

*William Alston:*  
*Sobre la percepción sensible y otras percepciones*

ÓSCAR L. GONZÁLEZ CASTÁN

## 1. INTRODUCCIÓN

Percibimos un objeto cuando este objeto se nos aparece. Esta tesis tan lacónica y retadora expresa el núcleo de aquello en lo que consiste percibir un objeto. Al menos eso es lo que defiende William Alston con su Teoría del Aparecer (*Theory of Appearing*). Obviamente, semejante fórmula necesita más explicaciones para poder llegar a apreciar debidamente su plausibilidad y el desafío que representa dentro del panorama de la filosofía analítica contemporánea. Este ejercicio de clarificación, sin embargo, no es demasiado sencillo. Alston piensa que no ha llegado todavía a formular su teoría de la percepción de una manera plenamente sistemática, aunque considera que ha dicho lo esencial en sus líneas generales<sup>1</sup>. Por este motivo, se impone la tarea de reconstruir el conjunto de la teoría, labor a la que estará dedicada la primera parte de este trabajo.

La Teoría del Aparecer no es sólo importante por ser una drástica alternativa a las teorías de la percepción más ampliamente difundidas en la filosofía analítica contemporánea, sobre todo a las teorías externalistas y causales. Alston está especialmente interesado en defenderla para sustentar ciertas tesis filosóficas acerca del estatuto epistemológico de las creencias que algunas personas, sobre todo los místicos, aunque no sólo ellos, tienen acerca de Dios y de su existencia. Lo que la Teoría del Aparecer tiene que decir acerca de la percepción sensible, paradigma de cualquier otro tipo de percepción, funciona

---

<sup>1</sup> William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 55.

como un *modelo* que permitiría considerar supuestos casos de percepciones de Dios como casos legítimos de percepción en el sentido de que están en el mismo nivel, fenomenológica y epistemológicamente hablando, que las percepciones de los objetos cotidianos que nos rodean<sup>2</sup>. Tanto en las percepciones sensibles como en las experiencias místicas el sujeto tiene la impresión de que se le aparece un objeto, y en ambos casos nos enfrentamos con el problema de saber si las creencias generadas a partir de esas experiencias están o no justificadas.

Alston argumentará en favor de la tesis según la cual «las creencias que se forman sobre la base de tales (supuestas) percepciones <de Dios> están (prima facie) justificadas», de la misma manera que las creencias que se forman sobre la base de las experiencias sensibles están justificadas, aunque puedan ser falsas<sup>3</sup>. De esta tesis extraeré el siguiente razonamiento: «Si ése es el caso, entonces tenemos buenas razones para considerar que muchas de las supuestas percepciones son genuinas, porque si el sujeto no estuviera frecuentemente percibiendo realmente X, entonces, ¿por qué la experiencia que está siendo considerada debería proporcionar una justificación de las creencias acerca de X?»<sup>4</sup>. Lo mismo pasa con las experiencias sensibles. Es porque en la mayoría de los casos estamos realmente percibiendo un objeto externo, por lo que estamos justificados cuando consideramos que lo estamos percibiendo.

Ahora bien, se podría argumentar que no siempre sabemos con seguridad plena si estamos percibiendo un objeto externo cada vez que tenemos una experiencia sensible, aunque, de hecho, sí que lo estemos percibiendo. La duda surge porque podría tratarse de una alucinación subjetivamente indistinguible de la percepción del objeto. Esta duda da pie a pensar que también el místico podría estar padeciendo una alucinación mística cada vez que dice que ha visto a Dios. Admitámoslo. Sin embargo, semejante argumentación sólo reforzaría la tesis de que tanto las experiencias perceptivas como las experiencias místicas se encuentran, epistemológica y fenomenológicamente hablando, al mismo nivel. Siendo así, nada impide que pensemos en las experiencias místicas como posibles casos de percepciones legítimas de Dios. El peso de la prueba en contra de este intento recae directamente en quien afirme que no se puede reconstruir las experiencias místicas como posibles percepciones, sino sólo como experiencias puramente subjetivas a las que se les ha dado una interpretación teológica sobreañadida, es decir, como experiencias subjetivas causadas por Dios.

En este artículo defenderé la tesis de que el paradigma perceptual que construye Alston basándose en el análisis de la percepción sensible adolece de graves deficiencias. La primera se destaca cuando se pone de relieve que hay casos que estaríamos dispuestos a considerar como percepciones, pero en los que, sin embargo, al sujeto no se le aparece ningún objeto. Por consiguiente,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 10.

no es claro que percibir un objeto consista en que el objeto se nos aparezca. Los fenómenos bien documentados de «visión ciega» (*blindsight*) servirán de ejemplos en esta primera parte de la argumentación.

Será precisamente el análisis de estos extraños fenómenos perceptivos el que pondrá de manifiesto la segunda deficiencia. Dicho análisis hace ineludible hablar de la relación causal entre sujeto y objeto para determinar ontológicamente qué es una percepción. Pero si la relación causal es parte integrante de lo que es ser una percepción, entonces será posible argumentar que las experiencias místicas no pueden ser consideradas como percepciones hasta que no se den razones suficientes para considerar que la experiencia ha sido causada por Dios mismo. La cuestión, en el fondo, no es ni epistemológica ni fenomenológica, sino ontológica. No se trata de argumentar, basándose en lo que los sujetos dicen estar experimentando, que las experiencias místicas y sensibles plantean los mismos problemas a nuestro conocimiento. El problema es que es preciso sostener que las percepciones son estados de cosas complejos de los que la relación de causación entre sujeto y objeto es parte integrante. Lo que tiene que demostrar Alston es que las experiencias místicas son del mismo tipo que estos estados de cosas. Mi conclusión será que, dentro de su teoría, no puede afirmar tal cosa.

## I

### 2. Presupuestos teóricos y estipulaciones terminológicas

El pensamiento de Alston en relación al problema de la percepción está presidido, según creo, por dos presuposiciones importantes. En primer lugar, la Teoría del Aparecer se presenta como el resultado de realizar un análisis meramente *conceptual* del término «percepción». En este sentido, la primera cuestión de la que quiere ocuparse Alston no es ni epistemológica, ni psicológica, ni tampoco metapsicológica. No es epistemológica, porque no trata de establecer cuándo estamos, o si estamos alguna vez, realmente justificados a la hora de creer que existe un dominio de objetos «ahí fuera» que puede ser percibido y, por ser percibido, quizá también conocido. No es psicológica, porque no trata de elaborar una teoría empírica acerca de qué tiene que pasar en el mundo –incluido lo que tiene que pasar en nuestro sistema nervioso– para que podamos llegar a percibir uno de estos objetos. No es tampoco metapsicológica, porque no se ocupa de dilucidar cuál es la naturaleza última de los estados psicológicos perceptivos; de saber si son de naturaleza material o, por el contrario, de naturaleza mental irreductible a la material. No. Alston parte del hecho de que todos los teóricos de la percepción aceptan que hay un dominio de objetos que puede ser percibido, y se ocupa exclusivamente en dilucidar qué *significa* percibir un objeto.

En segundo lugar, Alston presupone que una teoría filosófica de la percepción tiene que estar basada en el análisis semántico del concepto ordinario de

percepción. Lo que venga después de este análisis –epistemología de las creencias perceptivas, estudio empírico de los procesos y estados perceptivos, discusión acerca de la naturaleza material o mental de estos estados y procesos– tiene que tener un fundamento en este tipo de análisis, y nunca podrá estar en abierta contradicción con él.

Esta segunda presuposición significa que todos los hablantes competentes aplican el término «percepción» de una forma consistente y unívoca, a pesar de la enorme variedad de usos del término que observamos en el lenguaje natural. Todos decimos que percibimos los objetos que nos rodean: las mesas, las plantas, las palomas. También hablamos de la percepción de nuestros estados corporales y mentales, o de la percepción del prójimo. Algunas personas además afirman que son capaces de percibir ciertos objetos matemáticos. Gödel, por ejemplo, aseguraba que es factible percibir los objetos de la teoría de conjuntos gracias a la intuición matemática. Otros hablantes porfían que han visto alguna vez fantasmas o espíritus, y aún otros, los místicos en concreto, nos informan, de una forma más o menos directa, que han percibido a Dios. Sin embargo, el concepto genérico de percepción se aplicaría, de hacer caso a Alston, a todos estos casos con la misma autoridad y exactitud. Se supone, por tanto, que esta univocidad se refiere a un núcleo semántico fijo y unitario que se conserva a lo largo de todos estos usos posibles, y que está presente en todos ellos. El análisis filosófico trata precisamente de destacar este núcleo semántico que los hablantes habrían aprehendido correctamente y usado de una manera consistente.

Aunque Alston acepte que el término «percepción» tiene un significado unívoco, reconoce, sin embargo, que la percepción sensible es el paradigma al que debemos dirigir nuestra atención para identificar este núcleo semántico, dado que es «el ejemplo a partir del cual derivamos el concepto genérico de percepción»<sup>5</sup>. Lo que este paradigma revela es que el «concepto de percepción de objeto» está basado en la experiencia fenomenológica de quien percibe, experiencia que se puede resumir de esta manera: en toda experiencia sensible el sujeto tiene la impresión de que algo se le aparece, o está presente, o dado en esa experiencia<sup>6</sup>. Es esta idea la que estaría presente en todos los usos del término «percepción» que antes he citado. En todos ellos al sujeto le parece que algo le es dado: una paloma, el otro, un objeto matemático, un fantasma o Dios.

Con el fin de caracterizar los rasgos principales de las experiencias perceptivas, Alston considera importante asentar algunas «estipulaciones terminológicas» acerca de lo que implica nuestro uso cotidiano del concepto de percepción. La principal estipulación terminológica que establece es que tanto el término «percepción» (*perception*) como el término «conciencia» (*awareness*)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 55.

son términos exitosos (*success terms*) que implican la existencia de su objeto<sup>7</sup>. Esta afirmación, en primer lugar, quiere decir que siempre que afirmemos que un sujeto, S, percibe un objeto, X (o que es consciente de él), estas expresiones no pueden ser verdaderas a menos que el objeto X exista. Si X no existe, S no puede percibirlo. Por otra parte, si «percepción» es un término exitoso, entonces no es suficiente con que el objeto exista. De una manera natural pensamos que el objeto puede existir sin ser percibido. El objeto puede estar fuera del alcance de nuestra vista (detrás de un muro, o en una galaxia lejanísima), o en una habitación completamente a oscuras. Si «percibir» es realmente un término exitoso, entonces debemos estar en una cierta clase de relación relevante con el objeto, «en cualquiera que sea la relación con X que se requiera para que [la percepción] suceda»<sup>8</sup>.

### 3. Las características fenomenológicas de la percepción

Alston piensa que hay que distinguir necesariamente dos conjuntos de propiedades en cualquier percepción que consideremos. En primer lugar, se encuentran sus propiedades «intrínsecas» o «internas». Estas propiedades tienen que ver con las propiedades fenomenológicas de los estados perceptivos. Una percepción es, desde un punto de vista fenomenológico, un peculiar modo de conciencia que hay que caracterizar en relación con lo que «al sujeto le parece que le está sucediendo conscientemente cuando está percibiendo algo»<sup>9</sup>. En segundo lugar, habrá que hablar de sus propiedades «extrínsecas» o «externas». Las propiedades extrínsecas de la percepción tienen que ver, por el contrario, con «las características “exitosas” del término “percibir” que incluyen la existencia del objeto y el hecho de que éste se encuentre en la relación correcta con quien lo percibe»<sup>10</sup>.

Concentrando de momento la atención en los casos paradigmáticos, Alston considera que la primera propiedad interna que podemos destacar de los estados perceptuales sensibles es que en ellos nos parece tener «la aparente presentación de un objeto» (*the apparent presentation of an object*) o «la impresión de donación de objeto» (*the impresion of object givenness*)<sup>11</sup>. Estas

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 36. Esta clase de estipulaciones terminológicas no son en absoluto inusuales en la literatura acerca del problema de la percepción. La misma estipulación que hace Alston para el término «percibir» la hace, por ejemplo, Richard J. Hall para el término «ver». Cfr Richard L. Hall, «Seeing and Naming» *Synthese*, 35 (1977), p. 381. En cualquier caso, resulta chocante que una teoría como la de Alston, que pretende ser un análisis semántico del concepto ordinario de percepción, cosa que no pretente el trabajo de Hall, comience con estipulaciones, y no con un ejercicio de lingüística descriptiva en el que nos ofrezca un repertorio gramatical suficiente de los usos posibles del término «percepción». Comenzando con estipulaciones, se corre el riesgo de terminar con una teoría normativa presentada, sin embargo, bajo el disfraz de una teoría descriptiva.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37.

expresiones tienen la función de *cancelar* el carácter exitoso que la palabra «percibir» lleva incorporada semánticamente, y proporcionan un contexto que, aparentemente, no nos compromete con juicios existenciales. Desde un punto de vista fenomenológico lo único que queremos indicar cuando decimos que percibimos un objeto es que nos parece que nos está siendo dado un objeto de esta o de la otra manera.

Gracias a que es posible realizar un análisis meramente fenomenológico de las percepciones sensibles, Alston puede empezar a aplicar el modelo que ellas proporcionan a las supuestas percepciones de Dios sin estar inmediatamente comprometido con la existencia de Dios. También el místico tiene esta impresión de donación de objeto, tal y como se puede desprender de la narración de sus experiencias que Alston recoge en gran número<sup>12</sup>. Según Alston, este mínimo le puede ser concedido al místico sin dificultades. Incluso el ateo aceptará que al místico le parece como si hubiera visto a Dios, o experimentado los efectos de un contacto directo con él, etc. Por consiguiente, concluye Alston, la percepción mística satisface este requisito interno de las percepciones y es posible que satisfaga los requisitos externos<sup>13</sup>.

La impresión de donación de objeto es una característica interna de las percepciones que puede entenderse mejor con la ayuda de otras nociones intrínsecas. De acuerdo con Alston, cualquier percepción sensible es siempre una experiencia sensible en la que algo *aparece* de cierta manera al sujeto que la está teniendo. Que algo aparezca al sujeto significa que le está *presente* o *dado*<sup>14</sup>. Precisamente, ésta es una de las formas en que deberíamos entender la idea de que la percepción es un modo distintivo de conciencia. Por lo demás, todos estos términos –«presencia», «aparición» y «donación»– permiten a Alston describir lo que es un fenómeno completamente cotidiano.

Si estoy enfrente de mi casa con los ojos cerrados y luego los abro, entonces me está de pronto *presente* el objeto mismo; el objeto ocupa parte de mi campo visual; se me aparece como azul y con un tejado inclinado<sup>15</sup>.

Como puede apreciarse, la reconstrucción de las percepciones sensibles que hace Alston se mantiene al margen de la cuestión epistemológica de cómo sé yo, encerrado en mis experiencias sensibles, si lo que se me aparece es mi casa. Sólo dice que si es mi casa lo que se me aparece, entonces no hay diferencia entre tener cierta experiencia sensible y la percepción de la casa.

De todas estas nociones fenomenológicas que utiliza Alston, la que explora con más detenimiento es la noción de aparecer. El aparecer, dirá, es una relación no-intencional<sup>16</sup>. Como aclara inmediatamente después, sostener esta afir-

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 12-20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 37.

mación es lo mismo que defender la tesis de que «X no puede aparecerse a menos que exista»<sup>17</sup>. Si se me aparece el objeto en una experiencia visual, entonces el objeto debe existir.

De acuerdo con esta explicación, aunque Alston mantiene, por una parte, que debemos distinguir entre las características internas y externas de las percepciones, entre las características fenomenológicas que nos permiten cancelar el carácter exitoso, no intencional de las percepciones, y las características que no nos permiten hacer esto, sin embargo, también mantiene que no hay manera posible de determinar una de las propiedades internas de las percepciones sensibles independientemente de las características externas o, al menos, de una de ellas: la existencia del objeto. En la teoría de Alston «aparecer» es una noción fenomenológica que no puede caracterizarse sin hablar de la existencia de lo que se nos aparece.

Por consiguiente, la relación de aparecer genera algunas tensiones con otros rasgos internos de las percepciones. El fin con el que Alston introducía la expresión «impresión de donación de objeto» no cuadra en absoluto con los compromisos existenciales que debemos aceptar cuando hablamos de la aparición de un objeto en las experiencias sensibles. La impresión de dársele un objeto, la *aparente* presentación de un objeto, no implica necesariamente compromisos existenciales. ¿Cómo solucionar este problema?

Quizá lo que quiere decir Alston con «impresión de donación de objeto» no es que semejante expresión cancele *todos* los compromisos existenciales, sino solamente los compromisos existenciales que estamos tentados a contraer con supuestos objetos físicos externos por el hecho de tener una experiencia sensible en la que aparentemente se nos presentan. El hombre que padece *delirium tremens* puede tener la impresión –tal y como expresa su comportamiento agitado y angustiado– de que ciertos objetos externos –arañas corriendo por las paredes– le están siendo dados, aunque él está padeciendo una alucinación y, por consiguiente, no haya tales objetos. Esta impresión de que se le está dando un objeto físico puede hacerle creer de una forma errónea, aunque justificadamente, que está percibiendo<sup>18</sup>. En este caso de alucinación, la aparente presentación y donación de un araña *como* un objeto físico es una propiedad interna de la experiencia visual que no compromete al sujeto con la existencia de arañas. Es así, quizá, como haya que armonizar la relación no intencional de aparición con la impresión de donación de objeto.

Antes de terminar con el análisis que Alston hace de las propiedades internas de la percepción, me gustaría destacar el modo en que estas propiedades están relacionadas con el concepto de percepción. La pregunta ahora es si todas estas propiedades fenomenológicas son componentes semánticos esenciales del concepto de percepción. Alston contesta de una forma claramente afirmativa a esta cuestión.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 12.

De acuerdo con la teoría del aparecer la noción de que X está apareciendo de tal y tal forma es fundamental e inanalizable... Que S perciba X es simplemente que X aparezca a S de tal y tal forma. Eso es todo. Al menos eso es todo por lo que al concepto de percepción se refiere<sup>19</sup>.

Pero si aparecer es una propiedad fundamental del concepto de percepción, entonces también lo son todas las demás propiedades fenomenológicas que Alston menciona. Así pues, son estas características fenomenológicas lo primero que se destaca cuando analizamos el concepto de percepción.

#### 4. Los objetos de percepción sensible y la clasificación de las percepciones

Si no somos suficientemente cuidadosos, este análisis de las características internas de las percepciones sensibles podría inducirnos a pensar que los objetos físicos externos son los únicos candidatos para reemplazar «X» en las expresiones «S percibe X» o «X aparece a S». Sin embargo, Alston considera que hay, al menos, otros candidatos posibles: ciertos objetos «subjetivos» como las imágenes mentales<sup>20</sup>. Precisamente, una alucinación es una percepción sensible en la que lo que se nos aparece es una vívida imagen mental «localizada externamente»<sup>21</sup>.

Según esta concepción, se puede desprender fácilmente la tesis de que la constitución ontológica, bien objetiva, bien subjetiva, de los objetos de las experiencias sensibles no introduce ninguna división fundamental cuando hablamos de cualquiera de esas experiencias como de una percepción legítima. Todas las experiencias sensibles sin excepción son percepciones sensibles. De esta manera, «experiencia sensible» y «percepción sensible» son expresiones sinónimas. En todas ellas se me aparece un objeto que existe. Sobre esta cuestión no cabe error posible. Sólo cabe el error a la hora de decir qué clase de objeto se me aparece.

La tesis de que el estatuto ontológico de los objetos de las experiencias sensibles no importa a la hora de hablar de ellas como legítimas percepciones, suscita de inmediato la duda de si este uso del concepto de «percepción» capta adecuadamente, aunque sea de una forma preanalítica, la intención con la que usamos ordinariamente el concepto de percepción. ¿Consideraríamos que estamos aplicando correctamente el concepto de percepción como un concepto exitoso cuando lo usamos para designar aquellos casos en los que lo que se nos aparece, sepámoslo o no, es una imagen mental subjetiva? ¿No sería mejor considerar que el término «alucinación» es esencialmente un término no-exitoso y reservar correspondientemente

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>20</sup> Alston, «Externalist Theories of Perception», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, 1990, p. 74. Ver también Alston, *Perceiving God*, p. 56.

<sup>21</sup> Alston, *Perceiving God*, p. 19. Exactamente, Alston define aquí alucinación como una «percepción sensible aparente de un objeto físico localizado externamente».



te el término «percepción» sólo para aquellos casos en los que lo que se nos aparece es un objeto físico externo? Lo que estoy sugiriendo es que el término «percepción», como término exitoso, parece tener una vocación claramente realista. El usuario del término quiere dar a entender que está en contacto directo con un objeto del mundo exterior que existe independientemente de que se le aparezca o no, y que así lo cree. Que esta creencia sea verdadera o falsa es otra cuestión que no tiene nada que ver con el uso que el hablante quiere hacer del término.

La respuesta de Alston a esta clase de problemas es muy clara. Dado que la relación de aparecer, constitutiva de toda percepción, es no-intencional, es decir, que siempre implica la existencia de objeto, y dado también que en los casos de alucinación tenemos una experiencia visual en la que algo se nos aparece de una determinada manera, entonces debemos concluir que las alucinaciones son percepciones.

## 5. La percepción sensible y la estructura acto-objeto

La tesis de que el estatuto ontológico de los objetos de las experiencias sensibles no importa a la hora de hablar de su carácter exitoso, es reforzada por otra tesis que Alston considera estrechamente ligada a aquélla. Esta nueva tesis dice que cualquier clase de experiencia sensorial tiene la estructura «acto-objeto»<sup>22</sup>. Esta estructura pone el énfasis en el hecho de que siempre se nos aparece *algo* y no tanto en el hecho de que se nos *aparece*. Semejante característica hace que las experiencias visuales sean necesariamente estados perceptuales relacionales, porque siempre será el caso que algo se nos aparece visualmente cuando estamos teniéndolas, sin importar si eso que se nos aparece es objetivo o subjetivo. Alston dice que esta estructura de acto-objeto es la que hace que cualquier caso de experiencia sensible sea también un caso de percepción sensible de un objeto.

Mi tesis actual es que la Teoría del Aparecer construye tanto la experiencia sensible misma como la percepción de los objetos externos en términos de la misma estructura acto-objeto. Así pues, si preguntamos la cuestión, «¿qué debe añadirse a una cierta experiencia visual para que sea verdad respecto de ella que S ve un cierto árbol?» la respuesta que da la Teoría del Aparecer es «nada, suponiendo que lo que se aparece a S en esa experiencia sea un árbol». Y si no es un árbol lo que está apareciendo, entonces ningún conjunto de condiciones adicionales haría verdad que S ve ese árbol. Una vez más, esto es así porque la Teoría del Aparecer, por decirlo de algún modo, incluye el objeto externo dentro de la descripción más fundamental del estado de conciencia en cuestión, dado que hace que la experiencia sensorial tenga una estructura de acto-objeto, uno de cuyos *relatum* es normalmente un objeto físico externo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 56.

A la luz de este texto, podemos deducir que en los casos en los que el objeto que aparece es una imagen mental subjetiva –como sucede en los casos de alucinación completa–, la Teoría del Aparecer incluye esta imagen mental dentro de la descripción más fundamental del estado de conciencia en que consiste una alucinación.

## 6. Teorías internalistas contra teorías externalistas de la percepción

Las reflexiones previas acerca del análisis del término «percepción» tienen consecuencias muy importantes para la controversia entre las teorías internalistas y externalistas de la percepción. En primer lugar, debería advertirse que Alston quiere circunscribir este debate dentro de los límites que impone el análisis conceptual –cualesquiera que sean estos límites–, y mantener esta discusión fuera del dominio de investigación acerca de la *naturaleza* de las experiencias perceptuales.

Primeramente permítaseme decir que estoy pensando en estas teorías [externalistas] como doctrinas acerca del *concepto* de percepción, de lo que queremos decir con «percibir» y con nuestros otros términos perceptuales más específicos, en lugar de como doctrinas acerca de la *naturaleza* de la percepción como un tipo de estado o proceso psicológico<sup>24</sup>.

Para poder ver con mayor detalle cuáles son las incompatibilidades que existen entre los internalistas y los externalistas, Alston considera que es preciso establecer un suelo común para la discusión con el que todas las partes estén inicialmente de acuerdo. Según Alston, tanto los externalistas como los internalistas coincidirían en mantener que para percibir visualmente un objeto es necesario tener «una experiencia visual de determinada clase»<sup>25</sup>.

Una vez que hemos aceptado de común acuerdo esta condición «experencial» necesaria, la siguiente tarea es dilucidar si hay otras condiciones necesarias tales que, todas juntas, sean suficientes para percibir un objeto. Es justamente a partir de este segundo arranque de la investigación cuando empiezan a florecer las incompatibilidades más profundas entre los internalistas y los externalistas.

Las teorías externalistas de la percepción sostienen que «se necesitan condiciones “externas” (al sujeto) [para percibir un objeto], condiciones que están por encima y más allá del hecho de que el sujeto esté teniendo una experiencia visual apropiada»<sup>26</sup>. Esta familia de teorías presupone inmediatamente que estas condiciones externas son condiciones causales. Tal y como Alston describe estas teorías, la mencionada condición causal externa es necesaria, por-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>25</sup> Alston, «Externalist Theories of Perception», p. 73.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 74.

que los externalistas consideran que tener una experiencia visual consciente no es suficiente para tener una relación perceptual con el objeto. Las experiencias visuales son, por naturaleza, subjetivas, no relacionales, pero cuando han sido causadas apropiadamente, entonces están en la clase de relación adecuada con un objeto externo. Es precisamente bajo estas condiciones cuando podemos hablar legítimamente de esas experiencias visuales como percepciones reales de objetos.

En oposición con este punto de vista, las teorías internalistas, como la de Alston, defienden que las experiencias visuales son «esencialmente una cuestión relacional, una cuestión que tiene que ver con que algo “aparezca” o esté “presente” o “dado” al sujeto de esta o de la otra manera: como rojo, redondo, como árbol o como perro, o como lo que sea»<sup>27</sup>. De acuerdo con Alston, esta característica relacional de las experiencias visuales es todo lo que necesitamos para eliminar la necesidad de hablar de las relaciones causales a la hora de considerar las experiencias visuales como percepciones legítimas. Que el objeto aparezca al sujeto es todo lo que es necesario y suficiente para percibirlo.

Aunque Alston considera que la condición causal externa no es necesaria para alcanzar este objetivo, sin embargo, puede ser necesaria para dar cuenta de por qué es este objeto en particular, en vez de otro cualquiera, el objeto de la experiencia perceptiva que estoy teniendo en este momento. De todas formas, Alston no cree que la condición causal que quizá sea necesaria para especificar el objeto de nuestras percepciones sea una parte constituyente del concepto de percepción.

Para la teoría del aparecer, aunque considere que el hecho de que X aparezca a S es necesario y suficiente para que S perciba X, está abierta a la posibilidad de que aunque la primera relación sea inanalizable, todavía podría suceder que alguna clase de relación entre X y la experiencia de S podría ser una condición necesaria para que X sea lo que está apareciendo a S en la experiencia (aunque esta necesidad no puede estar basada en un análisis completo del concepto [de percepción])<sup>28</sup>.

Estas son, en resumen y tal como yo las entiendo, las tesis fundamentales de la Teoría del Aparecer de Alston, y los argumentos y descripciones que ofrece para defenderla.

## II

### 7. Percepción sin aparición del objeto

Como ya se comentó, la Teoría del Aparecer de Alston, en tanto que teoría semántica acerca del concepto de «percepción», está basada en el supuesto de

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>28</sup> Alston, *Perceiving God*, p. 59.

que existe un núcleo significativo fijo que comparten todos aquellos casos en los que se habla de la percepción de un objeto, núcleo que puede ser destacado a partir del análisis de esos mismos casos y, especialmente, a partir del análisis de las percepciones sensibles que funcionan como paradigma. Este núcleo significativo se resume diciendo que en todas las percepciones hay un objeto que aparece al sujeto. Sin embargo, en lo que sigue argumentaré que hay fenómenos que estaríamos dispuestos a considerar como percepciones de objetos externos, pero en los que, sin embargo, *nada* aparece al sujeto. El resultado de esta argumentación será, en contra de lo que defiende Alston, que la aparición de un objeto ante el sujeto no es una condición necesaria ni suficiente para que hablemos de ciertos fenómenos como percepciones.

Uno de los casos más interesantes y relativamente novedosos en la literatura acerca de la percepción es el de la «visión ciega» (*blindsight*). Debido al daño que ha sufrido la zona del córtex visual del cerebro de ciertas personas por algún accidente, tumor o derrame cerebral, estas personas padecen, con diversos grados de intensidad, cegueras en su campo de visión. Así, si, por ejemplo, el córtex visual derecho ha sido destruido, la persona será incapaz de ver los objetos que se presenten en ciertas áreas del lado izquierdo de su campo visual, y viceversa. Estas áreas ciegas son denominadas «escótomas», que el sujeto experimenta como una carencia absoluta de experiencias visuales conscientes, y no simplemente como una zona de color negro en su campo visual como si estuviera viendo una pared pintada de ese color. En algunos casos severos, tanto el córtex visual derecho como el izquierdo pueden estar afectados y producirse una ceguera total. Cuando el daño sufrido no ha sido tan serio como para causar una ceguera completa, se han realizado algunos experimentos con los sujetos afectados que han arrojado resultados sorprendentes. A los sujetos se les pide que digan, por ejemplo, cuándo dejan de ver una luz que se está moviendo en su campo visual. Con las contestaciones que dan se puede ir determinando con bastante precisión el área que abarca su escótoma —el área de su ceguera—, y realizar mapas de las zonas dañadas del córtex visual con la ayuda de tomografías y de técnicas de resonancia magnética. Lo que resulta sorprendente es que los sujetos afectados por escótomas son capaces de «adivinar», con un grado de exactitud portentoso que puede llegar a ser en algunos casos de un cien por cien, si se les ha mostrado una luz directamente en el área ciega, o si ha sido una figura cuadrada o redonda. (Obviamente, considerar este grado de acierto como pura casualidad está fuera de lugar.) En esto consiste el fenómeno que ha sido bautizado con el nombre de «visión ciega», en la capacidad que tiene el sujeto de discriminar visualmente y, por lo tanto, de adquirir creencias verdaderas acerca de los objetos del mundo, en ausencia de cualquier sensación visual.

En su comentario acerca de los fenómenos de visión ciega Daniel Dennett dice lo siguiente:

La interpretación de los casos de visión ciega es controvertida en muchos aspectos, pero, curiosamente, no lo es en un sentido. Todo el mundo está

de acuerdo en que el sujeto de la visión ciega de alguna manera llega a estar informado acerca de algún suceso en el mundo por medio de sus ojos (esa es la parte correspondiente a «visión»), a pesar de no tener una experiencia visual consciente del suceso en cuestión (ésta es la parte que corresponde a «ciega»). Dicho de una manera más compacta, la visión ciega implica (1) la recepción de información visual que es, sin embargo (2), inconsciente<sup>29</sup>.

De estos casos, me interesa ahora llamar la atención sobre la expresión que han elegido quienes se han ocupado de estudiar este curioso fenómeno, y lo que quieren denotar con ella. Por una parte utilizan el nombre «visión» con un sentido claramente exitoso, de logro. El sujeto ha debido ver exitosamente el objeto —en el sentido de recibir información fiable de su entorno por medio de los ojos—, dado que es capaz de distinguirlo respecto de otros de una forma que no puede considerarse como casual dentro, claro está, de los límites de acierto señalados que no siempre son plenos. Por otra, utilizan el adjetivo «ciega» para dar a entender que ese carácter exitoso no está reñido con el hecho de que el sujeto no tenga conciencia visual alguna de colores, extensiones o formas. Así, el adjetivo es utilizado por estos estudiosos y por quienes ahora hemos recibido ese uso, de forma atributiva o determinativa, tal y como se utiliza «azul» en la expresión «cielo azul», y no de forma modificativa como se utiliza, por ejemplo, el adjetivo «falso» en las expresiones «diamante falso» y «falso amigo». Un diamante falso o un falso amigo no son ni diamante ni amigo<sup>30</sup>. Pero quienes usan la expresión «visión ciega» sí que consideran su referente como un caso exitoso de visión, aunque sea muy curioso o, incluso, «paradójico»<sup>31</sup>. Por consiguiente, no hay, al menos eso piensan ellos, ninguna *contradictio in adjecto* cuando decimos «visión ciega» para nombrar estos fenómenos.

Obviamente, la teoría de Alston se enfrenta aquí con serias dificultades. Si la tarea filosófica no consiste en legislar sobre el uso de los términos, o en someterlos a una revisión conceptual profunda, sino que meramente debe tratar de analizarlos en su uso, entonces en la expresión «visión ciega» encontramos, al menos en principio, un uso exitoso del nombre «visión» que no entraña la aparición del objeto ante el sujeto. Sin embargo, si, como afirma Alston, percibir un objeto *significa* que el objeto aparezca ante el sujeto, entonces la expresión «visión ciega» debería ser una *contradictio in adjecto* al igual que lo es decir «cuadrado redondo». Pero, según he indicado, no es considerada como tal por una comunidad relevante de hablantes competentes, quienes, en todo

<sup>29</sup> Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown and Co., 1991), p. 326.

<sup>30</sup> Para la aclaración del sentido en que utilizo la distinción entre adjetivos en función determinada y adjetivos en función modificativa, véanse Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburgo: Félix Meiner, 1973), vol. 2, pp. 61-62, y Kasimir Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung* (Munich: Philosophia, 1982), pp. 12-13.

<sup>31</sup> Dennett, *Consciousness Explained*, p. 322.

caso, simplemente estarían forzando los límites expresivos del lenguaje para nombrar un fenómeno que está también en el límite inesperado de nuestra experiencia.

A la luz de este resultado es importante resaltar la enorme semejanza que existe entre el problema que plantea el significado de términos como «percepción» o «visión» y el problema que plantean las teorías causales de la referencia a propósito del significado de términos que denotan géneros naturales tales como «tigre», «oro», «agua», «ballena» o «haya».

Paul Ziff ha defendido que si el significado de la palabra «tigre» fuera algo así como «carnívoro cuadrúpedo felino de gran tamaño, con forma aleonada, de color amarillo con bandas transversales de color negro y vientre blanco», entonces decir «un tigre con tres patas» sería una pura contradicción<sup>32</sup>. Sin embargo, Ziff sostiene que semejante expresión no es una contradicción, tal y como casi todo el mundo está dispuesto a aceptar. A partir de esta tesis, Kripke afirma que si «fuera parte del concepto de *tigre* que un tigre tuviera cuatro patas, no podría haber un tigre con tres patas»<sup>33</sup>. La conclusión que extrae de este ejemplo es que el hecho de que un tigre tenga tres patas es meramente contingente, y no impide que llamemos a este animal «tigre», si es que realmente es un tigre. Extrae, además, otra consecuencia todavía más importante. Kripke piensa que por el hecho de formar parte de una comunidad de hablantes, estamos en conexión con ciertos géneros de cosas que, por lo demás, puede que jamás hayamos visto, aunque hayamos oído hablar de ellas. Normalmente pensamos que esos géneros tienen determinadas características que nos sirven para identificar a los individuos que forman parte del género en cuestión. Así sucede, por ejemplo, con la característica de tener cuatro patas en relación con el género de los tigres. Sin embargo, es posible que tengamos que concluir que algunas de estas características identificadoras no son realmente propias del género en cuestión, porque descubramos empíricamente que estábamos equivocados<sup>34</sup>. Así, sabemos que el oro, por regla general, es amarillo y que, precisamente, se ha usado esta propiedad como una propiedad identificadora del oro, aunque ahora sepamos que hay oro blanco y que, por lo tanto, el color amarillo no es una característica realmente identificadora del oro, es decir, una característica que se aplique universalmente a todos los individuos del género *oro*.

Este tipo de consideraciones nos pone en la pista de otra tesis defendida por las teorías causales de la referencia. La esencia, la estructura interna de las substancias naturales se descubre empíricamente a lo largo del tiempo. De dicha estructura interna es posible que también formen parte los rasgos identificadores de los que nos habíamos servido originariamente para caracterizar la substancia en cuestión. Pero puede ser que descubramos empíricamente que no es así y que, por lo tanto, tengamos que concluir que una cosa son los rasgos identificadores superficiales (esencia nominal) de los que nos hemos valido en

<sup>32</sup> Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960), pp. 184-185.

<sup>33</sup> Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), p. 120.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

un principio para caracterizar a los miembros del género, y otra los rasgos esenciales (esencial real) de dicho género.

Si Kripke tiene razón en este punto concreto, y yo creo que sí que la tiene, entonces, ¿por qué no aplicar también este análisis a los fenómenos de visión ciega y concluir, consiguientemente, que la aparición de un objeto ante el sujeto es un rasgo identificador de las percepciones, pero no un rasgo necesario y suficiente, dado que hemos descubierto empíricamente que hay casos de percepción visual en los que esto no sucede?

(Este paralelismo abre perspectivas insospechadas para el análisis semántico y ontológico de los fenómenos perceptivos y alucinatorios que explotaré teóricamente en el apartado 9.)

## 8. Causalidad y rasgos esenciales de la visión

Quiero ahora plantear la siguiente cuestión. Quien quiera hacer un análisis semántico del término «oro» después de haberse descubierto que hay oro blanco y amarillo, y quisiera, a partir de dicho análisis, destacar los rasgos esenciales del oro tendría, en primer lugar, que depurar las definiciones que existían del término «oro» antes de que se descubriera que el oro puede ser de dos colores. Esa depuración se puede hacer de dos formas. O bien se hace de una forma disyuntiva, diciendo algo así como que «el oro es un metal dúctil y maleable que puede ser blanco o amarillo». O bien no se hace ninguna mención del color del oro, y simplemente se conservan tan sólo aquellos rasgos que aparecían en la definición original, y que hasta este momento se mantienen inalterables. De estas dos posibilidades creo que es mejor la segunda por la siguiente razón. Cuando se ha demostrado una vez que la mención del color del oro está sujeta a correcciones empíricas y que, por lo tanto, no es (metafísicamente) imposible que haya aún muestras de oro que no sean ni blancas ni amarillas, entonces es más prudente, por cuestiones de economía lingüística y de pensamiento, eliminar de la definición del oro propiedades que ya nos hemos visto obligados a expandir de una forma disyuntiva.

Con este ejemplo a la vista, propongo comenzar la misma tarea de depuración semántica de términos como «visión» o «percepción», con el fin de ir destacando la esencia de aquello en lo que consiste ver o percibir un objeto. En este ensayo sólo podré mostrar un par de ejemplos de cómo se podría ir realizando esta tarea. Para ello me valdré de la siguiente argumentación. Tanto los investigadores que descubrieron los fenómenos llamados genéricamente de «visión ciega» como todos los que ahora usamos ese término después de haber sido transmitido, somos hablantes competentes dentro de nuestras respectivas comunidades lingüísticas. Todos entendemos qué quiere decir el término «visión». De hecho, lo hemos usado cientos de veces antes de toparnos con esos fenómenos. Sin embargo, una vez que hemos descubierto empíricamente qué es lo que está involucrado en ellos, no tenemos reparos lingüísticos y conceptuales especiales

para bautizarlos con el nombre de «visión ciega». Esto quiere decir que nuestra intuición lingüística no ve ninguna contradicción en esa expresión, aunque la consideremos paradójica. Si es así es porque creemos que esos fenómenos de visión ciega ejemplifican adecuadamente aquello en lo que consiste ver o percibir un objeto exterior, aunque sea una forma muy peculiar de verlo. Para referirnos a esta peculiaridad adjetivamos también adecuadamente. Es visión, pero es ciega. Por consiguiente, un ejercicio de análisis conceptual como el que quiere Alston deberá atender también a este tipo de ejemplos para dilucidar qué *significa* percibir un objeto. Lo que propongo es explotar este argumento para caracterizar progresivamente las propiedades esenciales de las percepciones.

¿Qué es, por tanto, lo que nos enseñarían los fenómenos de visión ciega acerca de la naturaleza de las percepciones? Parece que en estos casos son absolutamente necesarios los siguientes elementos:

1) Que haya un objeto físico que se les muestre a los sujetos dentro de lo que sería, en condiciones normales, su campo visual, o, en general, que haya una modificación de dicho campo sensorial.

2) Que los sujetos tengan abiertos los ojos, y dirigidos a ese campo visual.

3) Que los sujetos adquieran frecuentemente información fiable de los objetos físicos que se les muestra o de las modificaciones relevantes de su campo sensorial.

Ahora bien, no sólo basta destacar estos elementos, sino que, además, es preciso reflexionar acerca de las relaciones existentes entre ellos. Al pensar en esas relaciones es inevitable concluir que al menos 1) y 2) son elementos causalmente responsables de que el sujeto sea capaz de adquirir la información que le ha permitido discernir si se le ha mostrado un cuadrado o un círculo. También es forzoso pensar, si queremos estar en posesión de la mejor explicación posible del fenómeno, que ciertas actividades y procesos cerebrales han estado causalmente involucrados. En conjunto, si el sujeto no hubiera abierto los ojos, y el objeto no hubiera estado en su campo visual, y no se hubiera dado un cierto proceso cerebral, entonces el sujeto no habría podido adquirir la información necesaria que le ha servido para contestar correctamente a la pregunta de si era un círculo o un cuadrado lo que se le había mostrado. Hay, por consiguiente, una dependencia contrafactual entre la respuesta del sujeto y la escena que sucede delante de los ojos, dependencia que está mediada por el hecho de que el sujeto tiene los ojos abiertos y dirigidos hacia la escena, y por ciertos estados y procesos cerebrales.

¿Es esto todo lo que habría que decir acerca de la esencia de las percepciones tal y como se destaca en un análisis conceptual? En absoluto. De acuerdo con el método depurativo que he esbozado más arriba, hay que ir refinando los elementos que hasta ahora han aparecido como esenciales para que se dé una percepción. En numerosas ocasiones estos refinamientos procederán también de nuevos descubrimientos empíricos.

Pondré un ejemplo de cómo se podría depurar la tesis segunda. El sujeto, habíamos dicho, tiene que tener los ojos abiertos y dirigidos a su campo visual



para que se den los fenómenos de visión ciega. Se podría pensar, por consiguiente, que éste es un rasgo no sólo identificador, sino también esencial de lo que llamamos genéricamente visión o percepción de un objeto. Ahora bien, ¿es éste realmente un elemento esencial? La respuesta es que no parece serlo. Existen mecanismos hechos por el hombre que sirven como prótesis visuales (*prosthetic eyes*), y que permiten que el sujeto tenga una experiencia visual tal que estemos obligados a decir de ese sujeto, en virtud de cómo se comporta con su entorno, que ha visto los objetos que le rodean<sup>35</sup>. Así pues, lo que es necesario para que se pueda hablar genéricamente de la visión exitosa de un objeto es que haya mecanismos transductores que cumplan la función causal que tienen normalmente los ojos sanos en la percepción de un objeto. La segunda tesis, por consiguiente, debe expresarse de esa manera reformada:

2\*) El sujeto tiene que tener un mecanismo transductor que intervenga causalmente en el proceso de obtención de la información que ese sujeto tiene de la situación exterior que está percibiendo.

Una vez más descubrimos empíricamente que ciertos rasgos que servían para identificar lo que llamamos «percepción o visión de un objeto» son sólo contingentes. En este caso, tener unos ojos biológicos no es necesario para percibir un objeto físico. Sólo es necesario tener un mecanismo transductor como lo son los ojos.

A la luz de estas observaciones, decir que esta manera de proceder depurativa sólo nos ofrece verdades empíricas acerca de la naturaleza de los estados perceptivos visuales y de las condiciones causales de la existencia de estos estados, pero no verdades conceptuales acerca de qué significa ver o percibir un objeto es, creo yo, esencialmente erróneo. En este sentido, estoy plenamente de acuerdo con William Child cuando comenta lo siguiente:

No parece haber ningún futuro para una teoría que hable acerca de qué es percibir un objeto que no incluya el hecho de que la percepción tiene una naturaleza física. Si alguien tiene el concepto de visión, entonces sabe que *S* dejará de ver algo si cierra sus ojos, o si interponemos algo opaco entre él y el objeto, o si el objeto es retirado. Y eso es precisamente saber que algo no puede ser visto si no está afectando causalmente a *S*... Por lo tanto, nuestro dominio del concepto de visión ya incluye el dominio de las condiciones de la causación y, más exactamente, de la condición de que, si *X* no puede estar afectando causalmente a *S*, entonces *S* no puede estar viendo *X*<sup>36</sup>.

Sin embargo, el resultado, quizás parcial, que hemos obtenido con la tesis 2\*) no puede ser admitido por Alston. Para la Teoría del Aparecer la función

<sup>35</sup> Para analizar la función que tienen las prótesis visuales en el análisis del concepto de visión y, en general, en las teorías causales de la percepción puede consultarse David Lewis, «Veridical Hallucination and Prosthetic Vision», en *Philosophical Papers*, vol II (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 273-286 y David F. Pears, «The Causal Conditions of Perception», *Synthese*, 33 (1976), pp. 25-40.

<sup>36</sup> William Child, «Vision and Experience: The Causal Theory and the Disjunctive Conception», *The Philosophical Quarterly* 42, 1992, p. 311.

de los órganos de los sentidos, o, en su lugar, de los mecanismos transductores, no juega ningún papel en la determinación conceptual de qué significa percibir un objeto, como no lo juega, en general, nada que obligue a hablar de relaciones causales. Alston habla solamente de los órganos de los sentidos para criticar aquellas teorías externalistas de la percepción que se apoyan firmemente en los órganos de percepción sensible que tenemos de hecho como especie biológica para construir una teoría de la percepción. Alston, por el contrario, admite la posibilidad de que algunos organismos pudieran estar dotados con mecanismos visuales que fueran completamente diferentes de aquellos que ahora poseemos pero que, sin embargo, tuvieran la misma clase de experiencias visuales que tenemos. A partir de esta clase de ejemplos, extrae la conclusión de que esos organismos percibirían los objetos de su entorno de la misma manera en que nosotros lo hacemos. Consecuentemente, no necesitamos hablar acerca de esta o aquella clase de mecanismo visual para construir una teoría general de la percepción. La misma conclusión habría que extraer para las restantes modalidades sensoriales<sup>37</sup>.

El problema con esta clase de argumento es que no apoya suficientemente el punto de vista según el cual no necesitamos en absoluto hablar acerca de los mecanismos sensoriales y de su papel causal para elaborar una buena teoría semántica acerca de qué significa percibir un objeto. Porque una cosa es decir que diferentes mecanismos visuales pueden realizar la misma función, y que, por tanto, ninguno de ellos en particular es necesario para dar cuenta de en qué consiste la percepción sensible de un objeto, y otra muy distinta afirmar que es posible tener una teoría de la percepción sin hablar en absoluto acerca del papel causal que los mecanismos sensoriales, artificiales o no, tienen en la determinación de qué es una percepción.

De todas estas reflexiones se pueden destacar dos cosas. En primer lugar, que el concepto de causación es central no sólo para una teoría acerca de la naturaleza de la percepción, sino también para un análisis conceptual del término «percepción». En segundo lugar, que el análisis filosófico de la percepción debe tener en cuenta las relaciones causales entre el sujeto que percibe exitosamente y el objeto percibido, así como el papel casual de todos los mediadores de esta relación. Por consiguiente, no es suficiente, como hace la teoría de Alston, hacer intervenir la noción de causalidad únicamente para individuar el objeto que se está percibiendo.

## **9. La estructura interna de la percepción**

Hasta este momento mi crítica a la teoría de Alston se ha debatido en dos frentes. Por una parte, he intentado poner en tela de juicio que percibir un objeto consista en que el objeto se nos aparezca. Los casos de visión ciega suponen

---

<sup>37</sup> Alston, «Externalist Theories of Perception», p. 85.

un serio reto a esta tesis, y rompen el nudo central de la Teoría del Aparecer. Por otra parte, creo haber mostrado que hay que hablar de las relaciones causales entre el objeto percibido y el sujeto que lo percibe cuando se lleva a cabo un análisis conceptual del término «percepción».

Ahora quiero poner de manifiesto la debilidad de otra tesis central de la Teoría del Aparecer según la cual toda experiencia sensible es relacional, y que, por lo tanto, siempre hay en ella un objeto que aparece, sea objetivo o subjetivo. Esta vez, mi crítica está basada en la afirmación de que la caracterización de Alston de la divergencia entre los externalistas y los internalistas como un simple conflicto entre la tesis de que las experiencias sensibles son por naturaleza subjetivas, no-relacionales, con la tesis de que son esencialmente relacionales, no pone el dedo en la llaga del problema fundamental. Considero que éste es más bien el siguiente: determinar si lo que se llama «percepción sensible» es, esencialmente, algo más que el hecho de que un sujeto tenga una experiencia sensible de determinada clase. Si mi crítica es certera, entonces el debate acerca de si las experiencias sensibles son o no relacionales está mal orientado desde el principio, porque ver un árbol, en este sentido, no es ni deja de ser un estado psicológico relacional, sino parte de un estado de cosas más amplio que incluye al sujeto y sus estados informacionales, al árbol y a las relaciones causales complejas que se dan entre ambos en las que intevienen, como mínimo, mecanismos transductores y procesos neurofisiológicos.

Pero, ¿por dónde comenzar? Comencemos por establecer un suelo común con el que tanto los externalistas como los internalistas puedan estar de acuerdo. El tipo de externalismo que quiero defender aceptaría de buena gana de la Teoría del Aparecer que es cierto que tenemos la impresión de donación de objeto cuando tenemos una experiencia sensible suficientemente estructurada. Podría también admitir que esta impresión de donación de objeto es una característica fenomenológica de las experiencias sensibles, a consecuencia de la cual es casi inevitable hablar, como hecho psicológico, de la aparente presentación de un objeto ante la conciencia. También sostendría que es posible cometer errores en nuestros juicios acerca de qué es aquello que se nos aparece en las experiencias sensibles, si es un objeto externo o una imagen mental. El mismo asentimiento daría a la afirmación de que las experiencias sensibles son un ingrediente común tanto de los casos de percepción de objetos externos como de las alucinaciones. En lo que no estaría de acuerdo es en considerar que podemos tomar el término «percepción» como un término con significado unívoco cuando lo aplicamos a las percepciones de objetos externos y a las alucinaciones. Por lo tanto, el problema con la clase de internalismo peculiar que defiende Alston es que usa la misma palabra, «percepción» para hablar de cosas que esencialmente, en su estructura interna, son diferentes, aunque compartan algunos rasgos fenomenológicos. El hecho de que la descripción fenomenológica de las experiencias sensibles conscientes que forman parte integrante, aunque contingente a juzgar por los casos de visión-ciega, de los fenómenos alucinatorios y perceptivos pueda ser exactamente la misma, no

significa que las alucinaciones y las percepciones de los objetos externos sean fenómenos idénticos a los que podemos referirnos con la misma palabra.

Pongamos un ejemplo para ilustrar lo que quiero decir. Del análisis de este ejemplo, aplicado a las percepciones y a las alucinaciones, se destacará la tesis que he avanzado según la cual las experiencias sensibles son partes de estados de cosas más amplios y complejos, a los que propiamente habría que denominar «percepciones». El ejemplo, de sobra conocido, es el siguiente. Las ballenas parecen peces de gran tamaño, aunque realmente sean mamíferos marinos que, por su forma y manera de nadar, se asemejan superficialmente a los peces. Llamar a las ballenas «peces» es lo mismo que llamar a las alucinaciones «percepciones». En cierto sentido, clasificar a las ballenas en el orden de los peces es una especie de alucinación de la biología cuyo origen se encuentra en la tentación de clasificar las especies naturales por los rasgos superficiales que comparten, sin atender a los rasgos biológicos específicos verdaderamente relevantes para la clasificación natural. Hace falta algo más que mirar fenomenológicamente a las ballenas y a los peces para realizar adecuadamente su taxonomía natural. Hace falta ir descubriendo empíricamente los rasgos esenciales de su estructura interna.

Así, cuando estudiamos las ballenas más de cerca, nos damos cuenta de que amamantan a sus crías, y de que tienen sangre caliente y respiración aérea. Todas estas características biológicas hacen que sea racional clasificar a las ballenas dentro del género de los mamíferos y no del género de los peces. Para nada importa que tengamos el concepto genérico de «pez» y lo apliquemos a las ballenas, porque parecen peces en algunos aspectos especialmente llamativos. Parafraseando una vez más a Kripke, aunque las ballenas tienen las características exteriores que nos han servido originariamente para identificar a los peces, sin embargo, las ballenas, de hecho, no son peces<sup>38</sup>.

Además, hay que observar que el descubrimiento científico de que las ballenas no son peces y, en general, el descubrimiento de la esencia de las especies, no constituye un «cambio de significado»<sup>39</sup>. El concepto de pez del biólogo no ha cambiado respecto del concepto que tiene el hombre que no es biólogo, aunque aquél haya descubierto que las ballenas no son peces y, por consiguiente, que ni «las ballenas son mamíferos» ni «las ballenas son peces» son enunciados a priori en el sentido kantiano, es decir, enunciados tales que conozcamos su verdad sin necesidad de experiencia alguna. Según la teoría causal de la referencia, lo que sí podemos decir a priori, tanto antes de que se descubriera que las ballenas no eran peces como después, es que usamos el término «ballena» para designar rígidamente una especie determinada, y que cualquier cosa que no pertenezca a esta especie, es decir, que no tenga sus rasgos esenciales, su naturaleza, no es, de hecho, una ballena, aunque pueda compartir sus rasgos fenomenológicos identificadores<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Kripke, *Naming and Necessity*, p. 120.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 121.

Esta afirmación no quiere decir que cuando se pensó originariamente que las ballenas eran peces no se estuviera justificado en pensar así. Dados los conocimientos del mundo natural que poseíamos y la íntima unión que existe entre los conocimientos que tenemos en cada momento histórico y los sistemas conceptuales de clasificación que aplicamos, era inevitable pensar que las ballenas eran peces de gran tamaño. Realmente estábamos justificados en pensar como pensábamos, en el sentido de que es comprensible que pensáramos así. Pero por muy justificados que estuviéramos, eso no quiere decir que las ballenas sean peces. Corregimos nuestras creencias. Estábamos justificados, pero estábamos equivocados.

Estas paráfrasis de las tesis centrales de Kripke y Putnam a propósito del significado de los términos que denotan géneros naturales, nos ofrece un modelo para aclarar por qué el externalista piensa que Alston usa el concepto de percepción de una forma equívoca. Según el externalista, lo mismo que sucede con las ballenas y los peces, pasa también con las alucinaciones y las percepciones. Las alucinaciones no son percepciones, aunque compartan con ellas ciertos rasgos superficiales como, por ejemplo, que el sujeto tanga una experiencia visual con determinada estructura. Que el sujeto pueda describir fenomenológicamente esa experiencia visual de la misma manera en el caso de las alucinaciones y en el de las percepciones, o que ambas clases de fenómenos generen ciertos tipos de creencias –que ambas, como dice la fenomenología husserliana, sean actos ponentes, actos que afirman la existencia de un ser–, no es suficiente para clasificar estos fenómenos bajo el rótulo «percepción».

Por lo demás, que se diga que una alucinación no es una percepción no supone un cambio en el significado de los términos «percepción» y «alucinación» tal y como los hemos venido usando hasta ahora. Con esos términos nos estamos refiriendo a fenómenos que tienen estructuras internas diferentes, aunque la mayoría de los hablantes no sepamos cuál es esa estructura. Así, podemos afirmar con antelación que usamos el término «percepción» para designar un fenómeno con una determinada naturaleza, y que cualquier cosa que no comparta su estructura interna, como le pasa a las alucinaciones, no es una percepción. Es de suponer que los expertos en los fenómenos perceptivos, los psicólogos, terminarán por decirnos cuál es exactamente esta estructura.

Por otra parte, en virtud de los rasgos fenomenológicos comunes que comparten las percepciones y las alucinaciones, se explicaría por qué quien padeciera una alucinación estaría justificado al creer que está percibiendo un objeto que está ahí en el mundo exterior que le rodea. Está justificado, en el sentido de que es comprensible que piense así, pero está equivocado. Y lo está porque las percepciones y las alucinaciones tienen diferentes estructuras internas a pesar de ser superficialmente indistinguibles desde el punto de vista del sujeto.

Una conclusión de este estilo, además, hace plenamente inteligible una afirmación de Alston que, según creo, no podría sostenerse muy bien dentro de su teoría. Alston defiende que una concepción de las experiencias sensibles como si fueran exactamente las mismas tanto si lo que se percibe es un objeto

externo o una imagen mental debería ser negada porque «la indistinguibilidad introspectiva no es una guía segura de la identidad de la constitución ontológica»<sup>41</sup>. En efecto, no lo es si se defiende que percepciones y alucinaciones tienen estructuras internas esencialmente diferentes, aunque sean fenómenos subjetivamente idénticos. Lo que no entiendo muy bien es cómo se puede defender semejante cosa si es que tanto las percepciones de objetos externos como las alucinaciones son igualmente percepciones<sup>42</sup>.

Este tratamiento de las percepciones y las alucinaciones como fenómenos con estructuras internas esencialmente diferentes, pero también con rasgos fenomenológicamente indistinguibles, obliga a considerar a los referentes de los términos «percepción» y «alucinación» como estados de cosas unitarios a los que nos referimos cuando usamos esos términos, si bien formados por diversas partes entre las que se darían ciertas dependencias causales. Para el caso paradigmático de las percepciones visuales, una de estas partes, aunque no sea una parte necesaria como hemos visto que sucede en los casos de la visión ciega, es una cierta experiencia sensible consciente. Pero al ser una parte, las experiencias sensibles de por sí no pueden ser llamadas «percepciones» o «alucinaciones». Hacerlo así sería tomar la parte por el todo.

¿Cómo, entonces, hay que hablar de las percepciones y las alucinaciones? ¿Qué otras partes formarían estos estados de cosas complejos y cómo estarían relacionadas? En primer lugar, hay que observar que estas partes se deben ir destacando sucesivamente buscando ejemplos y contraejemplos según el método depurativo que he esbozado anteriormente, método que depende, como se ha comentado, de los descubrimientos empíricos que se vayan realizando en el ámbito de la percepción. Esta tesis, a su vez, quiere decir que el análisis semántico completo de términos como «percepción» o «alucinación» sólo se puede

<sup>41</sup> Alston, *Perceiving God*, p. 56.

<sup>42</sup> En la literatura sobre la percepción se ha intentado argumentar que el externalismo no está comprometido con la idea de que las percepciones y las alucinaciones comparten un elemento experiencial que se destacaría a partir del argumento de la ilusión. Que no siempre seamos capaces de ofrecer criterios estrictos para determinar cuándo estamos percibiendo y cuándo sufrimos una alucinación, no significa que esos fenómenos tengan ingredientes internos comunes. Cfr. Johathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1985), p. 175. La llamada teoría disyuntiva de la experiencia sensible ha tratado de establecer la misma tesis. Las experiencias sensibles perceptivas y alucinatorias son ontológicamente distintas, aunque nosotros no seamos capaces de decir en qué sentido son distintas. La diferencia radica en que las primeras son dependientes del mundo, mientras que las segundas son independientes de él. Cfr. John Hyman, «The Causal Theory of Perception», *The Philosophical Quarterly* 42, 1992, pp. 284-287; Child, «Vision and Experience: The Causal Theory and the Disjunctive Conception», pp. 299-301. Sin embargo, no veo cómo se puede sostener semejante idea. Si las percepciones y las alucinaciones son, en algún sentido, indistinguibles desde el punto de vista del sujeto, entonces es claro que comparten, al menos, esta característica, que tienen un elemento en común. La ventaja del tipo de externalismo que propongo es que con él se puede defender que las percepciones y las alucinaciones tienen elementos en común, experienciales y doxásticos, pero que, con todo, son fenómenos con estructuras internas esencialmente diferentes. El externalismo que defiende está, pues, comprometido con una teoría disyuntiva, pero no al nivel de las experiencias sensoriales, sino a un nivel más amplio.

realizar a la larga. Según estas consideraciones y a la luz del esbozo previamente presentado, una percepción es un estado de cosas complejo que consiste en la cadena completa de sucesos físicos por los cuales X afecta causalmente a S gracias a la existencia de mecanismos transductores y procesos neurofisiológicos, en virtud de los cuales, y en casos paradigmáticos, el sujeto S tiene una experiencia consciente subjetiva que le sirve de fuente de información acerca de la existencia de X y de alguna de sus propiedades. La percepción es este estado de cosas completo, pero ninguna de sus partes por separado<sup>43</sup>. Todos los otros casos en los que hablamos acerca de la percepción de algo –de un objeto matemático, del prójimo, de un fantasma o de Dios– deberían ser analizados como usos derivados de éste que aquí se presenta como modelo. Presumo, aunque el análisis detenido de este punto me llevaría más allá de los límites de este ensayo, que en todos ellos está presente algún elemento, más o menos disfrazado, de los que acabo de presentar como característicos de las percepciones.

A pesar de estas aclaraciones todavía se podría preguntar lo siguiente: ¿en qué sentido las alucinaciones son diferentes de las percepciones? Hasta ahora sólo he dicho que tienen estructuras internas esencialmente diferentes, pero no he mencionado más explícitamente en qué sentido las tienen. Las diferencias entre unos y otros estados de cosas se pueden destacar de muy diversas maneras dependiendo de dónde se quiera quebrar el estado de cosas en que hasta ahora creemos que consiste una percepción. Aquí sólo mencionaré una forma posible. Supongamos que un viajero perdido en el desierto está tan cansado y sediento que, no pudiendo mantener los ojos abiertos por más tiempo, comienza a parecerle como si estuviera viendo un oasis. Sin embargo, hay de hecho un oasis tal que, si abriera sus ojos, tendría la misma clase de experiencia sensible que está teniendo ahora con los ojos cerrados. La pregunta es si el viajero está realmente viendo el oasis mientras tiene los ojos cerrados, y la contestación más sensata parece ser que no, porque su experiencia visual no fue causada por nada que sucediera más allá de sus ojos<sup>44</sup>. Sus ojos no tuvieron ningún papel causal en la producción de su experiencia visual. De nuevo, se vuelve a poner de manifiesto que no hay que decir solamente que las percepciones de los objetos tienen condiciones causales, sino que las percepciones *son* también esas condiciones causales.

Según esa forma de enfrentarse al problema de las percepciones y las alucinaciones, no hay que preguntar, como hace Alston, qué debe añadirse a una experiencia sensible para que, si lo que aparece, es, por ejemplo, un árbol, poder percibir un árbol<sup>45</sup>. La pregunta relevante es si la experiencia visual que estoy teniendo ahora es parte del estado de cosas complejo al que debe llamar-

<sup>43</sup> Una respuesta de este estilo puede encontrarse en William Child, «Vision and Experience: The Causal Theory and the Disjunctive Conception», p. 309.

<sup>44</sup> El ejemplo procede de un trabajo de Pears, «The Causal Conditions of Perception», p. 25.

<sup>45</sup> Dancy, por ejemplo, también plantea el problema de la misma manera. Cfr. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 175.

se propiamente «percepción». Si lo es, estoy percibiendo un árbol. Si no, entonces no lo estoy percibiendo.

## 10. El asalto final

¿Cómo podría utilizarse la crítica que he desarrollado del modelo de la percepción sensible que propone Alston para rebatir sus puntos de vista acerca de las experiencias místicas? Recuérdese que Alston se sirve de este modelo para poder hablar de las experiencias místicas como supuestas percepciones de Dios, dado que el místico, al igual que quien percibe un árbol, también tiene la impresión de que Dios se le aparece en esa experiencia. Sobre la base de esta impresión de donación de objeto, el místico está justificado en sostener ciertas creencias acerca de Dios, incluida la creencia en su existencia, de la misma manera que quien tiene una experiencia sensible perceptiva también está justificado para sostener determinadas creencias por el hecho de tenerla. Alston, sobre esta base teórica, concluía que si el místico no estuviera frecuentemente percibiendo a Dios, entonces sus creencias no estarían justificadas, de la misma manera que nuestras creencias perceptivas acerca del mundo exterior no estarían justificadas, como de hecho lo están, si es que no estuviéramos muy frecuentemente percibiendo de hecho los objetos que pueblan ese mundo.

Sobre esta forma de argumentar tengo que decir lo siguiente. Es ciertamente posible considerar las experiencias místicas como supuestas percepciones de Dios fundándose en lo que los místicos dicen que están experimentando. Sin embargo, creo que esta posibilidad se debe a que, desde un punto de vista causal, el místico está psicológicamente impelido a sostener ciertas creencias acerca de Dios basándose en esas experiencias. En este sentido, ciertamente, no hay diferencia entre la vivencia de una experiencia mística y la vivencia de una experiencia visual que forme parte de la percepción de un objeto externo. También las experiencias visuales nos impelen a formar juicios que creemos estar referidos al mundo, independientemente de que esas experiencias visuales sean partes de percepciones o de alucinaciones. Pero en el caso de las experiencias místicas y en el de las experiencias visuales, la relación entre la experiencia y nuestras creencias «no es lógica, sino causal, una cuestión de hecho, psicológica, que explica, pero no justifica, aquellas creencias»<sup>46</sup>.

Que sea comprensible, desde este punto de vista causal/psicológico, que el místico crea que está percibiendo a Dios no significa nada, de la misma manera que creer que estamos percibiendo un objeto externo cuando tenemos una experiencia sensible tampoco significa que lo estemos percibiendo. De hecho podría tratarse de una alucinación, dado que percepciones y alucinaciones comparten rasgos doxásticos. Gracias a ellas y, en concreto, gracias a las experiencias sensibles que, en casos normales, forman parte integrante de los fenó-

<sup>46</sup> Anthony Quinton, *The Nature of Things* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 193.



menos perceptivos y alucinatorios, generamos juicios que creemos estar referidos al mundo. Pero, como he argumentado, la mención de las experiencias sensibles y de los rasgos doxásticos en las percepciones y las alucinaciones no es suficiente para reconstruir en qué consiste percibir y alucinar. Falta, todavía, hacer mención de los factores causales que constituyen internamente esos fenómenos. Por consiguiente, Alston no puede extraer la conclusión de que «la experiencia mística se puede construir como una *percepción* en el mismo sentido genérico del término que la percepción sensible»<sup>47</sup> basándose en que las dos clases de experiencias comparten elementos experienciales y doxásticos que plantean los mismos problemas fenomenológicos y epistemológicos<sup>48</sup>. Estoy de acuerdo en que puede ser o bien verdadero, o bien falso, que la experiencia mística lo sea de Dios mismo, de la misma manera que puede ser o bien verdadero, o bien falso, que la experiencia visual que estoy teniendo ahora sea parte de una percepción. Pero el problema fundamental de su teoría es de orden ontológico. Tal y como he construido las percepciones, no es posible afirmar, como hace Alston, que la naturaleza de las percepciones y la naturaleza de las experiencias místicas sea la misma, si es que no se muestra que las experiencias místicas forman parte de un estado de cosas perceptivo más amplio del tipo «Dios influyendo causalmente en el místico»<sup>49</sup>. Pero esto no se puede hacer apelando simplemente al carácter fenomenológico y doxástico de la propia experiencia mística. El objetivo propuesto por Alston sólo se podría alcanzar asegurando que las experiencias místicas son del mismo tipo genérico que los estados de cosas en que consisten esencialmente las percepciones. Sin embargo, asegurar esta relación de identidad es difícil para Alston con el modelo de percepción que propone, porque ese modelo confunde la fenomenología de la percepción con su ontología.

---

<sup>47</sup> Alston, *Perceiving God*, p. 66.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 66.