



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA PERCEPTUAL:  
REALISMO INGENUO Y DISYUNTIVISMO**

**Manuel Alejandro Amado González**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2013



**LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA PERCEPTUAL:  
REALISMO INGENUO Y DISYUNTIVISMO**

**Manuel Alejandro Amado González**

Trabajo presentado como requisito para obtener el grado de  
**Doctor en Filosofía**

**Tutor: Prof. Dr. Adrian Cussins**

Línea de Investigación: Filosofía de la Percepción.  
*Durante el desarrollo de este trabajo el autor recibió apoyo  
del Programa de Becas de Postgrado para  
Estudiantes Sobresalientes de la  
Vicerrectoría Académica  
de la Universidad Nacional  
de Colombia*

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2013



A Samuelito y Laurita



## Agradecimientos

Me gustaría agradecer a mi tutor, Adrian Cussins. Ha sido un gran privilegio trabajar con él y contar con su apoyo. Sus comentarios, críticas y guía han sido esenciales para la realización de este trabajo.

Agradezco también a mis compañeros del Departamento de Filosofía con quienes he tenido la oportunidad de discutir ampliamente los temas de esta tesis. Especialmente agradezco a Laura Mesa, Anderson Pinzón, Alejandro Murillo y Carlos Márquez.





## Resumen

El objetivo general de este trabajo es defender una teoría de la naturaleza de la experiencia perceptual que sea sincrética en el sentido en que mantiene y hace compatibles posturas aparentemente conflictivas. La teoría sincrética que pretendo defender, el *Realismo Ingenuo Reconsiderado*, se define en términos de seis tesis a favor de las cuales argumentaré a lo largo de este trabajo: 1) No hay experiencias perceptuales (visuales) *perfectamente* verídicas de objetos materiales. 2) Los objetos de la experiencia perceptual no son objetos dependientes de la mente (ni objetos tipo Meinong). 3) El *actualismo* es falso. 4) Las experiencias perceptuales no-alucinatorias son *dependientes del objeto externo*. 5) El *disyuntivismo*, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual. Y 6) la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la exhibida por el pensamiento.

**Palabras Clave:** Realismo Ingenuo, Disyuntivismo, Experiencia Perceptual, Ilusión, Alucinación.

## Abstract

The central objective of this thesis is to defend a theory about the nature of perceptual experience. This theory is an attempt to conciliate a series of apparently conflicting positions. The conciliatory approach that I want to defend, and that I will call *Reconsidered Naïve Realism*, is defined in terms of six theses whose truth I hope to show along the following pages. The six theses are: 1) There are no *perfectly veridical* (visual) perceptual experiences of material objects. 2) The objects of perceptual experiences are not mind dependent objects (nor Meinongian objects). 3) *Actualism* is false. 4) Non-hallucinatory perceptual experiences are *object-dependent*. 5) Disjunctivism, in I/A modality, is a correct theory about the nature of perceptual experience. And 6) Perceptual experience is a relation to the world more basic than the relation to the world exhibited by thought content.

**Keywords:** Naïve Realism, Disjunctivism, Perceptual Experience, Illusion, Hallucination.

## Tabla de contenido

<b>Resumen</b> .....	<b>IX</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Capítulo 1: El argumento de la ilusión, el ojo de Hume y el Realismo ingenuo reconsiderado</b> .....	
<b>1.0</b> Introducción.....	<b>7</b>
<b>1.1</b> Ilusiones, Falacias, Principios y Tesis Varias .....	<b>11</b>
<b>1.2</b> La Apología de Hume .....	<b>22</b>
<b>1.2.1</b> Hume y los Intencionalistas.....	<b>22</b>
<b>1.2.2</b> Hume contra Burnyeat.....	<b>24</b>
<b>1.2.3</b> Hume VS Martin .....	<b>26</b>
<b>1.2.4</b> Alucinación, El Argumento del Ojo y Las Variedades del Disyuntivismo .....	<b>34</b>
<b>1.3</b> Dependencia del Objeto y Realismo Ingenuo Sin Actualismo .....	<b>37</b>
<b>2. Capítulo 2: Variaciones sobre Berkeley, experiencia verídica y actualismo</b> .....	
<b>2.0</b> Introducción .....	<b>43</b>
<b>2.1</b> Relatividad Perceptual, Constancia y Eclipses Solares.....	<b>44</b>
<b>2.2</b> Experiencia Visual, Bordes Vagos e ‘Ilusiones Verídicas’.....	<b>53</b>
<b>2.3</b> Datos de los Sentidos, Actualismo y Relacionalismo. ....	<b>62</b>
<b>3. Capítulo 3: Dependencia del Objeto, Principio del Tipo Común y Contenido No-Conceptual de la Percepción</b> .....	
<b>3.0</b> Introducción .....	<b>69</b>
<b>3.1</b> Dependencia y Propiedades No-Instanciadas: Contra el Argumento de la Ilusión.....	<b>71</b>
<b>3.2</b> Disyuntivismo I/A, Alucinaciones y Sueños: Contra el Principio del Tipo Común. ...	<b>81</b>
<b>3.3</b> El Contenido Relativamente No-Conceptual y el Carácter Presentacional de la Experiencia Perceptual.....	<b>95</b>
<b>Conclusiones finales</b> .....	<b>109</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>111</b>





## Introducción

Hay dos intuiciones ampliamente difundidas acerca de la experiencia perceptual tan ambiguas y problemáticas que han servido de inspiración argumentativa a filósofos de todos los tiempos y tendencias; filósofos que buscan apoyar o refutar una u otra versión depurada de estas intuiciones. Por un lado, tenemos la intuición, usualmente fundada en reflexiones fenomenológicas, de que la experiencia perceptual tiene un cierto carácter *presentacional*: cuando tenemos experiencias perceptuales se nos presentan de algún modo íntimo, *no mediado*, objetos materiales externos y sus propiedades: árboles, casas, mesas, gatos, personas, todos ellos objetos que existen independientemente de nuestra mente y acerca de los cuales podemos tener pensamientos; esta presentación íntima de objetos parece más básica o primitiva que la manera en la que nuestros pensamientos nos relacionan con los objetos. Esta ambigua y vaga intuición es comúnmente etiquetada como *Realismo Ingenuo*. Por otro lado, tenemos la intuición a primera vista inofensiva de que no siempre las cosas se nos aparecen en la experiencia del modo en que *realmente* son o, al menos, que las apariencias de las cosas a veces nos resultan conflictivas; por ejemplo, cuando sumergimos una varita en agua, nos aparece en la experiencia *visual* como si estuviera partida, discontinua, pero si *tocamos* la varita así sumergida no notamos discontinuidades en ella.

No es difícil apreciar la ambigüedad de la noción de presentación *no mediada* de objetos independientes de la mente. La idea de que tenemos un contacto no mediado con objetos no parece reducirse a la simple y falsa idea de que siempre que tenemos experiencias perceptuales los objetos externos rosan nuestra superficie corporal. Más bien, se trata de que no hay mediadores de cierto tipo mental, conceptual, o inferencial entre nosotros y el mundo cuando lo percibimos.

Hay varias ideas que suelen ser asociadas a la noción de contacto íntimo, *no mediado*, con el mundo: hay una *idea lógica* de acuerdo con la cual podemos entender la idea de que tenemos un contacto no mediado con un objeto en términos de la idea de que no requerimos de la ejecución de un proceso inferencial para detectar objetos en el ambiente, la naturaleza misma de la experiencia perceptual es suficiente para ponernos en contacto con objetos independientes de la mente. Hay otra *idea fenomenológica* que tiene que ver con el tipo de objetos y propiedades de los que somos conscientes en la percepción. Según esta idea, nuestras experiencias tienen un carácter que es como sentir o tener esas

experiencias, y este carácter puede ser especificado citando únicamente objetos externos y sus propiedades. Otra idea, *semántica*, analiza la noción de percepción no mediada en términos de la relación entre la experiencia perceptual y el pensamiento demostrativo: se percibe inmediatamente un objeto externo en la medida en que la experiencia de un objeto hace posible que se posean pensamientos demostrativos verdaderos (basados en la experiencia) acerca de objetos externos. Finalmente, hay otra idea, que llamaremos *no-conceptualista*, de acuerdo con la cual percibir inmediatamente un objeto es mantener una relación, en cierto sentido, no-conceptual con un objeto: o bien es una relación que no requiere que la experiencia tenga un *contenido* asociado que *represente* los objetos, o bien el contenido de la experiencia o la relación misma que tenemos con él es de un tipo distinto al contenido o relación que exhiben nuestras creencias y, en general, el pensamiento.

El realismo ingenuo y la idea de que las apariencias son conflictivas no parecen ir muy bien juntas. Hay una serie de argumentos que, basados en la intuición de que las cosas no siempre se nos aparecen como son, pretenden concluir que el realismo ingenuo es falso. Estos argumentos han generado un extenso debate acerca de la naturaleza de la experiencia perceptual. El debate, más que acuerdos, ha producido un amplio espectro de posturas, muchas de ellas incompatibles, acerca de la experiencia perceptual.

Las diversas posturas acerca de la experiencia perceptual pueden ser definidas de acuerdo a la manera en la que se pronuncian sobre tres presuntos aspectos de la experiencia: *los objetos* de la experiencia, *el carácter fenoménico* y *el contenido* de la experiencia. Los primeros son las cosas percibidas, aquellos ítems con los que la experiencia nos relaciona. El carácter fenoménico es aquello que es como tener o sentir la experiencia, mientras que el contenido de la experiencia captura la manera como se nos presentan los objetos de la experiencia. No todas las posturas aceptan la existencia de estos tres aspectos y algunas de ellas reducen alguno de los aspectos a otro. Pero los acuerdos y desacuerdos de cada una de las posturas pueden traducirse a acuerdos y desacuerdos sobre uno u otro de los tres aspectos mencionados.

Así, por ejemplo, una teoría de los datos de los sentidos normalmente niega que los objetos de la experiencia sean (siempre) objetos externos y sus propiedades, y mantiene que los objetos inmediatos de la experiencia perceptual son (en muchos casos) objetos dependientes de la mente que instancian las propiedades de las que somos conscientes en la experiencia, esto es, datos de los sentidos. Negar que los objetos perceptuales sean objetos externos familiariza al teórico de los datos de los sentidos con otras teorías, como el *adverbialismo* y una teoría de la percepción tipo Meinong, pues ambas teorías niegan que los objetos de la experiencia sean (siempre) objetos externos y sus propiedades. La diferencia entre los teóricos de los datos de los sentidos, los adverbialistas y las teorías tipo Meinong es que los adverbialistas niegan que la experiencia perceptual sea un relación con un objeto, de modo que también niegan que los datos de los sentidos sean objetos de la percepción; por su parte, las teorías tipo Meinong mantienen que objetos (abstractos) no-existentes pueden ser objetos de la experiencia perceptual. Estas teorías clasifican como contrarias al realismo ingenuo en tanto que éste mantiene una tesis estricta o de

*exclusividad* sobre los objetos de la experiencia perceptual: los objetos perceptuales son, exclusivamente, objetos externos y propiedades de objetos externos.

El debate actual en torno a la experiencia perceptual se ha enfocado en dos posturas, aparentemente irreconciliables, cuyas diferencias pueden también ser capturadas en términos de los tres aspectos mencionados de la experiencia perceptual. Estas dos posturas son el *relacionalismo* y el *intencionalismo* (o *representacionalismo*).

Aunque ambos pueden estar de acuerdo acerca de los objetos de la experiencia perceptual, pues el relacionalista y el intencionalista suelen restringir del mismo modo el conjunto de los objetos perceptuales a objetos externos y propiedades de éstos, sus desacuerdos radicales comienzan al nivel fenoménico y al nivel del contenido. El relacionalista niega que la experiencia perceptual tenga un aspecto representacional y, así, niega que la experiencia tenga contenido, mientras que el intencionalista insiste que la experiencia perceptual es esencialmente una relación con un contenido que representa los objetos y propiedades de la experiencia. Además, el relacionalista insiste en que el carácter fenoménico está determinado exclusivamente por el carácter de los objetos externos y las propiedades instanciadas por éstos. El intencionalismo no tiene una tesis definitiva acerca de la determinación del carácter fenoménico: algunos intencionalistas, los intencionalistas *extremos*, mantienen que el carácter fenoménico es *idéntico* al contenido de la experiencia. Otros intencionalistas mantienen que hay un vínculo estrecho entre contenido y carácter fenoménico, pero no precisamente el de la identidad.

El relacionalista suele proclamar que su postura es una (o la única) que captura la intuición central del realismo ingenuo de que la experiencia tiene un carácter *presentacional*. Ciertamente, la historia de las posturas intencionalistas no se ha caracterizado por ofrecer defensas al realismo ingenuo; de hecho, en sus orígenes, el intencionalismo era adverso al realismo ingenuo. Los *intencionalistas clásicos* (como Anscombe y Armstrong) solían mantener, además de la *tesis general intencionalista* de que la experiencia involucra una relación con un contenido, que una experiencia de la misma naturaleza que una experiencia perceptual verídica de un objeto externo puede existir aun si dicho objeto no existe. Esto es inaceptable para el realista ingenuo, y para el relacionalista, quienes insisten en que la experiencia perceptual (en el mejor caso posible) depende para su existencia de la existencia del objeto externo.

No obstante, la tesis general intencionalista no tiene que tener compromisos con una tesis particular acerca de la naturaleza del contenido de la experiencia perceptual y, por esto mismo, quien asuma la tesis intencionalista no tiene que afiliarse al intencionalismo clásico ni, menos aún, al intencionalismo extremo. De hecho, en este trabajo deseo explorar la posibilidad de mantener un punto medio que concilie intuiciones centrales del realismo ingenuo, y su encarnación relacionalista, con la *tesis general intencionalista*.

Específicamente, este trabajo es una defensa de una teoría de la naturaleza de la experiencia perceptual que es *sincrética* en el siguiente sentido: primero, es una teoría que respeta la intuición central del realista ingenuo de que la experiencia perceptual tiene un carácter presentacional. Segundo, es una teoría que adopta, y hace compatibles, tesis que

suelen considerarse opuestas al espíritu del realismo ingenuo; en particular, es una teoría que mantiene la tesis de corte *escéptico* de que no existen experiencias perceptuales (visuales) *perfectamente verídicas* de objetos materiales y la tesis *general intencionalista* de que la experiencia perceptual es una relación con un contenido de cierto tipo (que no está constituido, ni siquiera en parte, por objetos externos y sus propiedades). A esta teoría sincrética la llamaré *Realismo Ingenuo Reconsiderado*.

El realismo ingenuo reconsiderado es definido en términos de seis tesis que explicaré y defenderé a lo largo de este trabajo; a saber: 1) no hay experiencias perceptuales (visuales) perfectamente verídicas *de objetos materiales*; 2) los objetos de la experiencia perceptual no son objetos dependientes de la mente (ni objetos tipo Meinong); 3) El actualismo es falso; 4) Las experiencias perceptuales no-alucinatorias son dependientes del objeto externo; 5) El disyuntivismo, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual y, por último, 6) la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la exhibida por el pensamiento.

La teoría *disyuntivista positiva* que el realismo reconsiderado mantiene, y que defenderé, se caracteriza por mantener tres tesis, una acerca del objeto, otra sobre el contenido y otra sobre el carácter fenoménico de la experiencia:

I) Los objetos de la experiencia perceptual son, como mantiene el realista ingenuo, objetos externos y propiedades de objetos externos; sin embargo, no siempre las propiedades de objetos externos de las que somos conscientes son propiedades *instanciadas*, también somos conscientes de propiedades *no-instanciadas*.

II) El contenido de la experiencia perceptual está constituido exclusivamente por *modo de presentación* de objetos y propiedades. En el caso de las experiencias perceptuales no-alucinatorias, el contenido está constituido por modos de presentación *de Re* de objetos, y modos de presentación de propiedades (instanciadas o no); en el caso de las experiencias alucinatorias, el contenido está constituido por modos de presentación de propiedades (no-instanciadas) y no por modos *de Re* de objetos.

III) El carácter fenoménico no es idéntico al contenido, pero *superviene* sobre los modos de presentación perceptuales de propiedades (instanciadas o no).

Este trabajo se divide en tres capítulos. A continuación expondré en términos generales la estructura y objetivos de cada uno de ellos:

El primer capítulo tiene como uno de sus objetivos centrales exponer la tesis del realismo ingenuo y algunas de sus consecuencias, así como los argumentos tradicionales en su contra: el argumento de la ilusión y el argumento de la alucinación (y el que llamaré *el argumento del ojo de Hume*). Mostraré que la argumentación en contra del realismo ingenuo propuesta por David Hume todavía puede poner en aprietos, contrario a lo que mantiene cierta tradición interpretativa, al defensor contemporáneo del realismo ingenuo. Después de mostrar las fortalezas de la argumentación negativa humeana, y defenderla de



los ataques históricos en su contra, definiré las tesis del realismo ingenuo reconsiderado cuya defensa ocupará la mayor parte de los siguientes dos capítulos.

En el segundo capítulo defenderé las primeras tres tesis que definen el realismo ingenuo reconsiderado: 1) no hay experiencias perceptuales (visuales) perfectamente verdícas *de objetos materiales*; 2) los objetos de la experiencia perceptual no son objetos dependientes de la mente (ni objetos tipo Meinong) y 3) El actualismo es falso. Defender estas tres tesis me permitirá cumplir tres objetivos: primero, mostrar cómo el realismo ingenuo reconsiderado puede compartir con el escéptico la idea de que no hay experiencias perfectamente verdícas sin que esto suponga un compromiso con el idealismo o tesis similares casadas con la idea de que la experiencia perceptual no nos permite acceder a objetos externos y sus propiedades. Segundo, socavar las teorías comprometidas con la postulación de datos de los sentidos (u objetos tipo Meinong) como objetos perceptuales. Y, tercero, refutar la teoría *relacionalista* de la experiencia perceptual. Mi argumentación en este capítulo no dependerá de la argumentación escéptica empleada por Hume y Berkeley, esta argumentación será rechazada. La argumentación que emplearé depende fuertemente del fenómeno de la vaguedad de los bordes de los objetos materiales.

En el tercer y último capítulo defenderé las tres últimas tesis que definen el realismo ingenuo reconsiderado: 4) Las experiencias perceptuales no-alucinatorias son dependientes del objeto externo; 5) El disyuntivismo, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual y, por último, 6) la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la exhibida por el pensamiento. Además, motivaré la adopción de la teoría disyuntivista positiva I-III). La defensa de las tesis del realismo ingenuo reconsiderado y la teoría disyuntivista me permitirán cumplir tres objetivos centrales de este trabajo: el primero es distinguir definitivamente al realismo ingenuo reconsiderado de las teorías intencionalistas *clásicas* y *extremas*; es decir, aquellas teorías intencionalistas que no sólo mantienen que la experiencia perceptual involucra una relación con un contenido, sino que mantienen que este contenido es independiente del objeto (intencionalistas clásicos), idéntico al carácter fenoménico y común en casos de experiencias alucinatorias y no-alucinatorias indistinguibles (intencionalistas extremos). El segundo objetivo es responder las objeciones tradicionales al realismo ingenuo (argumento de la ilusión, argumento de la alucinación y argumento del ojo de Hume) formuladas en el primer capítulo. El tercer objetivo es capturar, en términos de la dependencia del objeto y del carácter no-conceptual de la percepción, una de las intuiciones centrales del realismo ingenuo que también intenta capturar el relacionismo (que espero haber refutado en el segundo capítulo); a saber, la intuición de que la experiencia perceptual no-alucinatoria tiene un carácter *presentacional*.

Si mi argumentación en estos tres capítulos es exitosa, habré dado sustento a la teoría sincrética de la naturaleza de la experiencia perceptual de la que trata este trabajo.



# 1. Capítulo 1: El argumento de la ilusión, el ojo de Hume y el Realismo Ingenuo Reconsiderado

Pero aunque somos llevados de esta manera, por la inclinación natural de la imaginación, a atribuir una existencia continua a los objetos sensibles o percepciones que se asemejan entre sí en sus apariencias interrumpidas, sin embargo una pequeña reflexión y un poco de filosofía bastarán para hacernos percibir lo falaz de esta opinión.

David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*. 1.4.2.44.

## 1.0. Introducción

Una de las tesis centrales de Myles Burnyeat en su influyente lectura, “Conflicting Appearances”<sup>1</sup>, es que el debate milenario acerca de la naturaleza de la experiencia perceptual<sup>2</sup> presenta algunas brechas intelectuales notables: en un extremo del debate, filósofos modernos como Berkeley y Hume, y filósofos de principios del siglo veinte como Russell, Moore, Ayer y más ampliamente los teóricos de los *datos de los sentidos* coinciden en afirmar que los objetos inmediatos de la percepción no son objetos externos, sino entidades dependientes de la mente. En otro extremo del debate, se encuentran los filósofos de mediados y finales del siglo veinte, notablemente Austin, Anscombe, Armstrong, Searle y, en general, los teóricos *intencionalistas clásicos*, quienes encuentran la argumentación de los autores de antaño, si no absurda o sin sentido, obviamente falaz. Esta brecha ideológica en el debate sobre la experiencia perceptual no deja de causar cierta perplejidad.

---

<sup>1</sup> Cf. Burnyeat (1979).

<sup>2</sup> Restos fósiles de este debate se pueden hallar en fragmentos de ilustres filósofos presocráticos como Heráclito. Véase Burnyeat (1979: 69-71). Mi uso del término “experiencia perceptual” se aplica indistintamente a experiencias perceptuales verídicas y no-verídicas (ilusiones y alucinaciones), sin implicar que todas estas experiencias tengan la misma naturaleza o esencia.

No es de extrañar que filósofos de distintas preferencias teóricas se embarquen en encarnizadas discusiones; esto no es motivo de perplejidad. Lo que causa perplejidad en la brecha señalada es que el objeto de la discusión (la experiencia perceptual) no parece en principio ser un objeto de debate filosófico que produzca posiciones diametralmente opuestas y rechazos tan poco caritativos. La razón por la que la experiencia perceptual no parece ser un objeto de discusión filosófica que cause semejante cisma es que la experiencia perceptual (la de cada uno, al menos) es un objeto al que presuntamente los seres humanos normales tenemos un acceso diáfano a través de la introspección. Parece que una buena parte de las descripciones que los filósofos pueden ofrecer acerca de la experiencia perceptual se derivan del acceso introspectivo. Pero, si se supone que este acceso es y ha sido siempre diáfano, ¿por qué a los filósofos más recientes les resultan tan absurdos y falazmente soportados los juicios acerca de la experiencia perceptual promulgados por sus antecesores? ¿Qué es lo que ha motivado este desacuerdo tan radical? Los filósofos de antaño (los modernos y los teóricos de los datos de los sentidos) tenían como uno de sus objetivos centrales desmentir una serie de intuiciones vagas de sentido común acerca de la experiencia perceptual; estas intuiciones solían ser cobijadas bajo el nombre de *Realismo Ingenuo*. La crítica de los filósofos de antaño consistía en mostrar que las consecuencias de una u otra versión más o menos refinada de las intuiciones del *Realista Ingenuo* eran falsas o absurdas. Una de estas intuiciones tiene que ver con la idea de que la experiencia perceptual tiene un carácter *presentacional*<sup>3</sup>: la experiencia perceptual nos presenta de manera íntima, *no mediada*, objetos externos y propiedades de objetos externos, y de este modo nos permite conocer, y tener pensamientos acerca de, estos objetos y sus propiedades. El filósofo de antaño cree que esta intuición del realista ingenuo entra en conflicto con hechos evidentes de nuestra experiencia, hechos familiares acerca de cómo nos aparecen las cosas; específicamente, dicen, la intuición del realista ingenuo entra en conflicto con la (posible) existencia de errores perceptuales: ilusiones y alucinaciones. Este conflicto lleva al filósofo de antaño a condenar al realista ingenuo y a postular entidades mentales como objetos inmediatos de la experiencia perceptual, objetos que realmente instanciarían las propiedades de las que somos conscientes en la experiencia perceptual.

El rechazo del realismo ingenuo y la postulación de entidades mentales como objetos perceptuales es el punto de encuentro de diversas posturas: teorías con tendencias hacia el *realismo indirecto*, el *fenomenalismo* y el *idealismo* son ejemplo de ello. Estas teorías coinciden en afirmar que nuestras creencias acerca de objetos externos no pueden ser justificadas (exclusivamente) por la experiencia perceptual, ya sea porque la creencia en la existencia de objetos externos es consecuencia de algún tipo de inferencia que va más allá de lo presentado en la experiencia (*realismo indirecto*), o bien por que la única noción significativa que tenemos de objetos materiales reduce a éstos a un complejo de datos de los sentidos (*fenomenalismo*), o bien porque no existe tal cosa como un objeto externo independiente de la mente (*idealismo*).

Los intencionalistas clásicos están de acuerdo con los filósofos de antaño al respecto de que la existencia de errores perceptuales genera un conflicto que desdibuja las intuiciones del realismo ingenuo; pero encuentran como un sinsentido, o simplemente falaz, la

---

<sup>3</sup> Cf. Conduct (2012), Johnston (2004).

postulación de objetos dependientes de la mente como objetos perceptuales. El *intencionalismo*, en su forma más *general*, mantiene que la experiencia perceptual es, esencialmente, una relación con una representación con contenido. El contenido del que habla el intencionalista no *instancia*, como los datos de los sentidos del filósofo de antaño, las propiedades que experimentamos; más bien, el contenido de la experiencia *representa* estas propiedades. Así, el contenido del que habla el intencionalista no necesita estar constituido ni siquiera en parte, por objetos y propiedades.

La tesis *general* del intencionalista es también el punto de encuentro de un abanico de posturas que se acercan o alejan en mayor o menor medida a un *intencionalismo extremo*: la idea de que la experiencia perceptual verídica y las experiencias no-verídicas son esencialmente de la misma clase en el sentido en que, primero, ambos tipos de experiencias pueden ocurrir sin que exista el objeto que el contenido de la experiencia representa y, segundo, que el contenido de la experiencia perceptual es *idéntico* a su carácter fenoménico, o sea idéntico a aquello que es como tener (sentir) la experiencia. Los intencionalistas clásicos, además de que acogen la tesis general del intencionalismo, comparten con el intencionalismo extremo la idea de que la experiencia perceptual puede ocurrir sin que exista el objeto externo que su contenido representa.

El contraste entre los filósofos de antaño y los intencionalistas clásicos puede apreciarse del siguiente modo: supongamos que un sujeto tiene ahora una experiencia perceptual que le aparece fenomenológicamente como de un gatito negro<sup>4</sup>. De acuerdo con el filósofo de antaño, el objeto inmediato de esta experiencia, haya o no gatitos en los alrededores, es un dato de los sentidos que instancia las cualidades sensibles que el sujeto experimenta en esta experiencia. En cambio, el intencionalista clásico rechaza que el objeto de la experiencia sea un objeto dependiente de la mente, pero también rechaza que un objeto externo deba existir para que el sujeto tenga una experiencia del mismo tipo que la que tiene ahora; esto porque, para el intencionalista clásico, tener una experiencia perceptual como de un gatito negro es esencialmente tener una relación con un contenido que *representa* a un gatito siendo negro. Dicha representación y la relación que el sujeto tiene con ella pueden existir aun cuando no exista un gatito negro en los alrededores. La representación sólo está por el (o un) gatito negro, pero la representación misma, a diferencia de los datos de los sentidos, no instancia ninguna cualidad de la que tengamos experiencia.

A pesar de su contraste, el intencionalista clásico y el filósofo de antaño reniegan de las intuiciones del realismo ingenuo, pues ambos creen que estas intuiciones entran en conflicto con hechos acerca de cómo nos aparecen las cosas. Pero, ¿cómo es que teniendo un enemigo en común pueden llegar a posiciones tan opuestas sobre la experiencia perceptual? En palabras de Burnyeat:

The problem rather is to discover why so many conflicting conclusions have been thought to follow. Why have some philosophers been so impressed, while others

---

<sup>4</sup> Tomaré la expresión “experiencia que aparece fenomenológicamente como de *tal y tal*” equivalente a “experiencia como de *tal y tal*”. Ambas expresiones hacen referencia a aquello cómo se le presenta una experiencia a un sujeto.

like Austin remain unimpressed, by the familiar fact that appearances conflict? What assumptions, spoken or unspoken, are at work to make the familiar fact seem problematic? (1979: 73).

El diagnóstico de Burnyeat es que es correcto afirmar que, desde un examen racional contemporáneo, la argumentación de los filósofos de antaño (los modernos y los teóricos de los datos de los sentidos) es un buen ejemplo para una lección acerca de cómo no se debe argumentar en filosofía. Esto no implica, siguiendo a Burnyeat, que la argumentación de los filósofos de antaño sea ininteligible como varios inclementes teóricos intencionalistas sostienen. Según Burnyeat, los errores que comenten los filósofos de antaño son errores que nosotros mismos podemos cometer al ser seducidos por una concepción oculta e infundada de los estados mentales y, particularmente, de la experiencia perceptual. Lo que no lograron ver los críticos inclementes de estos filósofos (y Austin es un buen ejemplo de estos críticos) es justamente esta concepción oculta. La falta de visión generó el rechazo poco caritativo. Al final, de acuerdo con Burnyeat, podemos hacer inteligible la argumentación de los filósofos de antaño y, al mismo tiempo, moderar el rechazo que los intencionalistas clásicos han hecho de esta argumentación.

Burnyeat es un representante moderado de una amplia tradición interpretativa de acuerdo con la cual los ataques modernos al realismo ingenuo no tienen ninguna fuerza en el debate actual en torno a la naturaleza de la experiencia perceptual. Uno de los más fervientes y recientes amigos de una versión elaborada del realismo ingenuo, Michael Martin (2004), es uno de los pocos defensores de la idea de que la argumentación moderna en contra del realismo ingenuo, adelantada principalmente por Hume con el así llamado *Argumento de la Ilusión*, ha sido subestimada por toda una tradición de intérpretes del pensamiento moderno. No obstante, Martin, como Burnyeat y la tradición, tienen la idea de que la argumentación moderna no es lo suficientemente digna del debate actual en torno al problema de la experiencia perceptual. Uno de mis objetivos centrales en este capítulo es mostrar que esta idea es falsa.

Lo que sigue de este capítulo se divide en tres secciones. La primera sección es esencialmente reconstructiva, la segunda sección es mayormente crítica y la tercera es levemente propositiva y, sobre todo, programática.

En la primera sección empezaré a reconstruir el impopular ataque de Hume al realismo ingenuo; específicamente, trataré de aclarar algunas de las premisas centrales que constituyen la versión humeana del *Argumento de la Ilusión* expuesto en la *Investigación sobre el Conocimiento Humano*. Luego, expondré la que Burnyeat considera la crítica poco caritativa de los teóricos intencionalistas clásicos al argumento de la ilusión, y las críticas moderadas de Burnyeat y Martin a la versión humeana. Estas tres críticas conforman un inventario bastante exhaustivo de las críticas convencionales a la versión humeana del argumento de la ilusión.

En la segunda sección revisaré el inventario. Procuraré mostrar que la tesis de Burnyeat y Martin de que los modernos, y notablemente Hume, carecen de un argumento digno del debate actual en torno al realismo ingenuo es falsa. Para ello, argumentaré, primero, que la versión humeana del argumento de la ilusión no es presa fácil de las objeciones

convencionales en su contra y, segundo, que es posible encontrar en el *Tratado de la Naturaleza Humana* un argumento en contra del realismo ingenuo, diferente al argumento de la ilusión, que es inmune a las mencionadas objeciones. A este argumento de Hume lo llamaré *El Argumento del Ojo*.

El Argumento del Ojo tiene semejanzas estructurales con varios argumentos que emplean críticos recientes (de finales del siglo veinte y de este siglo) del Realismo Ingenuo. Tanto el argumento del Ojo de Hume como varios de los argumentos actuales en contra del realismo ingenuo dependen fuertemente de un tipo de teoría de la individuación de experiencias perceptuales; lo que determina la distancia entre Hume y los críticos recientes del realismo ingenuo es justamente los detalles de la teoría de individuación de experiencias perceptuales que emplean para sustentar su argumentación.

En la tercera sección espero extraer elementos de las anteriores dos secciones para especificar con mayor detalle la concepción o concepciones del realismo ingenuo que han protagonizado el debate moderno y contemporáneo. Señalaré ciertas ambigüedades presentes en estas concepciones y especificaré varias tesis asociadas al realismo ingenuo. Aunque no soy partidario del realismo ingenuo de Martin, mi objetivo final en este capítulo es especificar una versión elaborada del realismo que respete algunas intuiciones centrales del así llamado realismo ingenuo. Dicha versión elaborada es la que defenderé a lo largo de este trabajo.

### **1.1. Ilusiones, Falacias, Principios y Tesis Varias**

Lo primero que se puede decir acerca del Argumento de la Ilusión es que no es claro que exista algo como un único argumento que reciba ese nombre. Varias versiones pueden rastrearse en la literatura filosófica moderna y contemporánea<sup>5</sup>. Me ocuparé de la que tradicionalmente se considera una de las formulaciones más explícitas hechas por Hume.

En la *Investigación Sobre el Conocimiento Humano*, Hume describe, primero, lo que parece una forma de realismo ingenuo para, luego, atacarla:

... When men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images, presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion, that the one are nothing but representations of the other. This very table which we see white, and which we feel hard, is believed to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it.

But this universal and primary opinion of all men is soon destroyed by the slightest philosophy, which teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and that the senses are only the inlets, through

---

<sup>5</sup> La lista es enorme. Para seguir la historia y evolución del argumento de la ilusión se encuentran, entre otros, Berkeley (1999), Hume (2007), Bennett (2003), Russell (1986), Ayer (1968), Smith (2002), Robinson (2003), Martin (2004), Crane (2005), Fish (2009) y Brewer (2011).

which these images are conveyed, without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object. The table, which we see, seems to diminish, as we remove farther from it: but the real table, which exists independent of us, suffers no alteration: it was, therefore, nothing but its image, which was present to the mind. These are the obvious dictates of reason; and no man, who reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, *this house* and *that tree*, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independent. (Hume, 2007: sec. XII, p. I, 151-152).

De acuerdo con Hume, el realista ingenuo mantiene que cuando tenemos experiencias perceptuales tenemos un contacto inmediato con objetos externos e independientes de la mente. Para Hume, si el realista está en lo cierto, entonces *siempre que tenemos experiencias perceptuales, sólo somos conscientes (en dichas experiencias) de objetos externos y propiedades de estos objetos*. Que el realismo ingenuo tenga esta consecuencia es central en el argumento de Hume, pues su objetivo es mostrar que dicha consecuencia es inaceptable y, por consiguiente, que la tesis que la implica, es decir el realismo ingenuo, es falsa. Es aquí donde hace su entrada el concepto de ilusión.

En términos generales, cuando tenemos una experiencia perceptual ilusoria de un objeto, tenemos una experiencia como de un objeto teniendo una propiedad que de hecho no tiene. Hume parece creer que su ejemplo se acomoda a esta definición: cuando vemos una mesa y nos alejamos de ella tenemos una experiencia de la mesa como teniendo una propiedad que de hecho no tiene, a saber, la de disminuir su tamaño a medida que nosotros nos alejamos de ella. La mesa no tiene esta propiedad, pues de tenerla, la mesa no sería independiente de nuestra mente (los cambios de la mesa dependerían de nuestra experiencia), y, así, se tendría la experiencia de un objeto dependiente de la mente, contrario a lo que afirma el realista ingenuo. Esta propiedad tampoco la posee otro objeto externo, pues se seguiría la misma consecuencia que en el caso de la mesa. Por tanto, cuando (al movernos) vemos una mesa, y en general cualquier otro objeto externo, somos conscientes de al menos una propiedad que no es una propiedad de un objeto externo. Como esto va en contravía de lo que implica el realismo ingenuo, se sigue que el realismo ingenuo es falso.

Hume no se contenta con este hallazgo y agrega que lo que percibimos inmediatamente, en lugar de objetos externos, son imágenes mentales que son “copias” de otras existencias. Los teóricos de los datos de los sentidos acogen la conclusión inicial de Hume y pretenden desprender también una consecuencia ulterior similar a la de Hume: aquello de lo que somos más inmediatamente conscientes en la percepción es de *datos de los sentidos*, entidades dependientes de la mente que instancian las propiedades que experimentamos perceptualmente.

El argumento de la ilusión humeana, como el de los teóricos de los datos de los sentidos, tiene, así, dos conclusiones: una negativa, *el realismo ingenuo es falso*, y otra positiva, *de lo que tenemos contacto inmediato en la percepción es de algún objeto dependiente de la mente*. Hay un variado arsenal de críticas en contra de la manera como Hume llega a la



consecuencia negativa y la consecuencia positiva. La crítica de los intencionalistas clásicos cuestiona la consecuencia positiva, mientras que las críticas de Burnyeat y Martin se dirigen a ambas consecuencias. Expondré las críticas en orden de aparición.

De acuerdo con la crítica intencionalista<sup>6</sup>, incluso si aceptamos la conclusión negativa del argumento de la ilusión (y de hecho los intencionalistas la aceptan), la conclusión positiva del argumento de la ilusión no se desprende lógicamente de la conclusión negativa. Desde la idea de que no es verdad que sólo tenemos experiencia de objetos externos y propiedades de estos objetos se deben dar dos saltos inferenciales para alcanzar la conclusión positiva del argumento de la ilusión: por un lado, se debe inferir que las presuntas propiedades de las que tenemos experiencia, y que no son instanciadas por objetos externos, son instanciadas por otro tipo de objetos. Por otro lado, se debe inferir que esos objetos son dependientes de la mente y diferentes de la experiencia misma. Según el intencionalista clásico, el defensor del argumento de la ilusión da estos dos saltos inferenciales cometiendo una falacia obvia, la *Falacia Intencional*.

La falacia intencional tiene al menos dos modelos. Uno tiene que ver con la distinción entre *verbos intensionales* y *verbos extensionales*. El otro modelo es reminiscente de la distinción entre *actitudes De Dicto* y *actitudes De Re*.<sup>7</sup>

El primer modelo de la falacia intencional puede presentarse de la siguiente manera. Hay un contraste entre el listado de oraciones A y el listado de oraciones B:

- |                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| A1) Sofía busca un marido.       | B1) Sofía sale con un hombre casado. |
| A2) Sofía necesita un psicólogo. | B2) Sofía golpeó a un psicólogo.     |
| A3) Sofía sueña con Papá Noel.   | B3) Sofía se prueba un vestido.      |

Nótese que si las oraciones de la columna B son verdaderas, debe existir un hombre casado con el que Sofía sale, un psicólogo al que Sofía golpeó y un vestido que Sofía se prueba. En cambio, si las oraciones de la columna A son verdaderas, no tiene que existir un hombre al que Sofía esté buscando, tampoco tiene que existir un psicólogo para que Sofía necesite uno (los psicólogos de todo el universo pueden súbitamente dejar de existir y, aun así, puede ser verdad que Sofía necesite un psicólogo). Similarmente, Sofía puede soñar con alguien o algo que realmente no existe (“Papá Noel” es un término vacío, al menos según cierta teoría de la referencia que asumiré aquí como verdadera).

Así, la verdad de las oraciones B nos permite realizar afirmaciones existenciales que la verdad de las oraciones A no nos permite hacer. Mientras que es válido pasar de B1 a la afirmación existencial B1.1, el paso de A1 a la afirmación existencial A1.1 es inválido:

B1) Sofía sale con un hombre casado.

B1.1) Existe alguien con el que Sofía sale.

<sup>6</sup> Cf. Anscombe (2000), Armstrong (1968) y Searle (1983).

<sup>7</sup> La versión de Anscombe (2000) se acomoda mejor al primer modelo, mientras que la versión de Searle (1983) es más cercana al segundo modelo.

A1) Sofía busca un marido.

A1.1) Existe alguien al que Sofía busca.

A los verbos que aparecen en oraciones, como las de la columna B, que nos permiten realizar este tipo de afirmaciones existenciales, se les conoce como *verbos extensionales*. Los *verbos intensionales* son justamente aquellos que están contenidos en oraciones que no permiten realizar este salto inferencial.

De acuerdo con los intencionalistas clásicos, el proponente del argumento de la ilusión está comprometido con que la afirmación existencial C1.1. se desprende válidamente de C1:

C1) Sofía tiene una experiencia perceptual como de un objeto.

C1.1) Existe un objeto del que Sofía tiene una experiencia perceptual.

Ésta no es una inferencia válida, pues los verbos de experiencia perceptual como “tener una experiencia (visual, táctil, etc.) como”, “parecer (visualmente, táctilmente, etc.) como” son verbos intensionales. Así, el defensor del argumento de la ilusión comete una falacia al inferir que percibimos objetos de un tipo diferente a objetos externos independientes de la mente a partir de la falsedad del realismo ingenuo y del simple hecho de que tenemos experiencias perceptuales como de objetos teniendo ciertas propiedades<sup>8</sup>.

El segundo modelo de la falacia intencional subraya que los verbos de experiencia perceptual son semejantes a varias expresiones que actúan como operadores oracionales. Entre estos verbos se incluyen los verbos de actitud proposicional (como “creer que”, “desear que”, “intentar que”), operadores modales (como “es probable que”, “es posible que”) y cuantificadores (“Para todo”, “Existe”). La idea es que este variado surtido de operadores oracionales proscriba la inferencia de ciertos juicios existenciales. Así, por ejemplo, parece que los juicios D1.1, E.1.1 y F1.1. no pueden ser válidamente extraídos de, respectivamente, los juicios D1, E1 y F1:

D1) Carlos cree que Laura es sexy.

D1.1) Existe alguien tal que Carlos cree de ese alguien que es sexy.

E1) Es probable que diez personas no vayan a clase de lógica.

E1.1) Hay 10 personas tales que es probable que no vayan a clase de lógica.

---

<sup>8</sup> Los teóricos intencionalistas clásicos no son los únicos que creen que el argumento de la ilusión incurre en una falacia al nivel de su conclusión positiva. Los teóricos adverbialistas creen que el argumento de la ilusión incurre en una falacia similar al primer modelo de la falacia intencional. Según estos teóricos, tener una experiencia perceptual como de un objeto no es tener una relación directa o indirecta con un objeto, sino tener una experiencia de un cierto *modo*. Así, percibir azul no es percibir algo azul, sino percibir, por decirlo así, *azuladamente*. No diré gran cosa al respecto de la teoría adverbial de la percepción, pero lo que diga de la crítica intencionalista se aplica *mutatis mutandis* a la crítica adverbialista. Véase Fish (2010: 33-48) para una exposición más detallada del adverbialismo.

F1) Toda persona es tal que existe alguien a quien esa persona ama.

F1.1) Alguien es tal que toda persona ama a ese alguien.

De acuerdo con el intencionalista clásico, la explicación de por qué estas inferencias son inválidas tiene que ver, en el caso de los verbos de actitud proposicional, con el carácter intencional de los estados mentales; es decir, tiene que ver con que estos estados mentales tienen contenido (conceptual). Típicamente empleamos los verbos de actitud proposicional cuando queremos atribuir estados mentales con contenido conceptual. Así, cuando digo: “Sofía cree que James Bond es atractivo”, atribuyo a Sofía un estado mental, una creencia, con contenido. Cuando hacemos atribuciones de estados mentales usando verbos de actitud proposicional, implicamos que un sujeto está relacionado de cierto modo con una *representación* que tiene cierto contenido; contenido que no tiene que estar constituido ni siquiera en parte por objetos externos u objetos dependientes de la mente. Esta representación no instancia las propiedades que nos parece que tienen los objetos de los que tenemos experiencia, la representación sólo *está por* estas propiedades y objetos. Un sujeto puede estar en una relación con una determinada representación incluso si los objetos representados no existen o no satisfacen las propiedades representadas. Es por eso que la verdad de D1 no implica la verdad de D1.1.

El intencionalista clásico piensa que cuando usamos verbos de experiencia perceptual también hacemos atribuciones de contenido, de modo que cuando hacemos esas atribuciones implicamos que un sujeto se relaciona de cierto modo con una representación con contenido (conceptual). Como en el caso de las creencias, deseos y otras actitudes proposicionales, el intencionalista clásico cree que los individuos que tienen experiencias perceptuales pueden estar relacionados con una representación incluso si los objetos representados no existen o no instancian las propiedades que experimentamos como instanciando. Así, comete una falacia quienquiera que concluya E1.1 o E1.2 a partir de E1:

E1) John tiene una experiencia perceptual como de un objeto azul.

E1.1) Existe un *objeto azul* tal que John tiene una experiencia perceptual como de ese objeto.

E1.2) Existe un *objeto* tal que John tiene una experiencia perceptual como de ese objeto.

Hume y los teóricos de los datos de los sentidos, dice el intencionalista, cometen esta falacia, pues desconocen que tener una experiencia perceptual es, principalmente, mantener una relación con una representación, y que dicha relación puede continuar incluso si los objetos representados no existen.

No es difícil ver, junto con Burnyeat y Martin, que la crítica de los intencionalistas clásicos al argumento humeano de la ilusión (especialmente, a su conclusión negativa) es poco caritativa y que incluso parece incurrir en una falacia: la de generalizar basándose en información incompleta. En primer lugar, los filósofos de antaño ya tenían alguna idea de que el uso de ciertos verbos de actitud proposicional como “creer que” proscriben inferencias existenciales, pues ya sabían que las creencias pueden ser falsas y que las

personas pueden creer en cosas que no existen o creer que un objeto satisface una propiedad F cuando, de hecho, el objeto no la satisface.

En segundo lugar, no todos los contextos oracionales en los que aparecen verbos de actitud proposicional (o en general, estado mental) proscriben las mencionas inferencias existenciales y es materia de discusión si otros operadores oracionales también prohíben estas inferencias. Por ejemplo, sabemos que los verbos *factivos* como “conocer” o “recordar” aparecen en contextos en los que podemos confiadamente inferir un juicio existencial: a partir de “Juan sabe que Santos es el actual presidente de Colombia” estamos tentados a inferir “Existe alguien del cual Juan sabe que es el presidente de Colombia”. Similarmente, de “Gustavo recuerda que Escobar era un narcotraficante”, con pocos escrúpulos inferimos “Hay alguien del cual Gustavo recuerda que era narcotraficante”. Otro ejemplo lo constituye el operador de posibilidad; aún es controversial si la fórmula de Barcan es correcta:

$$\diamond\exists xFx \rightarrow \exists x\diamond Fx$$

Si resulta ser correcta (como Williamson (2002) arguye), el uso del operador de posibilidad no proscribiría la inferencia de juicios existenciales.

El punto es que los verbos de experiencia perceptual pueden también ser excepciones a la regla. Depende de una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual dirimir la cuestión acerca de si los verbos de experiencia perceptual proscriben o no determinadas inferencias existenciales<sup>9</sup>. El intencionalista debe garantizar que su teoría de la percepción es correcta antes de acusar al defensor del argumento de la ilusión o, al menos, debe atacar la concepción de la experiencia perceptual que está detrás del argumento de la ilusión.

De acuerdo con Burnyeat, el intencionalista olvida examinar la teoría de trasfondo de Hume y los teóricos de los datos de los sentidos, por eso encuentra falaz o ininteligible el argumento de la ilusión. Pero, Burnyeat sostiene, una vez la concepción de trasfondo se saca a flote, podemos hacer inteligible el argumento al mismo tiempo que apreciar cuán poco convincente es el argumento en nuestros días.

Recordemos las dos consecuencias del argumento humeano de la ilusión: la consecuencia negativa dice que el realismo ingenuo es falso y la consecuencia positiva afirma que de lo que tenemos contacto inmediato en la percepción es de objetos dependientes de la mente. Según Burnyeat, para llegar a estas dos conclusiones válidamente se requiere asumir una concepción de la experiencia perceptual que incorpora un principio idéntico, o muy semejante, al que más recientemente Robinson (2003) ha llamado *El Principio Fenoménico*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Este punto se aplica también a la falacia que señalaría el teórico adverbialista, pues el que su crítica sea o no apropiada depende de la verdad o falsedad de una teoría de la experiencia perceptual, pues no es obvio, si acaso es verdad, que los verbos de experiencia perceptual sean verbos intensionales.

<sup>10</sup> Cf. Burnyeat (1979: 74-75).

El principio fenoménico es simplemente la idea de que las atribuciones correctas de experiencias perceptuales implican la verdad de ciertos juicios existenciales. Así, el principio es un condicional de acuerdo con el cual:

*Si un sujeto tiene una experiencia perceptual como de un objeto siendo F, entonces hay algo que es F de lo cual el sujeto es consciente.*

Para Burnyeat la conclusión de Hume es que la mesa no es el objeto de consciencia en el caso de la ilusión. Para llegar a esta conclusión, agrega, Hume emplea el principio fenoménico. De este principio infiere que los objetos de los que somos conscientes en la experiencia perceptual deben parecernos tal cual son. Como la mesa no se nos aparece tal cual es, se sigue que la mesa no es objeto de experiencia. Aunque Hume llega legalmente a su conclusión, lo hace, si la interpretación de Burnyeat es correcta, a expensas de aceptar una premisa que en nuestros días incluso una persona no experta en filosofía difícilmente aceptaría; a saber, que los objetos de experiencia perceptual deben aparecernos (siempre) tal cual son. Dado que una de sus premisas es inaceptable, Burnyeat concluye que el argumento de Hume, aunque inteligible, hoy en día no constituye un reto para el realista ingenuo. En la siguiente sección examinaré qué tan caritativa es la interpretación de Burnyeat. Antes de eso expondré la interpretación y crítica del argumento humeano de la ilusión hecha por Martin.

Para Martin, la crítica moderada de Burnyeat no es tan caritativa como pretende serlo. Burnyeat no ve cómo alguien en nuestros días pueda estar comprometido con *el principio fenoménico* una vez se formula explícitamente. Pero, incluso hoy en día hay quienes lo consideran en su forma explícita una verdad evidente a la luz de la experiencia.<sup>11</sup> Si la interpretación de Burnyeat es correcta, estas personas deben estar tan confundidas que no logran ser inteligibles para nosotros. Pero si Burnyeat tiene razón al decir que debemos intentar comprender caritativamente el desacuerdo radical entre, por un lado, el equipo de los modernos y teóricos de los datos de los sentidos y, por otro lado, el equipo de los intencionalistas clásicos, su propia interpretación del desacuerdo no parece funcionar, pues considerar a un interlocutor como ininteligible es poco caritativo.

El diagnóstico de Martin acerca del porqué del desacuerdo radical entre los filósofos de antaño y los intencionalistas clásicos no se centra en la idea de que hay un supuesto oculto que una vez revelado se muestra como obviamente falso. Su idea es más bien que el desacuerdo surge porque cada uno de los bandos le da prelación a una concepción diferente de la experiencia perceptual que cada cual encuentra soportada por la introspección. Las concepciones en cuestión son las que bautiza Martin como *Actualismo* y *Transparencia*:

... *Actualism*, requires that whatever qualities one senses, some actual instance of those qualities and the object which bears them must exist and be sensed... We might call the positive thesis *Transparency*: that the character of one's experience involves in some sense, or *is directed on or of* the mind-independent objects and

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Robinson (2003) quien defiende una resucitada teoría de los datos de los sentidos.

their features which we take to be around us in our environment (Martin 2004: 31-33. Las cursivas son mías).

La tesis del actualismo es la idea de que cualesquiera propiedades de las que seamos conscientes en la percepción son propiedades *instanciadas* por objetos (externos o no) que existen *actualmente* en el momento en que percibimos. La tesis de la transparencia, por su parte, es la idea de que el carácter fenoménico de la experiencia perceptual, aquello que es como tener la experiencia, está en algún sentido determinado exclusivamente por, o está dirigido exclusivamente a, objetos externos y propiedades de estos objetos. Según Martin, Hume y los teóricos de los datos de los sentidos insisten en que el actualismo es correcto y rechazan la transparencia, mientras que los teóricos intencionalistas rechazan el actualismo y acogen la transparencia.

Curiosamente, ambas tesis, actualismo y transparencia, son compatibles. De modo que, si son compatibles, ¿por qué cada uno de los bandos reniega de la concepción de su opositor? Aquí, de nuevo, la experiencia perceptual no-verídica juega un rol determinante. Aunque para Martin ya no hay quien sea conmovido por el argumento humeano de la ilusión, los autores de los bandos en disputa reconocen que la existencia (o la posible existencia) de episodios de experiencia perceptual no-verídica (ilusión, alucinación) entra en tensión con la conjunción del actualismo y la transparencia. Mientras que el teórico de los datos de los sentidos resuelve la tensión rechazando la transparencia, el intencionalista la resuelve rechazando el actualismo.

Es claro ahora que el teórico de los datos de los sentidos y el intencionalista tienen un enemigo en común y su desacuerdo radical resulta inteligible una vez que apreciamos que sus posturas son formas muy distintas de atacar a este enemigo. El enemigo en común es quienquiera que sea defensor de la conjunción del actualismo y la transparencia. Para Martin, el defensor de tal conjunción es justamente el realista ingenuo:

Given the consistency of the two claims, one might hold that introspection of one's experience gives equal support to each of the claims. Indeed, if we combine the two claims together we end up with a position which seems very like the kinds of view the sense-datum theorists labelled *Naïve Realism*, and which they took to be refuted by the argument from illusion. For, if we accept the Transparency of experience, we will suppose that the very mind-independent objects and qualities which we take ourselves to perceive are aspects of what our experiences are like; while if we insist on the Actualism of experience, we will accept that in having such experience, such objects and qualities will actually have to be there before us. If I can see a table, and it looks to me as if there is a table there, then what I sense is a table which exists independently of my mind, and I could not so experience if the table were not there (Martin 2004: 33).

La versión elaborada del realismo ingenuo que Martin presenta se compromete con el actualismo al mantener que los objetos externos instancian las propiedades de las que somos conscientes en la experiencia y, además, existen al momento en el que los percibimos. El realista ingenuo de Martin se compromete también con la transparencia

porque mantiene que son los objetos mismos y las propiedades que éstos instancian los que constituyen el carácter fenoménico de la experiencia perceptual.

Nótese, por un lado, que la manera en la que el filósofo de antaño respeta el actualismo es distinta a la manera en la que el realista ingenuo de Martin respeta el actualismo: para el filósofo de antaño lo que instancia las propiedades de las que somos conscientes, y lo que existe en el momento mismo en que percibimos, no son objetos externos independientes de la mente sino objetos dependientes de la mente. Hay, así, al menos dos maneras de honrar el actualismo, una con objetos independientes de la mente y otra con objetos dependientes de la mente. Por otro lado, es notable también que el sentido en el que el intencionalista se compromete con la transparencia es muy diferente al sentido en el que el realista ingenuo de Martin se compromete con la transparencia: el intencionalista respeta la transparencia al mantener que el carácter fenoménico de una experiencia está asociado a un contenido que está *dirigido a* objetos externos, sin suponer que los objetos mismos constituyen el carácter fenoménico, mientras que el realista ingenuo de Martin satisface la transparencia sin apelar a un contenido que esté asociado con el carácter fenoménico de la experiencia y que esté *dirigido a* los objetos, pues cree que el carácter fenoménico mismo está constituido por los objetos de la experiencia y, así, no está *dirigido a* esos objetos. Hay, así, dos modos de honrar la transparencia, una postulando un contenido (diferente a los objetos externos y sus propiedades) y la otra sin invocar un contenido. El realista ingenuo de Martin es, entonces, alguien que mantiene la transparencia y el actualismo bajo una cierta interpretación de estas tesis.

Como realista ingenuo contemporáneo, Martin expresa su rechazo a la argumentación humeana en contra del realismo ingenuo. Su ataque a Hume se divide en tres frentes, pero todos ellos al final apuntan a lo mismo: mostrar que Hume carece de un argumento que ponga un reto al realismo ingenuo tal como Martin lo concibe.

El primer frente se dirige a cuestionar el ejemplo de ilusión empleado por Hume. Según Martin, la descripción de cómo la mesa parece disminuir su tamaño a medida que nos alejamos de ella no hace referencia a una propiedad que, de hecho, no posea la mesa, de modo que el ejemplo de Hume no se acomoda a la definición de ilusión. Para mostrar por qué el ejemplo de Hume no es el ejemplo de una ilusión, Martin emplea una distinción, puesta de moda por Alva Noë, entre *propiedades constantes* y *propiedades perspectivales* (o aparentes) de los objetos:

We can speak, more generally then, of perspectival properties (or P-Properties). P-properties are themselves *objects of sight*, that is, things that we see... However, P-properties are relational. In particular, P-properties depend on relations between the perceiver's body and the perceived object (and also on conditions of illumination). P-properties are, in effect, relations between objects and their environment... P-properties are real (or objective) in the sense that they do not depend, for their nature, either on what goes on in us (e.g. sensations) or on what we do. P-properties are properties of the environment. Nevertheless, P-properties are only available (visible, audible, etc.) to creatures with the right kind of sensorimotor apparatus (e.g., the right kind of bodies). (Noë 2005: 83-84).

En términos generales, las propiedades constantes de un objeto son aquellas propiedades objetivas que el objeto exhibe independientemente del punto de vista que un observador ocupe y el cuerpo mismo del observador; las propiedades perspectivales son propiedades objetivas del ambiente que dependen, para ser percibidas, de que el observador asuma cierta ‘posición ventajosa’ y tenga el tipo ‘correcto’ de cuerpo.

En el ejemplo de Hume, dice Martin, confrontamos tanto la forma real como la forma perspectival del objeto (es ésta última la que experimentamos como variable de acuerdo a nuestra posición relativa al objeto). Dado que no está claro cuál de las dos formas constituye la apariencia de la mesa, no tenemos razones para creer que la descripción de Hume cuenta como una descripción de un episodio perceptual ilusorio<sup>12</sup>.

Martin es consciente de que su primer frente de ataque no es muy fuerte, pues, aunque sea verdad que el ejemplo de Hume no es un ejemplo de ilusión, reconoce que Hume mismo podría haber citado otros ejemplos que se acomodaran a la definición tradicional de ilusión. Martin cita como un ejemplo más claro de ilusión el caso de la *habitación de Ames*.<sup>13</sup>

En vista de lo anterior, Martin pone en marcha su segundo frente de ataque: el argumento humeano no es tanto un argumento explícitamente formulado como una serie de comentarios sin una defensa explícita<sup>14</sup>. Para apoyar esta afirmación, Martin acude a la interpretación de Burnyeat, pues cree que este último tenía razón al afirmar que Hume supone ocultamente el principio fenoménico y no hay un lugar en la obra de Hume en el que se defienda explícitamente este principio. En conclusión, el argumento de Hume está incompleto.

Aun si resulta que el principio fenoménico es obvio a la luz de una concienzuda reflexión sobre la experiencia, como cree Robinson (2003), Martin cree que el argumento humeano tiene un obstáculo adicional: no tiene el alcance necesario para derrumbar al realismo ingenuo (tal como lo define Martin). Éste es su tercer frente de ataque.

Para Martin, ha sido un error de la tradición pensar que las únicas maneras de resolver la tensión entre la existencia de experiencias no-verídicas y la conjunción actualismo/transparencia son las dos propuestas de, respectivamente, los filósofos de antaño y los teóricos intencionalistas clásicos. Hay otra manera de eliminar la tensión: el realista ingenuo de Martin puede conceder que los casos de experiencias no-verídicas no satisfacen la conjunción actualismo/transparencia (en el sentido en que el realista ingenuo de Martin defiende estas tesis) y mantener, al mismo tiempo, que la conjunción en cuestión es verdadera cuando se aplica sólo a experiencias perceptuales perfectamente verídicas. La

---

<sup>12</sup> Cf. Martin (2004: 13-14).

<sup>13</sup> La habitación de Ames es una habitación de forma trapezoidal que está construida de tal forma que, vista desde frente, no luce trapezoidal, sino luce como si fuera cúbica con sus paredes paralelas entre sí. Uno de los resultados de esta construcción es que dos personas de igual tamaño puestas a lados opuestos de la habitación lucen como de diferente tamaño, y una persona que camina de lado a lado luce como si estuviera aumentando o disminuyendo su tamaño.

<sup>14</sup> Cf. Martin (2004: 15-16).



manera alternativa de salvar la presunta tensión es, entonces, adoptar esta forma de realismo ingenuo mitigado y negar que lo que se diga de las experiencias ilusorias se aplique a las experiencias perceptuales verídicas. Esta versión ‘depurada’ del realismo ingenuo describe uno de los elementos definitorios de lo que se conoce hoy en día como *relacionalismo*. Más adelante (2.3) discutiré con más detalle esta doctrina.

Siguiendo a Martin, el argumento humeano de la ilusión prueba, a lo más, que la conjunción actualismo/transparencia es falsa en los casos de ilusión. Hume necesita un nuevo principio para generalizar su conclusión a las experiencias (perfectamente) verídicas, pero Hume nunca defiende este principio así que su argumento no tiene el alcance necesario para socavar al realismo ingenuo de Martin. El principio que necesitaría Hume es el *principio del tipo común*. Puesto ampliamente, este principio nos dice que las experiencias verídicas y las experiencias no-verídicas introspectivamente indistinguibles de las experiencias verídicas pertenecen a la misma clase *fundamental*.

La clase fundamental de un objeto, estado, evento, o en general un ítem concreto es lo que se puede citar para dar respuesta a la pregunta por cuál es la esencia de ese ítem; pero no sólo eso, pues hay diferentes respuestas que se pueden dar a la pregunta de qué es, o cuál es la esencia de un ítem. Estas respuestas corresponden aproximadamente a ciertas clases en las que un ítem puede clasificarse. De todas las clases en las que un ítem se clasifica, hay, presumiblemente, una que es más específica que el resto de las otras clases y que puede también ser citada como respuesta a la pregunta por la esencia del ítem. Esa clase es la clase fundamental<sup>15</sup>.

El principio del tipo común permite asegurar que lo que se afirma en general de las experiencias ilusorias y alucinatorias se aplique también a las experiencias (perfectamente) verídicas.<sup>16</sup> Actualmente se acepta ampliamente que negar el principio del tipo común lo acredita a uno como *disyuntivista*, alguien que, al igual que Martin, no se compromete ni con la teoría de los datos de los sentidos ni con la teoría intencionalista *clásica* ni *extrema* de la percepción. El punto del tercer frente de la crítica de Martin es que Hume no tiene argumentos para sustentar el principio del tipo común ni para criticar al disyuntivista y, de este modo, no tiene argumentos para generalizar la conclusión negativa del argumento de la ilusión a toda experiencia perceptual.

En resumen, Burnyeat y Martin, aunque presuntamente más caritativos que los teóricos intencionalistas clásicos, consideran al argumento humeano de la ilusión poco digno del debate actual en torno al realismo ingenuo. La razón de esto es que, según ellos, el argumento es presa fácil de la serie de objeciones convencionales expuestas. En la siguiente sección intentaré mostrar que esto último no es cierto. El argumento humeano de la ilusión aún puede poner en aprietos a un defensor contemporáneo, como Martin, de una u otra versión elaborada de las intuiciones del realismo ingenuo.

---

<sup>15</sup> La noción de clase fundamental expuesta aquí es presentada por Martin 2006: 361. En el capítulo 3 (3.2), evaluaré y criticaré las razones para sustentar el principio del tipo común.

<sup>16</sup> Cf. Martin (2004: 46-50).

## 1.2. La Apología de Hume

Al argumento humeano de la ilusión se le acusa: de cometer una u otra forma de la falacia intencional (crítica intencionalista clásica) de suponer, sin argumento, la consecuencia inaceptable de que los objetos de experiencia perceptual deben ser tal cual nos aparecen (crítica de Burnyeat); de presentar como ejemplo de ilusión algo que realmente no lo es (primera crítica de Martin); de suponer dos controversiales principios sin ningún argumento: el principio fenoménico y el principio del tipo común (segunda y tercera críticas de Martin). Creo que ninguna de estas críticas afecta al argumento humeano de la ilusión en cuanto que dirigido en contra del realismo ingenuo. Veamos por qué.

### 1.2.1. Hume y los Intencionalistas

La crítica intencionalista clásica, lo dice muy bien Burnyeat, no es caritativa con el argumento humeano; la acusación de falacia (en cualquiera de las dos formas) depende de que cierta teoría intencionalista de la percepción sea correcta y, aún hoy en día, es cuestionable si una teoría tal puede ser correcta. Si suponemos que *la tesis general intencionalista* es correcta; es decir, si suponemos que tener una experiencia perceptual de cualquier tipo (verídica o no) involucra esencialmente una relación con una representación con contenido (sea o no conceptual), se pueden hacer dos precisiones sobre el alcance de la postura y crítica intencionalista clásica.

Primera precisión: aunque, como lo señala la crítica intencionalista clásica, no es cierto que los reportes verdaderos de experiencia perceptual garanticen la verdad de enunciados existenciales que cuantifican sobre objetos (dependientes o no de la mente), no debe por ello pensarse que el hecho de que la experiencia perceptual sea una relación con una representación implique que las experiencias perceptuales sean independientes de los objetos; es decir, que cualquier experiencia perceptual pueda existir sin que exista el objeto de percepción. En otras palabras, *la tesis general intencionalista* no se compromete con la afirmación de que *ningún* informe correcto de experiencia perceptual implique la verdad de un enunciado existencial que cuantifique sobre objetos (dependientes o no de la mente).

El paso de afirmar que la experiencia es representacional a que la experiencia es independiente del objeto es una tentadora falacia en la que puede caer un intencionalista. Una experiencia perceptual puede ser dependiente del objeto en el siguiente sentido: a pesar de que el contenido de la representación sea diferente de (y no esté constituido, ni siquiera en parte por) los objetos y propiedades que representa, la experiencia misma no está disponible para un sujeto a menos que los objetos y propiedades representados existan<sup>17</sup>. Si es posible que la experiencia perceptual sea tanto representacional como dependiente del objeto, el intencionalista no puede apelar a la tesis general intencionalista para soportar la independencia del objeto. Así, cualquier intencionalista cometería una falacia, *la falacia de la independencia del objeto* al inferir la independencia del objeto a partir del carácter representacional de una experiencia perceptual. De este modo, la virtud de la crítica intencionalista no reside en afirmar que *nunca* es válido inferir juicios existenciales a partir de atribuciones correctas de experiencia perceptual. Más bien, la

---

<sup>17</sup> Una teoría de este tipo es sugerida por Evans (1982).

virtud de la crítica intencionalista, si la tiene, es señalar que *algunas* veces no es válido inferir juicios existenciales a partir de atribuciones correctas de experiencia perceptual.

Un teórico intencionalista que mantenga que el contenido de las representaciones perceptuales es general objetará que no comete la falacia de la independencia del objeto cuando pasa de afirmar el carácter representacional de la experiencia a la independencia del objeto de la experiencia. Esto, se podría decir, porque el contenido general (como el que es expresado por oraciones cuantificadas universal o existencialmente) es independiente de la existencia de objetos particulares (sean o no dependientes de la mente). Si el contenido perceptual es reducible a un contenido general, entonces un sujeto, en principio, podría mantener cualquier experiencia perceptual aunque los objetos representados no existan. No obstante, si esta teoría intencionalista es usada para criticar al argumento de la ilusión humeana, la validez de la crítica resultante a Hume dependerá de la verdad de dicha teoría, y hoy en día es materia de debate si el contenido perceptual es general o irreductiblemente singular<sup>18</sup>.

Segunda precisión: podría pensarse que lo que sugiero aquí es que sólo el tiempo (una futura y concluyente investigación) nos dirá si el argumento de Hume en contra del realismo ingenuo comete la falacia intencional, pero eso no es precisamente todo lo que quiero decir. Digamos que una teoría intencionalista que mantiene que la experiencia perceptual es independiente del objeto es verdadera. Que Hume cometa la falacia intencional no afecta su crítica del realismo ingenuo: recordemos que el argumento humeano de la ilusión tiene dos consecuencias, una negativa (el realismo ingenuo es falso) y una positiva (de lo que somos conscientes inmediatamente en la percepción son de imágenes mentales). Si Hume comete la falacia intencional, la comete sólo al inferir la consecuencia positiva de la negativa. Su crítica al realismo ingenuo puede ser despojada de la consecuencia positiva y la consecuencia negativa seguirá intacta.

Si mi interpretación del argumento de Hume es correcta, es suficiente con que Hume muestre que en la experiencia perceptual no sólo somos conscientes de propiedades de objetos externos para mostrar que el realismo ingenuo es falso, pues justamente lo que afirma el realista ingenuo es que *sólo* somos conscientes en la percepción de objetos externos y propiedades de estos objetos. Y para mostrar lo primero es suficiente con citar un ejemplo de una propiedad de la que somos conscientes en la percepción que no es una propiedad de un objeto externo (en el ejemplo de Hume, la propiedad es la de cambiar de tamaño aparente mientras el observador se mueve). Que exista esa propiedad es compatible con la negación de la consecuencia positiva de Hume, o sea, es consistente con que no tengamos en la percepción consciencia de imágenes mentales. Es incluso compatible con que en la percepción no tengamos consciencia de ningún objeto mental o externo (como afirmaría el adverbialista puro), pues la propiedad en cuestión puede ser una propiedad de la experiencia misma, no de alguno de sus objetos (si es que la experiencia es acerca de objetos). Mejor dicho, la verdad de la consecuencia negativa no implica la verdad de la consecuencia positiva, lo que equivale a decir que la falsedad de la consecuencia positiva no implica la falsedad de la consecuencia negativa. En síntesis,

---

<sup>18</sup> En el tercer capítulo (3.2), trataré de motivar la idea de que el contenido de la experiencia perceptual no-alucinatoria es singular.

afirmar que el argumento de Hume en contra del realismo ingenuo se derrumba porque Hume comete la falacia intencional es confundir la consecuencia negativa con la consecuencia positiva del argumento humeano de la ilusión. La crítica humeana al realismo ingenuo no sufre ningún daño a pesar de que la teoría positiva de la experiencia perceptual de Hume sea falsa y una teoría intencionalista independiente del objeto sea verdadera.

### 1.2.2. Hume contra Burnyeat

El turno ahora es para la crítica de Burnyeat. Este autor mantiene que el argumento humeano de la ilusión supone el *principio fenoménico* (si un sujeto tiene una experiencia perceptual como de un objeto siendo F, entonces hay algo que es F de lo cual el sujeto es consciente). Hume, según Burnyeat, infiere de este principio la inaceptable consecuencia de que los objetos de percepción deben lucir en la experiencia tal como son para concluir que la mesa no es objeto de consciencia. Así, incluso si el argumento de Hume es válido, de todos modos no es sólido: el principio fenoménico tiene una consecuencia inaceptable y, por esto mismo, el principio es falso.

Suponiendo que Burnyeat tenga razón, su crítica no afecta al argumento humeano al nivel de su consecuencia negativa, sino sólo, a lo más, al nivel de su consecuencia positiva. Como dije anteriormente, para falsear al realismo ingenuo es suficiente con que Hume señale una propiedad de la que seamos conscientes en la percepción y que no sea una propiedad de objetos externos. Que exista esta propiedad es compatible con la idea de que somos *también* directamente conscientes de objetos externos y propiedades de estos objetos, mas esta idea no es la que apoya el realista ingenuo de Hume. El realista ingenuo que Hume ataca afirma que *sólo* somos directamente conscientes de objetos externos y propiedades de estos objetos. Esto significa que un crítico del realismo ingenuo puede acoger la conclusión negativa de Hume (el realismo ingenuo es falso) y, al mismo tiempo, rechazar la consecuencia de que no somos conscientes de la mesa ni de ningún objeto externo, pues este crítico puede aceptar una *teoría mixta* de los objetos de percepción: en la experiencia perceptual somos conscientes tanto de propiedades de objetos externos como de propiedades de objetos que no son externos.

Hume no estaría de acuerdo con un teórico mixto de los objetos de percepción, pero el desacuerdo de Hume con este teórico comienza cuando Hume extrae su consecuencia positiva, no su consecuencia negativa y, como hemos visto, la consecuencia negativa no implica la consecuencia positiva. Por tanto, la crítica de Burnyeat, incluso si correcta, no afecta la crítica de Hume en contra del realismo ingenuo, sino sólo su propuesta positiva para reemplazar al realismo ingenuo. En otras palabras, Burnyeat muestra que hay una falla en el argumento humeano a favor de la idea de que lo que percibimos directamente *sólo* son *objetos mentales*, pero no muestra que hay una falla en el argumento humeano en contra de que *sólo* percibimos directamente *objetos externos* y sus propiedades.

La figura del teórico mixto de la percepción permite hacer un comentario adicional sobre la que Burnyeat cree es la obviamente inaceptable consecuencia del principio fenoménico; o sea, que los objetos de experiencia deben lucir tal como son. Burnyeat basa su creencia

en la observación de que nadie estaría dispuesto a afirmar sinceramente que cuando vemos una varita sumergida en agua, la varita tiene que aparecernos tal como es, o sea, recta<sup>19</sup>. Puede que dicha consecuencia sea inaceptable, pero Burnyeat se equivoca al pensar que ésta es una consecuencia del principio fenoménico. Me explico: nuestro teórico mixto puede creer que cuando tenemos experiencias perceptuales *verídicas* somos conscientes de objetos externos mientras que cuando tenemos experiencias *no-verídicas* somos conscientes de objetos dependientes de la mente<sup>20</sup>. En el caso de la experiencia de la varita sumergida en agua, somos víctimas de una ilusión perceptual y, consecuentemente, tenemos una experiencia perceptual no-verídica. En tal caso, el teórico mixto afirmará que somos conscientes no de una varita (real), sino de un objeto dependiente de la mente que instancia las propiedades que nos aparecen en la experiencia. En el caso en el que tengamos una experiencia verídica de la varita, el teórico mixto mantendrá que aquello de lo que somos conscientes es de la varita (real) y, como tenemos una experiencia verídica de ella, la varita debe tener las propiedades que nos aparecen en la experiencia.

Nótese que este teórico mixto está comprometido con el principio fenoménico, pues está comprometido con la idea de que si tenemos una experiencia perceptual, verídica o no, como de un objeto siendo F, existirá un objeto (ya sea externo o dependiente de la mente) que sea F del cual somos conscientes. La diferencia entre este teórico y el teórico de los datos de los sentidos es que el último, pero no el primero, mantiene que en *todos* los casos de experiencia perceptual debe ser un dato de los sentidos lo que instancie las propiedades que nos aparecen en la experiencia. Y la diferencia entre el teórico mixto y el realista ingenuo es que este último, pero no el primero, afirma que *sólo* somos conscientes de objetos externos y propiedades de estos. Así, el teórico mixto puede mantener sin contradicción el principio fenoménico y negar que la varita (real) tenga que lucir tal cual es (o sea, recta) en los casos de ilusión, pues no es la varita, sino un objeto dependiente de la mente el que tiene que lucir tal cual es en los casos de ilusión. Por consiguiente, la observación de que nadie en su sano juicio afirmaría que una varita tiene que lucir tal como es cuando es sumergida en agua, incluso si es una observación acertada, no muestra que el principio fenoménico tenga alguna consecuencia inaceptable, pues el principio fenoménico no implica que la varita real tenga que lucir tal cual es en el caso en el que se sumerge en agua.

En breve, aunque sea inaceptable la idea de que la varita real tenga que lucir tal cual es en todos los casos de experiencia perceptual (verídico o ilusorios), la inaceptabilidad de esta idea no puede ser aducida, contrario a lo que cree Burnyeat, como una razón para rechazar el principio fenoménico o la creencia de que los objetos de percepción (externos o no) deben aparecer en la experiencia tal como son. Si el principio fenoménico es inaceptable, la razón por la cual es inaceptable no es la que señala Burnyeat, pues el principio fenoménico no implica la idea que Burnyeat cree inaceptable.

---

<sup>19</sup> Burnyeat (1979: 73-75).

<sup>20</sup> H.H. Price (1950) sostiene una teoría de la percepción muy similar a la del teórico mixto.

### 1.2.3. Hume VS Martin

Martin lanza tres críticas al argumento humeano de la ilusión. La segunda de ellas es similar a la crítica de Burnyeat: Hume supone, sin argumentar, el principio fenoménico; su argumento es, por tanto, incompleto. Ya he dado una respuesta que Hume (o un Hume teóricamente posible) puede dar a esta réplica de Martin: el principio fenoménico no es indispensable para alcanzar la consecuencia negativa del argumento de la ilusión, sólo es indispensable para alcanzar la consecuencia positiva. Mostrar que el argumento de Hume descansa ocultamente sobre este principio no socava su consecuencia negativa, la cual es que el realismo ingenuo es falso. Así, la segunda crítica de Martin no se deshace de la amenaza que el argumento humeano de la ilusión representa para el realismo ingenuo.

La primera crítica de Martin, como él mismo señala, es débil debido a que Hume mismo podría haber provisto un ejemplo más apropiado de experiencia ilusoria. No obstante, creo que la primera crítica de Martin es débil por otras razones.

Una de estas razones es que apoyarse en la distinción entre *propiedades constantes/propiedades aparentes* de un objeto para cuestionar el ejemplo de Hume prueba demasiado, pues no sólo mostraría que el ejemplo de Hume no es un caso de ilusión, sino que muchas otras experiencias que se consideran ilusorias realmente no lo son (incluyendo el ejemplo favorito de Martin, *la habitación de Ames*): la distinción propiedades constantes/propiedades aparentes en la que Martin descansa suele ser construida de tal manera que hace que ambos tipos de propiedades sean propiedades objetivas instanciadas (propiedades cuya naturaleza es independientemente de lo que ocurra en la mente de los sujetos perceptores). La diferencia entre ambas consiste en que las propiedades aparentes, mas no las constantes, son relacionales en un sentido especial: dependen del ambiente, el cuerpo del perceptor y posiciones privilegiadas (*vantage points*). No obstante, hacer que tanto las propiedades constantes como a las aparentes sean propiedades objetivas instanciadas tiene la consecuencia indeseable de que casos de experiencias perceptuales que se suelen considerar casos claros de ilusiones perceptuales realmente no sean ilusiones. Veamos por qué.

Por definición, una experiencia ilusoria es una en la que experimentamos un objeto como teniendo una propiedad que de hecho no tiene. Si las propiedades aparentes son propiedades que instancia el objeto y su ambiente, entonces el ejemplo de Hume no es un caso genuino de ilusión, pues la forma aparente de la mesa, aunque se experimente como variable dependiendo de la posición que se asuma, sería una propiedad de la mesa real, no una propiedad que tenga alguna entidad dependiente de la mente. Así, el ejemplo de Hume no sería el de una experiencia de un objeto que experimentamos como teniendo una propiedad que de hecho no tiene y, consecuentemente, no sería un ejemplo de ilusión. Martin tendría razón, por el momento.

Consideremos el caso de la habitación de Ames. Cuando experimentamos la habitación como siendo rectangular, experimentamos una propiedad aparente de la habitación que, a la vez, si la distinción en consideración es correcta, sería una propiedad objetiva de la habitación. La aparente ‘rectangularidad’ de la habitación de Ames sería una propiedad que, de hecho, la habitación tiene, contrario a lo que el mismo Martin diría. Así, si la

distinción *constante/aparente* es construida de tal forma que ambos tipos de propiedades resultan objetivas e instanciadas, en el caso de la habitación de Ames no tenemos una experiencia ilusoria pues no tenemos una experiencia como de un objeto teniendo una propiedad que de hecho no tiene<sup>21</sup>. Como exactamente el mismo punto se aplica a cualquier otro ejemplo de ilusión, la distinción constante/aparente haría que casos claros de ilusión no sean ilusiones, algo que resulta inaceptable. Eliminar el error perceptual no es explicarlo.

Una enseñanza de la anterior reflexión es que la distinción *propiedades constantes/propiedades aparentes* no puede hacer de estas últimas propiedades instanciadas objetivas so pena de convertir casos claros de ilusión en casos de experiencia (perfectamente) verídica. Tal vez algunas propiedades aparentes son propiedades relacionales objetivas instanciadas en el ambiente, el punto es que suponer que *todas*, y no sólo algunas, propiedades aparentes son objetivas lleva a absurdos. Al permitir que las propiedades aparentes (al menos algunas) vuelvan al mundo de lo subjetivo o requieran de una explicación distinta a la expuesta, Martin necesita otro argumento para mostrar que el ejemplo de Hume no constituye un ejemplo genuino de ilusión perceptual. Martin tiene otro argumento para tal efecto, pero ese argumento es débil también.

Martin sostiene que no es claro cuáles propiedades (si las constantes o las perspectuales) son las que protagonizan la apariencia del objeto en el ejemplo de Hume (en dicho ejemplo nos confrontamos tanto con propiedades constantes como perspectuales del objeto), y esto es evidencia de que el ejemplo de Hume no es un caso (claro) de ilusión. Este argumento es cuestionable: los reportes de experiencia perceptual correctos describen lo que al sujeto le aparece en la percepción. Suponiendo que el reporte de experiencia de Hume es correcto (y Martin no da razones para dudar de que sea correcto), no hay razón por la cual dudar de que las propiedades perspectuales sean las que aparecen en la experiencia de Hume.

Tal vez lo que Martin pretende señalar no es que no es claro qué propiedades aparecen en la experiencia de Hume, sino que no es claro a cuáles propiedades (si constantes o aparentes) se tiene acceso *inmediato*. Sin embargo, ésa es una incertidumbre que tenemos incluso en casos claros de ilusión. Luego, tal incertidumbre no es razón para dudar del estatus ilusorio de una experiencia. Considérese, por ejemplo, los casos de ilusiones producidos por figuras anamórficas. Una figura anamórfica produce una ilusión de tridimensionalidad gracias a una proyección distorsionada de un objeto. Una vez el observador asume cierto punto de vista ‘privilegiado’ con respecto al objeto, deja de verlo como distorsionado y empieza a verlo como un objeto tridimensional ‘convencional’. (Ver figuras 1.1 y 1.2).

---

<sup>21</sup> Curiosamente, Noë niega que la habitación de Ames sea un ejemplo genuino de ilusión, pero parece aceptar que esta es una consecuencia indeseable de su doctrina (Noë 2005: 86).



Figura 1.1. Imagen anamórfica impresa en papel, desde una posición no “privilegiada”.



Figura 1.2. La misma imagen mientras el observador asume una posición “privilegiada”.

Al observar una imagen anamórfica no es claro si tenemos acceso inmediato a propiedades perspectuales o a propiedades constantes de la imagen y, aun así, esto no nos impide tener una experiencia ilusoria al observar la imagen. La incertidumbre con respecto a lo que somos inmediatamente conscientes no es razón para dudar del estatus ilusorio de una experiencia. La primera crítica de Martin, así como la segunda, no socava el ataque de Hume al realismo ingenuo.

La tercera crítica de Martin al argumento de Hume es, aparentemente, más fuerte. Concediendo que Hume logra mostrar que en los casos de experiencia perceptual *ilusoria* no somos *solamente* conscientes de objetos externos y propiedades de estos objetos, Hume parece necesitar de una premisa que le permita generalizar su conclusión a toda experiencia perceptual o, al menos, según Martin, a la experiencia perceptual (perfectamente) verídica.

Hume enfrenta, entonces, la pregunta: ¿por qué lo que se aplica a las experiencias perceptuales ilusorias se ha de aplicar a las experiencias perceptuales verídicas? De acuerdo con Martin, para que Hume pueda responder a esta pregunta necesita agregar como una premisa de su argumento el mencionado *principio del tipo común*. Según este principio, las experiencias verídicas y las experiencias ilusorias introspectivamente indistinguibles de las verídicas hacen parte del mismo tipo *fundamental* de experiencia perceptual. Esto implica que lo que se diga del conjunto de las experiencias ilusorias que son del mismo tipo *fundamental* de las experiencias verídicas se aplicará igualmente al conjunto de las experiencias verídicas. Con el principio del tipo común Hume responde la pregunta planteada y le da un alcance interesante a su argumento en contra del realismo ingenuo, pues, como señala Martin, un realista ingenuo bien puede restringir la aplicación de su tesis a las experiencias verídicas. El problema es que, según Martin, Hume no presenta un argumento a favor de la tesis del tipo común. Por mi parte, creo que Hume cuenta con los recursos argumentativos para responder a esta tercera crítica de Martin.

La respuesta que podría dar Hume puede dividirse en dos partes: primera, no es verdad que Hume no provea una defensa del principio del tipo común, pues la tesis del tipo común es



una consecuencia de la teoría de la individuación de estados mentales (impresiones e ideas) de Hume. Segunda, incluso si la defensa humeana del principio del tipo común es de algún modo defectuosa o pasada de moda (como, en efecto, lo es), el argumento de la ilusión humeana no necesita de la tesis del tipo común, al menos no la versión que le imputa Martin, para lograr un alcance interesante. Explicaré con más detalle cada una de estas dos partes.

Es bien conocida la distinción Humeana entre impresiones e ideas:

All perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call Impressions and Ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion. (Hume 2009: 1.1.1.1).

Según el filósofo escocés, las impresiones e ideas pueden agruparse en la categoría de percepciones de la mente humana. Las percepciones humeanas no corresponden a lo que conocemos hoy en día como experiencias perceptuales; más bien, las percepciones humeanas agrupan tanto pensamientos (creencias y otras actitudes proposicionales) como experiencias perceptuales, sensaciones, recuerdos, imaginaciones y, en general, todo estado mental (consciente). De acuerdo con Hume, la distinción entre ideas e impresiones es una distinción fenomenológica gradual: las ideas e impresiones son de la misma naturaleza, su distinción reside en el grado de fuerza y vivacidad experimentable. Dado que las impresiones son más fuertes y vivaces que las ideas, es por esto que se agrupan en bandos distintos. Las experiencias perceptuales (experiencias visuales, auditivas, táctiles, etc.) encajan más propiamente en una división de las impresiones: las impresiones de sensación. Las impresiones de sensación se oponen a las impresiones de reflexión. Éstas últimas se derivan generalmente de las primeras y corresponden más propiamente a las emociones:

... Impressions may be divided into two kinds, those of Sensation and those of Reflexion. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes. The second is derived in a great measure from our ideas, and that in the following order. An impression first strike upon the senses, and make us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that the impressions of

reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them. (Hume 2009: 1.1.2.1).

Las impresiones de sensación pueden distinguirse a su vez en impresiones simples e impresiones complejas. Las impresiones simples corresponden a propiedades que no admiten distinción o separación como el gusto, el color, el aroma y la forma. Las impresiones complejas, por su parte, corresponden propiamente a las impresiones de objetos (manzanas, sillas, mesas, etc.) y a propiedades que admitan análisis. Dichas impresiones están compuestas por impresiones simples. (Hume 2009: 1.1.1.2). Conforme con lo anterior, lo que determina la naturaleza de una impresión de sensación compleja es su composición en términos de impresiones simples y su grado de fuerza y vivacidad.

Las experiencias perceptuales ilusorias y verídicas hacen parte de la misma clase de impresiones, son impresiones de sensación, pero esto aún no implica que sean parte de la misma clase *fundamental*. Que las experiencias perceptuales verídicas y las experiencias ilusorias fenomenológicamente indistinguibles de las verídicas hagan parte de la misma clase fundamental es consecuencia del hecho de que lo que determina la clase fundamental de una impresión de sensación es su composición en términos de impresiones simples y sus propiedades fenoménicas de fuerza y vivacidad. Veamos por qué.

No hay impresiones de sensación que sean simples e ilusorias a la vez, pues, por definición de ilusión, deberían ser impresiones *de un objeto* como teniendo una propiedad y las impresiones simples no son *de objetos*, sino *de propiedades*. En consecuencia, no hay una distinción entre impresiones *simples verídicas* e impresiones *simples ilusorias*. Puesto que las impresiones verídicas de objetos, así como las impresiones ilusorias son impresiones complejas, deben estar constituidas por impresiones simples y como no hay distinción entre impresiones de sensación simples verídicas e impresiones de sensación que sean simples e ilusorias, las impresiones verídicas de objetos y las ilusorias deben estar constituidas por el mismo tipo de impresiones de sensación simples. Además, como son fenomenológicamente indistinguibles, las impresiones verídicas de objetos y las impresiones ilusorias correspondientes tendrán naturalezas semejantes: los mismos grados de fuerza y vivacidad, y los mismos componentes simples. Como no hay nada más que determine la naturaleza de una impresión de sensación compleja que su composición en ideas simples y sus grados de fuerza y vivacidad, las impresiones verídicas y las impresiones ilusorias fenomenológicamente indistinguibles de las verídicas han de pertenecer a la *misma* clase fundamental, pues tienen los mismos componentes y los mismos grados de fuerza y vivacidad.

En breve, un argumento humeano a favor del principio del tipo común podría reconstruirse de la siguiente forma:

i) Si dos experiencias tienen la misma composición (en términos de impresiones simples) y son fenomenológicamente indistinguibles (en términos de fuerza y vivacidad), hacen parte del mismo tipo fundamental.

ii) Las experiencias verídicas y las experiencias ilusorias fenomenológicamente indistinguibles de éstas tienen la misma composición y tienen los mismos grados de fuerza y vivacidad. Por tanto,

iii) Las experiencias verídicas y las experiencias ilusorias fenomenológicamente indistinguibles hacen parte del mismo tipo fundamental.

La objeción de Martin es injustificada, pues ignora que Hume tiene una teoría de trasfondo de la individuación de experiencias que puede sustentar una versión del principio del tipo común como el que Martin exige para generalizar la conclusión negativa del argumento de la ilusión. Una crítica más justa al argumento de Hume, suponiendo que el principio del tipo común es necesario para el argumento, debe criticar la teoría de individuación de experiencias de trasfondo. No es obvio que la naturaleza de las experiencias perceptuales (sean o no verídicas) no esté determinada fundamentalmente por su fenomenología de una manera similar a la que Hume propone. No quiero decir que la teoría de individuación de experiencias de Hume sea correcta, el punto es que, a diferencia de lo que Martin da a entender, dicha teoría puede ser extraída de los escritos de Hume y no es obviamente falsa.

Digamos, lo que en todo caso parece correcto, que la teoría humeana de individuación de experiencias perceptuales debe pasar por un proceso serio de actualización para merecer la atención del filósofo contemporáneo. De todos modos, hay una razón para pensar que el argumento humeano de la ilusión no requiere del principio del tipo común, no el que Martin exige, para que su conclusión negativa logre un alcance interesante. En lo que resta de esta sección expondré esa razón.

La tradición ha supuesto que el defensor del argumento de la ilusión debe mostrar cómo lo que dice acerca de las experiencias ilusorias se aplica a las experiencias (perfectamente) verídicas para dar un alcance interesante a su argumentación. Pero hay otra manera de dar alcance al argumento de la ilusión. Esa manera es negar otro supuesto de la tradición; a saber, que *existen experiencias perfectamente verídicas de objetos*, experiencias en las que *todas* las propiedades que percibimos como teniendo un objeto son propiedades del objeto *en virtud de las cuales* tenemos dichas experiencias.

La cláusula “en virtud de las cuales” excluye de la clase de experiencias perfectamente verídicas a las así llamadas ‘ilusiones verídicas’ y ‘alucinaciones verídicas’<sup>22</sup>: supongamos que un experto neurocientífico estimula el cerebro de un sujeto y produce de forma no-convencional en el sujeto la experiencia como de un gatito negro. Resulta que, de hecho, en los alrededores del sujeto hay un gatito negro. ¿Diremos que la experiencia del sujeto es en este caso verídica? Hay un sentido débil en el que la experiencia del sujeto es verídica, pues la proposición “Hay un gatito negro en los alrededores del sujeto” es verdadera y describe en cierto sentido la manera en la que se presenta al sujeto la experiencia. Sin embargo, hay otro sentido fuerte en el que la experiencia no es verídica, pues la experiencia del sujeto no es sobre *ese* gatito negro que se encuentra en los alrededores, y no ha sido *en virtud del* gatito que el sujeto ha tenido la experiencia que

---

<sup>22</sup> Los términos “ilusión verídica” y “alucinación verídica” los tomo de Johnston (2006) y Siegel (2010).

tiene, sino *en virtud de* una intervención irregular. Así en este sentido fuerte, la alucinación ‘verídica’ del sujeto no es más que una alucinación.

Similarmente, si resulta que un sujeto percibe un gatito como negro y no ha sido la *negrura* del gato, sino una intervención irregular, la responsable de su experiencia del gatito como negro, la experiencia del sujeto será, a lo más, una ilusión ‘verídica’. La ilusión será verídica en el sentido débil de que existe una proposición verdadera que en cierto sentido describe cómo le aparece el gatito al sujeto, pero no es verídica en el sentido fuerte en el que el sujeto experimenta *la* negrura del gatito y ha sido *en virtud de* la negrura del gatito que el sujeto experimenta al gatito como negro. En este sentido fuerte, la ilusión ‘verídica’ no es más que una ilusión.

Conforme con lo anterior, las experiencias de un objeto que son verídicas en un sentido fuerte son *perfectamente verídicas*: *todas* las propiedades que percibimos como teniendo un objeto son propiedades del objeto *en virtud de las cuales* tenemos dichas experiencias<sup>23</sup>. Si no existen experiencias perfectamente verídicas, no es necesario mostrar que lo que se afirma de las ilusiones se aplica también a las experiencias verídicas y, en consecuencia, no es necesario mantener el principio del tipo común para atacar la versión depurada del realismo ingenuo que Martin describe: si las únicas experiencias que podemos tener tienen componentes ilusorios y estos componentes ilusorios no son propiedades de objetos externos, el realismo ingenuo de Martin es falso.

En la misma sección de la *Investigación* en la que Hume expone el argumento de la ilusión, él también sugiere un argumento en contra del supuesto de que existen experiencias perceptuales perfectamente verídicas de objetos. Hume dice:

It is universally allowed by modern enquirers, that all the sensible qualities of objects, such as hard, soft, hot, cold, white, black, &c. are merely secondary, and exist not in the objects themselves, but are perceptions of the mind, without any external archetype or model, which they represent. If this be allowed, with regard to secondary qualities, it must also follow, with regard to the supposed primary qualities of extension and solidity; nor can the latter be any more entitled to that denomination than the former. The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling; and if all the qualities, perceived by the senses, be in the mind, not in the object, the same conclusion must reach the idea of extension, which is wholly dependent on the sensible ideas or the ideas of secondary qualities. Nothing can save us of this conclusion, but the asserting, that the ideas of those primary qualities are attained by *Abstraction*, an opinion, which, if we examine accurately, we shall find to be unintelligible, and even absurd. An extension, that is neither tangible nor visible, cannot possibly be conceived: and a tangible or visible extension, which is neither hard nor soft, black nor white, is

---

<sup>23</sup> La noción de experiencia perfectamente verídica que expongo aquí es similar a la noción de *superstrongly veridical experience* expuesta por Siegel (2010): “In general, an experience will be completely successful if it is a case of seeing *o* when *o* looks *F*, *o* is *F*, and *o*’s looking *F* is due to *o*’s *F*-ness, that is, not to any irregular intervention. These experiences are not just strongly veridical— they are *superstrongly veridical*. They are cases of optimal perceptual contact with an object and select properties.” (340. Las cursivas son mías).

equally beyond the reach of human conception. (Hume 2007: sec. XII, p. I, 154-155)

La distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias no implica la idea de que no hay experiencias perfectamente verídicas de objetos: alguien podría creer que si bien las cualidades secundarias no son propiedades que un objeto posee<sup>24</sup> y, así, que todas las experiencias de objetos en las que aparecen esas propiedades no son, estrictamente hablando, experiencias verídicas, aún es posible tener experiencias de objetos en las que sólo figuren propiedades primarias; es decir, propiedades que realmente posee el objeto. De esta forma, podríamos tener experiencias verídicas de objetos y mantener la distinción entre propiedades primarias y secundarias. Sin embargo, hay varias razones de corte berkeliano para pensar que no es posible tener experiencias de objetos en las que sólo figuren propiedades primarias y ser fiel a una manera común de trazar la distinción entre propiedades primarias y secundarias.

Por un lado, está el argumento reductivo tipo Berkeley (1999): las razones que tenemos para proponer la división entre cualidades secundarias (cualidades que el objeto realmente no tiene) y cualidades primarias (cualidades reales del objeto), nos llevan a pensar que sólo existen cualidades secundarias. Por ejemplo, apelar al criterio de la relatividad perceptual de una propiedad (que un mismo objeto puede lucir de maneras distintas para distintas personas o para la misma persona en distintos momentos o distintos receptores) para mostrar que tal propiedad es secundaria conduce a reducir las cualidades primarias a secundarias, pues las primarias también satisfacen el criterio de la relatividad perceptual. De modo que, como señala Hume, las cualidades primarias no tendrán más derecho a esta denominación que las secundarias.

Por otro lado, existe, según Hume y el mismo Berkeley, un vínculo de dependencia entre las cualidades primarias y secundarias. Si el color es una cualidad secundaria, debemos admitir que nuestras experiencias de objetos coloreados no son experiencias verídicas, pues son experiencias de objetos como teniendo una propiedad que de hecho no tienen, esto es, uno u otro color. Un antirrealista del color podría decir, como sugerí arriba, que la idea de que el color es una propiedad secundaria no implica que no sea posible tener experiencias verídicas de objetos, pues una experiencia de objetos sin color (y sin otra cualidad secundaria) sería una experiencia verídica del objeto. El punto de Hume, como lo señala en el pasaje, es que no es posible tener experiencias de objetos desprovistas de cualidades secundarias, pues no sólo la percepción de cualidades primarias depende de la percepción de cualidades secundarias, sino que no es posible concebir un objeto que exhiba cualidades primarias sin que exhiba cualidades secundarias. En consecuencia, toda experiencia de objetos debe ser una experiencia en la que figuren cualidades secundarias y como estas últimas no son realmente propiedades que el objeto posea, ninguna experiencia de objetos será, en estricto sentido, verídica.

---

<sup>24</sup> Las cualidades secundarias podrían también ser entendidas, bajo cierta interpretación lockeana, como disposiciones a causar ciertas experiencias. Tanto en esta concepción como en la que es dada arriba la experiencia de un objeto como teniendo cierta cualidad secundaria no nos presenta al objeto como realmente es.

Puesto que Hume está comprometido con la idea de que no tenemos experiencias (perfectamente) verídicas de objetos, no necesita el principio del tipo común que Martin le exige para generalizar el argumento de la ilusión. Es decir, no necesita mantener que las experiencias verídicas y las experiencias ilusorias introspectivamente indistinguibles de las verídicas hagan parte del mismo tipo fundamental determinado para generalizar su argumento y refutar, así, al realista ingenuo descrito por Martin. Una forma de atacar el argumento de la ilusión de Hume es cuestionar su concepción particular de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, y la consecuencia de esta concepción (que no hay experiencias perfectamente verídicas de objetos), pero esto es algo que Martin no hace.

A esta defensa de Hume se podría responder que incluso si aceptamos que no existen experiencias verídicas de objetos, Hume no puede generalizar la conclusión negativa del argumento de la ilusión a toda experiencia perceptual. La razón de esto es que no ha mostrado que su conclusión se aplique a experiencias perceptuales alucinatorias, esto es, a experiencias perceptuales que son como de objetos que, de hecho, no existen. El argumento de la ilusión de Hume, en efecto, no habla de experiencias alucinatorias; pero como intentaré mostrar a continuación, Hume tiene un argumento adicional, ignorado por la tradición interpretativa, que puede ser usado para intentar superar este impase: *el argumento del ojo*.

#### 1.2.4. Alucinación, El Argumento del Ojo y Las Variedades del Disyuntivismo

En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume mantiene que un sencillo experimento puede mostrarnos por qué la idea de que percibimos objetos externos independientes de la mente es falsa:

When we press an eye with a finger, we immediately perceive all the objects to become double, and one half of them to be remov'd from their common and natural position. But as we do not attribute a continu'd existence to both of these perceptions, and *as they are both of the same nature*, we clearly perceive, that all our perceptions are dependent on our organs, and the disposition of our nerves and animal spirits... The natural consequence of this reasoning shou'd be, that our perceptions have no more a continu'd than an independent existence; and indeed philosophers have so far run into this opinion, that they change their system, and distinguish (as we shall do for the future) betwixt perceptions and objects, of which the former are suppos'd to be interrupted and perishing, and different at every different return; the later to be uninterrupted, and to preserve a continu'd existence and identity. But however philosophical this new system may be steem'd, I assert that 'tis only a palliative remedy, and that it contains all the difficulties of the vulgar system, with some others, that are peculiar to itself. (Hume 2009:1.4.2. 210-211. Las cursivas son mías).

Si mientras tenemos una experiencia como de, por ejemplo, una botella oprimimos levemente uno de nuestros ojos de cierta manera, parecerá como si tuviéramos experiencia de dos botellas cualitativamente idénticas ligeramente solapadas. Es claro que al menos una de estas dos botellas *no existe ni ha coexistido* antes con la otra botella, así que la

experiencia que tenemos como resultado de presionar uno de nuestros ojos es, al menos parcialmente, alucinatoria. La experiencia de la botella que no existe es de la misma naturaleza que la experiencia de la botella que presuntamente existe; pues, en términos humeanos, ambas impresiones tienen la misma fuerza y vivacidad y los mismos componentes simples. Como ambas experiencias son de la misma naturaleza y una de ellas podemos tenerla aun cuando no exista ni haya existido su objeto, podemos concluir que la experiencia que tenemos de la botella que presuntamente existe es una experiencia tal que podríamos tener incluso si jamás hubiera existido dicha botella. Si esto es cierto, parece que de lo que somos conscientes directamente en el caso en cuestión, incluso sin presionar nuestro ojo, no es de ninguna botella que exista independientemente de nuestra mente. Y como el mismo experimento puede ser reproducido para cualquier experiencia perceptual (visual), podemos inferir que en la experiencia perceptual (visual) no somos conscientes, al menos no inmediatamente, de objetos externos independientes de la mente. Por tanto, el realismo ingenuo es falso. Éste es el argumento del ojo de Hume.

El argumento del ojo tiene ciertas ventajas. La más importante de estas ventajas es que es inmune a las críticas convencionales en contra del argumento humeano de la ilusión. Primero, el argumento no tiene que apelar a la falacia intencional para alcanzar su conclusión, pues el argumento puede ser usado exclusivamente para mostrar que el realismo es falso sin necesidad de proponer una teoría positiva (por ejemplo, una teoría de los datos de los sentidos) de la naturaleza de la experiencia perceptual. Segundo, el argumento tampoco tiene que hacer uso del principio fenoménico por la misma razón: el principio fenoménico es empleado por el crítico del realista ingenuo que quiere proponer objetos perceptuales alternativos. Tercero, el argumento no emplea un ejemplo controversial de ilusión perceptual, sino un ejemplo claro de alucinación. Y cuarto, el argumento claramente supone una versión del principio del tipo común, pero no tiene que ser la versión que Martin exige. Este último punto merece mayor precisión.

De acuerdo con Martin, el argumento de la ilusión debe suponer la siguiente versión de la tesis del tipo común para poder generalizar su conclusión a toda experiencia perceptual: las experiencias *verídicas* y las experiencias *ilusorias* introspectivamente indistinguibles de las primeras pertenecen a la misma clase *fundamental*. En la sección anterior vimos que Hume no necesita de esta versión del principio, pues está comprometido con la idea de que, estrictamente hablando, no hay experiencias (perfectamente) verídicas de objetos. De este modo, no necesita que su argumento se aplique a experiencias verídicas. Hume, sin embargo, debe apelar a una versión diferente del principio del tipo común si desea que su argumentación se aplique a toda experiencia perceptual, pues él concede que hay tanto experiencias ilusorias como alucinatorias.

La versión del principio del tipo común que el argumento humeano de la ilusión y el argumento del ojo requieren es ésta: las experiencias perceptuales *ilusorias* y las experiencias *alucinatorias* introspectivamente indistinguibles de las primeras hacen parte del mismo tipo fundamental. Ambas versiones del principio, la que exige Martin y la que requiere Hume, son consecuencias de una versión general de la tesis del tipo común. Esta versión es aproximadamente así: las experiencias verídicas y las experiencias no-verídicas

introspectivamente indistinguibles de las primeras hacen parte del mismo tipo fundamental.

Mostrar la falsedad de alguno de los principios más particulares que esta versión general implica es mostrar la falsedad de la versión general, pero deshacernos de una de las versiones particulares no nos permite deshacernos de las demás versiones particulares. Así, lo que tenemos aquí es una variedad de principios del tipo común. Por un lado, está el principio del tipo común general (*principio del tipo común G*) que agrupa indistintamente experiencias verídicas y no-verídicas. Por otro lado, están tres versiones particulares implicadas por el principio general: *el principio del tipo común V/I*, *el principio del tipo común V/A* y *el principio del tipo común I/A*. Estos principios agrupan en una misma clase fundamental a, respectivamente, experiencias verídicas con ilusorias, verídicas con alucinatorias, e ilusorias con alucinatorias.

Más arriba señalé que rechazar el principio del tipo común es considerado ampliamente como equivalente a suscribir el *disyuntivismo*. Como hay al menos tres formas de rechazar el principio del tipo común, habrá entonces al menos tres tipos de disyuntivismo que corresponden a estas tres formas de rechazo: disyuntivismo V/I, disyuntivismo V/A y disyuntivismo I/A<sup>25</sup>.

Martin cree que Hume se compromete con el principio del tipo común V/I, pero hemos visto que Hume, a lo más, se compromete con el principio del tipo común I/A tanto en la formulación del argumento de la ilusión como en la formulación del argumento del ojo. Puesto que Hume niega la existencia de experiencias verídicas y acepta la existencia de experiencias ilusorias y alucinatorias, Hume puede bien ser un disyuntivista V/I y V/A: bajo el supuesto de que una experiencia que existe no puede ser del mismo tipo fundamental que una experiencia que no existe, las experiencias ilusorias y alucinatorias no pueden ser del mismo tipo fundamental que las experiencias verídicas (si éstas últimas no existen). Lo que no puede ser Hume es un disyuntivista I/A. El disyuntivista I/A es el verdadero rival de Hume.

El argumento del ojo, como veremos a continuación, tiene similitudes estructurales con el llamado *argumento de la alucinación*. Una diferencia entre el argumento del ojo de Hume y el argumento de la alucinación radica en que en las versiones estándar del argumento de la alucinación, pero no en el argumento de Hume, se supone el principio del tipo común V/A.

El argumento de la alucinación<sup>26</sup> se apoya fuertemente en la idea de que es posible tener experiencias perceptuales indistinguibles introspectivamente de experiencias perceptuales verídicas, pero cuyos presuntos objetos no existen. Aceptar la posibilidad de este tipo de experiencias alucinatorias es comprometerse con la posibilidad de tener experiencias como

---

<sup>25</sup> Digo “al menos” porque el campo teórico posible es más amplio: puede haber también un disyuntivista VI/A y un disyuntivista V/IA. El primero agrupará en una misma clase fundamental a las experiencias verídicas e ilusorias y dejará afuera las alucinaciones, mientras que el segundo agrupará juntas solamente a las ilusiones y alucinaciones.

<sup>26</sup> En Robinson (1994: 87-90) y Nudds (2009) puede encontrarse una detallada formulación del argumento clásico de la alucinación y formulaciones más sofisticadas del mismo.



de objetos incluso si los objetos externos relevantes no existen; en otras palabras, es aceptar que las experiencias alucinatorias son *independientes de los objetos externos*. Al mantener que en las experiencias perceptuales verídicas (e ilusorias) siempre se nos presentan inmediatamente objetos externos, el realista ingenuo parece comprometerse con que las experiencias perceptuales verídicas (e ilusorias) son *dependientes de objetos externos*. Es decir, el realista ingenuo parece comprometerse con la idea de que no es posible tener una experiencia del mismo tipo fundamental que una experiencia verídica (o ilusoria) de un objeto externo, similar en todos sus aspectos excepto porque no existe (o existió) dicho objeto externo como objeto de experiencia. Una consecuencia de la dependencia del objeto externo es que si tenemos la experiencia perceptual verídica X de, por ejemplo, un conejito independiente de la mente, no es posible tener una experiencia perceptual del mismo tipo fundamental y similar en todos sus aspectos a la experiencia X, excepto porque su objeto no existe.

El argumento de la alucinación, así como el argumento del ojo, está diseñado para mostrar que la experiencia perceptual no es, en ningún caso, dependiente de objetos externos. Para llegar a esta conclusión, el argumento de la alucinación emplea el principio del tipo común V/A: si las alucinaciones son independientes de objetos externos, cualquier otra experiencia perceptual verídica también lo será en virtud de que las alucinaciones hacen parte de la misma clase *fundamental* que las experiencias verídicas.

Una u otra versión del principio del tipo común es defendida por los críticos del realista ingenuo que pretenden apoyarse en (la posibilidad de) la existencia de experiencias no-verídicas (ilusiones o alucinaciones) para sustentar su crítica. Hume, como hemos visto, es uno de estos críticos.

Buena parte del debate actual sobre el realismo ingenuo ha girado en torno a una discusión acerca de la verdad o falsedad del principio del tipo común. Lo que he intentado mostrar es que Hume es digno de participar en este debate, pues, contrario a lo que cree una amplia tradición interpretativa, la argumentación de Hume en contra del realismo ingenuo no es presa fácil de las críticas convencionales en su contra. Los puntos de vista humeanos no han sido tenidos en cuenta en el debate actual debido, principalmente, a que se han confundido las partes positivas con las partes negativas de su postura al respecto de la experiencia perceptual. Un examen de los elementos negativos de la teoría humeana de la experiencia perceptual puede enriquecer el debate actual. Particularmente, creo que la idea de corte humeano de que no hay experiencias perceptuales perfectamente verídicas de objetos materiales puede ser sustentada y ser parte, contrario a las apariencias y a las intenciones de Hume, de una versión del realismo que respete varias de las intuiciones centrales del realismo ingenuo, tal versión es la que intentaré perfilar en lo que resta de este capítulo.

### **1.3. Dependencia del Objeto y Realismo Ingenuo Sin Actualismo**

Hemos visto que el realista ingenuo descrito por Hume mantiene que cuando tenemos experiencias perceptuales tenemos un contacto inmediato con objetos externos, independientes de la mente. Hume sugiere que esto implica que siempre que tenemos

experiencias perceptuales sólo somos conscientes, en dichas experiencias, de objetos externos y propiedades de estos objetos. Un elemento central del realismo ingenuo que la crítica de Hume (el argumento del ojo) y el argumento de la alucinación ponen de manifiesto es la *dependencia del objeto externo*: el realista ingenuo está comprometido con la idea de que no es posible tener una experiencia perceptual del mismo tipo fundamental que una experiencia perceptual verídica (o ilusoria) de un objeto externo, si tal objeto *no existe o no ha existido* como objeto de dicha experiencia.

Ante la (posible) existencia de experiencias no-verídicas y el presunto conflicto que ésta crea con el realista ingenuo, Martin propone que el realista ingenuo sea menos ingenuo de lo que Hume pensaba. El realista ingenuo retratado por Martin mantiene que es sólo en las experiencias perceptuales (perfectamente) *verídicas* que tenemos un contacto íntimo con objetos externos y propiedades de éstos. Martin analiza las intuiciones del realista ingenuo en términos de dos tesis lógicamente independientes: el actualismo y la transparencia. La versión del actualismo que defiende el realista ingenuo de Martin es la tesis de que cualesquiera sean las propiedades que percibamos (en la experiencia verídica), debe existir al menos una instancia actual *independiente de la mente* de esas propiedades que sea percibida por nosotros. La versión de la transparencia que acoge el realista ingenuo de Martin exige que la experiencia (perfectamente) verídica se nos revele en la introspección como siendo de objetos y propiedades independientes de la mente de tal suerte que estos objetos y propiedades determinen el carácter fenoménico de la experiencia.

Martin no incluye en su análisis del realismo ingenuo a la tesis de la dependencia del objeto externo. Pero, aunque el actualismo no implica la dependencia del objeto, la versión particular de la transparencia que acoge el realista ingenuo de Martin implica la dependencia del objeto externo. Para ver por qué, recordemos al hipotético teórico mixto de la naturaleza de la experiencia perceptual.

El teórico mixto mantiene que en los casos de experiencias no-verídicas, los objetos de los que tenemos consciencia más inmediatamente en nuestra experiencia son objetos dependientes de la mente (por ejemplo, datos de los sentidos). En los casos de experiencias verídicas, dice el teórico mixto, los objetos de percepción son objetos independientes de la mente. El teórico mixto es, por la definición de Martin, actualista pues mantiene que para cualesquiera propiedades que perciba en la experiencia perceptual, existe una instancia de tales propiedades; en el caso de las experiencias no-verídicas, dicha instancia es un objeto *dependiente* de la mente; en el caso de las experiencias verídicas, dicha instancia es un objeto *independiente* de la mente. El teórico mixto, aunque sostenga el actualismo, puede rechazar sin contradicción la dependencia del objeto externo, pues puede mantener que una experiencia verídica y una experiencia no-verídica son semejantes en todos los aspectos excepto porque el objeto de la experiencia verídica es externo y el objeto de la experiencia no-verídica es un dato de los sentidos. Esto último va en contravía de la tesis de la dependencia del objeto externo, pues ésta niega que dos experiencias perceptuales verídicas o ilusorias puedan ser del mismo tipo fundamental y similares en todos sus aspectos excepto en su objeto. De este modo, el actualismo, por sí solo, no implica la dependencia del objeto externo.

Como vimos más arriba, Martin cree que hay dos formas de honrar la tesis de la transparencia. La primera forma es como la honra el intencionalista, invocando una noción de contenido perceptual que esté dirigido a objetos externos y sus propiedades, contenido que explicaría el carácter fenoménico de nuestra experiencia. La segunda forma es como la honra el realista ingenuo definido por Martin, afirmando que los objetos y sus propiedades constituyen el carácter fenoménico de la experiencia. Es esta segunda forma de honrar la transparencia la que implica la dependencia del objeto externo: el carácter fenoménico es esencial a una experiencia perceptual; si la transparencia del realista ingenuo de Martin es correcta, entonces dado el caso en que no exista el objeto de la experiencia perceptual (verídica), dicha experiencia no tendría un carácter fenoménico y, por tanto, dicha experiencia no existiría.

Curiosamente, nuestro teórico mixto cumple con la condición que, según Martin, es suficiente para ser un realista ingenuo: aceptar que el actualismo y la transparencia son ambas correctas para el caso de las experiencias perceptuales (perfectamente) verídicas. Ya hemos visto que el teórico mixto puede ser actualista. No es difícil ver que el teórico mixto también puede mantener consistentemente la transparencia, al menos para el caso de las experiencias perceptuales verídicas, pues no se contradeciría al afirmar que el carácter fenoménico de las experiencias verídicas está determinado exclusivamente por objetos y propiedades independientes de la mente, mientras que el carácter fenoménico de las experiencias no-verídicas está determinado por datos de los sentidos. Así, en cuanto a experiencias verídicas se refiere, el teórico mixto afirmaría exactamente lo mismo que el realista ingenuo de Martin. El hecho de que el teórico mixto sea un realista ingenuo tipo Martin muestra que el realismo ingenuo de Martin es demasiado liberal en el sentido en que admite entre sus miembros a personajes que amplían significativamente la ontología de los objetos perceptuales.

El realista que deseo defender no es tan ingenuo como el de Hume ni tan liberal como el de Martin. Terminaré este capítulo resaltando los aspectos en los que mi propuesta positiva se asemeja y diferencia del realista ingenuo de Hume y de Martin, y cómo se aleja de sus acérrimos rivales: el teórico de los datos de los sentidos y los intencionalistas *clásicos* y *extremos*.

Mi realista no es tan ingenuo como para afirmar que en toda experiencia perceptual (verídica, ilusoria y alucinatoria) las cosas se nos aparecen tal como son realmente. De hecho, mi realista está de acuerdo con Hume en que no hay tal cosa como experiencias perceptuales perfectamente verídicas de objetos. No obstante, contra Hume, acoge fuertemente la idea de que las experiencias perceptuales no-alucinatorias son *dependientes del objeto externo*. La idea de que no haya experiencias (perfectamente) verídicas de objetos es consistente con la dependencia del objeto, pues el hecho de que nuestras experiencias perceptuales tengan elementos ilusorios y, así, nunca muestren sus objetos exactamente tal cual son no implica que estas experiencias puedan existir aun si no existe (o existió) el objeto externo de la experiencia. De este modo, mi propuesta, a diferencia de la de Martin, excluye de sus filas al teórico mixto de la percepción, pues rechaza la ontología de objetos dependientes de la mente como objetos de la experiencia no-verídica.

Por otro lado, aunque niego junto con Martin el principio del tipo común G y, en consecuencia, comparto con él el rótulo de “disyuntivista”, mi rechazo del principio del tipo común se diferencia en importantes aspectos al rechazo que hace Martin. Este último rechaza el principio del tipo común G al abandonar el principio del tipo común V/I y V/A y aceptar la existencia de experiencias perfectamente verídicas. Por mi parte, al negar la existencia de experiencias perceptuales perfectamente verídicas y aceptar la existencia de experiencias ilusorias y alucinatorias, rechazo el principio del tipo común V/I y el principio del tipo común V/A (pues, ni las experiencias ilusorias ni las alucinatorias son del mismo tipo fundamental de experiencias que no existen). Adicionalmente, niego el principio del tipo común I/A, es decir, niego que una experiencia ilusoria y una alucinatoria puedan ser del mismo tipo *fundamental*. Esto me convierte en un disyuntivista I/A. Defender exitosamente este disyuntivismo me permitirá bloquear la argumentación humeana en contra del realismo ingenuo; es decir, el argumento de la ilusión y el argumento del ojo, pues, recordemos, el disyuntivista I/A es el verdadero rival de Hume (1.2.4).

Mi propuesta es compatible con la transparencia de Martin (al menos en el sentido en el que la honra el intencionalista), pero incompatible con su actualismo (en cualquiera de las dos formas de honrar el actualismo). El actualismo exige que toda propiedad de la que tengamos consciencia en un episodio perceptual tenga una instancia actual (dependiente o independiente de la mente) de la que seamos conscientes en dicho episodio. Puesto que según mi propuesta no hay experiencias perceptuales perfectamente verídicas de objetos externos, el actualismo no puede ser verdadero de estas experiencias. Si el actualismo es verdadero de algunas experiencias, debe serlo entonces de las experiencias ilusorias o las alucinatorias. Sin embargo, dado que en mi teoría las experiencias ilusorias son dependientes del objeto externo y la ontología de entidades dependientes de la mente es rechazada, no todas las propiedades de las que somos conscientes en una experiencia ilusoria tendrán una instancia actual (dependiente o independiente de la mente) de la que seamos conscientes. Específicamente, las propiedades en virtud de las cuales la experiencia es ilusoria no tendrán una instancia actual. Así, el actualismo no puede ser verdadero, en mi teoría, de las experiencias ilusorias. Similarmente, en mi propuesta el actualismo no se aplica a las alucinaciones debido al rechazo mismo de la ontología de entidades dependientes de la mente que, en el caso de las alucinaciones, serían las únicas que podrían instanciar las propiedades de las que, en una experiencia tal, tenemos consciencia<sup>27</sup>. En conclusión, en mi propuesta el actualismo no es verdadero ni de las experiencias verídicas, ni de las ilusorias, ni de las alucinatorias; es decir, el actualismo es incompatible con mi propuesta<sup>28</sup>.

Rechazar la ontología de objetos dependientes de la mente como objetos perceptuales, mantener la dependencia del objeto externo y ser disyuntivista es lo que aleja al realismo que deseo defender de los acérrimos rivales del realista ingenuo: el teórico de los datos de

<sup>27</sup> Hay quizás otros candidatos a instanciar las propiedades de las que somos conscientes en las experiencias no-verídicas; a saber, objetos no-existentes tipo Meinong. En el capítulo 2 (2.3) mostraré que las razones que tenemos para repudiar a los datos de los sentidos se aplican *mutatis mutandis* a los objetos tipo Meinong.

<sup>28</sup> Si bien una defensa exitosa de mi propuesta implicaría ineludiblemente la falsedad del actualismo, en el siguiente capítulo (al final de la sección 2.3) intentaré ofrecer razones independientes de mi teoría en contra de la tesis del actualismo.

los sentidos y los *intencionalista clásicos y extremos*. El primero niega que los objetos perceptuales en cualquier caso de experiencia perceptual sean objetos externos. Los otros dos, el intencionalista clásico y el intencionalista extremo, asumen el principio del tipo común G; o sea, niegan el disyuntivismo. El intencionalista extremo niega la dependencia del objeto y considera que el carácter fenoménico de la experiencia es idéntico a su contenido representacional. Mi propuesta, aunque invoca una noción de contenido, no considera que éste sea idéntico al carácter fenoménico de la experiencia perceptual y mantiene que el contenido de la experiencia perceptual no-alucinatoria es dependiente del objeto externo.

Finalmente, aunque el realismo que deseo defender es incompatible con una postura *relacionalista*, como la defendida por Martin, intenta capturar una intuición que se encuentra en el trasfondo tanto de la versión del realismo ingenuo de Martin como en la versión criticada por los filósofos de antaño y los intencionalistas clásicos. La intuición en cuestión es la ya mencionada idea de que la experiencia perceptual tiene un carácter *presentacional*: la experiencia perceptual es una relación más básica que la que exhiben las creencias, y en general el pensamiento, tal que nos pone en contacto íntimo con el mundo y, así, hace posible que pensemos demostrativamente, y tengamos conocimiento, acerca de objetos materiales. Creo que para capturar la intuición del carácter presentacional de la experiencia perceptual no es indispensable abrazar el actualismo ni sostener, como lo hace la postura relacionalista, que el *carácter fenoménico* de una experiencia perceptual verídica, aquello que es cómo tener la experiencia perceptual, esté constituido completamente por el carácter de los objetos del entorno y las propiedades instanciadas por éstos. Defenderé que, para capturar el carácter presentacional de la experiencia es suficiente con mostrar que la experiencia perceptual, en situaciones no-alucinatorias, no sólo es dependiente del objeto externo, sino que es esencialmente una relación más básica con el mundo que la que exhibe el pensamiento. El que la experiencia perceptual sea dependiente del objeto y más básica que el pensamiento provee las bases para mostrar que la naturaleza misma de la experiencia perceptual no-alucinatoria es suficiente para ponernos en contacto con el mundo, dar cuenta de la posibilidad del pensamiento demostrativo y del conocimiento de objetos sin necesidad de adoptar la postura relacionalista de Martin.

En síntesis, mi propuesta consiste esquemáticamente en lo siguiente: 1) no hay experiencias perceptuales (visuales) perfectamente verídicas de objetos materiales; 2) los objetos de la experiencia perceptual no son objetos dependientes de la mente (ni objetos tipo Meinong); 3) El actualismo es falso; 4) Las experiencias perceptuales no-alucinatorias son dependientes del objeto externo; 5) El disyuntivismo, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual y, por último, 6) la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la exhibida por el pensamiento. Estos seis puntos definen lo que llamaré el *realismo ingenuo reconsiderado* y la agenda de los siguientes capítulos.



## 2. Capítulo 2: Variaciones sobre Berkeley, experiencia verídica y actualismo

¿Y no es el mismo razonamiento llegar a la conclusión de que no hay extensión o forma en un objeto, puesto que a un ojo parece pequeño, liso y redondo, y el mismo parece grande, desigual y anguloso a otro ojo?

George Berkeley, *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús*. Primer Diálogo.

### 2.0. Introducción

En este capítulo defenderé los tres primeros, de los seis rasgos, que definen al realismo ingenuo reconsiderado tal como lo expuse al final del capítulo anterior. Específicamente, deseo defender lo siguiente. Primero, deseo mostrar que no existen experiencias perceptuales visuales perfectamente verídicas de objetos materiales; es decir, que *no hay experiencias visuales como de un objeto material externo O en las que todas las propiedades que experimentamos como teniendo O son realmente propiedades de O en virtud de las cuales tenemos tales experiencias*<sup>29</sup>. Mi argumento para defender este punto no dependerá de los razonamientos, expuestos en el capítulo anterior, de Berkeley y Hume en contra de la experiencia verídica de objetos externos; esos razonamientos serán rebatidos. Mi argumentación central en contra de la experiencia verídica está fundada en observaciones sobre la fenomenología de nuestra experiencia visual de objetos materiales y una defensa de la vaguedad de los bordes de dichos objetos. Segundo, brindaré algunas razones para mostrar que los objetos de la experiencia perceptual (independientemente de si es o no verídica) no son datos de los sentidos (ni objetos tipo Meinong). Para ello, plantearé algunas dudas sobre la ubicación de los datos de los sentidos y su utilidad teórica. Tercero, señalaré, como corolarios de los anteriores dos puntos, que el actualismo no es verdadero de ninguna experiencia perceptual (visual), verídica o no, y que el

---

<sup>29</sup> En lo que sigue, cuando hable de experiencias verídicas me referiré a experiencias *perfectamente* verídicas.

escepticismo con respecto a la experiencia verídica de objetos materiales no implica el idealismo ni tesis similares comprometidas con la idea de que la experiencia perceptual no nos permite acceder a propiedades de objetos materiales independientes de la mente<sup>30</sup>. Si mi defensa de los tres puntos mencionados es exitosa, mostrará que tanto una teoría de los datos de los sentidos como el realismo ingenuo *relacionalista* propuesto por filósofos como Campbell (2002), Martin (2004) y Brewer (2011) son falsos.

## 2.1. Relatividad Perceptual, Constancia y Eclipses Solares

Dos de los famosos razonamientos inspirados en Berkeley (1999) para mostrar que no hay experiencias perceptuales visuales verídicas de objetos materiales se apoyan, respectivamente, en el fenómeno de la relatividad perceptual y la presunta relación de dependencia perceptual entre las así llamadas cualidades primarias (específicamente, la forma) y cualidades secundarias (específicamente, el color). Creo, como intentaré mostrar en esta sección, que ambos razonamientos pueden ser contestados.

En *Los Tres Diálogos entre Hilas y Filonús*, es Filonús quien expone los argumentos en contra de la experiencia verídica. Con respecto a la relatividad perceptual de los colores, dice Filonús:

The point will be past all doubt, if you consider, that in case colours were real properties or affections inherent in external bodies, they could admit of no alteration, without some change wrought in the very bodies themselves: but is it not evident from what hath been said, that upon the use of microscopes, upon a change happening in the humours of the eye, or a variation of distance, without any manner of real alteration in the thing itself, the colours of any object are either changed, or totally disappear? Nay all other circumstances remaining the same, change but the situation of some objects, and they shall present different colours to the eye. The same thing happens upon viewing an object in various degrees of light.

And what is more known, than that the same bodies appear differently coloured by candle-light, from what they do in the open day? Add to these the experiment of a prism, which separating the heterogeneous rays of light, alters the colour of any object; and will cause the whitest to appear of a deep blue or red to the naked eye. And now tell me, whether you are still of opinion, that every body hath its true real colour inhering in it; and if you think it hath, I would fain know farther from you, what certain distance and position of the object, what peculiar texture and formation of the eye, what degree or kind of light is necessary for ascertaining that true colour, and distinguishing it from apparent ones (Berkeley 1999: 123-124).

Una vez establece que los colores de los que tenemos experiencia no son propiedades de objetos externos, Filonús sugiere que el argumento puede ser aplicado a toda propiedad sensible, incluyendo las formas:

---

<sup>30</sup> Recientemente, Foster (2008) propone ciertas variaciones sobre Berkeley con el propósito de defender lo que él llama el idealismo fenoménico. Mis variaciones sobre Berkeley se alejan de ese oscuro propósito.



But what if the same arguments which are brought against secondary qualities, will hold good against these [primary qualities] also? ... Is it not the very same reasoning to conclude, there is no extension or figure in an object, because to one eye it shall seem little, smooth, and round, when at the same time it appears to the other, great, uneven, and angular? (Berkeley (1999): 126,128).

Una forma de presentar el argumento que Filonús expone puede emplear la distinción entre propiedades *determinables* y propiedades *determinadas*<sup>31</sup>. Los objetos de nuestra experiencia perceptual aparecen como teniendo propiedades *determinadas* más bien que como teniendo solamente propiedades *determinables*. Un reporte general de mi experiencia como “Tengo la experiencia como de un objeto siendo *azul*”, hace alusión a una propiedad *determinable*, *ser azul*, en el sentido en que el predicado “ser azul” puede ser especificado, conservando la verdad del reporte, con una mención más o menos detallada del tono, valor y saturación que tiene el color azul experimentado; por ejemplo, el reporte general puede ser especificado de la siguiente manera: “Tengo la experiencia como de un objeto con *tal y tal* tono, *tal y tal* valor y *tal y tal* saturación de azul” o, más lacónicamente, “Tengo la experiencia de un objeto como siendo *Azul<sub>1</sub>*”, donde “*Azul<sub>1</sub>*” denota el particular tono de azul con el valor y saturación que percibo. El reporte específico de mi experiencia hace alusión a una propiedad *determinada*, *ser Azul<sub>1</sub>*, en el sentido en que el predicado “ser *Azul<sub>1</sub>*” no puede ser aún más específico con respecto a los rasgos del color<sup>32</sup>. La distinción entre propiedades *determinables* y *determinadas* puede extenderse a las demás propiedades de las que tenemos experiencia. Así, por ejemplo, no sólo experimentamos objetos como instanciando propiedades de forma determinables (*ser polígono*, *ser equilátero*, *ser triangular*), sino como instanciando propiedades de forma determinadas (*ser triangular<sub>1</sub>*, donde “*triangular<sub>1</sub>*” hace alusión a una forma triangular cuyos lados tienen longitudes más o menos específicas).

Gracias a la distinción entre propiedades determinables y determinadas, creo que el argumento de la relatividad perceptual puede ser parafraseado, respetando su esencia, de la siguiente manera: un objeto material O puede lucir a un observador A como teniendo, por ejemplo, un color determinado diferente al color determinado que, al mismo tiempo pero en un punto de vista distinto, un observador B experimenta como teniendo O. Por ejemplo, una manzana puede aparecer al observador A con un color determinado Verde<sub>1</sub> mientras que aparece con un color determinado Verde<sub>2</sub>, diferente a Verde<sub>1</sub>, al observador B. Los diferentes colores que O aparece como teniendo no pueden ser propiedades que O instancie al mismo tiempo y en el mismo lugar. Además, el escenario puede ser tal que no haya ningún hecho que determine que uno de los observadores cometa un error perceptual: a diferentes horas del día, en condiciones de luz natural, un objeto exhibe en nuestra experiencia colores determinados diferentes y no parece haber un hecho que determine a

<sup>31</sup> Aunque la distinción en consideración es de origen remoto, los términos “determinada” y “determinable” en el sentido empleado aquí fueron originalmente introducidos en el capítulo XI de la primera parte de la *Lógica* de Johnson (1921).

<sup>32</sup> Ciertamente es difícil determinar de manera absoluta qué rasgos son relevantes para la especificación de un determinado color. Sin embargo, lo que cuente como un rasgo relevante para la especificación de un color puede relativizarse a lo que diga la mejor teoría disponible, o más aceptada, de la clasificación o definición de las coordenadas de un color.

qué hora del día, de la mañana o de la tarde, el objeto exhibe su verdadero color determinado, y mucho menos un hecho que nos permita decir cuál es la posición relativa al objeto que se debe asumir para descubrir su verdadero color. De este modo, parece que ninguno de los diferentes colores determinados que se experimentan como instanciados por O es un color que posea realmente O. Y puesto que el mismo razonamiento puede ser aplicado a cualquier experiencia y cualquier otra propiedad que se experimente como instanciada por un objeto material (como la forma), se sigue que ninguna de las propiedades determinadas que se experimentan como instanciadas por un objeto material son realmente propiedades del objeto. En consecuencia, nos dice el argumento de la relatividad perceptual, no sólo no hay experiencias perfectamente verídicas de objetos materiales, sino que no hay elementos verídicos en la experiencia perceptual.

Parece innegable que no sólo son posibles sino que existen situaciones en las que un objeto aparece a un sujeto con un color determinado distinto a, e incompatible con, el color determinado con el que aparece el objeto a otro sujeto; además, es difícil negar que hay escenarios en los que, a pesar de que a dos observadores un mismo objeto aparece con colores determinados distintos, no estamos dispuestos a atribuir error a sólo uno de los dos.

No obstante, el argumento de la relatividad descarta, sin razón, que se presente el así llamado fenómeno de la *constancia perceptual* y que este fenómeno nos revele el verdadero color de los objetos. Hay un sentido en el que una pared hecha de un material uniforme aparece como teniendo un color uniforme incluso cuando es vista bajo condiciones de iluminación irregulares y puntos de vista distintos; hay también un sentido en el que una moneda aparece como circular cuando es vista tanto desde arriba de una de sus caras como desde un ángulo agudo. Estos ejemplos ilustran que, a pesar de las variaciones en las condiciones de observación (iluminación, posición) y la existencia de diferencias en la experiencia perceptual que reflejan estas variaciones, existe una estabilidad (la experiencia de un color uniforme, la experiencia de una forma constante) en la respuesta perceptual a través de un rango amplio de estas variaciones y diferencias. Dicha estabilidad se conoce como constancia perceptual.

La constancia perceptual suele ser caracterizada como uno de los productos de los procesos del sistema visual que permiten determinar el color de los objetos independientemente de la iluminación<sup>33</sup>. La constancia no es un fenómeno que sea permeado por procesos cognitivos superiores; es decir, no es el producto de interferencias de las creencias u otros pensamientos sobre el carácter fenoménico de la experiencia; pues existe evidencia de que los mecanismos visuales de otras especies con capacidades cognitivas inferiores a las de los humanos, como ciertos peces y abejas, también exhiben constancia de color no permeada cognitivamente (Werner *et al.* (1988), Tovée (1996)).

La constancia perceptual y la distinción, señalada en el capítulo anterior, entre propiedades constantes y aparentes pueden ser consideradas para construir una réplica al argumento de la relatividad perceptual. El argumento de la relatividad infiere que ninguno de los colores experimentados, Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>, se encuentra en la manzana a partir de dos supuestos:

---

<sup>33</sup> Caracterizaciones del fenómeno de la constancia perceptual pueden encontrarse en Palmer (1999) y Ebner (2007).

primero, es imposible que ambos colores sean instanciados al mismo tiempo y lugar por la manzana; segundo, no hay un hecho que determine que uno de los sujetos tenga un error perceptual. Sin embargo, aunque esta inferencia sea válida, no se desprende de aquí que ambos sujetos no tengan, además de las experiencias de Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>, la experiencia del verdadero color, Verde<sub>3</sub>, de la manzana. Pues, debido al fenómeno de la constancia perceptual, es posible que *ambos* sujetos tengan una experiencia de la manzana como teniendo el color Verde<sub>3</sub> uniforme a pesar de las variaciones de color experimentadas, Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>. Así, si la constancia perceptual revela a ambos sujetos el color real, no todas las propiedades de color determinadas que se experimentan como teniendo la manzana serían ilusorias, al menos una de ellas (la que se revela en virtud de la constancia perceptual) sería instanciada realmente por la manzana. En otras palabras, la relatividad perceptual de la experiencia de color no garantiza, y por esto mismo no es un criterio para determinar, que el color sea una cualidad secundaria. Para que la relatividad sea un criterio para decidir si una cualidad es secundaria se tiene que mostrar que la constancia no revela los colores verdaderos del objeto, algo que el argumento de la relatividad no muestra.

Una réplica que Berkeley, o un amigo de Berkeley, puede hacer al anterior contra-argumento es deslegitimar la naturaleza perceptual del fenómeno de la constancia. La constancia, diría esta réplica, no es un fenómeno perceptual porque el presunto color constante al que los observadores tienen acceso no es un color determinado Verde<sub>3</sub>, sino un color *determinable*: realmente, los dos observadores pueden estar de acuerdo al respecto de la categoría del color bajo la cual caen los colores determinados distintos, Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>, que cada uno experimenta. Pero, no experimentan un color *determinado* común, a lo más, sólo opinan o creen que lo hacen. Esta creencia afecta sus reportes de experiencia perceptual, y tal vez penetre cognitivamente su experiencia, pero esto no lo convierte en una experiencia de un color real.

El problema con esta réplica es que descansa en la idea de que la constancia es el producto de la interferencia de las creencias sobre la experiencia perceptual y, así, que es un producto de procesos cognitivos superiores que permean la experiencia. Sin embargo, como se mencionó más arriba, hay evidencia de que el fenómeno de la constancia perceptual es un producto de procesamiento de información del sistema visual en un nivel en el que no hay interferencia de procesos cognitivos superiores. El fenómeno de la constancia se observa incluso en criaturas a las que difícilmente pueden atribuirse creencias sobre categorías de color o colores *determinables*.

Otra manera en la que Berkeley, o un amigo de Berkeley, puede responder a la objeción dada al argumento de la relatividad perceptual consiste en decir que, aun cuando Verde<sub>3</sub> sea el verdadero color de la manzana y los sujetos experimenten dicho color, la conclusión de que la experiencia de los sujetos es ilusoria sigue en pie, pues los sujetos siguen teniendo la experiencia de Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>, colores que realmente no instancia el objeto. La distinción entre propiedades constantes y aparentes discutida más arriba resuelve este problema: los colores Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub> pueden ser propiedades aparentes en el sentido en que son propiedades relacionales objetivas que dependen de la manzana y puntos de vista ventajosos. Así, que la experiencia de los individuos sea ilusoria no puede ser una

consecuencia de que tengan experiencia de los colores aparentes Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub>, pues estos pueden ser, como Verde<sub>3</sub>, propiedades objetivas.

Anteriormente (1.2.3.) se argumentó que el supuesto de que *todas* las propiedades aparentes son propiedades relacionales objetivas lleva a consecuencias inaceptables (como que casos claros de ilusión perceptual realmente sean casos de experiencia verídica). La respuesta dada aquí al argumento de la relatividad no requiere de ese problemático supuesto: basta con mantener que *algunas* propiedades aparentes son propiedades relacionales objetivas para bloquear el argumento de la relatividad, pues basta con mostrar que *alguna* experiencia es verídica para refutar la conclusión del argumento de la relatividad (*ninguna* experiencia es verídica).

He usado términos de color para formular el argumento de la relatividad y la réplica al mismo. Pero, es preciso insistir que la réplica no tiene que estar comprometida con la idea de que los colores son propiedades objetivas, pues la réplica puede construirse en términos de otras propiedades perceptibles como la forma y el tamaño.

Por otro lado, la réplica dada al argumento de la relatividad parece depender de que las propiedades en discusión se definan relacionamente. Por ejemplo, Matthen (2010) ha sugerido una teoría para dar cuenta de la constancia del color dada la variabilidad de las apariencias. La teoría, aplicada a nuestro ejemplo, sostiene que los presuntos colores aparentes Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub> no son propiedades objetivas no-relacionales de la manzana ni propiedades relacionales de la manzana (y puntos de vista ventajosos) ni, mucho menos, propiedades subjetivas. Dichos colores son realmente propiedades objetivas no-relacionales de la *iluminación* del ambiente. Según esta teoría, cuando un sujeto tiene la experiencia de una manzana verde, tiene también la experiencia de otros factores ambientales, en particular, tiene experiencia de la luz y el color de la luz. Desafortunadamente, esta teoría no bloquea completamente el argumento de la relatividad, pues a pesar de que impide que *a partir* del hecho de que Verde<sub>1</sub> y Verde<sub>2</sub> no pueden ser conjuntamente instanciados por la manzana *se infiera* que dichos colores no son propiedades objetivas, no impide que el argumento de la relatividad sea reformulado empleando, en vez de manzanas, condiciones ambientales de iluminación: parece posible que a distintos observadores la luz aparezca con colores determinados distintos e incompatibles, y que no haya un hecho que determine si uno u otro de los observadores tiene una experiencia perceptual errónea. En este caso, Matthen ya no puede afirmar que los colores aparentes de la luz son, realmente, propiedades objetivas no-relacionales de la luz, so pena de caer en un absurdo (que la luz instancia dos colores incompatibles). Consecuentemente, la teoría de Matthen no sale de la sombra del argumento berkeliano.

Si la teoría de Matthen logra superar este impasse, de todas formas, como ocurre con la distinción entre propiedades constantes y aparentes hecha en términos relacionales objetivos, la teoría de Matthen no puede ser generalizada al punto de tratar todas las presuntas propiedades aparentes como propiedades objetivas de la luz, pues de otro modo reduciría los casos claros de ilusión perceptual a casos de experiencia verídica.

Lo cierto, en todo caso, es que el razonamiento de la relatividad perceptual no logra su cometido. No obstante, aún hay otro razonamiento que explota la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, y una supuesta relación de dependencia perceptual entre ambos tipos de cualidades, para defender la idea de que no hay experiencias verídicas de objetos.

En un sentido el razonamiento a partir de la dependencia perceptual es menos pretencioso que el argumento de la relatividad perceptual: el razonamiento de la relatividad perceptual pretende concluir que no hay experiencia verídica de objetos materiales (independientes de la mente) argumentando, como el mismo Berkeley insinúa, que *todas* las propiedades que experimentamos como teniendo un objeto son propiedades que no son instanciadas (ni instanciables) por objetos materiales (independientes de la mente), o sea que *todas* las propiedades de las que tenemos experiencia son cualidades secundarias. Para lograr esto, el razonamiento de la relatividad supone que la relatividad perceptual es un criterio para determinar que una propiedad experimentada es una cualidad secundaria y que *todas* las propiedades experimentadas satisfacen dicho criterio. El argumento de la dependencia es menos pretencioso que el argumento de la relatividad porque pretende llegar a una conclusión escéptica, pero sin mostrar que *todas* las propiedades que experimentamos como teniendo un objeto son cualidades secundarias.

Para defender un escepticismo con respecto a la experiencia verídica el argumento de la dependencia perceptual arguye que, en todas las experiencias que tenemos de un objeto material, al menos *una* de las propiedades de las que tenemos experiencia como instanciadas por el objeto no es realmente una propiedad del objeto. Así, el argumento de la dependencia no requiere, como el de la relatividad, un criterio para determinar que una propiedad es secundaria que sea satisfecho por *toda* propiedad de la que tengamos experiencia.

Sin más preámbulos, Filonús convence a Hilas de la dependencia perceptual así:

Since therefore it is impossible even for the mind to disunite the ideas of extension and motion from all other sensible qualities, doth it not follow, that where the one exist, there necessarily the other exist likewise? ... Consequently the very same arguments which you admitted, as conclusive against the secondary qualities, are without any farther application of force against the primary too. Besides, if you will trust your senses, is it not plain all sensible qualities coexist, or to them, appear as being in the same place? Do they ever represent a motion, or figure, as being divested of all other visible and tangible qualities? (Berkeley 1999: 132-133).

El punto de partida del argumento de la dependencia perceptual es que deben existir cualidades que percibimos como instanciadas por un objeto material pero que no son instanciadas por él ni por otro objeto material independiente de la mente, como los colores. Estas cualidades son, en este sentido, secundarias. Además, continúa el argumento, presuntamente existen cualidades primarias, cualidades que percibimos como instanciadas por un objeto material y que realmente son instanciadas por él, como la forma. Las

cualidades secundarias de color y las cualidades primarias de forma tienen una relación especial: siempre que tenemos una experiencia perceptual como de, por ejemplo, una manzana con una determinada forma, esta experiencia ineludiblemente presentará a la manzana como teniendo también un determinado color. Esto porque las cualidades primarias de forma *dependen perceptualmente* de las cualidades secundarias de color: no es posible tener la experiencia de una forma como instanciada por un objeto O sin que esta misma experiencia presente un color como instanciado por el mismo O. Como toda experiencia visual de objetos materiales presentará a estos como teniendo cierta forma, y las formas dependen perceptualmente del color, entonces toda experiencia visual presentará a sus objetos con *al menos una* cualidad que realmente no poseen (el color). Conforme con esto, toda experiencia visual de objetos tendrá un aspecto ilusorio y, en conclusión, no hay experiencias verídicas de objetos materiales independientes de la mente.

Una de las principales dificultades del argumento de la dependencia es establecer la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. La relatividad perceptual ya no puede ser usada para mostrar que existe tal distinción, así que otro criterio, o conjunto de criterios, deben ser presentados para establecer la distinción. Tal vez un antirrealista de los colores pueda proveer una lista de criterios para asegurar que los colores son cualidades secundarias. No discutiré aquí esos criterios, entre otras cosas porque el argumento de la dependencia tiene otra importante debilidad: hay razones para pensar que hay casos de experiencia de objetos materiales que no exhiben la presunta dependencia perceptual entre formas y colores que el argumento requiere. Estas razones tienen que ver con lo que Sorensen (2008) describe como percepción de *objetos iluminados por detrás* (*backlit objects*). En lo que resta de esta sección intentaré mostrar que un escenario paradigmático de objeto iluminado por detrás, un escenario del tipo *doble eclipse de Sol*, funciona como contraejemplo a la dependencia perceptual en cuestión.

De acuerdo con Sorensen, la experiencia de objetos que son observados en condiciones ambientales tales que la fuente de luz se encuentra a espaldas de dichos objetos presenta enigmas a cualquier teórico de la visión, pues parece que contradicen generalizaciones que se creen verdaderas en los casos de objetos iluminados por el frente. Un ejemplo paradigmático de objeto iluminado por detrás es la Luna cuando, desde la perspectiva de la tierra, oculta al sol como se muestra en la figura 2.1:



Figura 2.1.

En un eclipse solar somos capaces de ver el contorno o borde de la Luna. Ver el borde de la Luna nos permite distinguir a la Luna del trasfondo en la escena perceptual lo que, a su vez, es una condición necesaria para tener una experiencia perceptual (visual) de la Luna. Incluso si no es verdad que en un Eclipse vemos la Luna, parece claro que al ver su contorno vemos una parte de ella; a saber, parte de su superficie.

En un eclipse solar en el que no haya una fuente de luz que ilumine la parte de la Luna que está más cerca al observador (la cara frontal), la parte central de la luna no reflejará luz. En estas condiciones, el contorno de la Luna seguirá siendo visible, pero, de acuerdo con Sorensen, la parte central del frente de la Luna no será visible. La razón de esto se encuentra en la teoría causal de la percepción: la teoría causal de la percepción nos dice que un sujeto tiene la experiencia perceptual visual de un objeto O sólo si hay una apropiada conexión causal entre él y O. En el caso en consideración, la parte central del frente de la Luna no tiene ningún rol causal apropiado, pues no refleja ni bloquea la luz. La única parte de la Luna que juega un rol causal apropiado es el contorno de la Luna, pues bloquea la luz que emite el sol.

Probablemente parte de la superficie delantera de la Luna en las condiciones en cuestión estará en condiciones de ser visible (la parte más externa) pues una cierta cantidad de luz podrá ser reflejada por ella. Esta parte lucirá como oscura con un borde luminoso. Pero eso no sucede en todos los casos. Hay una circunstancia en la que, en un eclipse, podemos ver el contorno de un objeto sin ver ninguna parte de su superficie delantera. Esa circunstancia es, según Sorensen, la que se presenta en el *Enigma del Doble Eclipse*:

I am viewing a double eclipse of the sun. Traveling east is the heavenly body Far. Traveling west and nearer to me is the smaller body Near. Near is close enough to exactly compensate for its smaller size with respect to shadow formation. Near and Far look the same size from my vantage point. When Near falls exactly under the shadow of Far, it is as if one of these heavenly bodies has disappeared. Do I see Near or Far? (Sorensen 2008: 20).

La respuesta a la pregunta que formula Sorensen es que él ve a Lejano y no a Cercano, y esto por consideraciones causales similares a las mencionadas arriba: ni Cercano ni una parte de él pueden cumplir un rol causal apropiado para la percepción pues, al estar completamente bajo la sombra de Lejano, ni Cercano ni una de sus partes refleja o bloquea luz. Lejano impide que cualquier luz golpee la superficie de Cercano. Así, Cercano no es visible. El doble eclipse luce, desde la posición de Sorensen (fig. 2.2.) como el eclipse de la figura 2.1., de modo que un contorno o borde es visible. Dado que Cercano no es visible, el contorno visible debe ser de Lejano. La superficie frontal de Lejano no bloquea ni refleja luz al observador al ser ocluida por Cercano, así que la superficie frontal de Lejano tampoco es visible. Los contornos o bordes son partes de las superficies de objetos y como la superficie frontal de Lejano no es visible, no parece haber otra opción: al ver el contorno o borde de Lejano, vemos (parte de) su superficie trasera.

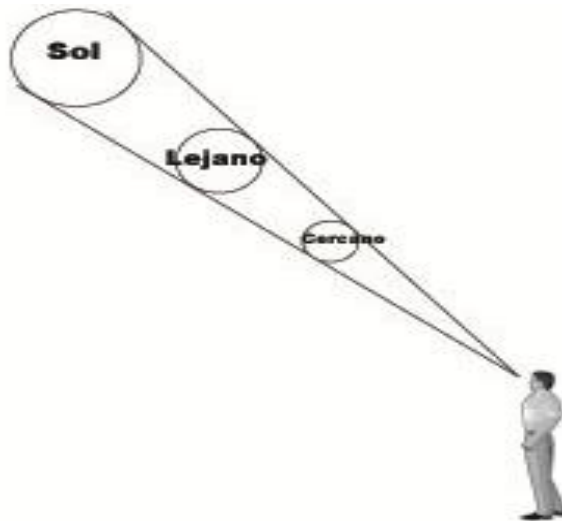


Figura 2.2. Escenario del doble eclipse. El sujeto es Sorensen.

Una situación como la del doble eclipse no tiene que presentarse necesariamente con objetos celestiales o extraterrestres. Los objetos celestiales pueden ser reemplazados por objetos materiales macroscópicos de tamaño mediano para construir situaciones del tipo doble eclipse. Estas situaciones son contraejemplos a la presunta dependencia perceptual que requiere el argumento de la dependencia. El argumento exige que toda experiencia como de un objeto *O* teniendo una forma determinada (cualidad primaria) sea al mismo tiempo una experiencia como de *O* teniendo un color determinado (cualidad secundaria). Pero esta dependencia no se cumple en los casos del tipo doble eclipse ya que en estos casos podemos tener experiencia de la forma de (una parte de) la superficie trasera de un objeto sin tener experiencias como del color de dicha (parte de la) superficie. Así, el argumento de la dependencia no excluye que nuestras experiencias de objetos en situaciones tipo doble eclipse sean verídicas y, así, no logra mostrar que no hay experiencias verídicas de objetos materiales.

La moraleja de esta sección es que ninguno de los dos argumentos célebres inspirados en Berkeley consigue su objetivo. Aunque estoy en desacuerdo con ambos argumentos, estoy de acuerdo con su conclusión. En la siguiente sección defenderé la idea de que la experiencia visual de un objeto material supone la experiencia de al menos una propiedad que no es instanciada por dicho objeto. De modo que aun si es posible por medio de una experiencia perceptual capturar propiedades que realmente pertenecen a un objeto, esta experiencia involucrará una experiencia de una propiedad que de hecho el objeto no posee.

Mi argumentación intenta ser una variación sobre Berkeley (sin pretender ser algo que el Berkeley histórico admitiría) que evite los problemas de los dos célebres argumentos: pues, a diferencia del argumento de la relatividad, admite la existencia del fenómeno de la constancia perceptual y, a diferencia del argumento de la dependencia, provee razones para determinar si una cualidad es secundaria y es aplicable a casos de experiencias de objetos materiales del tipo doble eclipse.



## 2.2. Experiencia Visual, Bordos Vagos e ‘Ilusiones Verídicas’

Esquemáticamente, mi argumento a favor de la idea de que no hay experiencias verídicas visuales de objetos materiales (*experiencias visuales como de un objeto material O en las que todas las propiedades que experimentamos como teniendo O son realmente propiedades de O en virtud de las cuales tenemos tales experiencias*) es el siguiente:

A1) Tener una experiencia visual de un objeto material O (que, hipotéticamente, existe) involucra ser consciente del borde o contorno de O (o al menos de una porción significativa de dicho contorno).

A2) Cuando somos conscientes de (una parte significativa de) el borde de O, este borde se nos presenta como *definido* o como *difuso*.

A3) Si tenemos una experiencia visual de O como teniendo un borde *definido*, dicha experiencia es un caso de ilusión y, por consiguiente, un caso de experiencia no-verídica.

A4) Si tenemos una experiencia visual de O como teniendo un borde *difuso*, dicha experiencia es un caso de ‘ilusión verídica’ y, por consiguiente, un caso de experiencia no-verídica. Por tanto,

AC) No hay experiencia visual verídica de objetos materiales. (Si O existe, toda experiencia visual de O tendrá un aspecto de ilusión o de ‘ilusión verídica’ y, en todo caso, ilusorio; si O no existe, la experiencia será, trivialmente, alucinatoria).

A este argumento lo llamaré *el argumento de la vaguedad*. Examinaré primero la premisa del argumento que parece más fácil de aceptar, la premisa A2). Un objeto material macroscópico de tamaño mediano suele lucir de tal forma que su borde aparece como preciso. El contraste entre el objeto y el ambiente es tal que se puede distinguir claramente (no en términos de juicio sino en términos fenoménicos, de cómo luce) el objeto en el ambiente que lo circunda. En ciertas ocasiones ocurre también que un objeto no aparece con sus bordes definidos y se hace más difícil discriminar perceptualmente los límites entre el objeto y su ambiente. Esto puede suceder de varias maneras: cuando el objeto está muy alejado del observador, cuando las condiciones de iluminación son pobres, el medio está nublado o de otra forma perturbado; también puede ocurrir cuando el objeto es de un tamaño tal que ocupa casi la totalidad del campo visual de un sujeto. También ocurre cuando hay un daño o alteración del sistema visual del sujeto. En general, los casos en los que no percibimos como definidos los bordes de un objeto son casos en los que se experimenta cierta distorsión en la experiencia de los bordes del objeto. Estos casos de experiencia pueden ser descritos como experiencias del objeto como teniendo bordes difusos. Bajo un examen introspectivo, no parece haber otra forma en la que se presenten los bordes de los objetos en la experiencia (visual) que como difusos o precisos. De aquí la premisa A2).

La premisa A1) es la formulación de una condición necesaria para la experiencia visual de objetos materiales. Esta condición es, en parte, consecuencia de una condición básica para

la experiencia visual de objetos, una de cuyas formulaciones más explícitas se encuentra en Dretske (1969).

De acuerdo con Dretske, una de las condiciones necesarias para tener experiencias visuales de un objeto en un sentido no-epistémico<sup>34</sup> es ser capaz de *diferenciar visualmente* al objeto de su ambiente inmediato. La diferenciación visual está ligada a que el objeto luzca de cierto modo y que este modo en que luce sea diferente al modo en que luce el ambiente del objeto; la diferenciación, en este sentido, no implica la formación de creencias o juicios de experiencia.

Los casos de camuflaje pueden servir de ilustración para el criterio de Dretske. Si acaso por ventura nos encontramos en una jungla justo al frente de un tigre cuyas rayas se han combinado con el trasfondo de un modo tal que nos impide diferenciar visualmente al tigre de su ambiente circundante, hay un sentido en el que no vemos al tigre incluso si puede trazarse desde nuestros ojos al cuerpo del tigre una línea recta sin obstáculos. Usualmente varias especies animales emplean el camuflaje como un medio para ocultarse de sus predadores (o sus presas). Resulta natural describir el camuflaje como un mecanismo para hacerse invisible. Tal vez en los casos de perfecto camuflaje sea visible una parte de la superficie del animal, pero difícilmente puede sostenerse que el animal mismo, y no sólo su superficie frontal, es visible.

Los casos de camuflaje también pueden servir para notar cómo el criterio de Dretske permite inferir la premisa A1). Supongamos que un tigre se encuentra perfectamente camuflado al estar al frente de una superficie con la textura y colores que exhibe el tigre. En esta circunstancia, quizá hay un sentido en el que es posible para un observador ver parte de la superficie frontal del tigre, pero en este escenario el observador no puede ver el borde o contorno del tigre. Al no ver el contorno o borde del tigre, parecerá como si el tigre se ‘fundiera’ con la superficie de trasfondo. Lo que esto significa es que al no poder ver el contorno del tigre (ya sea como definido o difuso), el observador no logrará discriminarlo visualmente de su ambiente circundante. Equivalentemente, si el observador logra discriminar visualmente al tigre, resultará que apreciará su contorno (o una parte significativa de su contorno). En general, si discriminamos visualmente un objeto, también apreciaremos (al menos una parte significativa de) el contorno o borde del objeto. De esta afirmación general, junto con la condición de Dretske, se sigue la premisa A1).

El turno ahora es para las aparentemente menos digeribles premisas A3) y A4). La premisa A3) es consecuencia de la *vaguedad* de los bordes, contornos o límites de los objetos materiales. Trataré de mostrar por qué:

Hay muchos tipos de objetos materiales. Para usar la clasificación intuitiva de Gibson (1986), muchos de estos objetos son separables de su ambiente (personas, animales, herramientas, etc.) y otros son difícilmente separables o prácticamente inseparables de su

---

<sup>34</sup> “No-epistémico” en el sentido en que el contenido de la experiencia visual es lógicamente independiente del contenido de los juicios o creencias sobre la experiencia. Así, que un sujeto S tenga una experiencia visual no-epistémica de un objeto O significa que para cualquier proposición P, la verdad de “S tiene una experiencia visual de O” no implica “S cree que P”. (cf. Dretske 1969: 6, 19-20).

ambiente (como las montañas, los ríos y amplias regiones de tierra). Un ejemplo paradigmático de objeto no-separable de su ambiente es el monte Kilimanjaro. Si tratamos de especificar en qué parte del ambiente se acaba el monte y empieza la llanura, jamás podremos trazar una línea que no divida de forma arbitraria el terreno. Esto porque el Kilimanjaro tiene *casos frontera*: hay regiones de terreno que claramente hacen parte del Kilimanjaro y otras regiones que claramente no hacen parte del Kilimanjaro; pero hay otras regiones que no son ni claramente partes del Kilimanjaro ni claramente partes de la llanura, y no existe un mecanismo o un hecho que nos permita decidir a cuál de los dos bandos (Kilimanjaro o llanura) pertenecen estas regiones. Dichas regiones inciertas son los casos frontera del Kilimanjaro o, más específicamente, los casos frontera de sus bordes. Al trazar una línea que divida el monte de la llanura necesariamente se clasificará arbitrariamente las regiones inciertas. Siguiendo una definición estándar de la vaguedad<sup>35</sup>, los bordes del Kilimanjaro son *vagos* justamente porque poseen *casos frontera* en el sentido referido. Como el Kilimanjaro, cualquier otro objeto no-separable, o difícilmente separable, de su ambiente posee bordes vagos.

La vaguedad es altamente contagiosa, pues no sólo los bordes de los objetos no-separables del ambiente son vagos, también los bordes de los objetos materiales separables tienen este rasgo. Aunque en condiciones de observación normales los objetos materiales separables parecen lucir como si tuvieran límites completamente definidos y precisamente ubicables, dichos objetos realmente no tienen bordes precisos: a un nivel microfísico, un objeto material está compuesto de moléculas. Algunas moléculas clara e indiscutiblemente son parte del objeto, otras moléculas clara e indiscutiblemente no son parte del objeto. Hay otras moléculas que son *casos frontera*: no son claramente partes del objeto ni claramente partes del medio circundante, y no hay un hecho objetivo que determine a qué bando pertenecen estas moléculas. Esto significa que los bordes de los objetos materiales separables de su ambiente también son vagos.

Dada la vaguedad de los bordes de los objetos materiales (separables o inseparables de su ambiente), cuando tenemos una experiencia como de un objeto material teniendo bordes precisos, tenemos una experiencia como de un objeto teniendo una propiedad que de hecho no tiene; a saber, la propiedad de tener bordes precisos y, en consecuencia, tenemos una experiencia ilusoria. De esto se sigue la premisa A3).

Podría pensarse que la vaguedad no es un asunto ontológico, sino más bien un asunto de perspectiva: con los instrumentos adecuados podríamos observar el borde real y preciso de un objeto. Sin embargo, tratar la vaguedad como un asunto de perspectiva es confundir la vaguedad con una simple falta de agudeza. Por más sofisticado que se conciba o construya un aparato de observación, éste no podrá decidir cuáles de los casos frontera son casos claros de partes del objeto y cuáles casos claros del medio circundante. Si bien un aumento en la resolución permite apreciar detalles antes desapercibidos del objeto y las moléculas en su entorno, el aumento de la resolución nos permite también apreciar con mayor facilidad la existencia de moléculas que son casos frontera del objeto.

---

<sup>35</sup> Cf. Sorensen (2006).

Algunos filósofos, notablemente Bertrand Russell (1923), han pensado que la vaguedad no tiene que ver con el mundo sino que tiene que ver con nuestros conceptos. Realmente, dicen estos filósofos, los objetos materiales tienen límites precisos, lo que pasa es que para cada término o representación de objeto material hay una serie de candidatos posibles para ser el referente del término. Cada uno de estos candidatos corresponde con una de muchas formas en las que los límites de un objeto pueden trazarse con precisión. El referente del término es uno de estos candidatos precisos. Consideremos, por ejemplo, un objeto material ordinario: Sócrates. De acuerdo con la propuesta en consideración, Sócrates mismo o su contorno no son vagos; más bien, existen en un mismo tiempo una serie de candidatos para ser referentes del término “Sócrates” que se corresponden con las diferentes formas en las que pueden ser precisamente trazados los contornos de un ser humano. Uno, y sólo uno, de estos precisos candidatos es Sócrates.

Esta propuesta tiene dos problemas. Primero, no es evidente que cada uno de los candidatos posibles sea preciso; es decir, no es claro que las distintas maneras de trazar físicamente los límites puedan evitar dejar moléculas como casos frontera de los candidatos. Segundo, aun si es posible que los múltiples candidatos tengan bordes precisos, la propuesta de que la vaguedad es un asunto puramente conceptual o representacional parece llevar a un absurdo o a una consecuencia inaceptable: que todos los múltiples candidatos a referente de “Sócrates” coexisten en un mismo tiempo y se solapan como si fueran una suerte de ‘n-llizos’ siameses. ¿Por qué? Ya lo voy a decir.

Cada uno de los candidatos a referente de “Sócrates” se diferencia sólo en detalles superficiales de sus zonas fronterizas. Así, si alguno de estos candidatos es un hombre, los demás también lo serán. La tesis de que la vaguedad no es un rasgo del mundo sino de las representaciones está comprometida, entonces, con la idea de que para cada hombre, existe una gran cantidad de hombres. Esa cantidad es descomunal: hay millones de formas de delimitar uno sólo de los pelos de la barba de Sócrates, cada una de estas formas corresponderá con millones de candidatos posibles que son semejantes en todo excepto en la manera en que ese pelo de barba es delimitado. El mismo razonamiento se aplica a los demás pelos de la barba y cualquier otro apéndice del cuerpo de Sócrates. Todos los múltiples candidatos a referente de “Sócrates” que resulten de este aparatoso proceso de delimitación coexistirán en un mismo tiempo y se solaparán (pues comparten algunas de sus partes) como si fueran una suerte de ‘n-llizos’ siameses. Esto sólo parece aceptable para un guión de ciencia ficción.

El defensor de la idea de que la vaguedad es un asunto conceptual podría replicar y decir que todos los candidatos a Sócrates son uno sólo y el mismo numéricamente. Sin embargo, esto tiene otra consecuencia inaceptable: implica violar la ley de la indiscernibilidad de los idénticos (en un mismo tiempo, si dos objetos son numéricamente idénticos, entonces son cualitativamente idénticos), pues en un mismo tiempo cada uno de los candidatos tiene diferencias cualitativas con cualquiera de los otros. Por otro lado, negar que alguno de ellos sea hombre implica sostener que “Sócrates”, incluso en el tiempo en el que se suele decir que su referente vivía, es un término vacío, pues, si alguno de ellos no es hombre, ninguno lo será, dadas sus diferencias superficiales.

Por todo esto, parece más simple y relativamente más conservador aceptar que Sócrates existe, que no hay muchos candidatos a ser Sócrates precisos, plegados y solapados al Sócrates actual, pero que Sócrates y, más exactamente, sus bordes son vagos. La vaguedad es un rasgo del mundo<sup>36</sup>.

Conmovidos por el controversial opúsculo de Evans (1985), hay quienes sostienen que si la idea de que la vaguedad es un rasgo de nuestros conceptos tiene consecuencias inaceptables, afirmar que la vaguedad es un rasgo del mundo también tiene consecuencias inaceptables. En términos generales, y sin usar el aparato formal que usa Evans, el argumento para mostrar que la vaguedad ontológica conduce a un absurdo puede exponerse así: si un objeto es vago, entonces debe tener límites difusos. Pero si un objeto tiene límites difusos, los enunciados de identidad que contengan términos que refieran a dicho objeto serán indeterminados. Si un enunciado es indeterminado, no hay un hecho que determine si el enunciado es verdadero o falso. Así, si hay objetos vagos, los enunciados de identidad acerca de estos objetos son indeterminados, pero que la identidad sea indeterminada nos lleva a un absurdo. De este modo, la idea de que la vaguedad es un asunto ontológico debe ser falsa.

Evans sustenta la premisa de que la indeterminación de la identidad genera un absurdo mostrando que la indeterminación de un enunciado de identidad implica la falsedad del enunciado, lo que contradice su indeterminación. En otras palabras, decir que la identidad de un objeto con otro es indeterminada implica decir que dichos objetos no son idénticos. Estoy de acuerdo con Evans en que la indeterminación de la identidad produce demonios. Mi molestia con el argumento de Evans es que no da ningún soporte para otra de las premisas centrales de su argumento; a saber, que *si un objeto tiene bordes difusos, los enunciados de identidad sobre ese objeto serán indeterminados*. Este condicional es central porque permite conectar la vaguedad con la indeterminación de la identidad, pero el condicional no es nada obvio<sup>37</sup>. ¿Por qué no puede ser que los objetos con bordes difusos sean determinadamente idénticos a sí mismos?

Una manera, y tal vez la única, de sustentar el condicional de Evans y, así, mostrar que la posesión de bordes difusos implica la indeterminación de los enunciados de identidad es usar la noción de caso frontera y la ley de Leibniz: consideremos, de nuevo, a Sócrates y a los candidatos precisos a ser referentes de “Sócrates”. Sabemos que Sócrates y los candidatos son indiscernibles en lo que se refiere a los trozos de materia que claramente hacen parte de Sócrates y a los trozos de materia que claramente hacen parte del ambiente de Sócrates. Las diferencias entre Sócrates y los candidatos precisos están en los casos frontera de Sócrates, o sea, en los trozos de materia que no son claramente ni partes de Sócrates ni partes del ambiente. Puesto que no hay un hecho que determine si estos trozos son partes o no de Sócrates, parece que tampoco habrá un hecho que determine si Sócrates

---

<sup>36</sup> Esta argumentación en contra de la idea de que la vaguedad es una cuestión conceptual y no ontológica está basada en los textos de Unger (1980: 450-68), Geach (1980: 215) y Morreau (2002: 335).

<sup>37</sup> Morreau (2002: 355-361) argumenta que la premisa es falsa. Aunque estoy de acuerdo con Morreau, aún no me convencen sus argumentos (es todo un reto entenderlos). Mi estrategia no será mostrar que la premisa es falsa, sino simplemente sugerir que no es cosa fácil probar que sea verdadera y mostrar que, aun si fuera verdadera, no constituye un peligro para el argumento de la vaguedad.

es idéntico o no a los candidatos precisos. Esto porque determinar si los casos frontera son partes o no de Sócrates es la única forma que tenemos de mostrar que Sócrates y los candidatos precisos tienen diferentes o las mismas propiedades y, por la Ley de Leibniz, es también la única manera de mostrar que Sócrates es o no idéntico a los candidatos. Como no hay manera de determinar si los casos fronteras son o no partes de él, parece que tenemos que aceptar que la identidad de Sócrates consigo mismo es indeterminada.

A primera vista, el argumento anterior parece convincente. Sin embargo, el argumento asume algo que está en discusión; a saber, que la vaguedad no es un rasgo del mundo. Si los bordes de los objetos son vagos, hay una diferencia cualitativa entre Sócrates y los candidatos precisos: los bordes de Sócrates son vagos mientras que los bordes de los candidatos son precisos. Por la ley de Leibniz (más precisamente, la indiscernibilidad de los idénticos), Sócrates y los candidatos serían determinadamente no idénticos. No logro imaginar cómo, sin cometer una petición de principio, se puede probar que la vaguedad de los bordes de los objetos implica la indeterminación de los enunciados de identidad, tal como el argumento de Evans requiere.

Bien, supongamos que mi molestia con el argumento de Evans se reduce a que no tengo mucha imaginación y que alguien, sin hacer una petición de principio, ha logrado sustentar brillante y exitosamente la premisa de que la existencia de bordes difusos implica juicios de identidad indeterminados. La conclusión de esta discusión sobre la vaguedad sería que la idea de la vaguedad como un rasgo del *mundo* conduce a insensateces al igual que la idea de la vaguedad entendida como un rasgo de nuestros *conceptos*. La única opción que nos queda es considerar que la vaguedad tiene que ver esencialmente con una limitación cognitiva, o así lo creen los filósofos que piensan que la vaguedad es un asunto puramente *epistémico*<sup>38</sup>. Acabaré mi defensa de A3) mostrando que si la vaguedad es un rasgo epistémico, de todos modos la premisa A3) es verdadera.

Como hemos visto, los objetos materiales son vagos en el sentido en que existen moléculas que son *casos frontera* de sus bordes. Pero, de acuerdo con las teorías epistémicas de la vaguedad, los casos frontera no deben ser entendidos como casos en los que no hay un *hecho* que permita decidir si son partes del objeto o partes del ambiente. Más bien, los casos frontera son tales que no hay un *hecho cognoscible* que permita decidir si son o no partes del objeto. Así, los bordes de Sócrates son perfectamente definidos, el problema es que no hay nada que podamos hacer para llegar a conocer esos bordes, pues son cognitiva o epistémicamente inaccesibles.

El problema central de una teoría epistémica de la vaguedad es la explicación de en qué consiste la ignorancia de los casos frontera. So pena de reducir su explicación a una cuestión conceptual u ontológica, el teórico epistémico de la vaguedad no puede explicar nuestra ignorancia acerca de los casos frontera en términos de un rasgo del mundo o de nuestros conceptos, de modo que debe apelar a algún rasgo de la cognición que haga imposible el acceso a los verdaderos límites de los objetos. Cuál sea ese rasgo cognitivo es materia de debate y, en verdad, no quisiera entrar en ese debate pues, aun cuando una teoría epistémica de la vaguedad fuera correcta, eso no contaría en contra de la premisa

---

<sup>38</sup> Esta postura es defendida, entre otros, por Williamson (1994), Schiffer (1999) y Sorensen (2001).

A3), sino todo lo contrario: independientemente de cómo nos aparezcan los bordes de los objetos materiales en nuestra experiencia perceptual, dicha experiencia no podrá ser verídica, pues los bordes reales de los objetos, si una teoría epistémica de la vaguedad es correcta, son inaccesibles para nosotros y, así, lo que nos aparece como los bordes del objeto no serán sus bordes reales. Si a este razonamiento adicionamos la premisa A1), entonces una teoría epistémica de la vaguedad implicaría tanto A3) como AC), la conclusión del argumento de la vaguedad en contra de la experiencia verídica de objetos materiales. No creo tener nada más interesante que decir a favor de la premisa A3).

De acuerdo con A4), si tenemos una experiencia visual de O como teniendo un borde difuso, dicha experiencia es un caso de ‘ilusión verídica’ y, por consiguiente, un caso de experiencia no-verídica.

Un caso de *ilusión verídica* es un caso en el que un sujeto sufre una ilusión a pesar de la verdad de una proposición que captura, en cierto sentido, el modo como una experiencia le aparece a un sujeto. En su mayor parte, las instancias de la ilusión Müller-Lyer son casos de ilusión verídica (Johnston (2006): 271-2). En la ilusión Müller-Lyer un observador tiene la experiencia como de una de las líneas (la línea a) siendo más larga que la otra (línea b), a pesar de que ambas líneas tienen, presuntamente, la misma longitud (figura 2.3):

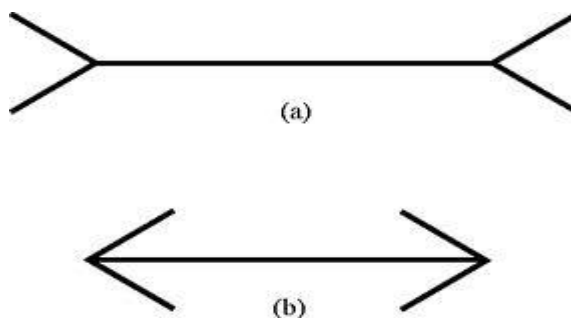


Figura 2.3. Ilusión Müller-Lyer.

Debe notarse que difícilmente puede encontrarse en el mundo dos líneas que tengan exactamente la misma longitud, de modo que seguramente muchas de las líneas empleadas en la recreación de la ilusión Müller-Lyer tendrán diferentes longitudes: la línea a) seguramente es *de hecho* más larga que la línea b). El observador sufre una especie de ilusión al ver las líneas a pesar de que la proposición que recoge el modo que aparece su experiencia sea verdadera ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta puede aclararse si comparamos la ilusión Müller-Lyer con otro caso posible de ilusión verídica.

Supongamos que Luis tiene un sistema visual patológico. Luis percibe sistemáticamente las cosas azules de tal modo que a él le aparecen como rojas. Luis visita a su médico de confianza, quien decide hacerle pruebas poco convencionales: mientras Luis está frente a una caja azul, el médico estimula eléctricamente el área V1 del cerebro de Luis. Accidentalmente, el doctor logra producir en Luis la experiencia como de una caja azul. El doctor no ha curado la patología de Luis, pues después de la intervención, Luis sigue

viendo la caja como roja. Si el doctor no hubiese estimulado su cerebro, Luis tendría una experiencia como de una caja roja. Gracias a la accidentada intervención, Luis ve la caja como azul, la caja de hecho es azul, pero desafortunadamente Luis ha sufrido una ilusión. Esto porque la caja azul no ha jugado el rol apropiado para producir la experiencia de Luis: no es por la *azulidad* de la caja (suponiendo que esta propiedad está en el objeto) que Luis la ve como azul, sino por la accidentada intervención. Luis ha sufrido una suerte de experiencia que no es perfectamente verídica, es una ilusión verídica (Siegel (2010): 339-40).

En el caso de la ilusión Muller-Lyer ocurre algo similar a lo que ocurre en el caso de Luis: la experiencia de una línea como siendo más larga que la otra no es producida por las diferencias en longitud que de hecho tienen las líneas, dicha experiencia es consecuencia (al menos según la explicación de Howe & Purves (2005)) de una estrategia fundamentalmente probabilística del procesamiento de pistas de profundidad por parte del sistema visual. La diferencia en longitud de las líneas actuales no tiene el rol apropiado en la producción de la experiencia.

En algunos casos de ilusión verídica las condiciones ambientales son tales que ver las cosas realmente como son constituye, contrario a lo que parecería, un caso de ilusión: sabemos lo suficiente acerca del fenómeno de la refracción y sus efectos en la experiencia visual para saber que si una varita está parcialmente sumergida en agua y un observador ve la varita como recta, el observador está siendo víctima de una ilusión a pesar de que la varita de hecho sea recta: la manera como se presenta la experiencia al observador no es apropiada respecto a las condiciones ambientales de observación, lo que sería apropiado, dadas estas condiciones, es ver la varita como doblada. El observador, en este caso, es también víctima de una ilusión verídica.

Lo que afirma la premisa A4) es que toda vez que tenemos una experiencia como de los bordes de un objeto material siendo difusos, esta experiencia es un caso de ilusión verídica. Pues, aunque los bordes de hecho sean difusos, esta propiedad de los bordes de los objetos materiales no tiene el rol apropiado en la producción de nuestras experiencias. Los objetos materiales lucen como con bordes difusos debido a condiciones ambientales o alteraciones en el sistema visual: los objetos se encuentran demasiado lejos, demasiado cerca, en un ambiente denso (en medio de neblina, un medio acuático, etc.), en condiciones de iluminación precaria, o el sujeto presenta fallos de agudeza visual como consecuencia de alguna patología (miopía, hipermetropía, glaucoma, etc.). Si en condiciones normales apreciamos los bordes de los objetos como difusos, nos encontraremos en una situación similar a la que se encuentra el sujeto que observa como recta la varita parcialmente sumergida en agua: dadas las condiciones ambientales, lo apropiado es tener una experiencia como del objeto teniendo una propiedad que de hecho no tiene; en el caso de la varita lo apropiado es tener una experiencia de la varita como doblada, y en el caso de los bordes lo apropiado es tener una experiencia de los bordes como definidos. En síntesis, al tener experiencias de los objetos como difusos no tenemos experiencias genuinamente verídicas, sino sólo a lo más ilusoriamente verídicas, lo que en todo caso son experiencias no-verídicas. La defensa descansa.



Si *el argumento de la vaguedad* es, como he intentado argüir, sólido, debemos concluir que no hay experiencias visuales verídicas de objetos materiales en el sentido en que *no existen experiencias visuales como de un objeto material O en las que todas las propiedades que experimentamos como teniendo O son realmente propiedades de O en virtud de las cuales tenemos tales experiencias*. Esto es justamente el primer rasgo del realismo ingenuo reconsiderado, y es parte del caso, como se verá en la siguiente sección, en contra del actualismo y las posturas que lo implican (particularmente, la teoría de los datos de los sentidos y el realismo ingenuo relacionalista de Martin).

El argumento de la vaguedad es menos pretensioso que el argumento de la relatividad en el mismo sentido en que el argumento de la dependencia era menos pretensioso: no se propone mostrar, como el argumento de la relatividad, que *todas* las propiedades de las que somos conscientes en *toda* experiencia son propiedades que no posee el presunto objeto de la experiencia. Lo que se propone mostrar es que *al menos* una de las propiedades de las que somos conscientes en *toda* experiencia visual es una propiedad que no posee el objeto.

Esto último es importante porque, debido a su falta de pretensión, el argumento de la vaguedad no implica el idealismo o un escepticismo radical del conocimiento perceptual: el hecho de que al menos una de las propiedades que experimentamos no sea una propiedad que instancia el objeto de percepción no implica que no tengamos acceso perceptual a objetos y propiedades de un mundo independiente de la mente. El argumento de la vaguedad no descarta, por ejemplo, que tengamos acceso a propiedades espaciales como la ubicación aproximada de un objeto mediante la experiencia perceptual. Es más, tampoco implica un antirrealismo de los colores: puede que los colores sean vagos en el sentido en que existan tonos de color que no sea claro si pertenecen o no a determinada categoría de color y que no exista un hecho objetivo para decidirlo. En otras palabras, puede que los colores tengan casos frontera. Que los colores tengan casos frontera no implica que *algunos* objetos no puedan exhibir tonos de color que claramente pertenecen a una categoría de color y tampoco implica que no podamos tener experiencia de dichos objetos.

El argumento de la vaguedad es inmune a las objeciones en contra del argumento de la dependencia: primero, el argumento de la vaguedad da razones, diferentes a la relatividad perceptual, para pensar que una propiedad es secundaria. Y, segundo, el argumento de la vaguedad se aplica a los casos del tipo doble eclipse, pues no requiere que exista una dependencia entre la forma y el color percibidos en un objeto. El argumento de la vaguedad también es inmune a la objeción expuesta en contra del argumento de la relatividad: incluso si hay constancia en la percepción de formas y uno o varios sujetos pueden experimentar la forma de un objeto como constante a pesar de las variaciones en las condiciones de observación, dicha experiencia de forma será, de acuerdo con el argumento de la vaguedad, un caso de ilusión o un caso de ilusión verídica, y, de todos modos, un caso de experiencia no-verídica. Si estoy en lo cierto, lo que el argumento de la vaguedad logra mostrar, y que no logra mostrar el argumento de la relatividad, es que la constancia perceptual de formas no garantiza que se experimente la forma real de un objeto.

El argumento de la vaguedad supone que los objetos de percepción en base a los cuales se juzga la corrección de las experiencias perceptuales son objetos independientes de la mente. Este supuesto puede ser puesto en duda por un filósofo de antaño que mantenga que los objetos de percepción (los objetos que instancian las propiedades de las que tenemos consciencia) son objetos dependientes de la mente, datos de los sentidos (u objetos tipo Meinong). En la siguiente sección pondré en cuestión las bondades explicativas de cualquier teoría que invoque la presencia de datos de los sentidos (u objetos tipo Meinong).

### **2.3. Datos de los Sentidos, Actualismo y Relacionalismo.**

Un idealista o berkeleyano radical no es el único que postularía la existencia de datos de los sentidos. Algunos teóricos de los datos de los sentidos mantenían que nuestros objetos inmediatos de percepción son datos de los sentidos, mientras que a los objetos independientes de la mente sólo tenemos acceso de un modo indirecto: por medio de inferencias inductivas, por medio de una inferencia a la mejor explicación o por otra forma mediado por el acceso más básico a datos de los sentidos. Estos teóricos de los datos de los sentidos no son idealistas, sino realistas indirectos.

Además de un idealista y un realista indirecto, también un realista ingenuo como es definido por Martin puede invocar la presencia de datos de los sentidos: como vimos en el capítulo anterior, Martin define el realismo ingenuo en términos de la conjunción, verdadera sólo en el caso de las experiencias verídicas, del *actualismo* (cualesquiera propiedades de las que seamos conscientes en la percepción son propiedades instanciadas por objetos que existen actualmente ante nosotros al percibir) y la *transparencia* (el carácter fenoménico de la experiencia perceptual, aquello que es como tener la experiencia, está en algún sentido determinado exclusivamente por, o está dirigido exclusivamente a, objetos externos y propiedades de estos objetos). Un teórico mixto de la percepción puede mantener que en los casos de experiencia verídica el realismo ingenuo así definido es cierto de modo que los objetos de percepción inmediatos en esos casos son objetos independientes de la mente, mientras que en los casos de ilusión y alucinación los objetos inmediatos de percepción son datos de los sentidos. El teórico mixto es un realista ingenuo tal como lo define Martin, pero es una suerte de mutación teórica indeseable del realismo ingenuo, pues una de las virtudes que suele atribuirse a esta tesis es su ontología austera de objetos materiales.

En lo que resta de este capítulo quiero, primero, desacreditar argumentativamente a cualquier teoría de la naturaleza de la experiencia perceptual (idealista, realista indirecta o mixta) que amplíe nuestra ontología con objetos dependientes de la mente y, segundo, mostrar como corolario de los puntos desarrollados en este capítulo que el actualismo es falso y, consecuentemente, que el renombrado *realismo ingenuo relacionalista* también es falso.

Los argumentos que suelen emplear los defensores de los datos de los sentidos son justamente los argumentos que se suelen emplear para socavar al realismo ingenuo: el argumento de la ilusión y el argumento de la alucinación. En el primer capítulo vimos que

estos argumentos conservan cierta fuerza si sus consecuencias se limitan a un nivel negativo, esto es, mostrar la falsedad del realismo ingenuo. Una vez estos argumentos se emplean para realizar un salto inferencial del nivel negativo a la propuesta positiva de invocar datos de los sentidos para explicar los casos de ilusión y alucinación y, en general, los casos de experiencia no-verídica, estos argumentos pierden su fuerza. La razón de esto es bien conocida: la falsedad del realismo ingenuo, como han señalado los teóricos intencionalistas clásicos (sección 1.1), no implica lógicamente la existencia de objetos dependientes de la mente.

Las ilusiones perceptuales, las alucinaciones y aun el mismo fenómeno de la variación perspectival no necesitan ser explicados en términos de experiencias de objetos dependientes de la mente que instancien las propiedades que experimentamos como teniendo un objeto. El mismo trabajo explicativo puede ser realizado por una teoría que permita realizar alguna de las siguientes estrategias. Primera estrategia: distinguir, como se mencionó más arriba, entre propiedades constantes y aparentes, y caracterizar a estas últimas como propiedades relacionales objetivas o propiedades no-relacionales de las condiciones de observación. Segunda estrategia: tomar prestada del intencionalista la *tesis general* de que la experiencia perceptual involucra una relación con una representación con contenido (conceptual), contenido que será incorrecto en el caso de las ilusiones y alucinaciones, y correcto en el caso de las (presuntas) experiencias verídicas. Tercera estrategia: argüir que la experiencia perceptual involucra la captación de sentidos fregeanos (bien sean sentidos descriptivos o sentidos demostrativos no-descriptivos) que, ¿por qué no?, expliquen el carácter fenoménico de la experiencia perceptual (verídica y no-verídica) en términos de modos de presentación que tienen, o no, sus correspondientes valores semánticos o referentes<sup>39</sup>. No hay que comprometerse con alguna de estas estrategias en particular para apreciar que la postulación de datos de los sentidos no es teóricamente necesaria.

Nótese que el argumento del ojo de Hume (sección 1.2.4) también puede ser usado para argumentar positivamente acerca de la existencia de datos de los sentidos como objetos de la experiencia perceptual, pues, podría afirmarse, en casos de visión doble de un objeto al menos uno de los objetos aparentemente percibidos debe ser un dato de los sentidos o un manojo de ellos. Sin embargo, el argumento del ojo, empleado con estos fines, es tan inválido como el argumento de la ilusión y el argumento de la alucinación, y por las mismas razones. Su fuerza, como la de los otros dos argumentos, se reduce (por ahora) al soporte que provee a su conclusión negativa: la falsedad del realismo ingenuo.

La experiencia no-verídica y la perspectiva no son los únicos fenómenos que una teoría de los datos de los sentidos puede explotar para justificar su postura. El argumento de *la brecha temporal* (*time-gap*) es el as bajo la manga del teórico de los datos de los sentidos<sup>40</sup>: Una cierta estrella solía estar a unos mil años luz de distancia con respecto a la Tierra, pero era lo suficientemente grande como para poder apreciarla cuando el cielo nocturno de la Tierra estaba despejado. Dada la distancia de la estrella, la luz tarda

<sup>39</sup> Teorías de corte fregeano que siguen aproximadamente esta última estrategia explicativa pueden encontrarse en Chalmers (2004), Thompson (2009) y más recientemente Schellenberg (2010).

<sup>40</sup> Una versión actualizada de este argumento es formulada y discutida por Huemer (2001: 131-135).

aproximadamente mil años en llegar desde la estrella hasta un lugar de la Tierra donde se encuentra un observador. La estrella desapareció hace unos quinientos años, pero la luz que emitió antes de desaparecer aún viaja hacia la Tierra. Aparentemente, las personas en la Tierra podrán ‘observar’ la estrella por unos quinientos años más, a pesar de que la estrella ya dejó de existir. Para el defensor de los datos de los sentidos es absurdo ver una estrella que no existe, pero como parece indudable que vemos algo, lo que realmente vemos es un dato de los sentidos que instancia las propiedades que nos aparecen en la experiencia.

Tal vez alguien pueda responder a este argumento que el hecho de que exista una brecha temporal entre la experiencia como de una estrella y el presunto objeto de experiencia muestra que realmente no hay un objeto de percepción o que el objeto de percepción no es una estrella, sino, quizás, la luz misma que viajó desde la difunta estrella hasta la Tierra. En otras palabras, la experiencia de la estrella es alucinatoria o ilusoria.

Esta respuesta, lamentablemente, no es de gran ayuda, pues en todos los casos de experiencia de objetos, incluso si éstos se encuentran al alcance del observador, hay una brecha temporal entre el momento en que la luz rebota en la superficie de los objetos y el momento en el que el observador tiene una experiencia de los mismos. Esto significa que siempre que tenemos experiencia, si la respuesta en consideración es correcta, ésta sería alucinatoria o sería experiencia de la luz<sup>41</sup>, mas nunca de objetos materiales. Esta es una consecuencia aún más indeseable que la consecuencia de que existen datos de los sentidos.

En vez de rechazar la idea de que podemos tener experiencias visuales de cuerpos celestes (y de todo otro objeto material) y en lugar de aceptar que en los casos de brecha temporal (que son todos los casos de experiencia visual de objetos materiales) vemos datos de los sentidos, parece más simple mantener que tenemos experiencia perceptual de objetos materiales como  *fueron*  antes de que ocurriera el episodio perceptual. En otras palabras, siempre tenemos experiencia del pasado. Por supuesto, en la mayoría de los casos este pasado es extremadamente reciente.

Que es más simple suponer que tenemos experiencia del pasado, incluso en casos de experiencias que no involucran objetos celestiales o extraterrestres, se puede evidenciar conspicuamente al considerar los casos en los que tenemos experiencia perceptual de eventos físicos efímeros como explosiones y colisiones: podemos tener experiencia de estos eventos incluso cuando éstos ya han dejado de existir, pues, en virtud del tiempo que tarda la luz en golpear nuestras retinas, hay una pequeña brecha temporal entre el momento en el que una explosión o una colisión dejan de existir y el momento en el que ya no tenemos más experiencia de estos eventos. En vez de afirmar que en estos casos no tenemos experiencia de ningún evento físico o que tenemos experiencias de datos de los sentidos con las propiedades físicas de una explosión o colisión, es mucho más simple

---

<sup>41</sup> Siendo quisquillosos, ni siquiera habría experiencia de la luz: de acuerdo con Huemer (2001: 132), hay también un lapso de tiempo entre el momento en que los fotones golpean y son absorbidos por la retina y el momento en el que tenemos una experiencia. También hay un lapso entre la formación de la imagen retinal y la experiencia, y así sucesivamente. Si la brecha temporal entre un objeto y la experiencia implica que el objeto no es el objeto de experiencia, resultaría que la experiencia no tiene un objeto propio de experiencia distinto de la experiencia misma. El adverbialista se alzaría victorioso, ¿o no?

afirmar que cuando tenemos experiencias como de eventos físicos efímeros, tenemos experiencia de estos eventos tiempo *después* de que han ocurrido. Tal vez sea verdad que al tener experiencia de un evento efímero nos parece como si el evento existiera en exactamente el mismo momento en el que lo percibimos, pero del hecho de que así no parezca no se sigue que así sea.

En síntesis, el argumento de la brecha temporal, aunque señala un hecho importante de nuestra experiencia perceptual (del que me aprovecharé al final de este capítulo), ya no es el as bajo la manga del teórico de los datos de los sentidos. No es necesario postular datos de los sentidos para dar cuenta de la brecha temporal entre los objetos y la experiencia que tenemos de ellos.

¿Por qué oponer tanta resistencia a la postulación de datos de los sentidos? Hasta ahora he intentado mostrar que, para los propósitos usuales, los datos de los sentidos son innecesarios teóricamente, pero no he dado razones para repudiar su existencia misma. Me parece que además de que aumentan considerablemente nuestra ontología austera de objetos materiales, debemos desconfiar de los datos de los sentidos porque no hay dónde ubicarlos. Explicaré lo que quiero decir con esto.

Los datos de los sentidos son presuntas entidades dependientes de la mente que instancian las propiedades de las que somos conscientes en la experiencia perceptual. Como en dicha experiencia somos conscientes de formas y tamaños, los datos de los sentidos deben, entonces, tener formas y tamaños y, consecuentemente, propiedades espaciales. Puesto que tienen propiedades espaciales, deben ocupar un lugar. Pero no hay lugares en dónde ubicar a los datos de los sentidos, los lugares a primera vista disponibles ya se encuentran reservados. En primer lugar, no están en el cerebro, pues por lo que sabemos hasta el momento, los estados cerebrales no suelen tener las propiedades que experimentamos en la experiencia visual: cuando tenemos una experiencia visual como de una manzana verde no tenemos un estado cerebral con forma de manzana y con el color verde determinado que experimentamos. En segundo lugar, los datos de los sentidos tampoco están en el mismo lugar en el que están los objetos materiales que experimentamos, pues aun cuando sea posible que dos cosas de distintos tipos lógicos (datos de los sentidos y objeto materiales) ocupen el mismo lugar al mismo tiempo, no habría un lugar para los datos de los sentidos en los casos de experiencia alucinatoria, pues no hay un objeto material correspondiente en esos casos. Finalmente, los datos de los sentidos tampoco están en el lugar en el que nos *aparecen* perceptualmente los objetos que experimentamos, pues es perfectamente posible que en un tiempo  $t$  dos observadores, A y B, tengan, respectivamente, la experiencia como de una manzana roja ocupando el lugar  $l$  y la experiencia como de una pera verde ocupando el mismo lugar  $l$ . Si los datos de los sentidos ocupan el lugar que aparentemente ocupan los objetos, el dato de los sentidos de A ocuparía el mismo lugar que el dato de los sentidos de B. Aunque no sea absurdo que dos objetos de distintos tipos lógicos ocupen el mismo lugar al mismo tiempo (como una estatua y el mármol con el que está hecha), sí resulta absurdo que dos cosas distintas del mismo tipo lógico (dos datos de los sentidos) ocupen el mismo espacio al mismo tiempo. No hay lugar en nuestra ontología para los datos de los sentidos y, por esto mismo, no pueden ser los objetos de nuestra experiencia,

ni siquiera en los casos de experiencias no-verídicas, lo cual es justamente lo que afirma el segundo rasgo del realismo ingenuo reconsiderado.

Con base en los puntos desarrollados en este capítulo se puede sostener que: si el argumento de la vaguedad y el ataque a los datos de los sentidos son exitosos (y hay razones para pensar que ambos lo son), entonces dos de los rasgos que definen al realismo ingenuo reconsiderado son ciertos: 1) no hay experiencias perceptuales (visuales) verídicas de objetos materiales y 2) los objetos de la experiencia perceptual no son objetos dependientes de la mente, o sea, datos de los sentidos.

Un corolario de estos dos rasgos es que el tercer rasgo que define al realismo ingenuo reconsiderado también es correcto; a saber, 3) el actualismo es falso. Veamos por qué. Recordemos que el actualismo es la tesis de que cualesquiera propiedades de las que seamos conscientes en la percepción son propiedades *instanciadas* por objetos que existen actualmente en el momento en que percibimos. Puesto que no hay experiencias visuales verídicas de objetos materiales (rasgo 1)), el actualismo no puede ser verdadero de dichas experiencias. Así, si el actualismo es verdadero, entonces sólo se aplicará a experiencias ilusorias o alucinatorias. Dado que tanto en las experiencias ilusorias como en las alucinatorias somos conscientes de propiedades que no son instanciadas por objetos materiales, ya sea porque los objetos materiales que percibimos no tienen esas propiedades (ilusión) o no existen objetos materiales en el entorno que las instancien (alucinación), la única forma de que el actualismo sea verdadero de las ilusiones y alucinaciones es que existan datos de los sentidos, entidades dependientes de los objetos que instancian las propiedades que experimentamos. Sin embargo, los datos de los sentidos no existen (rasgo 2)), de modo que el actualismo no sólo no es verdadero de experiencias verídicas, sino que tampoco es verdadero de experiencias no-verídicas. En breve, el actualismo es falso (rasgo 3)).

Quizás hay otra forma en la cual el actualismo sea verdadero de ilusiones y alucinaciones. Si los objetos de las experiencias perceptuales no-verídicas son objetos tipo Meinong, objetos que no existen pero que instancian las propiedades de las que somos conscientes, el actualismo sería correcto para las experiencias no-verídicas. Creo, no obstante, que las razones para mostrar que no hay dónde ubicar a los datos de los sentidos se aplican, *mutatis mutandis*, a los objetos tipo Meinong<sup>42</sup>.

Las tres primeras tesis del realismo ingenuo reconsiderado no sólo ponen en entredicho a una teoría que esté comprometida con la postulación de datos sensoriales como el berkelianismo radical, el realismo indirecto defendido por algunos teóricos de los datos de los sentidos, y la mutación indeseable del realismo ingenuo de Martin (la teoría mixta de la percepción descrita más arriba). El hecho de que no haya experiencias verídicas y que el actualismo sea falso también tiene consecuencias adversas para el *realismo relacionalista* defendido por autores como Campbell (2002), Martin (2004, 2009) y, más recientemente, Brewer (2011). Una de las formulaciones más explícitas y sucintas del realismo relacionalista es hecha por Campbell, quien mantiene que:

---

<sup>42</sup> Ejemplo de una teoría de la alucinación que invoca objetos no-existentes tipo Meinong se encuentra en Harman (1990).

...The phenomenal character of your experience, as you look around the room, is constituted by the layout of the room itself: which particular objects are there, their intrinsic properties, such as color and shape, and how they are arranged in relation to one another and to you. (Campbell (2002): 116).

Similarmente, Martin afirma:

Some of the objects of perception—the concrete individuals, their properties, the events these partake in—are constituents of the experience. No experience like this, no experience of fundamentally the same kind, could have occurred had no appropriate candidate for awareness existed (Martin (2009): 273).

Brewer, por su parte, hace énfasis en dos elementos centrales de la postura relacionalista:

First, the point is that perceptual presentation irreducibly consists in conscious with mind-independent physical objects. It is not to be elucidated or further understood, either in terms of a relation of direct acquaintance with mind-dependent entities that are suitably related to mind-independent things, or in terms of a relation with some kind of representational content that ‘concerns’ such things... Second,... this characterization of perceptual presentation as conscious acquaintance with mind-independent physical objects provides the most fundamental elucidation of which modification of consciousness any specific such experience is: the fundamental nature of perceptual experience is to be given precisely by citing and/or describing those very mind-independent physical objects of acquaintance... (Brewer (2011): 94-95).

De acuerdo con el realismo relacionalista, la experiencia perceptual verídica es fundamentalmente una relación de ‘*acquaintance*’, una relación irreductiblemente mental, y presuntamente más básica que cualquier creencia o pensamiento, que se mantiene entre un sujeto y el mundo. Esta relación es tal que no sólo el actualismo es cierto para todos los casos en que exista esta relación, sino que el carácter fenoménico de la experiencia verídica, lo que es como experimentar los objetos de la percepción, está, más que determinado completamente, constituido exclusivamente por los objetos materiales y las propiedades *instanciadas* por dichos objetos independientes de la mente de los que tenemos experiencia. Consecuentemente, el realismo relacionalista está comprometido con la idea de que hay experiencias perceptuales perfectamente verídicas: experiencias como de objetos externos en las que *todas* las propiedades de las que somos conscientes son *instanciadas* por dichos objetos. Dado que en toda experiencia visual de un objeto material siempre hay un aspecto ilusorio (como lo muestra el argumento de la vaguedad), el modelo de experiencia perceptual y, particularmente, del carácter fenoménico que presenta el realista relacionalista no es aplicable a nuestra experiencia (visual) de objetos materiales. Dicho modelo de experiencia es, más que ingenuo, utópico al presuponer que existen experiencias perfectamente verídicas de objetos materiales.

Quisiera terminar este capítulo señalando lo que bien puede ser un atajo para llegar a varias de las conclusiones que he tratado de defender hasta el momento en este capítulo. Un realista relacionalista niega que en la experiencia verídica los objetos inmediatos de experiencia sean datos de los sentidos. Debido a que afirma que el actualismo es cierto, el teórico relacionalista está comprometido con la idea de que toda experiencia verídica es tal que el momento en el que nos aparece perceptualmente que un objeto tiene cierta propiedad es el mismo momento en el que el objeto percibido instancia esta propiedad, de otro modo nuestra experiencia tendría un aspecto ilusorio respecto al momento en que los objetos son percibidos. Pero, no existen tales experiencias verídicas, y ya no sólo por el argumento de la vaguedad de los bordes, sino porque en toda experiencia siempre hay una brecha temporal, aunque pequeña, entre el momento en que un objeto instanciando una propiedad refleja la luz que nos permite verlo y el momento en que efectivamente tenemos experiencia del objeto. Así, toda experiencia perceptual tiene un elemento ilusorio respecto al tiempo experimentado, lo que nuevamente implica el rasgo 1) del realismo ingenuo reconsiderado, pero esta vez sin apelar a la vaguedad. Como consecuencia de esto, el realismo relacionalista es falso y, puesto que no hay datos de los sentidos, el actualismo también es falso.

El fenómeno de la brecha temporal en la experiencia de objetos así como el fenómeno de la vaguedad de los bordes hacen evidente que el realismo relacionalista ofrece un modelo de experiencia que, a lo más, se aplica a la experiencia perceptual de seres angelicales, criaturas con sistemas perceptuales con una estructura radicalmente distinta a la de nuestros sistemas perceptuales; pues, para que el modelo relacionalista sea cierto, los sistemas a los que se aplique no sólo tendrían que tener acceso perceptual a los objetos a una velocidad mayor (o igual) a la velocidad de la luz, sino que tendrían que tener una experiencia de los bordes de los objetos que, al menos en nuestro caso, no es la apropiada dadas nuestras condiciones físicas de observación.



### 3. Capítulo 3: Dependencia del Objeto, Principio del Tipo Común y Contenido No-Conceptual de la Percepción

Creo que no será preciso emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar.

David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*. 1.1.1.

#### 3.0. Introducción

En el capítulo anterior defendí las primeras tres tesis, de las seis, que definen el *realismo ingenuo reconsiderado* que caractericé al final del primer capítulo. La verdad de estas tres tesis implica la falsedad de la postura relacionalista de Martin y Campbell, y la falsedad de cualquier teoría de la percepción que implique la postulación de objetos dependientes de la mente (u objetos no-existentes tipo Meinong) como objetos de la experiencia perceptual.

En este capítulo intentaré motivar la adopción de las últimas tres tesis constitutivas del realismo ingenuo reconsiderado, lo cual me permitirá cumplir tres objetivos centrales de este trabajo. Primer objetivo: distinguir definitivamente el realismo ingenuo reconsiderado de las teorías intencionalistas *clásicas* y *extremas*; es decir, aquellas teorías intencionalistas que no sólo mantienen que la experiencia perceptual involucra una relación con un contenido, sino que mantienen que este contenido es independiente del objeto (intencionalistas clásicos), idéntico al carácter fenoménico y común en casos de experiencias alucinatorias y no-alucinatorias indistinguibles (intencionalistas extremos). Segundo objetivo: responder las objeciones al realismo ingenuo (argumento de la ilusión, argumento del ojo y argumento de la alucinación) formuladas en el primer capítulo. Tercer objetivo: capturar, en términos de la dependencia del objeto y del carácter no-conceptual de la percepción, una de las intuiciones detrás del realismo ingenuo que también intenta capturar el fallido relacionismo de Martin y Campbell; a saber, la intuición de que la experiencia perceptual no-alucinatoria tiene un carácter *presentacional*: la experiencia

perceptual es una relación más básica que la que exhiben las creencias, y en general el pensamiento, tal que nos pone en contacto íntimo con el mundo y, así, hace posible que pensemos demostrativamente, y tengamos conocimiento, acerca de objetos materiales y sus propiedades.

La estructura de este capítulo es tripartita. En la primera parte señalaré las motivaciones que un teórico tiene para sostener la cuarta tesis del realismo ingenuo reconsiderado: *las experiencias perceptuales no-alucinatorias son dependientes del objeto externo*. Luego, intentaré mostrar que el argumento de la ilusión no es una amenaza para esta tesis ni para el realismo ingenuo (reconsiderado). Mi defensa consiste en señalar cómo el argumento de la ilusión humeano caracteriza ambiguamente al realismo ingenuo, pues se puede interpretar de al menos dos formas. Bajo una de estas interpretaciones, el argumento de la ilusión no es lo suficientemente fuerte para garantizar la verdad de su conclusión negativa (el realismo ingenuo es falso). Así, bajo esta interpretación, el argumento de la ilusión no es una amenaza para el realista ingenuo que Hume ataca, ni para el realismo ingenuo reconsiderado. Terminaré esta parte señalando por qué deberíamos preferir la interpretación del realismo ingenuo que es inmune al argumento de la ilusión.

En la segunda parte, intentaré sustentar la quinta tesis del realismo ingenuo reconsiderado: *el disyuntivismo, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual*. La defensa de la quinta tesis del realismo ingenuo reconsiderado está basada en un ataque a los argumentos convencionales a favor del *principio del tipo común* y una propuesta disyuntivista positiva para diferenciar la naturaleza de las experiencias alucinatorias de las no-alucinatorias. La idea es mostrar que un *disyuntivismo positivo* es capaz de enfrentar las críticas convencionales al disyuntivismo, conservar las ventajas explicativas de la tesis de la dependencia del objeto (a diferencia de las teorías no disyuntivistas) y solventar los problemas de las teorías *disyuntivistas negativas*. Si mi defensa es exitosa, no sólo será posible socavar tanto el argumento del ojo de Hume como el argumento de la alucinación, sino obtener una caracterización positiva de las experiencias alucinatorias.

En la tercera parte, defenderé la sexta y última tesis que define al realismo ingenuo reconsiderado: *la experiencia perceptual es una relación más básica o primitiva con el mundo que la exhibida por el pensamiento*. La idea es que la experiencia perceptual es más básica que, y se diferencia de, el pensamiento en cuanto que el contenido de la experiencial perceptual es, en términos de Speaks (2005), *relativamente no-conceptual*. Para defender esta idea, sostendré que si bien estoy de acuerdo con Speaks en que los argumentos tradicionales para mostrar que el contenido de la experiencia perceptual es no-conceptual no logran mostrar que este contenido es *absolutamente* no-conceptual, encuentro reparos en la afirmación de Speaks de que ninguno de esos argumentos tampoco logra concluir que el contenido de la experiencia perceptual es *relativamente* no-conceptual. Y, para terminar, sintetizaré, basado en las consideraciones hechas en las tres partes, cómo los tres objetivos centrales de este capítulo son cumplidos.

### 3.1. Dependencia y Propiedades No-Instanciadas: Contra el Argumento de la Ilusión

La tesis de la dependencia del objeto externo es una tesis sobre la dependencia metafísica de la experiencia perceptual sobre su objeto, aquello de lo que es la experiencia. De acuerdo con esta tesis, si existe una experiencia perceptual no-alucinatoria como de un objeto externo *O*, entonces *O* debe existir. La conexión entre la experiencia perceptual y su objeto es una conexión metafísica en cuanto que es parte de la naturaleza de la experiencia el depender de su objeto. Así, la tesis de la dependencia del objeto externo implica que no es posible que exista una experiencia perceptual *X*, de la misma naturaleza o tipo fundamental que una experiencia perceptual no-alucinatoria *Y*, tal que su objeto no exista.

Hay dos precisiones que deben hacerse sobre la dependencia metafísica entre la experiencia no-alucinatoria y su objeto. La primera es que la tesis de la dependencia del objeto externo es consistente con el fenómeno de la brecha temporal discutido al final del capítulo anterior (2.3). El hecho de que podamos tener una experiencia perceptual de una estrella lejana que ha cesado de existir antes de que lleguemos a tener la experiencia no implica la falsedad de la tesis de la dependencia; pues, la tesis de la dependencia sólo requiere que el objeto de la experiencia exista en algún tiempo para que la experiencia que tenemos ahora de dicho objeto exista. Más estrictamente, la tesis de la dependencia consiste en que para que una experiencia perceptual no-alucinatoria exista en un tiempo *t*, es necesario que el objeto de la experiencia exista en un tiempo *t'*, igual o anterior a *t*.

La segunda precisión es que la tesis de la dependencia del objeto es compatible con la falsedad del relacionalismo: que el objeto mismo constituya el contenido y determine completamente el carácter fenoménico de la experiencia, como afirma el relacionalismo, no es la única manera en la que la tesis de la dependencia resultaría verdadera. La tesis de la dependencia puede ser cierta en una teoría de acuerdo con la cual el carácter fenoménico de la experiencia esté íntimamente relacionado con su contenido y este contenido, a su vez, se explique en términos de modos de presentación que no estén constituidos, ni siquiera en parte, por objetos. La existencia de la experiencia perceptual no-alucinatoria, así concebida, todavía puede ser metafísicamente dependiente del objeto externo, pues estos modos de presentación pueden depender metafísicamente de los objetos perceptuales.

Una de las motivaciones centrales para adoptar la tesis de la dependencia del objeto de la experiencia perceptual reside en que permite, de una manera simple y natural, dar cuenta de al menos dos constreñimientos o requisitos que, de acuerdo con la literatura reciente<sup>43</sup>, una teoría de la experiencia perceptual debe satisfacer. Expondré estos constreñimientos y la manera en la que la tesis de la dependencia del objeto permite dar cuenta de ellos.

Una teoría de la percepción debe, hasta donde sea posible, responder o evitar los ataques del escéptico. Dos de estos ataques tienen que ver con la posibilidad del conocimiento perceptual y la posibilidad de tener pensamientos sobre el mundo; específicamente, pensamientos demostrativos singulares acerca de objetos. Correspondientemente, una teoría de la percepción tiene al menos dos requisitos: primero, debe proveer las bases para dar cuenta de cómo es posible adquirir conocimiento a partir de la experiencia perceptual

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo, Campbell (2002), Conduct (2012), McDowell (2000, 2008) y Millar (2007).

y, segundo, debe sentar las bases que nos permitan explicar cómo es posible que tengamos pensamientos demostrativos singulares sobre objetos a partir de la experiencia perceptual. Para usar la terminología estándar, el primero es un requisito *epistémico* y el segundo es un requisito *intencional*.

Uno de los autores que más notablemente ha subrayado la importancia de satisfacer el requisito epistémico es John McDowell. Según este autor, debemos explicar cómo es que llegamos a conocer algo acerca de nuestro ambiente a través de la experiencia perceptual:

The scepticism in question is scepticism about perceptually acquired knowledge of the external world. And the approach in question is diagnostic. The diagnosis is that this scepticism expresses an inability to make sense of the idea of direct perceptual access to objective facts about the environment. What shapes this scepticism is the thought that even in the best possible case, the most that perceptual experience can yield falls short of a subject's having an environmental state of affairs directly available to her. Consider situations in which a subject seems to see that, say, there is a red cube in front of her. The idea is that even if we focus on the best possible case, her experience could be just as it is, in all respects, even if there were no red cube in front of her. This seems to reveal that perceptual experience provides at best inconclusive warrants for claims about the environment. And that seems incompatible with supposing we ever, strictly speaking, *know* anything about our objective surroundings. The familiar skeptical scenarios –Descartes's demon, the scientist with our brains in his vat, the suggestion that all our apparent experience might be a dream – are only ways to make this supposed predicament vivid. (McDowell (2008): 378).

Parece que el conocimiento perceptual resulta inexplicable si la experiencia sólo nos ofrece garantías no concluyentes (*inconclusive warrants*) para sostener afirmaciones acerca de nuestro ambiente. Además, si en 'el mejor caso posible' (es decir, en el caso en que los elementos no-verídicos de la experiencia perceptual se reducen a un mínimo) las experiencias perceptuales que tenemos como de objetos externos son experiencias que pueden existir aun si no existen sus objetos, entonces parece inevitable concluir que la experiencia, a lo más, nos ofrece garantías no concluyentes para sostener afirmaciones acerca de nuestros alrededores. En consecuencia, si la experiencia perceptual, aun en el mejor caso posible, es independiente del objeto, no podremos explicar cómo obtenemos conocimiento del ambiente a través de la experiencia.

La tesis de la dependencia del objeto de la experiencia perceptual es, así, un punto de partida para evitar la consecuencia, que asumo indeseable, de considerar que nuestro conocimiento perceptual es inexplicable o, peor aún, inexistente. El opositor de la tesis de la dependencia debe encontrar un vínculo extra para ligar la experiencia y el conocimiento y, en este sentido, su explicación (si posible) será más compleja que la explicación que, en principio, puede ofrecer un teórico que mantenga la dependencia del objeto externo.

El segundo requisito, el requisito intencional, es más fácilmente satisfecho si adoptamos la tesis de la dependencia del objeto: si resulta que existen experiencias perceptuales de la

misma naturaleza que las experiencias perceptuales no-alucinatorias que pueden existir aun si sus objetos no existen, entonces se necesitará algo más que la sólo naturaleza de la experiencia perceptual para explicar cómo es que la experiencia perceptual nos pone en contacto con objetos acerca de los cuales podemos pensar demostrativamente. Qué pueda ser ese algo más que liga el pensamiento, la experiencia y el mundo no es algo obvio. Acudir a vínculos causales no resuelve fácilmente el problema: no todas las propiedades de un objeto son causalmente relevantes para la producción de la experiencia, ni realizan todas ellas contribuciones a la determinación del carácter fenoménico de la experiencia (pensemos, por ejemplo, en las propiedades de la estructura interna de un objeto). No obstante, nuestros pensamientos demostrativos están dirigidos a los objetos mismos y no sólo a las propiedades causalmente relevantes en la producción de la experiencia. Admitir que la experiencia perceptual (no-alucinatoria) es dependiente del objeto le da sentido a la idea de que la naturaleza de la experiencia perceptual es tal que dispone al objeto mismo de la percepción para ser objeto de pensamientos demostrativos irreductiblemente singulares<sup>44</sup>.

La tesis de la dependencia del objeto externo parece ser un buen punto de partida para emprender la construcción de una teoría que satisfaga los dos requisitos mencionados<sup>45</sup>. Si, como se ha sugerido, la tesis de la dependencia permite satisfacer los requisitos epistémico e intencional de una forma simple, los opositores tienen la balanza en su contra. Pues, al tener que acudir a elementos ajenos a la naturaleza de la experiencia perceptual, el opositor prefiere un camino más largo para llegar al mismo fin que el defensor de la dependencia y, por esto mismo, se esperaría que justificara su preferencia. Los argumentos tradicionales en contra del realismo ingenuo (argumento de la ilusión, argumento del ojo y argumento de la alucinación) tienen como uno de sus objetivos minar la tesis de la dependencia del objeto. Si los argumentos clásicos cumplen su objetivo, el opositor de la dependencia justificaría su preferencia. En lo que resta de esta sección, y en la siguiente, intentaré mostrar que ese objetivo no se cumple satisfactoriamente.

Recordemos que, de acuerdo con el argumento de la ilusión (1.1), el realista ingenuo afirma que, al menos en lo que concierne a nuestras experiencias no-alucinatorias, tenemos un contacto íntimo, no mediado, con objetos externos e independientes de la mente. Esto implica, según el argumento en consideración, que *siempre que tenemos experiencias perceptuales (no-alucinatorias), sólo somos conscientes (en dichas experiencias) de objetos externos y propiedades de objetos externos*. A esta implicación la llamaremos *la tesis de la exclusividad*. El argumento de la ilusión se propone mostrar la falsedad de la tesis de la exclusividad citando como contraejemplos los casos de experiencias ilusorias, pues estos casos, presuntamente, ilustran cómo podemos tener experiencias en las que no sólo somos conscientes de objetos externos y propiedades de objetos externos. Como el proponente del argumento de la ilusión cree que la tesis de la exclusividad es falsa en los casos de ilusión, concluye que el realismo ingenuo es falso de las experiencias ilusorias.

---

<sup>44</sup> En Amado (2009) ofrezco razones de corte neo-fregeano para pensar que no sólo existen pensamientos demostrativos irreductiblemente singulares, sino que estos pensamientos son también dependientes del objeto.

<sup>45</sup> Campbell (2002) defiende la tesis más fuerte de que asumir la dependencia del objeto es la única manera de dar cuenta del pensamiento demostrativo sobre objetos del entorno. No deseo comprometerme con la tesis fuerte de Campbell.

En este punto el argumento de la ilusión tiene dos caminos: el primer camino, el humeano, es mantener que no hay experiencias perfectamente verídicas y que si la tesis de la exclusividad es falsa en casos de ilusión, tendrá que ser falsa en casos alucinatorios (por el *principio del tipo común I/A*). El segundo camino, el de la tradición interpretativa, es mantener que las experiencias perfectamente verídicas y las experiencias ilusorias fenomenológicamente indistinguibles de las primeras comparten la misma naturaleza o clase fundamental (*principio del tipo común V/T*), y concluir que la tesis de la exclusividad es falsa para toda experiencia verídica e ilusoria.

Sea cual sea el camino que se elija, la estrategia del argumento de la ilusión para atacar al realismo ingenuo es interesante por varios motivos. Primero, el argumento aísla uno solo de los compromisos que, presuntamente, asume el realista ingenuo, la tesis de la exclusividad, y arguye que este compromiso no puede ser cumplido. La tesis de la exclusividad no es una tesis sobre el carácter fenoménico de la experiencia perceptual, es más bien una tesis sobre el objeto de la experiencia perceptual, aquello de lo que somos conscientes (*aware*), no de cómo nos aparece aquello de lo que somos conscientes. Esto porque la tesis de la exclusividad es solamente uno de los elementos del realismo ingenuo que define la clase de objetos que pueden considerarse como objetos de percepción. Por supuesto, al mismo tiempo que define la clase de objetos de percepción, la tesis de la exclusividad excluye de esta clase a toda una serie de objetos, propiedades y, en general, ítems. Así, la tesis de la exclusividad es lo que permite al realista ingenuo eliminar a los datos de los sentidos y a los objetos tipo Meinong de la lista de candidatos a objetos de percepción.

Segundo, la negación de la tesis de la exclusividad, es decir la idea de que *no solo somos conscientes, en la experiencia perceptual, de objetos externos y propiedades de objetos externos*, no descarta que aún seamos conscientes en la experiencia perceptual de objetos y propiedades independientes de la mente. Es compatible con la falsedad de la tesis de la exclusividad que seamos conscientes en la experiencia perceptual tanto de objetos independientes de la mente como de datos de los sentidos. Una teoría que mantenga que tanto los objetos externos como los datos de los sentidos se nos presentan en la experiencia perceptual es, probablemente, una teoría redundante pues tal vez para propósitos explicativos no es necesario tener objetos de la percepción de ambos reinos, objetivo y subjetivo; pero el punto es que la negación de la tesis de la exclusividad no socava dicha teoría por más redundante que ésta sea.

En tercer lugar, nótese que al concluir simplemente la falsedad de la tesis de la exclusividad, la versión del argumento de la ilusión en cuestión no atenta contra la tesis de la dependencia del objeto externo. La recién señalada teoría redundante puede incorporar cómodamente la tesis de la dependencia y, afirmar que, al menos en los casos de experiencia no-alucinatoria, la existencia de la experiencia perceptual depende metafísicamente de la existencia de uno de sus objetos de experiencia, esto es, el objeto independiente de la mente. Esta modificación de la teoría redundante sigue siendo compatible con la falsedad de la tesis de la exclusividad, pues la tesis de la dependencia del objeto, por sí sola, no restringe el conjunto de objetos de percepción. De esta forma, incluso si el argumento de la ilusión es válido y sus premisas verdaderas, la tesis de la

dependencia del objeto externo no se vería afectada por él. El opositor de la dependencia del objeto externo debe apelar a otro argumento si quiere justificar su preferencia.

Una pregunta ulterior es si, efectivamente, la versión en cuestión del argumento de la ilusión es lo suficientemente fuerte para cumplir con la promesa de ampliar el rango de objetos perceptuales que la tesis de la exclusividad define. Trataré de contestar a esa pregunta negativamente.

A pesar de que los casos de ilusión no sólo son posibles sino que, como he intentado mostrar en el capítulo anterior, toda nuestra experiencia visual de objetos materiales tiene un componente ilusorio (no hay experiencias perfectamente verídicas de objetos materiales), la posibilidad y existencia de ilusiones no es suficiente para mostrar la falsedad de la tesis de la exclusividad, entendida bajo cierta lectura, incluso en casos de experiencia ilusoria. Veamos por qué.

La tesis de la exclusividad, tal como está formulada, tiene al menos dos interpretaciones posibles. Éstas son:

- A) Siempre que tenemos experiencias perceptuales (no-alucinatorias), sólo somos conscientes (en dichas experiencias) de objetos externos y propiedades *instanciadas* por dichos objetos.
- B) Siempre que tenemos experiencias perceptuales (no-alucinatorias), sólo somos conscientes (en dichas experiencias) de objetos externos y propiedades, *instanciadas o no-instanciadas*, de objetos externos.

La tesis A) mantiene que todas las propiedades de las que somos conscientes en experiencias no-alucinatorias no sólo son propiedades que *podrían* instanciar objetos externos; es decir, no sólo son propiedades de objetos externos, sino que, *efectivamente*, tales propiedades son *instanciadas* por objetos externos. Con esta tesis se compromete el teórico relacionista, al menos para el caso de las presuntas experiencias perfectamente verídicas. La tesis B), por su parte, es más débil, pues también mantiene que todas las propiedades que experimentamos son propiedades de objetos externos, propiedades que *podrían* instanciar objetos externos, pero rechaza que todas esas propiedades tengan que estar instanciadas por algo (externo o no) en el momento en que las experimentamos. La tesis B) es la tesis con la que mi realista ingenuo reconsiderado desea comprometerse.

La tesis de la exclusividad A) es claramente falsa en casos de experiencia ilusoria. Por ejemplo, en el caso de la ilusión de la cascada (*waterfall illusion*) somos conscientes de la instanciación de una propiedad, la propiedad de ser estático; pero, al mismo tiempo, somos conscientes de otra propiedad, la propiedad de estar en movimiento, que es una propiedad de objetos externos, pero, en el caso en cuestión, no es instanciada por ningún objeto externo independiente de la mente que se encuentre en los alrededores. Así, la tesis de la exclusividad A) no se cumple en casos de ilusión. El defensor del argumento de la ilusión, como Hume, generaliza esta conclusión a las demás experiencias perceptuales y concluye

que el realismo ingenuo, en la versión comprometida con la tesis de la exclusividad A), es falso.

La lectura B) de la tesis de la exclusividad no tiene el mismo destino, pues no es falsa en los casos de experiencias ilusorias. Para que el argumento de la ilusión muestre que B) es falsa, debe mostrar que las propiedades ilusorias (o sea, las propiedades de las que somos conscientes en una experiencia perceptual ilusoria pero que no son instanciadas por objetos externos en los alrededores) son propiedades que son instanciadas por un ítem de una categoría distinta a la de objeto externo. Sin embargo, el argumento de la ilusión difícilmente mostrará esto. Me explico: aparentemente, los únicos candidatos para cumplir el rol de tal ítem son datos de los sentidos y objetos tipo Meinong. Pero esos candidatos quedan descartados, pues, como argumenté en el capítulo anterior, la tesis 2) del realismo ingenuo reconsiderado es correcta: no hay tal cosa como datos de los sentidos ni objetos tipo Meinong (2.3)<sup>46</sup>. En consecuencia, el argumento de la ilusión no es lo suficientemente fuerte para concluir la falsedad de la tesis de la exclusividad B), incluso en casos de ilusión. Por esto mismo, un realismo ingenuo que implique la tesis B), y no la tesis A), no tiene que conmovirse por el argumento de la ilusión.

Otras versiones del argumento de la ilusión incorporan la ley de Leibniz (específicamente, la indiscernibilidad de los idénticos) para mostrar que los objetos de percepción no pueden ser objetos externos (Crane (2005)). Sin embargo, esas otras versiones no pueden mostrar que la tesis B) es falsa sin cometer una petición de principio. Veamos por qué.

Esquemáticamente, las versiones del argumento de la ilusión que emplean la ley de Leibniz proceden así: en casos de ilusión sabemos que el objeto externo no instancia una cierta propiedad F, el objeto externo no es F. No obstante, en casos de ilusión somos conscientes como de algo que tiene F, lo que parece significar que el objeto de la percepción sí tiene F. El objeto de percepción no es el objeto externo, pues como el objeto externo no tiene F, esto hace que sea cualitativamente distinto del objeto de la percepción (que sí tiene F) y, por la Ley de Leibniz, numéricamente distinto a él. Como no hay otro objeto externo en los alrededores que instancie F, tenemos que concluir que en casos de experiencia ilusoria no somos conscientes de objetos externos.

El problema con esta versión del argumento es que no prueba, sino que asume que la propiedad ilusoria F está instanciada, pero por las mismas consideraciones hechas arriba, por la tesis 2) del realismo ingenuo reconsiderado, tenemos razones para pensar que la propiedad ilusoria F no tiene candidatos plausibles que la instancien. Nuevamente resulta que el realista ingenuo comprometido con la tesis de la exclusividad B) no es conmovido por el argumento de la ilusión.

---

<sup>46</sup> Puede pensarse que la experiencia misma es otro candidato a instanciar las propiedades que experimentamos. Esta propuesta de corte adverbialista tiene los mismos problemas que los datos de los sentidos. Nótese que si tiene sentido que la experiencia misma sea la que instancia las propiedades que experimentamos, en los casos de ilusión de la cascada nuestras experiencias serían un contraejemplo a la ley del tercio excluido, pues se moverían y no se moverían al mismo tiempo. No consideraré a la experiencia misma como un candidato plausible de objeto de percepción.



Para sintetizar, el realismo ingenuo reconsiderado que estoy defendiendo no es presa de las distintas versiones del argumento de la ilusión si se compromete con la tesis de la exclusividad B). Queda por ver si el realismo que defiende puede sortear la amenaza que supone el argumento del ojo de Hume y el argumento de la alucinación. Antes de considerar esta cuestión en la siguiente sección, quisiera terminar esta sección señalando algunas razones para sostener *la tesis de la exclusividad B)*; pues, además de que un compromiso con esta tesis evita que el realismo ingenuo sea presa del argumento de la ilusión, hay otras razones por las cuales B) es recomendable<sup>47</sup>.

Por un lado, como he sugerido, la tesis B) es una consecuencia natural de varias de las tesis del realismo ingenuo reconsiderado que hasta ahora he defendido. La tesis de la dependencia del objeto y la tesis de que no hay datos de los sentidos (ni objetos tipo Meinong) nos comprometen (salvo que se descubran ítems alternativos que instancien las propiedades ilusorias) con que en las experiencias no-alucinatorias sólo somos conscientes de objetos externos y propiedades, instanciadas o no-instanciadas, de objetos externos (la tesis B). Esto porque si la tesis de la dependencia es cierta, en experiencias no alucinatorias tenemos contacto con objetos externos y, si es correcta la tesis de que no hay datos de los sentidos ni objetos tipo Meinong, las propiedades de las que somos conscientes pero que no son instanciadas por objetos externos, tampoco tienen otros candidatos plausibles que las instancien, lo cual sugiere fuertemente que las propiedades que experimentamos y que no son instanciadas por objetos externos son propiedades que no son instanciadas, en el momento que las experimentamos, por nada. En pocas palabras, son propiedades no-instanciadas.

Por otro lado, admitir que somos conscientes de propiedades no-instanciadas de objetos tiene ciertas ventajas explicativas:

En primer lugar, explicar los casos de ilusión y los casos de alucinación en términos de propiedades no-instanciadas de objetos externos tiene la ventaja de ser ontológicamente conservadora, pues no es necesario postular objetos de una categoría distinta a nuestros queridos objetos externos independientes de la mente para explicar los fallos perceptuales. Así, un amplio surtido de ilusiones perceptuales (como la de Müller-Lyer, la de la habitación de Ames, la de la cascada, entre otras) pueden explicarse en términos de experiencias de propiedades no-instanciadas: las propiedades ilusorias son propiedades no-instanciadas, no propiedades que instancian objetos ontológicamente sospechosos. Similarmente, los casos de experiencias alucinatorias pueden explicarse en términos de propiedades no-instanciadas: cuando un sujeto tiene una experiencia alucinatoria como de un objeto que, de hecho, no existe es consciente de un complejo de propiedades no-instanciadas, no de un objeto dependiente de la mente o un objeto tipo Meinong.

En segundo lugar, aunque las teorías rivales que explican las propiedades aparentes en términos de propiedades objetivas (relacionales o no-relacionales) *instanciadas* también son

---

<sup>47</sup> La idea de que en varios casos de experiencias perceptuales somos conscientes de propiedades o complejos de propiedades no-instanciadas de objetos externos no es nueva. Con ciertas variaciones, la idea puede encontrarse en una variedad de teorías; por ejemplo, en Bealer (2002), Dretske (1999), Forrest (2005), Foster (2000), Johnston (2004) y McGinn (1999).

teorías ontológicamente económicas, la explicación de los fallos perceptuales en términos de propiedades no-instanciadas tiene un alcance más amplio que las teorías rivales ontológicamente económicas, lo cual la hace preferible: hemos visto (1.2.3 y 2.1) que no es sensato generalizar la idea de que las propiedades aparentes son propiedades objetivas (relacionales o no-relacionales) instanciadas por los objetos o su ambiente. Esto porque explicar de ese modo muchas experiencias que consideramos claramente ilusorias implica que esas experiencias realmente no son ilusorias, pues las presuntas propiedades ilusorias serían propiedades que instanciarían los objetos externos de nuestra experiencia y, por definición, ya no serían ilusorias. Por las mismas razones, no se pueden explicar las propiedades aparentes en los casos de alucinación en términos de propiedades objetivas instanciadas. Las teorías rivales ontológicamente económicas eliminan el error en vez de explicarlo. En cambio, explicar las propiedades ilusorias en términos de propiedades no-instanciadas conserva el estatus ilusorio y alucinatorio de las experiencias que normalmente aceptamos como claramente ilusorias y alucinatorias al mismo tiempo que ayuda a explicar la naturaleza de la experiencia ilusoria y, a diferencia de otras teorías, no se rehúsa a explicar positivamente la naturaleza de las experiencias alucinatorias. Más adelante (3.2) hablaré con más detalle sobre las ventajas de dar una explicación *positiva* de la alucinación.

Finalmente, la explicación de los fallos perceptuales en términos de propiedades no-instanciadas da cuenta de otra serie de fenómenos perceptuales que otras teorías, como el relacionismo, no explican. Como Johnston (2004) ha señalado, explicar las experiencias alucinatorias en términos de propiedades no-instanciadas permite dar cuenta de dos fenómenos: primero, la *transición subjetivamente ininterrumpida* (*subjectively seamless transition*) entre una experiencia no-alucinatoria y una experiencia alucinatoria subjetivamente indistinguible de la primera y, segundo, la posibilidad de obtener *nuevo conocimiento de propiedades* en una experiencia alucinatoria y, específicamente, en experiencias de post-imágenes.

Un ejemplo de fenómeno de transición subjetivamente ininterrumpida es el siguiente:

You are undergoing an operation for an aneurysm in your occipital lobe. The surgeon wants feedback during the operation as to the effects of the procedure on the functioning of your visual cortex. He reduces all significant discomfort with local anesthetic while he opens your skull. He then darkens the operating theater, takes off your blindfold, and applies electrical stimulation to a well-chosen point on your visual cortex. As a result, you hallucinate dimly illuminated spotlights in a ceiling. (You hallucinate lights on in a ceiling. As yet, you are not at all aware of *the* lights or *the* ceiling of the operating theater.) As it happens, there really are spotlights in the ceiling at precisely the places where you hallucinate lights. However, these real lights are turned off, so that the operating theater is too dark to really see anything. (Well, all right, the surgeon has a small light to see into the back of your skull.).

While maintaining the level of electrical stimulation required to make you hallucinate lights on in a ceiling, the surgeon goes on to do something a little

perverse. He turns on the spotlights in the ceiling, leaving them dim enough so that you notice no difference. You are now having what some call a ‘veridical hallucination’. You are still having a hallucination for you are not yet seeing the lights on in the ceiling, the explanation being that they still play no causal role in the generation of your experience. Yet your hallucination is veridical or in a certain way true to the scene before you; there are indeed dim lights on in a ceiling in front of you. In the third stage of the experiment the surgeon stops stimulating your brain. You now genuinely see the dimly lit spotlights in the ceiling. From your vantage point there on the operating table these dim lights are indistinguishable from the dim lights you were hallucinating. (Johnston (2004): 122).

En el ejemplo, el episodio perceptual que uno protagoniza puede dividirse en tres etapas: en la primera etapa uno sufre una experiencia alucinatoria como de focos de luz tenue en un techo. Esta experiencia es el producto de la estimulación que el cirujano realiza sobre el córtex visual. Uno nunca antes ha visto el techo del quirófano ni sus luces, así que lo que alucina no son *las* luces *del* techo del quirófano. En la segunda etapa, uno sufre una ‘alucinación verídica’ pues cuando el cirujano prende las luces, el techo del quirófano luce de la misma manera como aparece ‘el’ techo alucinado, así que no notamos la diferencia. Aunque en un sentido la experiencia que se tiene es correcta, pues hay una proposición verdadera que, en cierto sentido, describe lo que se experimenta (hay unos focos de luces tenues en el techo), de todos modos se continúa alucinando, pues el techo del quirófano real no es el que se presenta en la experiencia, ni siquiera juega un rol causal en la producción de la experiencia. Finalmente, en la tercera etapa, tenemos una experiencia no-alucinatoria, al menos en el sentido en que nuestra experiencia de las luces en el techo es producida apropiadamente por las luces en el techo del quirófano real y las luces se corresponden con cómo se nos aparecen en la experiencia.

A pesar de que hay tres etapas distintas en el episodio perceptual, la experiencia en cada una de las etapas es subjetivamente indistinguible, no se nota la diferencia entre la transición de la experiencia alucinatoria, la ‘alucinación verídica’ y la experiencia propiamente verídica. ¿Cómo explicar este fenómeno de transición subjetivamente ininterrumpida? Aunque pueda brindarse una explicación causal del fenómeno en términos de la semejanza de los estados cerebrales en cada una de las tres etapas del episodio, hay una pregunta que difícilmente puede ser resuelta por una explicación a nivel neuronal: ¿qué clase de relación, y con qué ítems, tenemos en la experiencia perceptual que no nos permite distinguir introspectivamente los tres episodios aludidos?

La respuesta de la teoría de los datos de los sentidos, si no tuviera tantos reparos ontológicos, podría ser apropiada: no podemos distinguir introspectivamente las tres etapas porque en todas ellas tenemos una relación con similares datos de los sentidos que instancian las mismas o similares propiedades (al grado de ser subjetivamente indistinguibles). La respuesta del teórico que mantiene la tesis de la exclusividad B), como el realista ingenuo reconsiderado, es que en cada una de las tres etapas del episodio perceptual somos conscientes del mismo complejo o perfil de propiedades. Diferentes objetos pueden instanciar el perfil, pero el perfil también puede ser no-instanciado. Esto

último ocurre en los casos de alucinación: no hay objetos que instancien el perfil. Pero en el mejor caso posible, el perfil (o partes significativas de él) es instanciado por un objeto externo. El perfil captura las semejanzas en las tres etapas, la diferencia radica en que en el mejor caso posible somos presentados con instancias del perfil, mientras que en la alucinación el perfil no está instanciado. Por su parte, la respuesta del relacionismo suele ser el silencio: una estrategia recurrente para el relacionista es apelar a una explicación negativa de la alucinación de acuerdo con la cual no se puede decir nada más de la alucinación sino simplemente que es introspectivamente indistinguible de una experiencia perceptual (perfectamente) verídica. En la próxima sección examinaré críticamente esta explicación negativa de la alucinación.

Además de dar una explicación de las transiciones subjetivamente ininterrumpidas, un teórico que apele a propiedades o complejos de propiedades no-instanciados puede dar cuenta de cómo podemos tener nuevo conocimiento a través de una alucinación y, específicamente, en experiencias de post-imágenes:

There is a state that a subject can get into by being exposed to bright monochromatic unique green light (500 nanometers in wavelength) in an otherwise dark room for about twenty minutes. If we then turn the stimulus off, illuminate the room, and have the subject look at a small, not-too-bright achromatic surface, he will see a red afterimage. If the subject turns so that the afterimage is then superimposed on a small red background then something wonderful happens. The subject will then be afterimagining a *supersaturated* red, a red more saturated than any surface red one can see, a red purer than the purest spectral red light, light with a frequency of around 650 nanometers (Johnston (2004): 141-142).

Independientemente de los detalles técnicos que lo explican, es posible tener experiencias alucinatorias o post-imágenes de colores, como el rojo supersaturado, que jamás podríamos tener en una experiencia no-alucinatoria<sup>48</sup>. Estas experiencias alucinatorias nos permiten conocer algo nuevo. No conocemos un nuevo objeto, pues no hay un objeto en los alrededores, y no necesitamos decir que conocemos un objeto dependiente de la mente. Lo que conocemos, podemos decir, es un nueva propiedad, la propiedad no-instanciada de *ser rojo supersaturado*.

Hemos visto las razones para sostener la tesis de la exclusividad B) y los cuantiosos beneficios explicativos que esta tesis trae consigo. Vimos también, que el realista ingenuo comprometido con la tesis B), y no con la tesis A), no cae presa del argumento de la ilusión. A continuación intentaré mostrar que ni las razones para sustentar la tesis de la exclusividad B (dependencia del objeto externo, economía ontológica y desprestigio de datos de los sentidos y objetos tipo Meinong) ni la tesis misma son derrumbadas por los dos argumentos clásicos en contra del realismo ingenuo que nos queda por examinar: el argumento del ojo, y el argumento de la alucinación.

---

<sup>48</sup> Los detalles técnicos pueden encontrarse en Hurvich (1982: 187-8).

### 3.2. Disyuntivismo I/A, Alucinaciones y Sueños: Contra el Principio del Tipo Común.

Como vimos en el primer capítulo (1.2.4), el argumento del ojo de Hume y el argumento de la alucinación tienen semejanzas estructurales notables. Una de ellas es que ambos argumentos tienen como una de sus premisas al infame principio del tipo común. De acuerdo con este principio, las experiencias perceptuales alucinatorias y las no-alucinatorias introspectivamente indistinguibles hacen parte del mismo tipo *fundamental*. Las diferencias entre ambos argumentos se encuentran en la defensa que emplean para defender este principio y en las versiones particulares que cada uno defiende: el argumento del ojo de Hume requiere del principio I/A, la idea de que las experiencias ilusorias y las alucinatorias introspectivamente indistinguibles hacen parte del mismo tipo fundamental. El argumento de la alucinación, en sus versiones contemporáneas, suelen depender del principio del tipo común V/A, la idea de que son las experiencias verídicas y las alucinatorias las que pueden agruparse en una misma clase fundamental. Antes de examinar la defensa que cada uno de estos argumentos provee del principio y la importancia de éste para el propósito de ambos argumentos (refutar el realismo ingenuo), es importante tener presente lo que significa “ser parte de la misma clase *fundamental*”.

Martin explica la noción de clase fundamental en los siguientes términos:

Rather, I will just assume for the sake of this discussion that we can make sense of the idea that there are some privileged classifications of individuals, both concrete objects and events, and that our talk of what is essential to a given individual tracks our understanding of the kinds of thing it is. That is, I will assume the following: entities (both objects and events) can be classified by species and genus; for all such entities there is a most specific answer to the question, ‘What is it?’ In relation to the mental, and to perception in particular, I will assume that for mental episodes or states there is a unique answer to this question which gives its most specific kind; it tells us what essentially the event or episode is. In being a member of this kind, it will thereby be a member of other, more generic, kinds as well. It is not to be assumed that for any description true of a mental event, there is a corresponding kind under which the event falls. The Common Kind Assumption is then to be taken as making a claim about the most specific kind that a perceptual experience is, that events of that specific kind can also be hallucinations. (Martin 2006: 361).

La clase fundamental de un objeto, estado, evento, o en general un ítem concreto es lo que se puede citar para dar respuesta a la pregunta por cuál es la esencia de ese ítem; pero no sólo eso, pues hay diferentes respuestas que se pueden dar a la pregunta de qué es, o cuál es la esencia de un ítem. Estas respuestas corresponden aproximadamente a ciertas clases en las que un ítem puede clasificarse. De todas las clases en las que un ítem se clasifica, hay, presumiblemente, una que es más específica que el resto de las otras clases y que puede también ser citada como respuesta a la pregunta por la esencia del ítem. Esa clase es la clase *fundamental*.

Dos ítems que sean esencialmente distintos pueden tener varias clases en común y, así, tener rasgos comunes. Sin embargo, si los dos ítems son esencialmente distintos no pueden

pertenecer a la misma clase fundamental. Así, negar que dos ítems sean esencialmente distintos no es negar que tengan algo en común, pues su diferencia esencial puede ser compatible con que hagan parte de varias clases generales. Más bien, negar que dos ítems sean esencialmente distintos es negar que lo que tengan en común sea su pertenencia a la misma clase fundamental.

Para el caso de la experiencia perceptual, mantener que las experiencias alucinatorias y no-alucinatorias pueden hacer parte de la misma clase fundamental es, por tanto, mantener que las experiencias alucinatorias son miembros de la clase más específica en la que puede clasificarse a las experiencias no-alucinatorias y que figura en la respuesta a la pregunta por su esencia. Si la clase fundamental es mental o física, la idea de que las experiencias alucinatorias y no-alucinatorias comparten esta clase específica es justo lo que mantiene el defensor del *principio del tipo común*. Por su parte, quien rechaza el principio del tipo común, el disyuntivista, no tiene que comprometerse con la idea de que las experiencias perceptuales alucinatorias y no-alucinatorias no tienen elementos comunes o no comparten membrecía en ninguna clase. Para rechazar el principio del tipo común basta con negar que tales experiencias sean miembros de la misma clase fundamental, así sean miembros comunes de otras clases generales (mentales o físicas).

Aunque el principio del tipo común suele emplearse en contra del realismo ingenuo, cabe señalar que el principio del tipo común no es una amenaza para varias tesis con las que se compromete el realista ingenuo (en la versión que Hume ataca y en la versión de Martin). Particularmente, por sí sólo el principio del tipo común no es una amenaza para la tesis de la exclusividad (en cualquiera de sus dos lecturas, A y B) ni para el ya cuestionado actualismo.

En primer lugar, el principio del tipo común no pone en aprietos a la tesis de la exclusividad, siempre y cuando la tesis de la exclusividad se aplique a experiencias no-alucinatorias. El principio del tipo común es compatible con que en los casos de experiencias no-alucinatorias los objetos de percepción sean objetos externos y propiedades (instanciadas o no-instanciadas) de dichos objetos, pues la tesis de la exclusividad sólo habla de los objetos perceptuales de las experiencias no-alucinatorias, no de lo que tienen o no en común las experiencias no-alucinatorias con otras experiencias. Así, mantener, como el realista ingenuo descrito por Hume y el realismo ingenuo reconsiderado, una u otra versión de la tesis de la exclusividad es compatible con mantener el principio del tipo común y, por tanto, el principio no constituye una amenaza para la tesis de la exclusividad.

En segundo lugar, para atacar al realista ingenuo relacionalista que, como Martin, asume el actualismo, no es necesario adoptar el principio del tipo común. Como he argumentado en el capítulo anterior (2.2 y 2.3), el actualismo es falso debido a consideraciones que dependen de la vaguedad (entendida ontológica o epistemológicamente) de los bordes de los objetos y del fenómeno de la brecha temporal. Estas consideraciones son independientes de un compromiso con la tesis del tipo común, pues son independientes de consideraciones sobre la esencia de la experiencia alucinatoria. El actualismo es perfectamente compatible con la tesis del tipo común: un teórico de los datos de los

sentidos, al afirmar que todas las propiedades de las que seamos conscientes en la percepción son propiedades instanciadas por datos de los sentidos y que éstos existen actualmente mientras percibimos, se compromete con el actualismo. Al mismo tiempo, y sin contradicción, el teórico de los datos de los sentidos puede mantener que pueden existir experiencias alucinatorias de la misma clase fundamental que las experiencias que normalmente consideramos verídicas, pues, puede creer que estas experiencias son esencialmente las mismas si, por ejemplo, cree, como sugiere Hume, que la naturaleza de las experiencias perceptuales depende enteramente de su fenomenología y que las experiencias alucinatorias pueden ser fenomenológicamente idénticas a las experiencias no-alucinatorias. Puesto que el actualismo y el principio del tipo común son compatibles, este último tampoco es una amenaza para el primero.

¿Cuál es, entonces, la relevancia del principio del tipo común en el debate entre el realismo ingenuo (reconsiderado) y sus opositores? El principio del tipo común, si verdadero, es una poderosa herramienta del crítico del realismo ingenuo, pues es incompatible con una de las tesis distintivas de todo realista ingenuo (en la versión de Hume, en la versión relacionalista y en la versión reconsiderada que trato de defender); a saber, *la tesis de la dependencia del objeto externo*.

Se recordará que según la tesis de la dependencia del objeto, la existencia de una experiencia no-alucinatoria depende metafísicamente del objeto perceptual externo de la experiencia. Que sea una dependencia metafísica implica que es en virtud de la naturaleza misma de la experiencia, de su esencia, que hay tal dependencia. En otras palabras, la tesis de la dependencia mantiene que la existencia de las experiencias perceptuales no-alucinatorias depende de los objetos externos *en virtud de la clase fundamental* a la que pertenecen dichas experiencias.

Si resulta que el principio del tipo común es cierto, la tesis de la dependencia no podría ser cierta, pues, por el principio, lo que se diga de la esencia de una experiencia alucinatoria (introspectivamente indistinguible de una no-alucinatoria) se dirá también de la esencia de una experiencia no-alucinatoria (y viceversa). Como las experiencias alucinatorias no son dependientes metafísicamente de objetos de percepción externos, se seguirá que las experiencias no-alucinatorias tampoco lo son. De este modo, habrá que concluir que las experiencias perceptuales no-alucinatorias pertenecen a una clase fundamental de experiencias que pueden existir aún cuando no existan los objetos externos de estas experiencias. En breve, la tesis de la dependencia del objeto sería falsa.

¿Qué razones tiene el crítico del realismo ingenuo para defender el principio del tipo común? Son dos las razones principales que se pueden esgrimir para sustentar una u otra versión del principio del tipo común. Las dos razones se corresponden con sendas teorías para individuar estados mentales y, particularmente, para individuar la naturaleza de las experiencias perceptuales. Una de ellas es una teoría *fenomenológica*, la otra es una teoría *causal*. Examinemos en qué consisten estas teorías y cómo pueden ser usadas para inferir una u otra versión del principio del tipo común.

La teoría fenomenológica mantiene, primero, que la esencia de una experiencia perceptual, o sea, la clase fundamental a la que pertenece, está determinada por el carácter fenoménico de la experiencia, aquello que es como tener la experiencia, y segundo, que dos experiencias perceptuales introspectivamente indistinguibles tienen el mismo carácter fenoménico. Dado que las experiencias alucinatorias introspectivamente indistinguibles de las experiencias no-alucinatorias tienen el mismo carácter fenoménico, la teoría fenomenológica implicaría una versión del principio del tipo común. Un ejemplo de teoría fenomenológica que sigue estas líneas es presentado por Hume: como vimos en el primer capítulo (1.2.4), a partir de la teoría de las percepciones (ideas e impresiones) de Hume se puede derivar una teoría fenomenológica de la individuación de estados mentales que soporta la versión del principio del tipo común (I/A).

Por su parte, la teoría causal de la individuación de experiencias perceptuales apela a la idea de que la clase fundamental a la que pertenece una experiencia perceptual *superviene* sobre las causas proximales de dicha experiencia. Esto significa que si dos experiencias perceptuales tienen las mismas causas proximales entonces pertenecen a la misma clase fundamental de estado mental. De acuerdo con el crítico del realismo ingenuo que mantiene la teoría causal, las experiencias no-alucinatorias y las alucinatorias introspectivamente indistinguibles de las primeras tienen las mismas causas proximales (probablemente cerebrales) y, en consecuencia, pertenecen a la misma clase fundamental. El defensor de la teoría causal de la individuación de experiencias perceptuales se apoya en consideraciones como la siguiente:

Suppose that it is possible to keep fixed the exact state of your brain when you are looking at the vase of flowers, whilst at the same time removing the vase and the flowers. Were this to happen, there would be no change that you could detect in the character of your visual experience even though you would no longer see the vase of flowers: you would be having a hallucinatory experience brought about by a state of your brain that matches (or is of the same kind as) that state which is involved in your seeing the vase. There is, therefore, a state of your brain that is sufficient to determine your experience, and that state can be brought about in the normal way by the vase of flowers reflecting light which stimulates your retinas, produces activity in your visual cortex and so on; or it can be brought about in some other, abnormal way that does not involve the vase of flowers (Nudds (2009): 335).

La idea es simple: parece un hecho característico de nuestras experiencias perceptuales no-alucinatorias que éstas normalmente son el resultado de una cadena causal que empieza desde el objeto de percepción. Dicho objeto afecta causalmente nuestros receptores sensoriales y, a continuación, afecta causalmente nuestros cerebros produciendo la experiencia perceptual. Aparentemente, es posible que las etapas intermedias de la cadena causal sean activadas de una forma no-convencional, mediante la estimulación directa de la retina o la corteza visual. También parece posible que si las etapas intermedias de la cadena causal son reproducidas de una forma no-convencional, las etapas finales serán las mismas que en el caso convencional. Como las etapas finales son las mismas, la experiencia producida en el caso convencional y en el caso no-convencional tendrán las



mismas causas proximales. Así, la misma clase fundamental de experiencia perceptual puede ser producida en casos alucinatorios y en casos no-alucinatorios, lo cual implica el principio del tipo común.

Dado que no existen experiencias perfectamente verídicas (2.2), ninguna de las dos teorías de individuación de experiencias perceptuales, fenomenológica y causal, puede sustentar las versiones del principio del tipo común que incluyen experiencias perfectamente verídicas dentro de la clase fundamental de experiencias ilusorias y alucinatorias. Sin embargo, esto no hace que el realismo ingenuo reconsiderado escape del alcance de los críticos del realismo ingenuo, pues las dos teorías en cuestión pueden ser usadas para sustentar el principio del tipo común en su versión I/A, es decir, en la versión que agrupa en una misma clase fundamental a las experiencias ilusorias (y las así llamadas ‘ilusiones verídicas’) y experiencias perceptuales alucinatorias (y ‘alucinaciones verídicas’) introspectivamente indistinguibles de las primeras. No obstante, ambas teorías de individuación son defectuosas o eso intentaré mostrar.

Uno de los problemas con la teoría fenomenológica de individuación es que al clasificar estados mentales en una clase fundamental con el único criterio de la indistinguibilidad introspectiva del carácter fenoménico de las experiencias, agrupa más experiencias en una clase fundamental que sólo experiencias perceptuales. Experiencias como visualizaciones o sueños no son experiencias perceptuales, pero pueden ser introspectivamente indistinguibles para un sujeto. No obstante, no parece plausible que las experiencias no-perceptuales tengan la misma naturaleza que las experiencias perceptuales y, por tanto, no es plausible que lo que digamos acerca de la naturaleza de los sueños se aplique *sin más* a las experiencias perceptuales. Los sueños pueden tener un rol causal o cognitivo en la vida de un sujeto que no tienen sus experiencias perceptuales (por ejemplo, episodios REM en el sueño), incluso si el carácter fenoménico de las experiencias perceptuales es para un sujeto indistinguible del carácter fenoménico de sus sueños. Las diferencias en el rol causal o cognitivo parecen contar en contra del soporte fenomenológico del principio del tipo común. Si el teórico fenoménico insiste en mantener que algunas experiencias no-perceptuales pueden tener la misma naturaleza que las experiencias perceptuales, aún hay otra conocida consideración en su contra y en contra del teórico causal de la individuación de experiencias perceptuales.

Uno de los reparos más frecuentes al defensor, fenomenológico y causal, del principio del tipo común consiste en apelar a los famosos casos de la Tierra Gemela popularizados por Putnam (1975). Estos casos ilustran la posibilidad de encontrar dos estados mentales introspectivamente indistinguibles, y con las mismas causas proximales, pero de clases fundamentales distintas. Estos casos ilustran la falsedad de ambas teorías, fenomenológica y causal: supongamos que hay un planeta, la Tierra Gemela, idéntica en todo respecto a la Tierra, excepto por que la sustancia que en la Tierra constituye el producto de las fuentes hídricas (ríos, lagos, lluvia, etc.) no es H<sub>2</sub>O sino una sustancia indistinguible (dados los recursos empíricos disponibles) pero químicamente diferente, XYZ. En la tierra hay una persona, Oscar, quien, como todos los habitantes de la tierra, tiene una réplica, molécula por molécula, en la Tierra Gemela. Cuando Oscar cree que hay un charco de agua, su creencia es verdadera si hay un charco de H<sub>2</sub>O; pero cuando la réplica de Oscar, Oscar\*,

tiene la creencia correspondiente, su creencia es verdadera si hay un charco de XYZ. Como las condiciones de verdad de sus creencias son distintas, las creencias de Oscar y Oscar\* serán distintas a pesar de que sus creencias tengan las mismas causas proximales. Así, el teórico causal de la individuación de experiencias no puede asumir, sin más, que la mismidad de causas proximales implica la mismidad de *clase fundamental* de estado mental.

Una consideración similar se aplica a la teoría fenoménica de individuación de estados mentales: parece posible concebir que las creencias de Oscar, y Oscar\*, tengan ambas un carácter fenoménico, algo que sea como tener esas creencias. Aunque el carácter fenoménico de sus creencias sea indistinguible no parece seguirse, por las mismas razones arriba expuestas, que sus creencias sean de la misma clase mental.

Una posible respuesta del teórico causal de individuación es aceptar que las causas proximales no supervienen sobre los *estados mentales* que son las *experiencias perceptuales*, pero insistir en que las causas proximales sí supervienen sobre el *carácter fenoménico* de tales experiencias. De este modo, dos estados con las mismas causas proximales, aunque no sean del mismo tipo fundamental, tendrán caracteres fenoménicos indistinguibles. Este movimiento puede poner en aprietos al crítico del principio del tipo común, pues impone dos retos: Reto 1), pone un reto al disyuntivista que desea explicar la diferencia de tipo fundamental entre las experiencias alucinatorias y las no-alucinatorias, sobre todo si desea hacerlo en términos del carácter fenoménico de estas experiencias. Y Reto 2), el movimiento en cuestión, en conjunción con el así llamado por Johnston (2004: 151) *Principio del Cuello de Botella Fenoménico (Phenomenal Bottleneck Principle)*, vuelve a poner en cuestión al realismo ingenuo (reconsiderado). Es preciso tratar con más detalle cada uno de estos dos retos y mostrar cómo se pueden superar.

Empecemos con el reto 2). De acuerdo con el principio del cuello de botella, si el carácter fenoménico de dos experiencias perceptuales es indistinguible, los objetos de percepción de ambas experiencias (más no las experiencias mismas) deben ser del mismo tipo. Este principio pretende capturar la idea muy común y pocas veces formulada explícitamente de que existe una estrecha relación entre el carácter fenoménico de una experiencia perceptual y el tipo objeto percibido: un objeto de percepción está realmente presente a un sujeto en la experiencia si el objeto hace un aporte cualitativo distintivo en el carácter fenoménico de la experiencia. Así, conforme con el principio de cuello de botella, si los objetos de dos experiencias son de tipos distintos, el carácter fenoménico de las experiencias debe ser distinguible. Algo como este principio tenía en mente Hume cuando exigía que una impresión de un objeto externo, objeto que típicamente existe continuamente a pesar de no ser percibido, tuviera que reflejar el rasgo de la continuidad en la experiencia.

El principio del cuello de botella puede ser usado para cuestionar al realismo ingenuo (reconsiderado): dado que el carácter fenoménico de las experiencias no-alucinatorias y las experiencias alucinatorias introspectivamente indistinguibles de las primeras es, por hipótesis, indistinguible, sus objetos deben ser del mismo tipo. Como las experiencias alucinatorias no tienen un objeto perceptual y aún si lo tuvieran, éste no sería un objeto externo, se sigue, por el principio del cuello de botella, que no tendríamos experiencia de

objetos externos en las experiencias no-alucinatorias, cosa que atenta contra el realismo ingenuo (reconsiderado).

No obstante, el principio del cuello de botella es altamente cuestionable. El principio deja una gran tarea discriminatoria en manos del carácter fenoménico de una experiencia. Esta tarea es tan grande que difícilmente puede ser cumplida: ¿qué aporte distintivo al carácter fenomenal de una experiencia puede hacer una parte temporal de un objeto que no haga el objeto mismo o la suma de sus superficies visibles? ¿Cómo una teoría del carácter fenoménico puede hacer que este carácter distinga la enorme variedad de posibles tipos de objetos de percepción externos?

Curiosamente, Campbell (2002: 61-83), cree que hay modos de atender conscientemente a objetos que hacen contribuciones distintivas al carácter fenoménico de una experiencia de tal forma que objetos de tipos lógicos distintos implican modos de atender distintos y, consecuentemente, caracteres fenoménicos distintos. Por ejemplo, dice Campbell, atender conscientemente a un objeto móvil como una moto implica seguir atencionalmente el rastro del objeto de una manera distinta de como se sigue atencionalmente el rastro de una montaña; estas diferencias en la manera de seguir el rastro en el objeto implican diferencias en el modo en que se atiende conscientemente a dichos objetos:

Whether you are consciously attending to a river or a mass of molecules, for example, will show up in how your visual system binds together information from the thing over time. If you have to keep moving downstream to keep track of the object of your attention, then you are attending to a collection of water molecules rather than a river. If, on the other hand, you are binding together information from any point in the course of the river, as all relating to a single object, then you are attending to the river itself. The distinction between consciously attending to a collection of water molecules, and consciously attending to a river, is not particularly hard to draw, even without appealing to any grasp of sortal concepts by the subject (Campbell 2002: 70).

Los diferentes estilos o modos de atención consciente pueden hacer el trabajo discriminativo que, en otras teorías, se le asigna a los conceptos sortales<sup>49</sup>: en vez de usar el sortal *río* para desambiguar un término demostrativo como “éste” que bien puede referir a un río o a un haz de moléculas de agua, la atención consciente se encarga por su cuenta de desambiguar el término: si es preciso trasladarse para seguir el rastro del objeto, se trata

---

<sup>49</sup> Un concepto sortal, de acuerdo con la noción que Campbell toma prestada de Strawson (1959), es un concepto cuya posesión implica la comprensión de i) un criterio para determinar cuándo un individuo particular que cae bajo el concepto es el mismo que otro individuo que cae bajo el concepto y ii) un criterio para determinar cuándo hay más de un individuo de aquellos que caen bajo el concepto. Normalmente, los conceptos sortales son expresados mediante nombres comunes que pueden estar concatenados con expresiones como “el mismo...” u “otro...” y con modificadores numéricos como “un”, “dos”, etc. Por ejemplo, podemos contrastar el concepto sortal *montaña* con el concepto no-sortal *agua*: mientras que decimos “la misma montaña” u “otra montaña”, no decimos “la misma agua” u “otra agua”, más bien decimos “la misma jarra de agua”. De manera similar, decimos “dos montañas”, pero no decimos “dos aguas”, más bien decimos “dos moléculas de agua”.

de un haz de moléculas; en cambio, si para seguir el rastro del objeto no es importante el punto desde el cual se integre información del objeto, se trata de un río.

La propuesta de Campbell es una forma de ser fiel al principio del cuello de botella. El problema con la propuesta de Campbell justamente es que pone un peso exagerado sobre el rol discriminatorio de la atención consciente, pues los tipos posibles de objetos de experiencia perceptual sobrepasan los modestos recursos de nuestra atención: no atendemos de manera distinta a un conjunto de partes temporales de una manzana que a la manzana misma o la suma de sus superficies visibles. Este resultado adverso para la teoría de la atención consciente de Campbell, sugiere fuertemente que el principio del cuello de botella es falso: el problema de Campbell no parece exclusivo de su teoría de la atención, sino que es un problema que se generaliza a cualquier teoría de la experiencia perceptual que pretenda ser fiel al principio del cuello de botella. A veces, simplemente, no podemos esperar que la experiencia tenga un rol discriminatorio que se vea siempre reflejado en la fenomenología de nuestra experiencia. En consecuencia, aun si los caracteres fenoménicos indistinguibles tienen las mismas causas proximales, ésta tesis sobre el carácter fenoménico de una experiencia perceptual no nos obliga a aceptar una tesis sobre el tipo de objetos de la experiencia perceptual. En particular, no nos obliga a abandonar la idea de que los objetos perceptuales de la experiencia no-alucinatoria son objetos externos (y sus propiedades).

En síntesis, el disyuntivista puede dar cuenta del Reto 2). Esto significa que no es presa de las objeciones en su contra por parte del defensor del principio del tipo común. De esta forma el realismo ingenuo reconsiderado no tiene inconvenientes al aceptar el disyuntivismo (I/A) y puede conservar las ventajas explicativas de la tesis de la dependencia del objeto (3.1), a diferencia de las teorías rivales que mantienen el principio del tipo común.

Aunque el segundo reto para el disyuntivista ha sido superado, queda todavía una serie de preguntas: ¿en qué radica la indistinguibilidad fenoménica entre algunas experiencias alucinatorias y las experiencias no-alucinatorias? ¿Cómo se puede dar cuenta de la indistinguibilidad sin comprometerse con el principio del tipo común? Estas cuestiones nos llevan al Reto 1).

Para dar cuenta del Reto 1), algunos teóricos disyuntivistas invocan lo que se conoce como una teoría *disyuntivista negativa*. De acuerdo con los defensores del disyuntivismo negativo, *todo* lo que se puede decir acerca del carácter fenoménico de las experiencias alucinatorias indistinguibles de las experiencias no-alucinatorias es justamente que *no* son experiencias (perfectamente) verídicas y que son indistinguibles de las experiencias que sí lo son. Martin es uno de los principales defensores de este disyuntivismo negativo:

For certain visual experiences as of a white picket fence, namely, causally matching hallucinations, there is no more to the phenomenal character of such experiences than that of being indiscriminable from corresponding visual perceptions of a white picket fence as what it is (Martin 2006: 369).

Esta propuesta renuncia a encontrar una propiedad fenomenológica positiva de las experiencias alucinatorias justamente porque, mantiene, no hay tal propiedad positiva. El defensor del disyuntivismo negativo, da un paso más, y explica la noción de experiencia perceptual en términos de la noción de indiscriminabilidad introspectiva de la experiencia verídica. De esta forma pretende dar cuenta de lo que es común a la experiencia alucinatoria y no-alucinatoria sin comprometerse con el principio del tipo común. El disyuntivismo negativo, no obstante, enfrenta serias dificultades.

En primer lugar, al sostener que no es posible dar una caracterización positiva de la alucinación el disyuntivismo negativo parece comprometerse con la idea de que las alucinaciones indiscriminables no tienen un carácter fenoménico, lo cual es muy difícil de aceptar. Un sujeto que sufre de una alucinación indiscriminable tiene una experiencia que se siente como de un cierto modo, algo que no es idéntico a, sino que da cuenta de, la indiscriminabilidad de ciertas alucinaciones.

En segundo lugar, la idea del disyuntivista negativo de que cualquier experiencia perceptual puede ser caracterizada en términos de la indiscriminabilidad introspectiva es cuestionable. Martin condensa la propuesta de caracterizar la experiencia perceptual en términos de la indiscriminabilidad así:

We need not look for some further characteristics in virtue of which an event counts as an experience of a street scene, but rather take something to be such an experience simply in virtue of its being indiscriminable from a perception of a street scene. Nothing more is needed for something to be an experience, according to this conception, than that it satisfy this epistemological condition. Rather than appealing to a substantive condition which an event must meet to be an experience, and in addition ascribing to us cognitive powers to recognize the presence of this substantive condition, it instead emphasises the limits of our powers of discrimination and the limits of self-awareness: some event is an experience of a street scene just in case it couldn't be told apart through introspection from a veridical perception of the street as the street. (Martin (2009): 280-281).

Varios autores<sup>50</sup> han notado que la propuesta de caracterizar la experiencia perceptual en términos de indiscriminabilidad introspectiva está sujeta a contraejemplos. Estos contraejemplos son de al menos dos tipos: casos en los que una experiencia perceptual alucinatoria es introspectivamente distinguible de una experiencia no-alucinatoria, y casos en los que una experiencia no-perceptual es introspectivamente indistinguible de una experiencia perceptual. Un ejemplo de los primeros casos es el Síndrome de Charles Bonnet (SCB), una condición patológica caracterizada por la aparición de alucinaciones complejas acompañada de la pérdida parcial o total de la agudeza visual (Sánchez (2002)). Una descripción de un paciente con el síndrome es la siguiente:

Mujer de raza blanca de 59 años de edad... No tenía deterioro neurológico alguno. La paciente presentó alucinaciones visuales nocturnas, pero no auditivas. Eran

---

<sup>50</sup> Siegel (2004), Hawthorne and Kovakovich (2006), Sturgeon (2008) y Smith (2008).

alucinaciones complejas, persistentes y en color, que le producían miedo y gran ansiedad. La paciente se daba cuenta que estas experiencias eran anormales y pedía ayuda con gran agitación. Las alucinaciones duraron 15 minutos pero se repetían. La paciente no cumplía los criterios DSM-III para la esquizofrenia, los trastornos de la personalidad, el abuso o dependencia de drogas o el delirio. No tenía antecedentes de trastornos mentales (Mini Mental State Examination). No había recibido ningún fármaco ni sustancia psicoactiva, y tampoco había recibido tratamiento oftalmológico con láser... Neurólogos, psiquiatras y oftalmólogos han estudiado esta entidad durante años, a pesar de lo cual la definición del SCB no ha sido totalmente establecida; se caracteriza por la presencia de alucinaciones visuales complejas, elaboradas y persistentes, que *el paciente reconoce como irreales*, en ausencia de otros síntomas psiquiátricos. Todos los pacientes con SCB tienen patología visual, a veces de larga evolución, con agudezas visuales inferiores al 20% en el ojo mejor y generalmente edades superiores a 64 años, por lo que la deprivación sensorial severa y la edad son factores de riesgo. Es importante destacar que hasta el 77% de los pacientes consideran que estas alucinaciones no tienen significación personal para ellos, pero en el 28% producen gran ansiedad e inquietud como en el caso presentado (Sánchez (2002)).

Los pacientes con SCB pueden sufrir alucinaciones que ellos mismos pueden reconocer inmediatamente como irreales y, así, distinguir introspectivamente de las experiencias perceptuales no-alucinatorias. Luego, el disyuntivismo *negativo* es falso.

El defensor del disyuntivismo negativo podría responder que los casos de SCB no son contraejemplos legítimos debido a que la noción de “indiscriminabilidad introspectiva” de la que habla el disyuntivista negativo no incluye consideraciones testimoniales o creencias de trasfondo y, seguramente, los pacientes con SBC apelan al testimonio u a otras creencias de trasfondo acerca de cómo es el mundo o lo que es normal para discriminar su experiencia alucinatoria.

No obstante, no es claro que los pacientes de SBC acudan siempre a testimonio o creencias de trasfondo para discriminar sus experiencias alucinatorias, ésta es una cuestión que difícilmente puede resolverse *a priori*. Por otro lado, una vez se eliminan los recursos testimoniales y las creencias de trasfondo no es claro qué tipo de noción de *introspección* le queda a un disyuntivista negativo. Apelar a la idea de una reflexión exclusivamente sobre el carácter fenoménico de la experiencia para explicar la introspección no es de gran utilidad, pues esto parece comprometer al disyuntivista negativo a pronunciarse sobre el carácter fenoménico de la experiencia alucinatoria, cosa que rehúsa hacer. Además, no es obvio que una reflexión sobre el carácter fenoménico de la experiencia pueda ser realizada sin el concurso de estados cognitivos superiores, como creencias de trasfondo.

Incluso si aceptamos que la indiscriminabilidad introspectiva de la que habla el disyuntivista negativo es una reflexión sobre el carácter fenoménico de la experiencia desprovista de elementos testimoniales y creencias de trasfondo, su postura se ve amenazada por otro tipo de contraejemplos: casos de experiencias no-perceptuales que son introspectivamente indistinguibles de experiencias perceptuales. Si estos contraejemplos

son genuinos, la noción de experiencia perceptual no puede ser explicada suficientemente con la propuesta del disyuntivista *negativo*. Ejemplos de estos casos son los sueños. Sin los recursos que el disyuntivista negativo excluye de la introspección, no parece imposible que existan casos de sueños, experiencias no-perceptuales, que sean introspectivamente indistinguibles de experiencias perceptuales<sup>51</sup>.

En vez de acudir al disyuntivismo negativo, creo, como intentaré mostrar, que una teoría disyuntiva *positiva*, es decir, una teoría disyuntiva que se pronuncie acerca del carácter fenoménico de las experiencias alucinatorias (y de experiencias no-perceptuales), puede dar cuenta del Reto 1) impuesto al disyuntivismo: puede explicar los rasgos que hacen indistinguibles algunas experiencias perceptuales alucinatorias de las no-alucinatorias, sin comprometerse con el principio del tipo común. La teoría disyuntiva positiva que esbozaré a continuación incorpora tres afirmaciones que versan sobre el carácter fenoménico, el contenido y los objetos de una experiencia perceptual.

I) *Sobre los Objetos Perceptuales*: conforme a la tesis de la exclusividad B), los objetos perceptuales son objetos externos independientes de la mente, propiedades instanciadas por estos objetos y propiedades no-instanciadas. Éstas últimas explican los elementos inevitablemente ilusorios de la experiencia perceptual así como los elementos alucinatorios.

Como vimos en el capítulo anterior, la experiencia perceptual de los bordes de los objetos materiales es siempre ilusoria, de modo que nuestras experiencias de objetos materiales siempre serán experiencias de instancias de propiedades y de al menos una propiedad no-instanciada: la de tener tal o cual borde (preciso o difuso). En los casos de experiencias alucinatorias, el objeto perceptual no es un objeto externo ni un objeto dependiente de la mente, sino una propiedad o un complejo de propiedades *no-instanciadas*. Así, una diferencia entre la experiencia perceptual alucinatoria y la experiencia perceptual no-alucinatoria es que la primera sólo nos presenta propiedades no-instanciadas de objetos externos, mientras que la segunda nos puede presentar instanciaciones de estas propiedades. Esta diferencia entre los tipos de objetos en la experiencia alucinatoria y no-alucinatoria no nos obliga a pensar que hay diferencias en el carácter fenoménico de ambas experiencias pues, como argumenté más arriba, el principio del cuello de botella es falso.

II) *Sobre el Contenido*: el contenido de cualquier experiencia perceptual está constituido por modos de presentación. En el caso de las experiencias no-alucinatorias, el contenido está constituido por modos de presentación *de Re* de objetos y modos de presentación de propiedades. En el caso de las experiencias alucinatorias, el contenido está exclusivamente constituido por modos de presentación de propiedades. En el contenido de la experiencia alucinatoria no ocurren modos de presentación *de Re*. Los modos de presentación, tanto *de*

---

<sup>51</sup> Otra dificultad que enfrenta el disyuntivista negativo tiene que ver con sujetos que son capaces de tener experiencias perceptuales (alucinatorias y no-alucinatorias) y experiencias no perceptuales pero que carecen de los recursos cognitivos sofisticados para llevar a cabo una reflexión introspectiva como la que requiere el disyuntivista negativo; por ejemplo, insectos u otras criaturas comparativamente menos sofisticadas que los seres humanos. Para estos sujetos, las experiencias perceptuales y las no-perceptuales no serían introspectivamente indistinguibles, justamente por qué no tienen los recursos para hacer introspección.

*Re* como de propiedades, no están constituidos, ni siquiera en parte, por los objetos perceptuales.

¿Para qué postular modos de presentación como contenidos de la percepción? Los modos de presentación dan cuenta de la singularidad de la experiencia perceptual y de la dependencia del objeto sin suponer, como el relacionalista, que el carácter fenoménico de la experiencia está constituido por los objetos perceptuales mismos:

Los modos de presentación de objetos son modos de presentación *de Re* en el sentido en el que su contenido es irreducible a un contenido descriptivo o general, y su existencia es dependiente del objeto externo; es decir, no está disponible para ser parte de un contenido si no existe, o no existió, su objeto<sup>52</sup>. De esta forma, las experiencias perceptuales de dos objetos cualitativamente idénticos, pero numéricamente distintos, tendrán distinto contenido, lo cual explica por qué la experiencia perceptual de un objeto X es acerca de *ese* objeto y no de otro, y por qué la experiencia nos permite tener pensamientos demostrativos sobre *ese* objeto y no de cualquier otro. Similarmente, postular modos de presentación como contenidos de la experiencia explica el que sea posible tener pensamientos sobre las propiedades de las que sólo podemos tener experiencia en casos de alucinación, como el rojo *supersaturado*. Además, los modos de presentación *de Re* explican la dependencia del objeto externo de la experiencia perceptual sin acudir al ya cuestionado relacionalismo, pues la dependencia del objeto no se debe a que el objeto mismo constituya el carácter fenoménico de la experiencia sino a la naturaleza del modo de presentación.

III) *Sobre el Carácter Fenoménico*: el carácter fenoménico de una experiencia perceptual *superviene* sobre los modos de presentación perceptuales de *propiedades*, no sobre los modos de presentación *de Re* de objetos. Esto significa que si el contenido de dos experiencias está constituido por los mismos modos de presentación de *propiedades* (instanciadas o no-instanciadas) el carácter fenoménico de ambas experiencias será indistinguible. Me explico:

Sean  $E_1$  y  $E_2$  experiencias no-alucinatorias de, respectivamente, dos objetos  $X_1$  y  $X_2$ , cualitativamente indistinguibles pero numéricamente distintos. De acuerdo con la teoría disyuntivista que propongo, el contenido de  $E_1$  está constituido por al menos dos modos de presentación,  $MdeRe_1$  y  $MP_1$ , que corresponden, respectivamente, al modo de presentación *de Re* de  $X_1$  y al modo de presentación de una de las propiedades experimentadas. El contenido de  $E_2$  estará constituido por sendos modos de presentación,  $MdeRe_2$  y  $MP_2$ .

A pesar de que las dos experiencias tienen contenidos distintos debido a los distintos modos de presentación *de Re* de sus objetos ( $MdeRe_1$  y  $MdeRe_2$ ), pueden, sin embargo, tener un carácter fenoménico indistinguible. Esto porque pueden tener en su contenido los mismos modos de presentación de propiedades (o sea, que  $MP_1 = MP_2$ ): si en los

---

<sup>52</sup> Qué existen este tipo de modos de presentación *de Re* o sentidos singulares es ampliamente argumentado en Evans (1982) y McDowell (1984, 1986). En Amado (2009) proveo una defensa de la dependencia y singularidad de los sentidos *de Re* de los ataques convencionales en su contra.



contenidos de las experiencias  $E_1$  y  $E_2$  figuran los mismos modos de presentación de propiedades y, como afirma mi propuesta, la mismidad de modos de presentación de propiedades implica la mismidad (o indistinguibilidad) del carácter fenoménico de la experiencia, se cumple que las experiencias  $E_1$  y  $E_2$  tendrán el mismo carácter fenoménico a pesar de tener distinto contenido, lo cual hace compatible la singularidad de la experiencia perceptual y la indiscriminabilidad fenoménica en los casos de experiencias de objetos distintos pero cualitativamente indistinguibles.

La teoría disyuntivista positiva D-III) puede responder al Reto 1) impuesto al disyuntivismo, pues permite explicar cómo una experiencia perceptual no-alucinatoria puede ser indistinguible fenomenológicamente de una experiencia alucinatoria sin apelar al infame principio del tipo común:

Sean  $E_1$  y  $A_1$ , respectivamente, una experiencia perceptual no-alucinatoria y una experiencia perceptual alucinatoria fenomenológicamente indistinguible de  $E_1$ .  $E_1$  y  $A_1$  se diferencian en importantes aspectos: estas experiencias tendrán distintos objetos perceptuales, pues la experiencia no-alucinatoria, a diferencia de la alucinatoria, es una experiencia de un objeto externo. Además, las dos experiencias también tendrán contenidos distintos, pues el sentido *de Re* que aparece en el contenido de  $E_1$  no figura en el contenido de  $A_1$ . Estas dos diferencias establecen que las experiencias  $E_1$  y  $A_1$  son de tipos *fundamentales* distintos: la experiencia perceptual no-alucinatoria es esencialmente una experiencia de objetos y con un contenido *de Re*, mientras que la experiencia alucinatoria es esencialmente una experiencia de propiedades no-instanciadas con un contenido que no incluye modos *de Re*, sino sólo modos de presentación propiedades.

A pesar de sus diferencias en tipo *fundamental*, las experiencias  $E_1$  y  $A_1$  pueden tener algo en común; a saber, los modos de presentación de las propiedades. Puesto que pueden tener los mismos modos de presentación de propiedades en su contenido, y la mismidad de modos de presentación implica la mismidad de carácter fenoménico, la experiencia alucinatoria  $A_1$  puede ser indistinguible fenomenológicamente de la no-alucinatoria  $E_1$ , sin tener que compartir la misma clase *fundamental*. La dependencia del objeto de la experiencia  $E_1$  y su singularidad se mantienen a pesar de su indistinguibilidad fenoménica con respecto a la experiencia alucinatoria  $A_1$ .

Nótese que la afirmación de que el carácter fenoménico superviene al contenido no implica que el contenido sea idéntico al carácter fenoménico, como afirma el intencionalista *extremo*. La idea es que son sólo los modos de presentación de propiedades los que contribuyen al carácter fenoménico de una experiencia. Los modos de presentación *de Re* no hacen una contribución a la fenomenología y no tienen que hacerlo. Los modos de presentación *de Re* dan cuenta de la singularidad de la experiencia no-alucinatoria y de su dependencia del objeto sin necesidad de incluir a los objetos mismos como constituyentes del contenido ni como constituyentes del carácter fenoménico (como lo haría un relacionalista).

En consecuencia, la teoría disyuntivista positiva I)-III)<sup>53</sup>, y el realista ingenuo reconsiderado que la acoja, supera tanto el Reto 1) como el Reto 2) impuesto al disyuntivismo: la idea de que las mismas causas proximales implican el mismo carácter fenoménico sólo atenta contra el realismo ingenuo si el principio del cuello de botella es verdadero, pero dicho principio es, como vimos, falso. Además, que dos experiencias sean fenomenológicamente indistinguibles es, como lo muestra la teoría disyuntivista I)-III), compatible con que pertenezcan a clases fundamentales distintas. Dado que se han superado los retos al disyuntivismo y ya no hay razones para sostener el principio del tipo común (pues tanto la teoría fenomenológica como la teoría causal de individuación de experiencias son problemáticas), parece que el disyuntivismo, en su versión I/A, es una teoría recomendable de la experiencia perceptual.

Además de que la teoría disyuntivista I)-III) soporta un disyuntivismo I/A, dicha teoría tiene un valor agregado, pues se pronuncia positivamente acerca de la naturaleza de la alucinación, lo que impide que enfrente las dificultades del disyuntivismo *negativo*.

Se podría replicar que la teoría disyuntivista I)-III) hereda una de las dificultades del disyuntivismo negativo: no distingue las experiencias perceptuales alucinatorias de las experiencias no-perceptuales fenomenológicamente indistinguibles, como los sueños. Me parece que la teoría disyuntivista positiva que he ofrecido puede pronunciarse a este respecto aproximadamente así:

La experiencia perceptual es una experiencia que pone a nuestra disposición objetos y propiedades de tal forma que nos permite pensar y tener conocimiento acerca de esos objetos y propiedades (y sólo acerca de propiedades no-instanciadas en los casos de alucinación). Los sueños no permiten hacer esto, pero pueden ser difíciles de distinguir fenomenológicamente de las experiencias perceptuales (alucinatorias o no-alucinatorias). Una manera de dar cuenta de las semejanzas y diferencias entre las experiencias oníricas y las experiencias perceptuales es la siguiente: el contenido de las experiencias oníricas consiste en modos de presentación de propiedades, pero estos modos de presentación, a diferencia de los modos de presentación de propiedades presentes en el contenido de las experiencias perceptuales (alucinatorias o no), son modos de presentación vacíos. En otras palabras, el contenido de las experiencias oníricas contiene modos de presentación de propiedades, pero estos modos no están conectados con las propiedades de la manera en la que están conectados los modos de presentación de propiedades en el caso de las experiencias perceptuales (alucinatorias o no), de ahí su diferencia. La semejanza en los modos de presentación de propiedades vacíos de las experiencias oníricas y los modos de presentación de propiedades no-vacíos de las experiencias perceptuales (alucinatorias o no), explica la semejanza fenomenológica que podría existir entre los sueños y la experiencia perceptual.

---

<sup>53</sup> La teoría I)-III) que defiende mi realismo reconsiderado tiene rasgos que comparte con las teorías de Chalmers (2006), Johnston (2004) y Schellenberg (2010), pero se diferencia en importantes aspectos: a diferencia de Johnston (2004), mi teoría no es una teoría relacionalista, pues invoca modos de presentación; a diferencia de Chalmers (2006), incluye modos de presentación *de Re*. Finalmente, a diferencia de Schellenberg (2010), los sentidos *de Re* que postula la teoría I)-III) son completamente dependientes del objeto, además, la teoría I)-III), y no la de Schellenberg (2010), defiende una versión del disyuntivismo en términos del contenido de las experiencias perceptuales.

Aquí termina mi defensa de la quinta tesis del realismo ingenuo reconsiderado: *el disyuntivismo, en su modalidad IA, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual*. En la siguiente sección defenderé la sexta y última tesis del realismo ingenuo reconsiderado.

### **3.3. El Contenido Relativamente No-Conceptual y el Carácter Presentacional de la Experiencia Perceptual**

Una de las intuiciones de trasfondo que me parecen fundamentalmente correctas del realismo ingenuo es la idea de que la experiencia perceptual es una relación más básica o primitiva con el mundo que la exhibida por el pensamiento. Creo que hay al menos tres formas en las que se puede intentar dar cuenta de esta intuición. Una de ellas implica negar que la experiencia sea un estado con contenido y afirmar que la experiencia perceptual únicamente presenta el mundo al sujeto. Otra forma consiste en mantener que el contenido de la experiencia perceptual es lo que Speaks (2005) llama *absolutamente no-conceptual*: hay un contenido de la experiencia perceptual, pero es de un tipo fundamentalmente distinto y menos sofisticado que el contenido del pensamiento. La última forma es sostener que la experiencia es, de nuevo en términos de Speaks (2005), *relativamente no-conceptual*; es decir, que lo que es fundamentalmente distinto de la percepción con respecto al pensamiento no es el tipo de contenido, sino la relación con ese contenido: la experiencia perceptual presenta al sujeto con un contenido que es del mismo tipo de contenido que figura en el pensamiento, pero ese contenido, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento, incluye contenidos que no son *poseídos* o *comprendidos* (*grasped*) por el sujeto.

La primera forma de dar cuenta de la intuición de la naturaleza primitiva de la percepción es adoptada por el teórico relacionalista. De acuerdo con este teórico, la experiencia perceptual no tiene contenido y la relación entre la percepción y el mundo debe entenderse en términos de una relación de *acquaintance*: una presentación, mas no una representación, del mundo a un sujeto tal que el cómo le aparece el mundo al sujeto está completamente determinado (o constituido) por el mundo mismo. Esta forma de dar cuenta de la intuición en consideración es inapropiada pues, como vimos en el capítulo anterior, se compromete con un modelo errado, y utópico, de la experiencia perceptual. El modelo sólo se aplica a experiencias perceptuales perfectamente verídicas, y no tenemos tales experiencias. No alcanzo a concebir una manera de adoptar la primera forma de dar cuenta de la naturaleza primitiva de la percepción que no se comprometa con el modelo relacionalista. En todo caso, mi propósito en esta sección es defender la tesis más bien minimalista de que es posible dar cuenta de la naturaleza básica o primitiva de la experiencia perceptual en términos de al menos una de las otras dos formas en las que se puede explicar; a saber: en términos de la noción de contenido *relativamente no-conceptual*.

Hay todo un arsenal de argumentos a favor de la idea de que el contenido perceptual es no-conceptual<sup>54</sup>; sin embargo, no siempre es claro qué noción, si absoluta o relativa, estos argumentos pretenden defender. Speaks (2005) agrupa el arsenal de argumentos a favor del contenido no-conceptual en dos categorías y argumenta que los argumentos no soportan una noción absoluta ni una noción relativa de contenido no-conceptual. Creo, no obstante, que hay una excepción que se escapa de la argumentación negativa de Speaks. Antes de considerar esta excepción, reconstruiré en términos generales la dichosa argumentación de Speaks<sup>55</sup>.

Las dos categorías en las que se suscriben los argumentos a favor del contenido no-conceptual de la percepción son: argumentos basados en rasgos de la percepción y argumentos basados en rasgos generales del pensamiento. Los argumentos basados en la percepción insisten en que el contenido de la percepción tiene uno o varios rasgos que implican que su contenido sea no-conceptual. Los argumentos basados en rasgos generales del pensamiento afirman que el contenido perceptual no satisface ciertas condiciones necesarias para explicar o tener la habilidad de pensamiento conceptual y, así, que el contenido perceptual es no-conceptual.

El primer tipo de argumentos acude a rasgos como los siguientes: i) el contenido perceptual es mucho más rico en detalles (*fine-grained*) que el contenido del pensamiento (Evans 1982, Heck 2000); ii) la conciencia perceptual de humanos y animales no-humanos es del mismo tipo, pero la conciencia perceptual de animales es muy diferente al pensamiento consciente, pues éstos no poseen conceptos (Evans 1982); iii) los contenidos perceptuales, y no los contenidos de pensamiento, son fenomenológicamente dependientes del contexto: cómo aparezcan las propiedades de un objeto a un observador, por ejemplo el color, dependerá del contexto ambiental en el que esté el objeto y del objeto mismo que instancie las propiedades (Kelly 2001b); y iv) la percepción provee información a la memoria de un modo *sui generis* (Martin 1992).

El segundo tipo de argumentos presenta tesis generales sobre el contenido del pensamiento como las siguientes: v) el único modo de explicar la adquisición de conceptos (demostrativos) es suponer que el contenido perceptual es no-conceptual (Heck 2000); vi) el contenido de pensamiento requiere la concepción de objetividad (Peacocke 2001); vii) los contenidos de pensamiento se individúan en términos del criterio fregeano de diferencia de sentidos (Crane 1992).

La estrategia argumentativa de Speaks consta de dos partes. En la primera parte argumenta que los rasgos i)-vii) no son suficientes para concluir que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual. En la segunda parte arguye que los rasgos i)-vii) tampoco dan razones concluyentes para sostener que el contenido perceptual es *relativamente* no-

---

<sup>54</sup> Evans (1982) es una gran fuente de argumentos a favor del contenido no-perceptual de la percepción. Otras fuentes incluyen: Crane (1992), Heck (2000), Kelly (2001a, 2001b), Martin (1992) y Peacocke (1989, 2001).

<sup>55</sup>La distinción de Speaks (2005) entre contenido *absolutamente* no-conceptual y *relativamente* no-conceptual equivale a la distinción que otros autores (como Heck (2007)) han hecho entre *content non-conceptualism* y *state non-conceptualism*. Formulado en esta terminología, mi propósito actual es dar razones que sugieren fuertemente el *state non-conceptualism* para el caso del contenido perceptual.

conceptual. Aunque estoy de acuerdo con la primera parte de la estrategia argumentativa de Speaks, tengo ciertos reparos con la segunda parte.

La primera parte de la estrategia argumentativa de Speaks puede exponerse aproximadamente del siguiente modo. Los rasgos i)-iv) no son suficientes para mostrar que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual (de un tipo fundamentalmente distinto del contenido del pensamiento) por estas razones:

La riqueza de detalles (i) es compatible con que los contenidos perceptuales sean contenidos de pensamiento complejos. Seguramente para especificar conceptualmente los elementos de nuestra experiencia se requerirían muchísimos conceptos, probablemente conceptos que no posee o comprende el sujeto de la percepción, pero de esto no se sigue que el contenido perceptual sea *absolutamente* conceptual, a lo más sugiere que es *relativamente* no-conceptual.

Similarmente, del hecho de que los animales no posean conceptos y sus contenidos perceptuales sean del mismo tipo que los de los humanos (ii) sólo se sigue que el contenido perceptual de los humanos es relativamente no-conceptual. Falta algo más para concluir que es *absolutamente* no-conceptual, ese algo más que se necesita es mostrar que el contenido perceptual de los animales es *absolutamente* no-conceptual.

Además, la idea de que el contenido perceptual varía de acuerdo a las variaciones fenomenológicas debidas, a su vez, por las variaciones en el contexto o del objeto que instancia una propiedad (iii) está lejos de establecer que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual. Puesto en términos de modos de presentación perceptuales, el hecho de que existan variaciones en modos de presentación debidas, en última instancia, a variaciones contextuales no muestra que estos modos de presentación sean fundamentalmente distintos de los modos de presentación que figuran en nuestros pensamientos y, así, que los modos de presentación perceptuales no puedan figurar también como contenidos de pensamiento.

Aunque la percepción provea información a la memoria de un modo especial (iv), esto tampoco implica que la información suministrada sea *absolutamente* no-conceptual. Esto por lo siguiente: la percepción provee información a la memoria de un modo especial en el sentido en que un sujeto puede recodar tener experiencias de un objeto que cae bajo un concepto X a pesar de que en el momento en que tuvo la experiencia no *poseía* el concepto X. Por ejemplo, en un momento determinado, un sujeto puede carecer del concepto de dodecaedro y fallar en distinguir un dado de doce lados de un dado de más de diez caras a pesar de que tiene experiencias perceptuales de estos dados. En un momento posterior, al adquirir el concepto de dodecaedro, el sujeto puede recordar que tuvo una experiencia de uno de los dados y que éste era un dodecaedro. Estos casos, no obstante, no muestran que el contenido perceptual es de un tipo fundamentalmente distinto al contenido del pensamiento, sino, a lo más, que el contenido perceptual es relativamente no-conceptual: el sujeto en cuestión no *poseía*, en el momento de percibir el dado, un concepto que probablemente figura en el contenido de su experiencia perceptual.

En síntesis, los rasgos i)-iv) no son suficientes para sustentar que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual. Estos argumentos, por mucho, podrían ser usados para argumentar a favor de que el contenido perceptual sea *relativamente* no conceptual. Para mostrar algo más que eso, tienen que establecer un vínculo lógico entre que el contenido sea *relativamente* no-conceptual y que sea *absolutamente* no-conceptual. Pero ninguno de los argumentos basados en i)-iv) sustenta dicho vínculo.

Según Speaks, los argumentos basados en las condiciones generales v)-vii) tampoco logran establecer que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual. Esto por las siguientes razones:

De acuerdo con v), si el contenido de la experiencia perceptual fuera conceptual, no se podría explicar cómo llegamos a poseer o comprender conceptos (demostrativos). Sin embargo, no es claro que del hecho de que la experiencia perceptual tenga el mismo tipo de contenidos que el pensamiento se siga que la habilidad para tener o comprender pensamientos resulte inexplicable. De hecho, según Speaks, parece más fácil dar cuenta de cómo llegamos a comprender (*grasp*) pensamientos demostrativos si ambos, pensamiento y percepción, tiene el mismo tipo de contenido. Supongo que lo que tiene mente Speaks es que es más fácil dar una explicación de la comprensión de pensamientos demostrativos si el contenido perceptual es relativamente no-conceptual, pues sólo se tendría que explicar el paso de la no-comprensión del contenido perceptual a la comprensión (*grasping*) de ese mismo tipo de contenido en el pensamiento. Los acercamientos de acuerdo con los cuales el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual, además de dar cuenta del paso de la no-comprensión a la comprensión, deben dar cuenta de la relación entre dos contenidos de tipos fundamentalmente distintos.

De acuerdo con vi), el contenido de pensamiento no sólo debe ser objetivo en el sentido de ser acerca de un mundo objetivo, sino que debe ser concebido como tal. Aunque el contenido perceptual es objetivo no es, empero, concebido como tal, así que debe ser no-conceptual. Este argumento es insuficiente para mostrar que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual, pues el argumento no descarta que lo que no es concebido como objetivo en el caso perceptual sea un contenido *relativamente* no-conceptual. Si el contenido perceptual es del mismo tipo del contenido que figura en el pensamiento, podría decirse, no poseemos o comprendemos el contenido conceptual perceptual si no lo concebimos como objetivo. Para que el presente argumento implique que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual, el argumento necesita mostrar que del hecho de que un estado tenga un contenido del mismo tipo que el del pensamiento se sigue que el sujeto que esté en dicho estado debe concebir como objetivo dicho contenido. Pero no hay ninguna razón para defender que estar en un estado conceptual *M* implica tener otro estado mental: el de concebir como objetivo el contenido de *M*.

Parece que el argumento que acude al criterio fregeano de diferencia (vii) tampoco logra establecer la conclusión de que el contenido perceptual es *absolutamente* no-conceptual. Veamos por qué:

Según el argumento en consideración, el contenido de pensamiento satisface el criterio fregeano, pero el contenido perceptual no lo satisface, de modo que el contenido conceptual ha de ser de un tipo distinto al del contenido del pensamiento. Hay que notar que la versión del criterio de diferencia de Frege al que se alude en este argumento no corresponde precisamente a la formulación original. La formulación original del criterio nos habla de los modos de presentación o sentidos expresados por las oraciones de un lenguaje:

CF1) Dos oraciones  $O$  y  $O'$  expresan sentidos diferentes si es posible para un individuo, mínimamente racional y que comprende  $O$  y  $O'$ , tomar (al mismo tiempo) actitudes contrarias hacia las oraciones.

Una formulación apropiada para evaluar si el contenido de la percepción satisface el criterio de Frege debe poder aplicarse a los casos en los que lo que nos interesa no es el sentido de las oraciones de un lenguaje, sino el contenido de nuestras experiencias. Dos formulaciones del criterio, una en términos de sentidos singulares (CF2) y otra en términos de sentidos de propiedades (CF3), han sido usadas en la literatura para evaluar el contenido perceptual:

CF2)  $C$  y  $C'$  son diferentes sentidos singulares si es posible para alguien, mínimamente racional, que comprende (*grasp*) ambos sentidos juzgar que  $C \neq C'$  (o al menos dudar que  $C=C'$ ).

CF3)  $C$  y  $C'$  son diferentes sentidos si es posible para alguien, mínimamente racional, que comprende (*grasp*) ambos sentidos juzgar de algún objeto  $x$  que  $x$  es, a la vez,  $C$  y no  $C'$ .

Peacocke suele emplear el principio CF2) para argüir que el contenido perceptual es no-conceptual. Su argumento puede presentarse así: supongamos que la longitud de una línea y la longitud de una barra son presentadas a un sujeto en exactamente la misma forma. En consecuencia si los contenidos asociados a las longitudes son sentidos singulares, los sentidos singulares asociados a ambas longitudes serán el mismo; sin embargo, el sujeto que comprende ambos sentidos puede dudar de que las longitudes sean las mismas. Así, se viola CF2) y, consecuentemente, los contenidos perceptuales son no-conceptuales.

La versión CF3) es usada por Crane, quien cree que el caso de la ilusión de la cascada ilustra cómo los contenidos perceptuales fallan en satisfacer el criterio fregeano. Según Crane, en la ilusión de la cascada, cuando un sujeto enfoca su atención por cierto periodo de tiempo en un objeto que se mueve continuamente en una dirección y luego enfoca su atención a un objeto estático, tiene la experiencia como de un objeto con la propiedad de no estar en movimiento y una propiedad que el objeto no posee, la de estar en movimiento. En estos casos el sujeto parece estar manteniendo de un mismo objeto que se mueve y que no se mueve. Pero estar en movimiento no constituye sentidos distintos, luego el criterio CF3) es violado y, consecuentemente, los contenidos perceptuales son no-conceptuales.

Parece que ninguna de las dos reformulaciones del principio fregeano funciona para defender la tesis del contenido *absolutamente* no-conceptual de la percepción. Por un lado,

en el caso de Peacocke no es verdad que la longitud se presenta de la misma manera, pues siempre es posible encontrar aspectos diferentes en la presentación, como la distancia con respecto a objetos adyacentes y el hecho de que la longitud sea instanciada en objetos cualitativamente distintos no solapados. Con respecto al uso de CF3), Speaks mantiene que Crane asume que el criterio fregeano cuenta para las actitudes involucradas en la percepción. Pero este supuesto es gratuito: si las actitudes involucradas en el criterio son las características del pensamiento (*juzgar, dudar, creer*), resultará de la aplicación del criterio que los sentidos de movimiento son el mismo, pues en el caso de la ilusión de la cascada un individuo racional no *juzgará* que el objeto se mueve y no se mueve al mismo tiempo.

Por mi parte, creo que al argumento de Crane también se puede responder incluso si el criterio fregeano tiene en cuenta las actitudes características de la percepción: el caso de la ilusión de la cascada es un caso en el que percibimos una propiedad que un objeto no tiene, la de moverse; pero esta propiedad, si lo que he dicho acerca de los objetos de la percepción es cierto, es una propiedad no-instanciada. Lo que percibimos en el caso de la ilusión de la cascada es un objeto que instancia una propiedad y una propiedad no-instanciada. De acuerdo con la teoría disyuntivista positiva I)-III), el contenido de esta experiencia ilusoria está constituido, al menos en parte, por dos sentidos: 1) un sentido complejo (constituido por el sentido singular del objeto y el sentido de la propiedad instanciada, la propiedad de estar estático) y 2) el sentido de la propiedad no-instanciada (la propiedad de estar en movimiento). El sentido de la propiedad no-instanciada no constituye un sentido complejo junto con el sentido singular del objeto; por esta razón, el contenido de esta experiencia no es una contradicción. Existiría una contradicción si tanto la propiedad instanciada como la no-instanciada conformaran un sentido complejo junto con el sentido singular del objeto, pero ése no es (necesariamente) el caso. Luego, el argumento de Crane no prueba que los casos de ilusión de la cascada violen el criterio fregeano CF3).

Parece entonces que los argumentos disponibles para mostrar que el contenido perceptual es no-conceptual no logran mostrar que el contenido es *absolutamente* no-conceptual. Speaks tampoco cree que los argumentos expuestos sostengan la idea de que el contenido perceptual es *relativamente* no-conceptual, pero espero mostrar que no podemos estar de acuerdo con Speaks en este punto.

Recordemos que la idea de que el contenido perceptual es *relativamente no-conceptual* es la idea de que lo que es fundamentalmente distinto de la percepción con respecto al pensamiento no es el tipo de contenido, sino la relación con ese contenido: la experiencia perceptual presenta al sujeto con un contenido que es del mismo tipo de contenido que figura en el pensamiento, pero ese contenido, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento, incluye contenidos que no son *poseídos* o *comprendidos* (*grasped*) por el sujeto. Naturalmente, la noción de *posesión* o *comprensión* de conceptos necesita de cierta clarificación para poder evaluar al no-conceptualismo *relativo*.

De acuerdo con Speaks y una buena cantidad de teorías acerca de los conceptos, la posesión o comprensión de un concepto está asociada a un cierto conjunto de habilidades psicológicas que debe tener un sujeto para ser capaz de tener un conjunto de pensamientos



en los que figure el concepto. El conjunto de pensamientos en cuestión normalmente excluye pensamientos *deferentes* (aquellos que dependen de la deferencia del sujeto a otros sujetos de su comunidad lingüística, los expertos). Así, los argumentos a favor del contenido *relativamente* no-conceptual de la percepción tienen una difícil tarea: mostrar que a partir de alguno de los rasgos i)-vii) se pueden dar razones para pensar que una o más habilidades típicamente asociadas a la capacidad de tener pensamientos (no deferentes) con cierto contenido C no son habilidades que tenga (o manifieste) un sujeto que experimente un episodio perceptual en el que presumiblemente figura C.

Me enfocaré en la discusión de Speaks sobre si los rasgos i) y iii) de la experiencia pueden servir de base para construir un argumento a favor del contenido *relativamente* no-conceptual de la percepción, pues, el debate reciente sobre el contenido no-conceptual se ha centrado en estos dos rasgos y, creo, es en esta discusión en la que se puede apreciar una debilidad en la crítica de Speaks.

La idea de que el contenido de la percepción es mucho más rico en detalles (*fine-grained*) que el contenido del pensamiento (i) fue notablemente defendida por Evans (1982), quien arguyó que hay una gran variedad de matices de color que podemos discriminar en la experiencia perceptual y que esta variedad parece exceder los conceptos de color que poseemos. Sin embargo, McDowell (1994), señaló una debilidad en la argumentación de Evans: nuestro inventario de conceptos de color no se limita, como Evans sugiere, a conceptos generales de color, como los que expresamos con palabras como “azul”, “verde”, o “rojo”. Nuestro inventario de conceptos de color también incluye conceptos demostrativos singulares, como los que podemos expresar mediante términos como “ese color” o, simplemente “ése” al atender a una muestra específica de color. Más recientemente, Kelly (2001a, 2001b) responde a McDowell diciendo que incluso nuestro inventario de conceptos demostrativos de color no alcanza a cubrir la demanda de todas las discriminaciones que somos capaces de hacer en una experiencia perceptual. Esto debido a la dependencia fenomenológica del contexto (iii), es decir, debido a que la manera en la que nos aparecen los colores de un objeto no sólo depende de factores de iluminación, sino de los objetos adyacentes así como de la clase de objeto que instancia el color.

Ciertamente, la especificación de nuestras experiencias de color podría requerir el empleo de una vasta cantidad de conceptos demostrativos, pero ¿por qué suponer que no necesariamente poseemos algunos de ellos? Una de las razones que pueden sugerirse para responder esta pregunta es que los factores contextuales de los que depende nuestra experiencia de colores en momento determinado son innumerables. Si todos esos factores hacen una contribución en el contenido de la experiencia, y esta contribución es conceptual, la cantidad de conceptos de factores contextuales que configurarían nuestra experiencia serían innumerables. Suponer que poseemos esta innumerable cantidad de conceptos implica suponer que disponemos de una ilimitada capacidad cognitiva para, en un momento, emplear conceptos, y esto parece, más que excesivo, falso.

Speaks cree que esta forma de argumentar tiene un supuesto cuestionable: que todos los factores contextuales son ellos mismos representados en la experiencia. Si suponemos que todos los factores contextuales son representados en la experiencia, no cabría duda de que

los contenidos perceptuales sobrepasarían por mucho los conceptos que poseemos; pero este supuesto es gratuito, pues no se sigue de la idea de que la experiencia perceptual es fenomenológicamente dependiente del contexto. La dependencia fenomenológica del contexto puede interpretarse en el sentido en que nuestra experiencia siempre incluye entre sus contenidos alguna presentación de color y que esta presentación puede variar de acuerdo a factores contextuales que no tienen ellos mismos que ser representados en el contenido de la experiencia.

La riqueza de detalle no sólo sugiere que hay una gran variedad y cantidad de conceptos demostrativos de color que un sujeto tendría que poseer para que su experiencia perceptual fuera conceptual. Detrás de la variedad y cantidad se encuentra la idea de que no siempre un sujeto satisface una o más de las condiciones para poseer un concepto demostrativo. Kelly (2001a) afirma que la condición que no siempre es satisfecha es una que incluso aceptarían los defensores de la idea de que el contenido de la percepción es conceptual; a saber, el requisito de la *re-identificación*:

R) Para poseer un concepto demostrativo de X, un sujeto debe ser capaz de re-identificar consistentemente un objeto o propiedad como cayendo bajo el concepto (si, en efecto, el objeto o propiedad caen bajo el concepto).

Los casos en los que no se satisface R), según Kelly, son casos como éste: a un sujeto se le presentan muchas veces un par de fichas de colores ligeramente distintos. El sujeto puede distinguir perceptualmente los colores; pues, de hecho, el sujeto siempre dice correctamente que las dos fichas tienen colores distintos cuando se le presentan ambas, una a su derecha y la otra a su izquierda. Un buen día se toma una de las fichas de color y se le pregunta al sujeto si es la ficha de color que se le había presentado a su derecha. El procedimiento se repite muchas veces: el 50% de las veces el sujeto responde afirmativamente y el otro 50% responde negativamente. De este modo, el sujeto no re-identifica consistentemente la propiedad y, por tanto, no posee, por el criterio de posesión R), el correspondiente concepto demostrativo del color. Sin embargo, el sujeto puede distinguir perceptualmente el color, pues es capaz de diferenciarlo cuando tiene presentes las dos muestras. Así, concluiría Kelly, el sujeto no posee el concepto demostrativo del color aunque éste figure en el contenido de su experiencia perceptual.

La respuesta de Speaks a estos casos es que el experimento mental de Kelly se autorrefuta, pues lo que sugiere es que R) no es una condición legítima para la posesión de un concepto de color *demostrativo*. En palabras de Speaks:

One way to press this intuition is to imagine the subject uttering a demonstrative when presented with the color chip by itself. The subject might say, for example, "I'm not sure whether that color [while pointing at the chip] is the same as the color of the chip on the left earlier." It is natural to think that the subject understands the sentence he has just uttered, and grasps the thought it expresses. But it is also natural to think that the thought expressed by the sentence has a constituent corresponding to the demonstrative phrase "that color", and that this constituent is or refers to the color of the chip. But saying these two things

commits us to saying that, contra the possession condition, the subject grasps a demonstrative concept which picks out the color of the chip. The only alternatives seem to be to say either that the subject fails to understand the sentence he has just uttered, or that “that color”, as it appears in this sentence, lacks a meaning. But neither of these moves seem particularly plausible.

Indeed, there is a sense in which the thought-experiment, construed as an argument that the subject does not possess the relevant color concepts, is self-refuting. For it is surely a part of the assumed background of the case that when the examiner asks the subject whether the color chip presented alone is of the same color as the chip originally presented on his left, or whether that color is the same as that of the chip originally on the left, the subject understands the question. But how could a subject do this without grasping a concept of the relevant color? (2005: 20).

Creo que la respuesta de Speaks asume lo que quiere mostrar o, al menos, no ve el punto que el argumento de Kelly pretende señalar. El hecho de que en los caso de Kelly el sujeto sea capaz de usar significativamente una expresión demostrativa como “ese color” para referirse a uno de los matices que se le presentan no garantiza que el sujeto, de hecho, tenga un concepto *demostrativo* del matiz en cuestión. Esto porque no todos los usos de expresiones demostrativas son usos *genuinamente* demostrativos; es decir, no todos los usos de expresiones demostrativas expresan un concepto demostrativo. Consideremos las siguientes dos oraciones:

O1) Si alguien está dispuesto a perpetuar indefinidamente su mandato, *ése* debe ser un presidente latinoamericano.

O2) He escuchado que *Annie Hall* es una de las mejores películas de Woody Allen, y *esa película* es la favorita de mi tía.

En O1), el demostrativo “ése” funciona como una variable de cuantificación que ocurre en el consecuente de un condicional; aunque es un término demostrativo, no tiene una función genuinamente demostrativa y, consecuentemente, no expresa un concepto demostrativo. Similarmente, en la oración O2) el demostrativo complejo “esa película” no funciona como un demostrativo perceptual, sino más bien como un manera simplificada (*shortcut*) para expresar el contenido de una descripción (in)definida.

El punto es que aunque en muchos casos, como en los de Kelly, sea inteligible el uso que un sujeto hace de una expresión demostrativa como “ese color”, este uso puede expresar un contenido puramente descriptivo o general, como el que es expresado por una expresión descriptiva como “el color que exhibe la ficha que actualmente percibo”. El uso de una expresión demostrativa por parte de un sujeto no garantiza que el sujeto posea un concepto demostrativo correspondiente, contrario a lo que Speaks afirma.

Creo que la argumentación de Kelly puede fortalecerse si consideramos un escenario como el siguiente: a un sujeto racional se le presenta en repetidas ocasiones un objeto X con cierto color uniforme. El sujeto es capaz de discriminar perceptualmente el objeto y el

color, pues diferencia el objeto y su color de los demás objetos coloreados en el ambiente. Supongamos ahora que al sujeto se le dice que se repetirá el experimento, pero que, en vez de presentarle a X, se le puede presentar, aleatoriamente, un objeto X' con un color apenas distinguible del color de X. Efectivamente, el experimento se repite muchas veces, pero en ninguno de estos experimentos se intercambia a X por X', siempre se le mostró al sujeto el objeto X. Sin embargo, a la pregunta de si el color del objeto que se le presentaba era el mismo, el 40% de las veces el sujeto respondía afirmativamente, el 40% de las veces el sujeto respondía negativamente y el 20% el sujeto no estaba seguro. Las condiciones de observación nunca cambiaron, no se cambiaron los objetos adyacentes en la situación perceptual y nunca se le presentó al sujeto un objeto diferente a X. En este escenario el sujeto puede distinguir perceptualmente el objeto y el color del objeto, como lo evidencia el que lo pueda diferenciar de los objetos coloreados del entorno; pero el sujeto falla en re-identificar consistentemente al objeto y al color de éste.

Difícilmente puede sostenerse que el sujeto posee un concepto demostrativo del color de X, pues, además de que viola la condición de posesión R), no hay bases perceptuales para atribuirle uno o varios conceptos *demostrativos* del color de X. En primer lugar, atribuirle la posesión de un único concepto *demostrativo* de color (C) al sujeto comprometería a éste, en los casos en que responde negativamente a la pregunta que se le formula, con mantener una contradicción (que  $C \neq C$ ). En segundo lugar, no hay bases perceptuales para atribuirle al sujeto la posesión de más de un concepto *demostrativo* del color de X, pues las condiciones de observación, en todas las veces en las que se le presentó X, y el mismo X, permanecieron constantes. No hay una diferencia perceptual que justifique la atribución al sujeto de la posesión de dos o más conceptos demostrativos del color de X. Así, aunque un contenido *demostrativo* del color de X figure en el contenido de la experiencia del sujeto, ese contenido (o parte de él) no es poseído por el sujeto. Consecuentemente, la experiencia perceptual es, al menos, *relativamente* no-conceptual.

Nótese que el hecho de que las condiciones de observación ni el objeto que exhibe la propiedad varíen, hace que este caso sea inmune a la crítica que Speaks hace al argumento de Peacocke que emplea el criterio Fregeano de diferencia: Speaks ya no puede replicar que el color no se presenta de la misma manera en las distintas apariciones, ni que es posible encontrar aspectos contextuales diferentes en la presentación, como la distancia con respecto a objetos adyacentes o que el color sea, como la longitud en el caso de Peacocke, instanciado en objetos cualitativamente distintos no solapados.

Speaks tampoco puede replicar afirmando que el sujeto posee un concepto demostrativo del color porque es capaz de usar expresiones demostrativas como “ese color” para referirse al color de X. Como vimos, el uso significativo de expresiones demostrativas no garantiza que el uso sea *genuinamente* demostrativo; además, no hay bases perceptuales para atribuirle al sujeto uno o varios conceptos demostrativos del color de X. Cuando el sujeto emplea el término demostrativo “ese color” expresa, a lo más, un contenido descriptivo general.

Quizá pueda decirse que el hecho de que el sujeto sea capaz de usar el término demostrativo “ese color” y que el término exprese un contenido descriptivo general, como

el expresado por “el color que exhibe el objeto del que estoy teniendo experiencia ahora” es suficiente para bloquear el argumento a favor del contenido *relativamente* no-conceptual de la percepción. Sin embargo, esa respuesta sólo puede bloquear el argumento si se supone que el contenido descriptivo expresado por “el color que exhibe el objeto del que estoy teniendo experiencia ahora” es, efectivamente, el contenido de la experiencia perceptual del sujeto y no sólo una manera de pensar en el color. Es implausible que ese contenido descriptivo sea parte del contenido de la experiencia perceptual del sujeto, pues es implausible que la propiedad compleja que representa (la de ser el color que exhibe el objeto del que ‘yo’ tengo experiencia perceptual ahora) sea una propiedad a la que un sujeto tenga acceso perceptual.

En conclusión, me parece que la intuición de Kelly (2001a, 2001b), aun si no es soportada por su experimento mental, puede ser reforzada para sugerir fuertemente que el contenido perceptual es, al menos, *relativamente* no-conceptual.

Antes de proceder indicar las conclusiones de este trabajo, haré una breve recapitulación de los puntos discutidos durante el presente capítulo. Si la argumentación que he ofrecido durante este capítulo es exitosa, las tres últimas tesis que definen el realismo ingenuo reconsiderado son correctas. A saber: 4) *las experiencias perceptuales no-alucinatorias son dependientes del objeto externo*; 5) *El disyuntivismo, en su modalidad I/A, es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual* y, por último, 6) *la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la exhibida por el pensamiento*.

Defender estas tres tesis no sólo es importante para defender el realismo ingenuo reconsiderado. La defensa de estas tres tesis me permite cumplir con los tres objetivos centrales de este capítulo (3.0):

El primer objetivo central de este capítulo era distinguir la postura realista que defiende de las teorías intencionalistas clásicas y extremas, es decir aquellas teorías que niegan la dependencia del objeto externo, defienden el principio del tipo común y, en el caso de las teorías intencionalistas extremas, la idea de que el contenido representacional de una experiencia es idéntico a su carácter fenoménico.

Contra estas teorías intencionalistas he mostrado que hay buenas razones explicativas para preferir la adopción de la tesis de la dependencia del objeto; a saber, la tesis de la dependencia permite satisfacer de manera simple los requisitos epistémico e intencional de una teoría de la percepción: el requisito de hacer posible una explicación del conocimiento perceptual y del pensamiento demostrativo irreductiblemente singular acerca de objetos materiales. Además, he mostrado que los argumentos convencionales a favor del principio del tipo común no son lo suficientemente fuertes: las teorías fenomenológica y causal de la individuación de experiencias son problemáticas. Adicionalmente, el realismo que defiende no se compromete, como sí lo hace el intencionalista extremo, con que el carácter fenoménico sea idéntico al contenido representacional de las experiencias. El realismo que defiende se compromete con una teoría disyuntivista positiva de acuerdo con la cual el

carácter fenoménico de la experiencia perceptual *superviene* sobre (una parte de) el contenido de la experiencia, sin ser idéntico a él.

El segundo objetivo era responder a las tres objeciones clásicas al realismo ingenuo: el argumento de la ilusión, el argumento del ojo y el argumento de la alucinación. Mostré que ninguno de los tres argumentos cumple su cometido:

Por un lado, bajo una interpretación del realismo ingenuo, el que lo compromete con la *tesis de la exclusividad B*) (Siempre que tenemos experiencias perceptuales no-alucinatorias sólo somos conscientes de objetos externos y propiedades, *instanciadas* o *no-instanciadas*, de objetos externos), el realismo ingenuo es inmune al argumento de la ilusión. Además, argumenté que la tesis de la exclusividad B) es soportada por dos de las tesis del realismo ingenuo reconsiderado defendidas en el capítulo anterior (las tesis 1) y 2)) y tiene cuantiosas ventajas explicativas: es ontológicamente económica, tiene mayor alcance explicativo que otras teorías ontológicamente económicas y da cuenta de varios fenómenos que han causado angustias teóricas a los filósofos, como la *transición subjetivamente ininterrumpida* y la posibilidad de obtener conocimiento de propiedades a través de la experiencia alucinatoria.

Por otro lado, ni el argumento del ojo de Hume ni el Argumento de la alucinación son exitosos, pues, primero, el *principio del tipo común*, del que dependen ambos argumentos, no tiene sustento (las teorías fenomenológica y causal que implican el principio son, ellas mismas, problemáticas) y, segundo, hay una teoría disyuntivista positiva (la teoría disyuntivista positiva I-III), compatible con el realismo ingenuo reconsiderado, que puede dar cuenta de los difíciles retos (Reto 1) y Reto 2)) impuestos al disyuntivismo. Estos retos tienen que ver con dar cuenta de la diferencia *esencial*, y semejanzas fenoménicas y causales, entre las experiencias no-alucinatorias y las alucinatorias indistinguibles sin comprometerse con el principio del tipo común.

La teoría disyuntivista positiva que propuse también da cuenta de la singularidad del contenido de la experiencia perceptual sin sacrificar la indistinguibilidad fenoménica de las experiencias de objetos distintos pero cualitativamente indistinguibles, algo que no puede hacer el teórico relacionalista ni el intencionalista extremo. Finalmente, la teoría disyuntivista positiva se pronuncia acerca de la naturaleza de la experiencia alucinatoria y su carácter fenoménico. Esto último la hace preferible al disyuntivismo *negativo*, pues no enfrenta las dificultades de éste.

El tercer objetivo central era dar cuenta de una de las intuiciones fundamentales detrás del realismo ingenuo sin recaer en la postura relacionalista que espero haber refutado en el capítulo anterior. La intuición fundamental en cuestión es la idea de que la experiencia perceptual no-alucinatoria tiene un carácter *presentacional*: la experiencia perceptual es una relación *más básica* que la que exhiben las creencias, y en general el pensamiento, tal que nos pone en *contacto íntimo* con el mundo y, así, hace posible que pensemos demostrativamente, y tengamos conocimiento, acerca de objetos materiales y sus propiedades. La manera en la que doy cuenta de esta intuición es a través de las tesis 4) y 6) del realismo ingenuo reconsiderado: las tesis que afirman la dependencia del objeto

externo y el contenido *relativamente* no-conceptual del contenido de la experiencia perceptual.

La tesis de la dependencia del objeto captura la idea de que la experiencia perceptual no-alucinatoria nos pone en *contacto íntimo* con el objeto, pues, a diferencia de varias teorías indirectas de la percepción, no mantiene que sólo hay un vínculo causal entre la experiencia no-alucinatoria y su objeto, sino que hay un vínculo fuerte, metafísico, entre la experiencia y el objeto: es parte de la naturaleza de la experiencia perceptual no-alucinatoria el que su existencia dependa de la existencia de su objeto. Así, la naturaleza de la experiencia perceptual no-alucinatoria es suficiente para ponernos en contacto con el mundo. La dependencia del objeto también sirve como punto de partida para explicar la posibilidad del conocimiento perceptual y el pensamiento demostrativo singular. Argumenté que aceptar la dependencia del objeto no nos obliga a aceptar el relacionalismo, pues se puede mantener que la experiencia es dependiente del objeto en virtud de la dependencia del objeto del modo de presentación *de Re* que figura en la experiencia no-alucinatoria. Este contenido *de Re* no está constituido, ni siquiera en parte, por los objetos externos de la percepción.

Por su parte, el carácter no-conceptual *relativo* de la experiencia perceptual captura la idea de que la experiencia perceptual es una relación más básica que la que exhibe el pensamiento, pues, que la experiencia tenga un contenido *relativamente* no-conceptual implica que la experiencia perceptual presenta al sujeto con un contenido que es del mismo tipo de contenido que figura en el pensamiento, pero ese contenido, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento, incluye contenidos que no son (necesariamente) *poseídos* o *comprendidos* (*grasped*) por el sujeto. La experiencia perceptual es, entonces, una relación más básica con el mundo que la relación que exhibe el pensamiento porque no supone, como éste, la tenencia de ciertas habilidades cognitivas complejas.

Además de las razones expuestas a favor del contenido *relativamente* no-conceptual de la percepción, puede agregarse que la idea de que los contenidos de la percepción son del mismo tipo que los contenidos del pensamiento no hace misteriosas dos ideas frecuentemente discutidas en la literatura: la idea de que la percepción *da razones para* sostener algunas de nuestras creencias y la idea de que podemos creer (o descreer) lo que vemos. Estas ideas resultarían misteriosas, o al menos más difíciles de sostener, si el contenido de la experiencia perceptual fuera *absolutamente* no-conceptual.





## Conclusiones finales

He argumentado que el realismo ingenuo reconsiderado es una teoría correcta de la naturaleza de la experiencia perceptual. Esta teoría es un punto medio entre el relacionalismo y el intencionalismo, pues captura tesis centrales asociadas al realismo ingenuo (el carácter presentacional de la experiencia, la dependencia del objeto y la tesis de la exclusividad), sin comprometerse con el relacionalismo (o cualquier otra postura que mantenga el actualismo) ni con las versiones clásicas y extremas del intencionalismo que predicán la independencia del objeto externo y el principio del tipo común. El realismo reconsiderado sólo toma del intencionalismo la tesis general de que la experiencia perceptual involucra una relación con un contenido. De este modo, el relacionalismo no es el único modo de respetar intuiciones centrales del realismo ingenuo y el intencionalismo no es necesariamente un enemigo del realista ingenuo.

Si mi defensa del realismo ingenuo reconsiderado ha sido exitosa, los argumentos tradicionales en contra del realismo ingenuo no son ya una amenaza: ni el argumento de la ilusión, ni el argumento de la alucinación (ni el argumento del ojo de Hume) son lo suficientemente fuertes.

El realismo ingenuo reconsiderado es una teoría sincrética no sólo en el sentido en el que es un punto medio entre el relacionalismo y el intencionalismo, también porque hace justicia a una de las intuiciones escépticas de la argumentación negativa de los filósofos de antaño; particularmente de Berkeley y Hume. Esta intuición es que no hay experiencias perceptuales (visuales) *perfectamente* verídicas de objetos materiales independientes de la mente; en otras palabras, nuestra experiencia perceptual (visual) de objetos materiales presenta inevitablemente elementos ilusorios y brechas temporales. Argumenté a favor de esta intuición escéptica y cómo implica la falsedad del modelo relacionalista de la experiencia perceptual.

Hacer justicia a la mencionada intuición escéptica no nos conduce irremediablemente al escepticismo del conocimiento o, peor, aún, a un escepticismo con respecto al mundo exterior. Como he intentado mostrar, el realismo ingenuo reconsiderado provee los elementos para dar cuenta de la posibilidad del conocimiento perceptual y del pensamiento demostrativo acerca de objetos materiales independientes de la mente.

Al defender una teoría disyuntivista positiva (opuesta al principio del tipo común), he intentado mostrar los méritos explicativos que esta teoría tiene sobre las teorías que aceptan el principio del tipo común. La teoría disyuntivista positiva también se pronuncia sobre la naturaleza de la experiencia alucinatoria y explica las diferencias fundamentales entre estas experiencias y las experiencias no-alucinatorias, sin contradecir la idea de que pueden existir experiencias perceptuales alucinatorias fenomenológicamente indistinguibles de las no-alucinatorias y sin comprometerse con el principio del tipo común, razones por las cuales la teoría disyuntivista positiva es preferible a una teoría disyuntivista *negativa*.

El realismo ingenuo reconsiderado, en conjunción con la teoría disyuntivista positiva, tiene otros atractivos, pues no sólo explica de una manera ontológicamente económica y amplia los casos de experiencias ilusorias y alucinatorias, también permite dar cuenta de otros fenómenos que han causado cierta intriga a los filósofos, como las transiciones subjetivamente ininterrumpidas, el nuevo conocimiento de propiedades a través de la experiencia alucinatoria y la singularidad o particularidad de la experiencia perceptual (no-alucinatoria). Además, al mantener que el contenido perceptual es *relativamente* no-conceptual, la teoría que he intentado defender hace menos misteriosa la idea de que el contenido experiencial puede darnos *razones* para nuestras creencias, o que podemos llegar a creer lo que vemos, aun cuando la experiencia perceptual es una relación más básica con el mundo que la que exhibe el pensamiento.

## Bibliografía

ANSCOMBE, G. E. M. (1965). "The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature" en R.J. Butler (ed.). *Analytical Philosophy: First Series* Oxford: Blackwell.  
 \_\_\_\_ (2000). *Intention*. Harvard University Press. Cambridge, London.

AMADO (2009). *La Estructura del Pensamiento Singular: Dependencia del Objeto y Pensamientos Neo-fregeanos*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

\_\_\_\_ (2013). 'Demonstrative Thoughts, Object Dependency and Redundancy'. En: *An Anthology of Philosophical Studies*. Vol. 7. Patricia Hanna (ed.). ATINER: Atenas. Grecia

ARMSTRONG, D. M. (1968) *A Materialist Theory of The Mind*. Routledge & Kegan Paul. London.

AUSTIN, J.L., 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford: Oxford University Press.

AYER, A. (1940). *The Foundantions of Empirical Knowledge*. Macmillan Company. New York.

BEALER, G. (1982) *Quality and Concept*. Oxford: Clarendon Press.

BENNETT, J. (2003). *Learning From Six Philosophers*. Vol. 2. Oxford University Press. Oxford.

BERKELEY, G. (1999). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Howard Robinson (ed.). Oxford University Press: Oxford.

BREWER, B. (2000) *Perception and Reason*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_ (2004, "Realism and the Nature of Perceptual Experience", *Philosophical Issues*, 14(1): 61-77.

\_\_\_\_ (2006) "Perception and Content", *European Journal of Philosophy*, 14(2): 165–181.

\_\_\_\_ (2008) "How to Account for Illusion", En *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Fiona Macpherson and Adrian Haddock (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 168–180.

\_\_\_\_ (2011). *Perceptions and Its Objects*. Oxford University Press: Oxford.

BURGE, T. (1993) “Vision and Intentional Content”, En *John Searle and his Critics*, E. LePore and R. Van Gulick (eds.), Oxford: Blackwell, pp. 195–213.

\_\_\_\_ (2005) “Disjunctivism and Perceptual Psychology”, *Philosophical Topics*, 33: 1–78.

BURNYEAT, M. (1979). ‘Conflicting Appearances’. En: *Proceedings of the British Academy*. Vol. LXV. London.

BYRNE, A. & LOGUE, H. (eds.). (2009). *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA. MIT Press.

\_\_\_\_ (2008) “Either/Or”, En *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Adrian Haddock and Fiona Macpherson (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 57–94.

CAMPBELL, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford University Press. Oxford.

CONDUCT, M. (2012). ‘Naïve Realism Without Disjunctivism About Experience’. *Consciousness and Cognition*. Vol. 21, Issue 2, Junio 2012: 727-736.

CHALMERS, D. (2004). ‘The Representational Character of Experience’. En: *The Future for Philosophy*. Brian Leiter (ed.) Oxford. Oxford University Press.

CRANE, T. (1992). ‘The Nonconceptual Content of Experience’. En: *The Contents of Experience*. Tim Crane (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_ (2005). , “The Problem of Perception” En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>

DRETSKE (1969). *Seeing and Knowing*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

\_\_\_\_ (1999) “The Mind’s Awareness of Itself”. *Philosophical Studies* 95: 103–124.

EBNER, M. (2007). *Color Constancy*. Wiley Series in Imaging Science and Technology.

EKLUND, M. (2003). ‘What Vagueness Consist In?’ Versión electrónica obtenida de [spot.colorado.edu/~eklundm/wvci\\_handouts.pdf](http://spot.colorado.edu/~eklundm/wvci_handouts.pdf) 2003.

EVANS, G. (1982) *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_ (1985). ‘Can There Be Vague Objects’. En: *Collected Papers*. Oxford: Clarendon Press.

FARKAS, K. (2006) “Indiscriminability and the Sameness of Appearance”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 106: 39–59.

FISH (2009). *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_ (2010). *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. NY and London: Routledge.

FORREST, P. (2005) 'Universals as Sense Data'. *Philosophy and Phenomenological Research* 71: 622–31.

FOSTER, J. (2000) *The Nature of Perception*. Oxford: Oxford University Press.  
 \_\_\_\_ (2008). *A World for Us: The Case for Phenomenalist Idealism*. Oxford. Oxford University Press.

FREGE, G. (1960) *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Peter Geach & Max Black (eds.). Blackwell, Oxford.

GEACH, P. (1980). *Reference and Generality*. Ithaca: Cornell.

GENDLER, T. & HAWTHORNE, J. (eds.) (2006). *Perceptual Experience*. Oxford. Clarendon Press.

GIBSON, J. (1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Cornell University.

HADDOCK, A. & MACPHERSON, F. (2008). *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge* (eds.). Oxford: Oxford University Press.

HARMAN, G. (1990). 'The Intrinsic Quality of Experience'. *Philosophical Perspectives* 4: 31-52.

HAWTHORNE, J., & KOVAKOVICH, K. (2006). 'Disjunctivism'. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 80: 145-183.

HECK, R. (2000). 'Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons''. *Philosophical Review* 109:4:483–524.  
 \_\_\_\_ (2007). 'Are there different kinds of content?' En: J. Cohen and B. McLaughlin (eds.). *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.

HOWE, C. & PURVES, D. (2005). 'The Müller-Lyer Illusion Explained by the Statistics of Image–Source Relationships'. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol 102, No. 4: 1234-1239.

HUEMER, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

HUME, D. (2007). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Selby-Bigge & Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press.  
 \_\_\_\_ (2009). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge & Nidditch (eds.). Oxford: Clarendon Press.

HURVISH, L. (1982). *Color Vision*. MA: Sinauer Associates Inc.

- JOHNSON, W.E. (1921). *Logic*. Part 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSTON, M. (2004). 'The Obscure Object of Hallucination'. *Philosophical Studies* 120: 113-183.
- \_\_\_\_\_ (2006). 'Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness'. En: *Perceptual Experience*. Gendler & Hawthorne (eds.). Oxford. Clarendon Press.
- KELLY, S. (2001a). 'Demonstrative Concepts and Experience'. *Philosophical Review* 110:3:397-419.
- \_\_\_\_\_ (2001b). 'The Non-Conceptual Content of Experience: Situation Dependence and Fineness of Grain'. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3: 601-608.
- LOWE, E. J. (2008) "Against Disjunctivism", En *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Adrian Haddock and Fiona Macpherson (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 95-111.
- MACPHERSON, F. (2011). *The Senses: Classical and Contemporary Philosophical Readings*. Oxford University Press.
- MATTHEN, M. (2010). "How Things Look (and What Things Look That Way)". En: *Perceiving the World*. Bence Nanay (ed.). Oxford University Press. Oxford.
- MARTIN, M. (1992). 'Perception, Concepts, and Memory'. *Philosophical Review* 101:4:745-763.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Uncovering Appearances*. Versión Digital de la página de Michael Martin de la UCL: <http://www.homepages.ucl.ac.uk/~uctymfm/chapters.htm>
- \_\_\_\_\_ (2006). 'On Being Alienated'. En: *Perceptual Experience*. Gendler & Hawthorne (eds.). Oxford. Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2009). 'The Limits of Self-Awareness'. En: *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Byrne, A. & Logue, H. (eds).Cambridge, MA. MIT Press.
- MCDOWELL, J. (1984). 'De Re Senses'. En: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 34, No. 136, Special Issue: Frege. (Jul., 1984), pp. 283-294.
- \_\_\_\_\_ (1986). 'Singular Thought and the Extent of Inner Space'. En: *Subject, Thought, and Context*. Philip Petit and John McDowell (eds.). Clarendon Press, Oxford. 1986, pp. 137-168.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Mind and World*. Harvard University Press. Cambridge, London.
- \_\_\_\_\_ (2008). 'The Disjunctive Conception of Experience As a Material for a Transcendental Argument'. En: *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge*. Haddock & Macpherson (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- MCGINN, C. (1982) 'The Structure of Content'. En: *Thought and Object*. A. Woodfield (ed.). Clarendon Press. Oxford, pp. 207-258.
- \_\_\_\_\_ (1999). 'The Appearance of Colour', En: *Knowledge and Reality: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press.

- MILLAR, A. (2007). 'What the Disjunctivism is Right About'. *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 176-198.
- MORREAU, M. (2002). 'What Vague Objects Are Like'. *The Journal of Philosophy*. Vol. 99, No. 7: 333-361.
- NAGEL, T. (1974/1979) "What Is It Like to Be a Bat?" In Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Canto), 165–180.
- NANAY, B. (ed.). (2010). *Perceiving the World*. Oxford. Oxford University Press.
- NOË, A. (2005). *Action in Perception*. MIT Press. Cambridge, London.
- NOË, A. & THOMPSON, E. (eds.) (2002). *Vision and Mind*. MIT Press. Cambridge, London.
- NUDDS, M. (2009) 'Recent Work in Perception: Naïve Realism and its Opponents', *Analysis*, 69: 334–346.
- PALMER, S.E. (1999). *Vision Science: Photons to Phenomenology*. MIT Press. Cambridge.
- PAUTZ, A. (2007). 'Intentionalism and Perceptual Presence'. *Philosophical Perspectives*, 21, *Philosophy of Mind*: 495-591.
- PEACOCKE, C. (1983). *Sense and Content: Experience, Thought, and their Relations*. Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1989). 'Perceptual Content'. En: *Themes from Kaplan*. Joseph Almog, John Perry, & Howard Wettstein. (eds.). Oxford: Oxford University. Press.
- \_\_\_\_ (2001). 'Does Perception Have a Nonconceptual Content?' *Journal of Philosophy* 98:5:239–264.
- PRICE, H. H. (1950). *Perception*, 2<sup>nd</sup> edition London: Methuen.
- PUTNAM, H. (1975) 'The Meaning of 'Meaning''. En: K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, VII* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press).
- ROBINSON, H. (1994). *Perception*. Routledge. London.
- RUSSELL, B. (1923). 'Vagueness'. *Australasian Journal of Philosophy and Psychology* 1: 84-92.
- \_\_\_\_ (1986). *Los Problemas de la Filosofía*. Joaquín Xirau (trad.). Labor. Barcelona.

SÁNCHEZ, A (2002). ‘Síndrome de Charles Bonnet’. *Anales de Medicina Interna*. Vol. 19, no. 9. Marid.

SCHIFFER, S. (1999). *The Epistemic Theory of Vagueness*. *Noûs*, 33: 481–503.

SCHELLENBERG, S. (2010). ‘The Particularity and Phenomenology of Perceptual Experience’. *Philosophical Studies* 149: 19-48.

\_\_\_\_ (2011). ‘Perceptual Content Defended’. *Noûs* 45, 4: 714-750.

SEARLE, J. (1983) *Intencionalidad: Un Ensayo en la Filosofía de la Mente*. Tecnos. Madrid.

SEGAL, G. (2000) *A Slim Book About Narrow Content*. MIT Press. Cambridge.

SIEGEL, S. (2004). ‘Indiscriminability and the phenomenal’. *Philosophical Studies* 120: 91-112.

\_\_\_\_ (2010). ‘Do Experiences Have Contents?’. En: *Perceiving the World*. Bence Nanay (ed.). Oxford. Oxford University Press.

SMITH, A. D. (2002). *The Problem of Perception*. Cambridge. Harvard University Press.

\_\_\_\_ (2008). ‘Disjunctivism and Discriminability’. En: *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, ed. A. Haddock and F. Macpherson. Oxford: Oxford University Press.

SNOWDON, P.F.,1990, “The Objects of Perceptual Experience”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, 64: 121–150.

\_\_\_\_ (1992) “How to Interpret ‘Direct Perception’”. En *The Contents of Experience*, Tim Crane (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

SORENSEN, R. (2001). *Vagueness and Contradiction*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_ (2003). *A Brief History of the Paradox*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_ (2006) ‘Vagueness’. En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/entries/vagueness>

\_\_\_\_ (2008) *Seeing Dark Things: The Philosophy of Shadows*. Oxford. Oxford University Press.

SPEAKS, J. (2005). ‘Is There A Problem About Non-Conceptual Content’. *Philosophical Review* 114 (3): 359-398.

STRAWSON, P. (1959) *Individuos: Ensayo de Metafísica Descriptiva*. Alfonso García y Luis M. Valdés (trad.). Taurus, Alfaguara. Madrid, 1989.

\_\_\_\_ (1971) ‘Términos Singulares y Predicación’. En: *Ensayos Lógico Lingüísticos*. Trad. Alfonso García Suárez. Tecnos. Madrid, 1983.

STURGEON, S. (2008). ‘Disjunctivism about Visual Experience’. En: *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, ed. A. Haddock and F. Macpherson. Oxford: Oxford University Press.



THOMPSON, B. (2009). 'Senses for Senses'. *Australasian Journal of Philosophy* 87(1):99-117.

TOVÉE, M. (1996). *An introduction to the Visual System*. Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.

UNGER, P. (1980). 'The Problem of The Many'. En: *Midwest Studies in Philosophy*, V: 411-68.

WERNER, MENZEL & WEHRHAHN (1988). 'Color Constancy in the Honeybee'. *The Journal of Neuroscience*, 8 (1): 156-159.

WILLIAMSON, T. (1994). *Vagueness*. London and New York. Routledge.

\_\_\_\_\_ (1998) 'Bare Possibilia'. En: *Erkenntnis* 48, pp. 257-73.

\_\_\_\_\_ (2002). 'Necessary Existents'. En: A. O'Hear (ed.), *Logic, Thought, and Language*. Cambridge University Press.