

DOI: 10.22201/iifs.18704905e.2022.1312

Francisco Pereira, *Ver o alucinar. Una mirada introductoria a la filosofía de la percepción*, Gedisa, México, 2019, 295 pp.

Si una persona que no ha leído las *Meditaciones* de Descartes, o el *Tratado* de Hume, es conminada a responder a la pregunta de si la taza de café que sostiene en su mano, e incluso el café caliente que resbala por su garganta, constituye una experiencia de algo real, la taza y el café, o es una alucinación, respondería de inmediato y sin ninguna dificultad. Podríamos incluso afirmar que su respuesta, dadas las condiciones apropiadas, sería acertada en todos o en casi todos los casos. Sin embargo, si le pidiéramos una explicación que sustentara su respuesta, probablemente no sabría qué responder, o simplemente diría: “lo sé”. Frente a este asunto, los filósofos han tomado dos caminos principales: en primer lugar, están aquellos, como Austin, que parten de las respuestas del individuo común, e indagan por las condiciones que las hacen posibles. Otros, como Hume y Francisco Pereira, consideran que las respuestas formuladas desde la “perspectiva ingenua”, como llama este último a la visión del sentido común, no están exentas de problemas y se fundan en numerosos supuestos erróneos que una concepción filosófica sería debería, por lo menos, cuestionar.

Podríamos ponderar las razones para preferir una u otra estrategia filosófica en torno a esta cuestión. Podríamos decir que la perspectiva del sentido común tiene la ventaja, como mencioné al pasar, de que es, *prima facie*, exitosa, y que una teoría filosófica que no se aparta completamente de ella, puede encontrar allí una útil fuente de evidencia sobre la cual erigir sus principios. Por otro lado, una concepción como la de Pereira, que intenta no meramente *cuestionar* la perspectiva de sentido común, sino, para usar sus propias palabras, “reducirla al absurdo”, goza de otras virtudes, como quizás sea la de deshacerse de un conjunto de creencias preteóricas sin sustento científico o suficiente soporte argumental.

Las teorías filosóficas que rechazan las asunciones preteóricas implícitas en la visión ordinaria del mundo consideran, *grosso modo*, que, si la experiencia perceptiva puede engañarnos a veces, esto es, que tiene lo que podría llamarse “condiciones de corrección”, entonces tiene contenido representacional o intencional. Por otro lado, las teorías que, de una manera u otra, se encuentran más cercanas a las intuiciones del sentido común, consideran que los estados perceptivos

no son representaciones: están constituidos por los objetos percibidos. La percepción es una relación genuina entre el sujeto perceptivo y el objeto percibido, y no, digamos, entre el agente y alguna entidad abstracta llamada “contenido perceptivo” o “contenido intencional”.

En el libro que estoy comentando, Francisco Pereira propone una teoría que intenta armonizar el modelo intencionalista y el relacionalista o disyuntivista, para dar cuenta de la experiencia perceptual verídica y su contraparte alucinatoria. Esta propuesta, que constituye, claro está, el centro del libro, se presenta en el capítulo VI. Antes de ello, Pereira prepara muy bien el terreno con capítulos que presentan las principales teorías y nociones filosóficas sobre la percepción, algunas de las cuales serán rechazadas y otras integradas a su propia concepción. Esto tiene la virtud de que, por un lado, se va construyendo paulatinamente una postura propia, y por otro, se exponen las concepciones actuales más importantes sobre la percepción, lo que constituye, como el subtítulo del libro lo indica, una buena introducción a este campo de la filosofía.

En lo que sigue, reconstruiré ese camino que confluye en el capítulo VI, donde me detendré para un análisis más cuidadoso.

Primera estación: “Desafiando el sentido común”. Como ya se dijo al comienzo de esta reseña, el sentido común responde de manera aparentemente no problemática a las preguntas acerca de la realidad de los objetos que percibimos. Parece que quienes adoptan esa posición, no tienen dificultades para distinguir, por ejemplo, entre una experiencia real y una alucinatoria. Sin embargo, está lejos de ser claro bajo qué criterios se alcanza dicho éxito. En esta línea, Pereira sostiene que una concepción filosófica sobre la percepción debe comenzar con un examen crítico de los supuestos subyacentes a la imagen del sentido común, o, como prefiere llamarla, la “perspectiva ingenua”. Al acometer esta tarea, identifica los siguientes supuestos: (1) consciencia de la existencia de objetos físicos independientes; (2) realismo sobre objetos y sus propiedades; (3) existencia de objetos independientes del sujeto; (4) inmediatez; y (5) rol causal y epistémico con respecto a otros estados mentales (pp. 27–29). Con independencia de si, en un análisis de estos supuestos, podemos encontrar que (1) introduce una noción, la de “consciencia”, que no es clara, así como que (3) colapsa en (2), creo que la intuición central es precisamente (2), y es el flanco más claro de los argumentos que se esgrimen a continuación en contra de la “perspectiva ingenua”, a saber, los argumentos de la ilusión y la alucinación.

Los argumentos de la ilusión y la alucinación, conocidos en la literatura filosófica desde hace bastante tiempo, parten del hecho de

que la percepción puede ser errónea en al menos dos casos significativos: cuando percibimos algo con propiedades que de hecho no posee, y cuando lo que percibimos no existe en lo absoluto. En ambos casos, la fuerza de la prueba en contra de la concepción realista de la experiencia descansa en el hecho de que no hay forma de discriminar fenomenológicamente entre una experiencia verídica y una ilusoria o alucinatoria. Esto, según Pereira, reduce al absurdo la posición según la cual los objetos inmediatos de percepción son los objetos externos y sus propiedades.

Segunda estación: “Apariencias y datos sensoriales”. Una de las consecuencias que se sigue de los argumentos de la ilusión y la alucinación es que, a diferencia de la concepción del sentido común, que afirma que aquello de lo cual somos inmediatamente conscientes en la experiencia es el mundo independiente de la mente, de lo que somos conscientes es de un elemento común a experiencias verídicas y no verídicas, lo cual, claro está, no puede ser el mundo del que tratan las experiencias exclusivamente verídicas. Esta conclusión también se ve reforzada por un supuesto acerca del estatus ontológico que ostenta ese elemento común que comparten las experiencias verídicas y no verídicas: el Realismo de apariencias. Esta tesis sostiene que a toda propiedad fenoménica que se le presente a un sujeto le corresponde un objeto o propiedad cualitativa que es aprehendida por dicho sujeto, *i.e.*, “las apariencias —la manera cómo las cosas parecen ser desde la perspectiva del sujeto— existen y son actuales” (p. 60).

Ahora bien, como es bien sabido, a comienzos del siglo XX estuvo en boga una forma de entender a esas entidades intermedias que son el objeto directo de percepción, a saber: los datos sensoriales o *sense data*. Esta doctrina, largamente desacreditada, sostenía que en todos los casos de experiencia visual hay algo de lo que somos directamente conscientes, a saber, un dato sensorial. Se considera que un dato sensorial es una cualidad de un estado o evento psicológico del cual somos inmediatamente conscientes en la percepción, que como bien dice Pereira, posee los siguientes atributos: “1) Inmediatez, 2) No-fisicalidad, 3) Posesión real de toda cualidad fenomenológicamente manifiesta, 4) Dependencia de la mente, y 5) Privacidad” (p. 68).

En lo que resta del capítulo, Pereira argumenta en contra de esta forma de entender el contenido de las experiencias perceptuales, presentando los diferentes problemas a los que conduce: a) escepticismo sobre la existencia del mundo externo; b) subjetivismo sobre la existencia de los datos sensoriales y el problema de la realidad no física de los mismos; y c) el estatus dudoso de la introspección como medio de acceso a los datos sensoriales.

Del análisis de estos problemas, Pereira concluye lo siguiente: los datos sensoriales constituyen un mal candidato para encarnar el elemento común a experiencias verídicas y no verídicas.

Tercera estación: “Intencionalidad y la tesis del factor común”. Habiendo rechazado en el capítulo I el realismo de sentido común acerca de los objetos de la percepción, y en el capítulo II los datos sensoriales como el elemento compartido por las experiencias perceptuales verídicas y no verídicas, en este capítulo, Pereira se alinea detrás de la concepción que defiende que la percepción posee un contenido informacional o representacional —también llamado “intencional”—, que puede ser verdadero o falso.

Como dice correctamente Pereira siguiendo a Ryle, el verbo “representar” es un verbo que, en contextos usuales, entraña una relación: decimos que una cosa “representa otra”, cuando, por ejemplo, está en lugar de esa otra cosa. Sin embargo, si queremos usar ese mismo verbo para hablar del tipo de experiencias que tenemos cuando alucinamos, entonces rompemos con el supuesto relacional que le da significado, pues, como es obvio, en dichas experiencias falta uno de los *relata*. No obstante que admite esta peculiaridad del verbo “representar”, Pereira se compromete con la idea de que ese mismo verbo puede ser utilizado para caracterizar el tipo de actividad que ocurre tanto en la percepción verídica como en la no verídica. Entonces, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que en una experiencia alucinatoria nos *representamos* objetos o propiedades que no están instanciadas en el mundo? Pereira responde que debemos abstenernos de otorgar un estatus ontológico particular a los objetos de las experiencias alucinatorias. Sin embargo, desde mi punto de vista, esta salida, además de conducir a una asimetría en la caracterización de los objetos intencionales de experiencias verídicas y no verídicas, —dado que se admite que los objetos intencionales de las primeras son los objetos reales independientes de la mente—, parece dejarnos sin el elemento común que se estaba demandando desde el comienzo de la argumentación. En efecto, incluso aunque elijamos decir, como A.D. Smith, que en un caso hay “objetos” y en otro “entidades”, subsiste el problema de caracterizar qué son esos *objetos* de los que tratan las experiencias no verídicas. Parece que, por un lado, se desea evitar el compromiso con “oscuras entidades intermedias” (Searle citado por Pereira, p. 128), pero por el otro, se insiste en que en las experiencias no verídicas hay “algo” acerca de lo cual tratan. La salida de Pereira a este problema consiste en afirmar que el objeto intencional de una experiencia no verídica “caracteriza la fenomenología del estado o evento experiencial” de un sujeto, pero no hace referencia a objeto

alguno. En otras palabras, las experiencias verídicas y no verídicas tienen contenido, pero sólo las primeras tienen objetos. Sin embargo, en mi opinión, apelar, como lo hace Pereira siguiendo a Siegel y otros, a ideas sobre el contenido representacional o informacional de una experiencia, que lo equiparan a lo que afirmamos cuando decimos que un libro o un periódico *contiene* información, a diferencia de cuando decimos que un jarrón *contiene* flores, es dejar la caracterización de la idea de contenido representacional al nivel de una metáfora.

Ahora bien, al final de este capítulo, Pereira considera una forma conocida de explicar la idea de la indiscriminabilidad entre experiencias verídicas y no verídicas: la tesis del factor común. Según esta tesis, la indiscriminabilidad fenoménica entre experiencias verídicas y no verídicas se debe a que ambas son de un mismo tipo ontológico. Esto significa que en toda percepción el sujeto es consciente de un mismo tipo de entidad, a saber, su contenido representacional, explicándose la diferencia entre una y otra con relación al origen causal de las mismas. Pero, según Pereira, esta teoría amenaza una condición que en su opinión es saludable mantener, a saber, que las experiencias genuinamente perceptuales son estrictamente relacionales. La teoría del factor común introduce de nuevo las *oscuras entidades intermedias* que amenazan el carácter relacional de la experiencia perceptual. Sin embargo, y sin pretender extenderme sobre este punto, si bien es cierto que la postulación de interfaces socava la relación entre el sujeto y el mundo, no puede decirse, *tout court*, que bajo esta teoría desaparece toda relación. En ambos tipos de experiencias el sujeto se encuentra en una relación, aunque, claro está, con un contenido. Por otro lado, la teoría acepta que en dichas experiencias hay estímulos proximales y distales, lo cual implica también una relación. Lo que sí es evidente es que lo que pone en peligro la introducción de entidades intermediarias es el carácter relacional *directo* de la percepción. Frente a esto, Pereira defiende el papel constitutivo o individualizador que desempeñan los objetos externos respecto a las experiencias perceptuales verídicas, recuperando, en alguna medida la concepción realista ingenua que comenzó rechazando.

Cuarta estación: “La particularidad del contenido intencional”. En este capítulo, Pereira analiza, y rechaza, una forma de entender el representacionalismo, que, si bien ha provocado cierta atención y ha sido defendida por algunos connotados filósofos, conduce a dificultades concernientes a la posibilidad de que el contenido de la experiencia perceptual nos provea de genuinos criterios de individuación de los objetos y sus propiedades. Esta teoría, conocida como “generalismo”,

sostiene que el contenido de nuestra experiencia perceptual es siempre general, esto es, no contiene referencias a objetos particulares. Con base en argumentos tomados principalmente de Soteriou, Pereira hace ver que el generalismo conduce a la posición contraintuitiva de que hay percepciones verídicas en las que los objetos particulares percibidos no desempeñan ningún papel en la determinación o constitución de su contenido. Moviéndose hacia el otro extremo del espectro filosófico, Pereira opta por una concepción donde no sólo los objetos particulares participan en la individuación de los contenidos de las experiencias perceptuales, sino que ellos mismos "... 'entran', 'constituyen' o 'son parte' de los contenidos" (p. 165). Sin embargo, frente a las versiones más radicales de esta concepción (como la de Evans y McDowell, quienes optan por decir que experiencias verídicas y no verídicas se distinguen porque las primeras ocurren en presencia de un objeto y las segundas no, de lo cual se sigue que sólo las primeras deben considerarse experiencias perceptuales genuinas) Pereira, respondiendo a su talante representacionista, se aparta de dicha concepción. Lo hace volviendo a los argumentos de la indiscriminabilidad fenomenológica entre experiencias verídicas y no verídicas, y al tipo de cosas que se siguen de ellas, creencias, juicios y acciones. No obstante, en mi opinión, si aceptamos la reconstrucción que Pereira hace de la posición de Evans y McDowell, estos no dicen que las alucinaciones no sean experiencias en lo absoluto, sino que no son experiencias perceptuales. Si son ficciones, producto de una imaginación desbordante o alterada, eso significa, claramente, que no son experiencias perceptuales sino de otro tipo. La indiscriminabilidad entre ambas no las convierte, como el propio Pereira parecía sostener al rechazar la versión conjuntista del contenido, en experiencias del mismo tipo, que es justo lo que Evans y McDowell están diciendo.

Quinta estación: "Disyuntivismo metafísico". Comparto sin ningún reparo la crítica de la "metafísica del factor común" con la que Pereira inicia este capítulo. No hay duda de que si sostenemos que las experiencias perceptuales verídicas y las no verídicas son del mismo tipo esencial, esto nos lleva a una concepción filosófica general sobre la percepción, donde el mundo independiente de la mente, los objetos y sus propiedades, se encuentran desvinculados de los procesos de determinación de los contenidos perceptuales. Esto, en efecto, parece fuertemente contraintuitivo. Con base en ello, Pereira realiza un análisis de algunas de las formas que adquiere la "Metafísica del factor común", tratando de llegar a una variedad de disyuntivismo compatible con el representacionismo. Pero antes de eso, que lo ocupará fundamentalmente en el capítulo siguiente, en lo que resta

de éste, Pereira se dedica a socavar dos argumentos que están en la base de las concepciones que asumen la metafísica del factor común: la posibilidad de manipular el orden causal de tal manera de producir las mismas experiencias perceptuales con independencia de la existencia o no de estímulos distales, y en otra variante, experiencias con el mismo carácter fenoménico; y la fiabilidad de los argumentos basados en la indiscriminabilidad introspectiva de los estados perceptuales.

Sexta estación: “El problema de la alucinación”. Llegamos al final del camino, pero antes de analizar este capítulo, me gustaría recopilar de manera esquemática los compromisos que, de acuerdo con mi lectura del libro, Pereira ha contraído en los capítulos previos.

- 1) Rechazo de la concepción implícita en la imagen del sentido común, según la cual los objetos inmediatos de percepción son los objetos independientes de la mente.
- 2) Rechazo de los datos sensoriales como candidatos a constituir el elemento común a experiencias fenomenológicamente indiscriminables.
- 3) Adopción de una perspectiva representacionista de la experiencia perceptual que sostiene que experiencias verídicas y no verídicas poseen un contenido informacional de naturaleza intencional.
- 4) El contenido de las experiencias perceptuales verídicas está constituido por los objetos particulares y sus propiedades.
- 5) Rechazo de la metafísica del factor común, la cual sostiene que experiencias verídicas y no verídicas están constituidas por un mismo tipo ontológico.

Desde mi punto de vista, 1, 2 y 3 están en consonancia. 4 y 5 también lo están entre sí, pero en tensión con 1, 2 y 3. En 1 Pereira apela a la indiscriminabilidad introspectiva entre experiencias verídicas y no verídicas para deshacerse del realismo implícito en la imagen del sentido común. A su vez, en 2 pone en duda la fiabilidad de la introspección para deshacerse de la teoría de los datos sensoriales. Y en 3 vuelve al resultado de 1 para abrazar la teoría del contenido representacional de la experiencia. Por su parte, 4 y 5 recuperan la imagen del sentido común, pero están en tensión principalmente con 3.

Ahora veamos si en efecto estas tensiones son sólo aparentes.

Como bien dice Pereira, el modelo disyuntivista de la experiencia perceptual, que rechaza la metafísica del factor común entre experiencias verídicas y no verídicas, enfrenta el problema no menor de dar cuenta de los casos malos de percepción, especialmente de las alucinaciones. En este respecto, la estrategia representacionalista fuerte, que abraza la metafísica del factor común, tiene más chances de explicar el problema de las alucinaciones, pero con el costo de desvincular a los objetos particulares y sus propiedades de la determinación del contenido de la experiencia. Como se dijo antes, Pereira pretende mantener la explicación intencionalista, dado que tiene más posibilidades de explicar la asimetría entre experiencias verídicas y alucinatorias, pero sin el costo de abandonar el modelo relacional de la percepción. Veamos cómo articula esto.

Parece claro que cualquier intento por acercar puntos de vista que se encuentran en lados opuestos de un espectro de opinión tendrá que proceder debilitando las posiciones de los polos opuestos. En este sentido, Pereira, recogiendo una caracterización de Heather Logue, distingue tres versiones de representacionismo: *mínimo*, *intermedio* y *fuerte*. El criterio principal que distingue las tres variedades es el compromiso con el grado en que la naturaleza representacional de la percepción determina la posesión de otros atributos, por ejemplo, creencias o estados fenoménicos. Del otro lado del espectro, y siguiendo también a Logue, podría reducirse el disyuntivismo a la afirmación mínima, pero sustantiva, de que los casos buenos y malos de percepción no comparten un núcleo ontológico común, aunque podrían compartir otros atributos como el que en ambos casos de experiencias le parezca a un sujeto *como si* el mundo se le presentara de cierta manera, o como experiencias fenomenológicamente indistinguibles. Sin embargo, lo cual queda de manifiesto en una cita de Dokic y Martin que consigna Pereira, para el disyuntivista, que los casos buenos y malos de percepción difieran en tipo ontológico significa que los primeros están *constituidos* por los objetos externos y sus propiedades y los segundos no.

Ahora bien, como dijimos hace un momento, el mayor desafío para un teórico disyuntivista es dar cuenta de las experiencias alucinatorias. En las secciones siguientes de este capítulo, Pereira examina algunos de los más importantes intentos por explicar, desde esa perspectiva, la existencia de alucinaciones: la estrategia de Dokic y Martin, consistente en decir que las alucinaciones son simplemente experiencias que no podemos distinguir fenomenicamente de experiencias verídicas, y el eliminativismo de Fish, que sostiene que las

alucinaciones son experiencias que solo *parecen* tener una fenomenología que superviene a partir de la creencia del sujeto de que se encuentra teniendo una clase de experiencias que son tan vívidas como las experiencias verídicas. Aunada a la exposición de estas estrategias “negativas” de tratar el problema de la alucinación, Pereira añade un punto sustantivo consistente en abrir la posibilidad de llevar adelante una estrategia positiva de caracterización de las alucinaciones. Esta podría tener la forma siguiente: las alucinaciones consisten en experiencias con contenido representacional. Sin embargo, como Martin sostuvo convincentemente, esta opción no es apropiada para el disyuntivista, quien se vería obligado a aceptar que si hay contenido representacional en las alucinaciones, lo mismo se sigue para cualquier otro tipo de experiencias.

Ahora bien, es a partir de esta respuesta de Martin que Pereira hace su planteamiento final:

Mi intención es afirmar que el disyuntivismo metafísico, tal como lo hemos caracterizado en este libro, es una propuesta plenamente compatible con los compromisos básicos de la teoría intencional que postula la existencia de propiedades representacionales (contenidos intencionales) presentes en todos los casos de experiencia visual. (p. 265)

Según Pereira, siguiendo nuevamente a Logue, la respuesta de Martin a la estrategia positiva se sostiene en una premisa que encierra *un non sequitur*, a saber: que si un X *se explica mejor* a partir de Y, entonces X es *fundamentalmente* Y. Esto es, en el caso bajo discusión, si una experiencia, como una alucinación, *se explica mejor* apelando a contenidos representacionales, y esta experiencia es indistinguible de una percepción verídica, entonces ambas experiencias consisten *fundamentalmente* o son de naturaleza representacional. Sin embargo, como apuntan Logue y Pereira, si la expresión “se explica mejor” no se entiende como Martin lo hace, esto es, metafísicamente, entonces el razonamiento encierra un *non sequitur*, pues de que una alucinación y una experiencia verídica compartan una propiedad representacional, no se sigue, aunque en el caso de la alucinación esta consista fundamentalmente en representar que algo es tal y cual, que la experiencia verídica también lo sea. Es decir, un caso malo y uno bueno de percepción pueden compartir propiedades representacionales, pero en los casos buenos esas propiedades representacionales no son fundamentales, es decir, no son metafísicamente constitutivas. De esto se sigue, según Pereira, que el intencionalismo y el disyuntivismo no son concepciones mutuamente excluyentes. En su opinión,

se puede decir que en un caso bueno de percepción nos representamos al mundo como siendo de cierta manera, aunque metafísicamente hablando esa experiencia no es representacional sino relacional, es decir, constituida por los objetos independientes de la mente.

A mi juicio, con independencia de si es el caso, como dice Logue, que el rechazo a una concepción de esta índole esté “profundamente enraizado en una preferencia estética por la simetría en nuestra metafísica” (citada en Pereira, p. 267), creo que aceptar la indiscriminabilidad fenoménica entre los casos malos y buenos de percepción, y aceptar que ambas clases de experiencias comparten propiedades representacionales, deja a la afirmación de que los casos buenos continúan siendo estrictamente relacionales, al nivel de un postulado inexplicado. En mi opinión, no es suficiente con insistir, para saciar nuestras ansiedades realistas, que en los casos buenos de percepción los objetos independientes de la mente “. . . ‘entran’, ‘constituyen’ o ‘son parte’ de los contenidos” (p. 165), si no señalamos ningún indicio de cómo ocurre esto. La única característica positiva que Pereira nos ha dado de las experiencias verídicas es que son indiscriminables de las no verídicas. Agregar que esa indiscriminabilidad no es *fundamental*, e insistir todavía en que en las experiencias perceptuales verídicas somos conscientes de objetos externos a la mente, no es más que expresar un buen deseo. No obstante, debo decir que al bando realista le queda todavía el trabajo no menor de explicar los casos malos de percepción.

El libro del que acabo de hacer una lectura que muy probablemente no sea exacta, tiene muchas virtudes. En primer lugar, hace un esfuerzo por defender una posición que evita los extremos sobre asuntos en donde estos conducen muy a menudo a callejones sin salida. En segundo lugar, se trata de un libro muy bien ordenado, posee una estructura que permite darse una buena idea de los caminos por donde hay que transitar para hacerse una idea general del estado que guarda la discusión contemporánea en la filosofía de la percepción, que es de una complejidad enorme. En este sentido, recupero lo dicho en la primera parte de este comentario, donde advertía sobre las virtudes de este libro en tanto introducción a este apasionante y basto campo de la filosofía.

ÁLVARO JULIO PELÁEZ CEDRÉS
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa
apelaez@cua.uam.mx