

SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN

Vicente Sanfélix Vidarte

I. INTRODUCCIÓN

La percepción ha constituido un tema de interés para la filosofía desde sus mismos orígenes. Cuando estudiamos las obras de los filósofos, tanto antiguos como modernos, que escribieron sobre el tema lo que encontramos es una mezcla de observaciones que hoy consideraríamos como rudimentarias reflexiones sobre los ámbitos actualmente de competencia de las ciencias empíricas, de la psicología o de la neurofisiología principalmente, y de consideraciones más en la línea de lo que muchos estarían dispuestos a catalogar como planteamientos más propiamente filosóficos. Esta perspectiva más idiosincrásicamente filosófica no es otra sino, fundamentalmente, la epistemológica.

En las situaciones de habla más normales, en su significado o uso primario, los verbos de percepción tienen implicaciones epistémicas. Cuando atribuimos a alguien la percepción de algo, solemos asumir también que lo que es percibido existe, o es el caso, y que quien lo percibe lo sabe precisamente porque lo percibe. Por ello mismo esos verbos son utilizados muchas veces en contextos justificativos. Intentamos vencer los reparos del incrédulo diciéndole que fuimos testigos presenciales de los hechos que le hemos narrado. Si asumimos que el sentido común es aquel esquema conceptual implícito en el lenguaje ordinario, bien podríamos cargar a su cuenta la tesis de que la percepción es un medio adecuado de obtener conocimiento.

Pues bien, es a propósito de esta preconcepción ordinaria que se plantea la cuestión a la que los filósofos han intentado reiteradamente responder: ¿hasta qué punto son legítimas las pretensiones del sentido común de que la percepción sensorial constituye un medio adecuado para obtener conocimiento de las entidades que nos rodean y de sus

propiedades reales? Una cuestión normativa, más que empírica. Una *quid iuris*, más que una *quid facti*, si es que queremos servirnos de la distinción que Kant tomó prestada de los maestros de derecho (*KrV*, A 84). El problema que concierne a los filósofos no es determinar los factores causales que posibilitan la actividad sensorial —un problema empírico, que concierne principalmente a los científicos— sino determinar si el resultado de esa actividad merece el honorable título de conocimiento —un asunto epistemológico.

Establecer, no obstante, una distinción tajante entre una y otra cuestión me parece un craso error contra el que la mera consideración de la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía debiera bastar para mantenernos alerta. Las respuestas que los filósofos han dado al problema epistemológico de la percepción han estado siempre muy condicionadas por las respuestas que los científicos han dado a su problema. Y la relación inversa no es menos cierta. Las teorías empíricas sobre los mecanismos perceptivos son siempre deudoras de presupuestos epistemológicos y filosóficos más o menos explícitamente asumidos.

II. EL DESAFÍO ESCÉPTICO

La caracterización que hemos dado del punto de vista del sentido común, aun si correcta, es por el momento incompleta. ¿Qué es lo que percibimos? ¿Qué es lo que podemos llegar a conocer mediante la percepción? Podrían considerarse estas preguntas como capciosas. Austin, por ejemplo, pensaba que debíamos resistir el afán de generalidad que parece subyacer en las mismas. No debemos buscar una respuesta a la cuestión de qué género de cosas percibimos porque no percibimos un único género sino muchos diferentes (Austin, 1962, 34). No obstante lo cual, creo que se puede decir sin faltar a la verdad que un tipo generalísimo de cosas, de gran importancia para fines prácticos, de las que el sentido común considera que obtenemos conocimiento mediante el ejercicio de nuestros sentidos es de la existencia, propiedades y eventos que acaecen a entidades situadas en nuestro entorno natural; en suma, lo que muchos filósofos han denominado los objetos físicos, entidades accesibles a más de un sentido, a más de un observador, y capaces de existir sin ser percibidas (cf. Ayer, 1973, 83).

Los escépticos de todos los tiempos han desarrollado toda una batería de argumentos contra esta pretensión epistemológica ordinaria. Pero quizás el desafío histórico de mayor entidad al sentido común provenga de la moderna ciencia. La nueva física que se alumbró en los siglos XVI y XVII no sólo contradecía al sentido común por defender como verdaderas tesis que parecen contradichas por la observación

más inmediata —nosotros vemos moverse el sol, no la tierra— sino, sobre todo, por los compromisos ontológicos y por el ideal epistemológico que adoptaba.

Con la distinción entre cualidades primarias y secundarias se excluían del ámbito físico muchas de las propiedades sensibles —el sabor, el color, etc.— que el sentido común atribuye, erróneamente según la nueva concepción científica de la realidad, a las cosas mismas. Respecto a estas cualidades sensibles Galileo sugirió que ya que las mismas no pueden adscribirse con propiedad a los objetos percibidos, habría que cargarlas a la cuenta del organismo perceptor (Galileo, 1623, 349). Esta sugerencia, retomada y elaborada por Descartes, iba a tener una influencia decisiva no sólo en la filosofía posterior sino también en la psicología científica, en la que quedaría firmemente reafirmada por la ley de Müller de las energías específicas sensoriales; una ley psicofísica que establece que la cualidad sensorial de la que se tiene conciencia depende no tanto de la naturaleza del estímulo objetivo cuanto de la naturaleza del nervio sensorial afectado: una misma presión mecánica se experimentará como una experiencia visual si aplicada a los ojos, pero como una experiencia auditiva si aplicada en el oído.

En su aspecto positivo esa distinción entre cualidades primarias y secundarias venía a establecer que las únicas propiedades de los objetos físicos serían propiedades matemáticas. Por ello mismo podía defenderse que la matemática era la lengua en la que estaba escrito el libro del mundo. Y por ello mismo también la certeza apodíctica de las verdades matemáticas se iba a convertir para los filósofos modernos, independientemente de que fueran racionalistas o empiristas (cf., por ejemplo, Hume, 1739, 69 ss.), en el paradigma de lo que debiera contar como conocimiento. Este ideal epistemológico no deja de resultar igualmente lesivo para las pretensiones del sentido común respecto a la percepción. La razón profunda de ello no es, contra lo que podría pensarse en un principio, que a veces, basándonos en la información que los sentidos nos suministran, llegamos a conclusiones erróneas, pues al fin y al cabo también podemos equivocarnos al realizar una operación matemática. Más bien la razón es que aun si ciertos juicios perceptivos sobre el mundo físico pueden llegar a gozar del mismo grado de certeza que los principios matemáticos mejor asentados, de lo que nunca podrán gozar es del mismo tipo de certeza de la que gozan éstos: la certeza intuitiva.

Aunque, por supuesto, no todos los filósofos del xvii y del xviii entendieron la intuición exactamente del mismo modo, sí que podríamos decir que, en líneas generales, para ellos la intuición estaría caracterizada por los dos mismos rasgos con los que muchos filósofos del

siglo xx han caracterizado lo que se denomina el conocimiento directo, a saber: por su indubitabilidad y por su inmediatez. Conocemos algo directamente si no sólo estamos absolutamente seguros al respecto sino que, además, esa seguridad es inmediata, y no el producto de algún proceso psíquico de índole intelectual o de cualquier otra índole (cf., por ejemplo, Russell, 1912, 47 ss.; Price, 1932, 3; Quinton, 1955, 118; Malcolm, 1963, 89; Dicker, 1980, 59). De hecho, sería precisamente esta inmediatez psíquica, la inacción del sujeto en el conocimiento directo, la que explicaría la peculiaridad de la certeza consustancial al mismo, pues según una premisa epistemológica usualmente asumida, y que Descartes hizo explícita, el error sólo tiene cabida en la medida en que el sujeto cognoscente no se limita a la mera constatación o percatación de unos datos y somete los mismos a algún tipo de proceso (cf. Descartes, 1628, 423).

Convertido el conocimiento intuitivo o directo en el ideal epistemológico, las razones para adoptar una actitud escéptica respecto a las pretensiones del sentido común no nos van a faltar. Si la percepción nos suministra algún conocimiento de los objetos físicos situados en nuestro entorno, no será este conocimiento por antonomasia cuyas características acabamos de exponer.

Esta conclusión parece seguirse de aquellos argumentos que se conocen genéricamente como argumentos de la pobreza estimular. Todos ellos vienen a recordarnos la pobreza de la información que los órganos sensoriales nos suministran en contraste con la riqueza de la creencia cuyo ejercicio nos hace abrigar. Decimos estar viendo nuestra mano pero, en realidad, estamos viendo sólo su dorso. Aunque quizás, para ser más estrictos, debiéramos decir que todo lo que realmente vemos es una mancha coloreada que tiene cierta forma y tamaño. Berkeley ya hacía este tipo de consideraciones, y entre los filósofos del siglo xx quizás sea Moore quien más las ha utilizado (cf. Berkeley, 1713; Moore, 1922).

También puede considerarse aquella conclusión como un corolario de la antes mentada ley de Müller. Si cada sentido tiene su peculiar gama de cualidades empíricas, ninguno, por sí solo, podría dar constancia de la multiplicidad de cualidades que caracterizan a los objetos físicos, ya sean concebidos éstos a la manera del sentido común o según el punto de vista de la ciencia. En el mejor de los casos habría que postular una función sintetizadora de los datos suministrados por los distintos sentidos, algo semejante al sentido común del que hablaba Aristóteles. Pero si es así, la percepción de objetos ya no puede gozar de la inmediatez psicológica ni, por consiguiente, de la certeza indubitable propia del conocimiento directo. Una conclusión, por cierto, no muy ajena a los planteamientos del filósofo de Estagira, quien conside-

raba que sólo los sensibles propios, es decir, aquellas cualidades empíricas absolutamente específicas de cada órgano sensorial tales como el color para la vista o el sonido para el oído, gozarían de una certeza cercana a la incorregibilidad (cf. Aristóteles, 1956, 428b).

En resumidas cuentas: la ciencia moderna viene a suponer una rectificación ontológica y, sobre todo, a imponer a la filosofía un ideal epistémico, que cuestionan seriamente las presunciones del sentido común. La percepción, el ejercicio de los sentidos, no nos suministraría un conocimiento privilegiado, un conocimiento directo, de la existencia y propiedades de esas entidades persistentes, reidentificables y objetivas, que pueblan el mundo físico.

III. SENSACIONES E IDEAS

Muchos de los pensadores que desacreditaban al sentido común, que consideraban que debemos desconfiar de nuestros más naturales juicios perceptivos acerca de los objetos físicos, consideraban que los sentidos pueden, no obstante, convertirse en una fuente absolutamente fiable de conocimiento. Descartes es un ejemplo. En su respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones contra sus *Meditaciones metafísicas* distingue entre la conducta refleja, en la que en su opinión consiste la actividad perceptiva común a animales y a hombres, y la percepción en tanto que involucra consciencia de ideas. Pero éstas, a su vez, pueden ser consideradas de dos formas bien diferentes: a la manera común, como representaciones de cosas distintas de ellas mismas; o como modos del pensamiento, esto es, como meros datos de conciencia. Y mientras que consideradas de aquella primera forma siempre pueden inducir a error, cuando consideradas de esta última serían absolutamente inmunes al error (cf. Descartes, 1641, 236 ss.). Si nos limitamos a describir las imágenes o ideas que se presentan a nuestra conciencia sensorial estamos a salvo de cualquier equivocación. Nos estamos limitando a describir apariencias, y no podemos errar acerca de lo que nos parece (cf. Descartes, 1641, 23). El error puede surgir cuando tomando por base éstas juzgamos acerca de la existencia o naturaleza de los objetos que puedan haberlas causado.

Descartes estaba así trazando las coordenadas en cuyo seno iba a desenvolverse, en los siglos siguientes, la discusión sobre la percepción, y también aquí su influencia se haría notar no sólo entre los filósofos, sino también entre psicólogos y fisiólogos. El mismo Müller, a cuya fundamental ley psicofísica ya hemos hecho referencia, afirmaba que en nuestro trato con el mundo externo no estamos familiarizados sino con nuestras propias sensaciones, y que sólo desde ellas for-

mamos nuestras concepciones acerca de las propiedades de los objetos externos, sin que podamos tener de éstos la misma percepción inmediata que, a través de aquéllas, tenemos de nuestro propio cuerpo.

Que las ideas cartesianas devinieran las sensaciones de los psicofísicos del XIX no tendría por qué extrañarnos. Locke hablaba de la sensación como la fuente desde la que formábamos nuestras ideas acerca de las cualidades de los cuerpos; Berkeley hablaba indistintamente de ideas y sensaciones como las cosas que percibimos; Hume, quien tomaba prestada de Malebranche mucha de su terminología, advertía explícitamente que bajo el rótulo genérico de impresión incluía las sensaciones... Pero hay algo más que una razón terminológica para explicar esta asimilación. Y es que las ideas de las cuales, según Descartes, tendríamos conciencia merced al ejercicio de los sentidos compartirían con buena parte de lo que en el lenguaje ordinario denominamos sensaciones —el dolor, por ejemplo— características muy significativas: una fenomenología característica; su imposibilidad de existir al margen de la conciencia, impercibidas; su accesibilidad privilegiada, en el doble sentido de incorregible y privada, para el sujeto que las experimenta... propiedades que al menos desde el esquema cartesiano resultarían explicables, como en el caso de las sensaciones propiamente dichas, por tratarse de modos de conciencia del estado de nuestro propio cuerpo. Así se explicaría que sólo resulten fenomenológicamente accesibles a la única conciencia unida a éste y, por consiguiente, su privacidad y la incorregibilidad de su conocimiento, etcétera.

Contra el sentido común, Descartes estaba afirmando la tesis de que el objeto propio de nuestra conciencia sensorial, aquello con lo que resultamos familiarizados cuando ejercitamos nuestros sentidos, lo único de lo que éstos pueden proporcionarnos conocimiento en el sentido fuerte del término, conocimiento por antonomasia, conocimiento directo, indubitable e incorregible, son nuestras propias ideas; ideas que él, como harían los psicofísicos del XIX, entendía, al igual que las sensaciones propiamente dichas, como modos de conciencia del estado del propio cuerpo. Y aunque este último aspecto de su teoría no fuera aceptado por algunos de los pensadores mayores que le sucedieron, la primera parte de la misma se tomaba prácticamente como dogma de fe por el grueso de los mismos.

Sobrepasada la mitad del XVIII, sin embargo, Reid advertía ya del peligro de ese principio común, y no dudaba en tildar a la teoría de las ideas de auténtico caballo de Troya en cuyo interior no se escondía sino el escepticismo más acerado e intolerable para el sentido común (cf. Reid, 1764, 87). Y es que Reid ya conocía las consecuencias que Berkeley, primero, y Hume, después, habían sacado de la misma.

Recordemos que según la ontología que la nueva ciencia había impuesto, muchas de las cualidades empíricas de las que tenemos conciencia directa, aquéllas tildadas de secundarias, no representaban ninguna propiedad efectiva de los objetos físicos. Su *status* ontológico sería el de meros epifenómenos, inexistentes al margen de nuestra conciencia de ellos. Sólo a nuestras ideas empíricas de cualidades primarias correspondería una realidad objetiva, representando propiedades auténticas de los cuerpos. Pero contra esta teoría representacional de la percepción, que con diferentes matices era la que Descartes y Locke aceptaban, Berkeley y Hume esgrimieron el argumento de la inseparabilidad de unas y otras cualidades: no sólo es que nuestra experiencia de las cualidades secundarias tiene de una manera espontánea la misma pretensión de objetividad que la de las cualidades primarias; es que además no podemos tener conciencia sensorial de las cualidades primarias sino a través de nuestra conciencia de las cualidades secundarias. Percibimos visualmente, por ejemplo, la forma de un objeto sólo por el contraste de su color con el del fondo contra el que se sitúa.

Si empíricamente no puede establecerse diferencia alguna entre las cualidades primarias y secundarias, si más bien unas y otras vienen indisociablemente ligadas, ¿por qué habríamos de conceder un diferente *status* ontológico a unas y a otras? Y si para las cualidades secundarias se habría demostrado convincentemente su naturaleza puramente fenoménica, ¿por qué no habría de alcanzar esta conclusión también a las cualidades primarias?

El mismo Kant parece afirmar esta conclusión, y en sus *Prolegomena* no tuvo reparo en afirmar que la concepción, que él remite a Locke, del carácter puramente fenoménico de las cualidades secundarias había que hacerla extensiva también a las cualidades primarias. Todas las propiedades intuibles de los cuerpos no tendrían existencia propia alguna fuera de nuestra conciencia o representación de las mismas (cf. Kant, 1783, 289). De esta manera los cuerpos, en tanto que entidades existencialmente independientes de la conciencia —en tanto que existentes fuera de nosotros, llega a decir Kant— resultarían imperceptibles, incognoscibles.

IV. SENSACIONES Y SENSE-DATA

Es muy probable que el texto aludido de los *Prolegomena* no haga justicia a la sutileza del realismo empírico del filósofo de Königsberg. Si hubiéramos de juzgar a tenor del mismo, la posición de Kant parecería más bien la de un peculiar realista trascendental. Peculiar porque defendiendo la existencia de objetos responsables de nuestra experien-

cia, añadiría que ninguna de las cualidades empíricas que podamos experimentar guarda parangón con las propiedades intrínsecas de aquéllos. Sin embargo, era algo muy parecido a este realismo trascendental lo que estaban asumiendo los psicofísicos germánicos de la primera mitad del siglo XIX cuando defendían que su posición era una especie de kantismo fisiológico (cf. Reed, 1982, 747 ss.).

Así interpretadas, las tesis kantianas resultaban epistemológicamente muy vulnerables. Berkeley, por ejemplo, ya había advertido en su cruzada anti-materialista que si lo que se entendía por materia era el soporte desconocido de desconocidas cualidades, la cuestión de su existencia le parecía absolutamente irrelevante, dado que no vislumbraba ventaja alguna en disputar sobre no se sabe qué (Berkeley, 1710, 60). No es de extrañar, por consiguiente, que algunos pensadores que empezaron sintiéndose atraídos por los planteamientos kantianos, como en el caso de Mach, quien precisamente fue a través de la lectura de los *Prolegomena* como se introdujo en la filosofía de Kant, llegaron a considerar como mucho más coherente la posición de Berkeley y de Hume, y rechazaron cualquier noción de una cosa en sí por superflua (cf. Mach, 1885, 27 n. y 322-323).

Para estos autores, que bien podríamos tildar de fenomenistas, las sensaciones constituían los auténticos elementos últimos de toda la realidad. Los cuerpos no eran nada sino una unidad funcional de sensaciones, en la versión de Mach (1885, 319), o un conjunto de sensaciones efectivamente experimentadas y/o de sensaciones posibles, en la versión de Mill (1865, cap. XI). Se desarrollaba de esta manera una tradición radicalmente empirista que, no aceptando otro compromiso ontológico que el de aquellas entidades que fueran perfectamente cognoscibles, perseguía como objetivo limpiar el pensamiento científico de toda excrecencia metafísica.

Esta intención crítica, que ya latía en el principio humeano de la copia que exigía a toda idea, para ser reconocida como legítima, que fuera remisible a alguna impresión, iba a encontrar un eco, ya en nuestro siglo, en la russelliana máxima suprema del filosofar científico y, poco después, en el neopositivista principio de verificación. Pero haríamos mal en pensar que esta línea de pensamiento se desarrolla sin rectificaciones.

Aunque Mach había adoptado una posición monista, al entender que las sensaciones componían por igual el mundo físico y el mental, difícilmente puede decirse que en la dicotomía entre idealismo y realismo su posición fuera neutral. Por lo que ya hemos visto, el *status* ontológico de las sensaciones en la tradición filosófica moderna no puede decirse que esté perfectamente exento de toda ambigüedad. Al fin y al cabo, la concepción canónica de las mismas las entiende como

datos de conciencia de los estados del propio cuerpo. Sin embargo, lo que parece bastante claro es que su privilegio epistémico, su cognoscibilidad incorregible, les sobreviene únicamente por su dimensión mental, no por la física. Quien ha sufrido la amputación de parte de su pierna gangrenada mantiene toda su autoridad para describir el dolor que experimenta, aunque pueda equivocarse al localizar éste en una parte de su cuerpo que ya no posee. La reducción del mundo a sensaciones parece, por consiguiente, ser una forma de idealismo. Y a decir verdad, el mismo Mach no parecía hacerle ascos a esa forma extrema del mismo que es el solipsismo (cf. Mach, 1885, 12 o 315).

Los precursores británicos de la filosofía analítica, Moore y Russell, estaban sin embargo empeñados en una lucha sin cuartel contra el idealismo. Por eso, cuando Russell proponía entender la materia no como una entidad inferida, cognoscitivamente problemática, sino como una construcción lógica de entidades directamente cognoscibles: los *sense-data*, su propuesta no era perfectamente equiparable a la de Mach o a la de Mill.

A pesar de que cuando se lee la expresión «dato sensorial» lo habitual es interpretar su referente como una entidad cuya existencia y propiedades dependen de la conciencia, lo cierto es que los introductores del término —Moore y Russell— entendían que aquello de lo que somos inmediatamente conscientes —a lo que Russell denominó *sensibilia* y Moore *sensibles*— era una entidad física que como tal podía existir impercibida, y a la que sólo el entrar en la relación de familiaridad con una conciencia convertía en un efectivo dato sensorial (cf. Russell, 1918, 13; Moore, 1922, 182). Lo que diferenciaba los datos sensoriales de los objetos físicos era fundamentalmente su carácter efímero y lo que podríamos llamar su unidimensionalidad empírica: su ser objetos para la vista, o para el tacto, o para el oído, etc.; pero nunca para varios de estos sentidos a la vez. De esta manera Russell estaba asumiendo lo que bien podríamos denominar una versión cinematográfica del realismo (cf. Russell, 1918, 150-151) según la cual la realidad pasaba a entenderse como un conjunto de entidades objetivas pero efímeras sucediéndose en la existencia sin solución de continuidad. Ellas eran los auténticos constituyentes de esos constructos lógicos que serían los objetos físicos persistentes.

Como las sensaciones, los *sense-data* eran cognoscibles de una manera directa e incorregible. Su carácter efímero, además, les otorgaba el *status* de entidades privadas propio también de aquéllas, puesto que tan breve se suponía su duración que no se consideraba posible para un mismo observador, no digamos ya para dos diferentes, su reidentificación (cf. Russell, 1918, 162; Price, 1940, 92). Y también compartían con las sensaciones, como ya hemos visto, su unidimensionalidad

dad empírica. El único rasgo que realmente las separaba de aquéllas era, pues, su objetividad, su capacidad para existir impercibidas.

Aunque Russell justificaba sus propuestas invocando la navaja de Occam —esto es, por consideraciones de ahorro ontológico—, es muy dudoso que su sistema, comparado con el del sentido común, reportase ninguna ventaja en este respecto. Baste considerar que por cada particular persistente con cuya existencia se compromete éste, Russell debía postular la existencia de infinitas entidades efímeras. Todo ello nos lleva a pensar que la razón fundamental de Russell para mantener este tipo de fenomenismo era epistemológica: no tener que admitir sino entidades directamente cognoscibles y reducir todo lo demás al *status* de clases, de ficciones lógicas.

Sin embargo, no está claro que el sistema de Russell tuviera ni tan siquiera esta ventaja sobre lo que él denominaba la metafísica prehistórica del sentido común. Al fin y a la postre, Russell está tan carente de razones para postular la existencia de datos sensoriales no percibidos como pueda estarlo el sentido común para creer en la existencia impercibida de los objetos materiales. Asegurar las ventajas epistemológicas en peligro fue lo que buscaron otros autores cuyo fenomenismo, por contraposición al de Mill, Mach o Russell, cabría tildar, antes que de ontológico, como epistemológico (Price, 1932) o aun lingüístico (Ayer, 1940).

Sin comprometerse con la existencia de *sense-data* impercibidos, ni negar la existencia de objetos físicos o reducir los mismos a clases de datos sensoriales, todo lo que buscaban defender era que nuestro conocimiento de la existencia y de las propiedades de éstos estaba en función de nuestra conciencia de los datos sensoriales, o que lo que expresamos con la terminología de los objetos se puede expresar de una manera epistemológicamente ventajosa con la terminología de los datos sensoriales.

No obstante, el logro de ese conocimiento privilegiado, fundamento de todo conocimiento empírico, que con tanto afán se perseguía, volvía a mostrarse esquivo. Lo difícil era salvar lo que se conoce (cf. Armstrong, 1961, 55) como el principio de Hume: la cognoscibilidad incorregible y completa de los mismos *sense-data*.

Estamos mirando un tigre. ¿Cuántas rayas tiene nuestro actual dato sensorial de él? Lo más probable es que no las hayamos contado. Se nos presentan sucesivamente tres manchas coloreadas. La primera nos parece idéntica a la segunda, y la segunda a la tercera. Sin embargo, cuando se presenta la última justo a continuación de la primera las apreciamos como de tonalidades claramente diferentes. Casos como estos parecen forzarnos a concluir que los datos sensoriales, como los mismos objetos físicos, tienen propiedades —las rayas del primer ejem-

plo— que nos pueden pasar desapercibidas, y que nos podemos equivocar acerca de sus propiedades y relaciones —la tonalidad y la identidad de las manchas vistas del segundo ejemplo—; a menos que digamos que los *sense-data* pueden ser sujeto de propiedades indeterminadas —a diferencia de los tigres, pueden tener un número indeterminado de rayas— y que la transitividad de la identidad no rige para ellos —el *sense-datum* A puede ser estrictamente idéntico al *sense-datum* B, y éste con el C, sin que el primero sea idéntico con el último—. Pero si se opta por esta opción parece que, lejos de explicar la incorregibilidad de nuestro conocimiento de los *sense-data* por sus propiedades ontológicas, es más bien el criterio epistémico de su supuesta cognoscibilidad incorregible el que determinaba las propiedades efectivas que los *sense-data* pudieran tener (cf. Ayer, 1940, 134). Los *sense-data* del siglo XX, herederos de las sensaciones del XIX, sucesoras a su vez de las ideas del XVIII y del XVII, parecían ahora haberse convertido en entidades postuladas *ad hoc* con la única finalidad de garantizar un ideal epistemológico: el ideal de un conocimiento directo, inmediato e incorregible, que pudiera servir de base o fundamento a nuestro conocimiento del mundo físico.

V. LA CRÍTICA DEL FUNDAMENTALISMO

Puestos bajo sospecha, muchos filósofos se dedicaron, entre los años cuarenta y sesenta, a examinar las credenciales de los *sense-data* y del modelo epistemológico asumido por sus partidarios. Se desmenuzó, con este propósito, el argumento de la ilusión, el conjunto de consideraciones que los fenomenistas esgrimían a favor de la existencia de los datos sensoriales.

En lo esencial, este argumento se apoyaba en la dependencia causal del estado del observador de las distintas apariencias, no todas ellas verídicas, que puede presentar un objeto, y en la semejanza entre las apariencias verídicas, las ilusorias y las experiencias alucinatorias u oníricas, para concluir que aquello de lo que somos conscientes en todos los casos no puede ser un objeto físico sino un *sense-datum*.

En la formulación del argumento los fenomenistas tendían a exagerar la relevancia epistemológica de las alucinaciones y de las ilusiones perceptivas, obviando que muchas veces el alucinado puede ser consciente de su situación y que, como demuestra el fenómeno de las constancias —el que, por ejemplo, percibamos los objetos como del mismo tamaño desde diferentes distancias— los casos en que las apariencias nos llevan a engaño son más la excepción que la regla. Faltaban simplemente a la verdad al poner en pie de igualdad las experiencias alucina-

torias u oníricas con las objetivas, callando que, por ejemplo, mientras el contenido de las primeras es idiosincrásico —no podemos ver los sueños o las alucinaciones de otras personas— el de las segundas es perfectamente público —podemos fotografiar las diferentes apariencias que presenta una moneda vista desde distintas posiciones—. Pero, sobre todo, no tenían en cuenta que aunque se les concediera la perfecta identidad entre lo que experimentamos mientras alucinamos o soñamos y lo que experimentamos en estado de vigilia, ello no nos obligaría a conceder la conclusión de que en toda ocasión percibimos un mismo tipo de entidad: los *sense-data*, a no ser que a esa falsa premisa añadiéramos el principio absolutamente ilegítimo de que experiencias cualitativamente semejantes deben serlo siempre de entidades genéricamente idénticas (cf. Austin, 1962, 42, 59, 82). El argumento, por consiguiente, no forzaba a aceptar la tesis de que en todo acto perceptivo tenemos conciencia de un *sense-datum*.

Muy probablemente si los fenomenistas habían llegado a aceptar esta conclusión era por su obsesión de ajustarse a un modelo fundamentalista del conocimiento (cf. Ryle, 1949, 208). Siguiendo el ideal moderno que, como ya vimos, tomaba a las matemáticas como paradigma epistémico, asumían la estructura axiomática de esta ciencia como modelo y pensaban, por consiguiente, que todo conocimiento empírico había que entenderlo análogamente, como si cierto conjunto básico de enunciados, caracterizados por su absoluta incorregibilidad, hubieran de servir de fundamento inferencial a cualquier enunciado sobre el mundo objetivo. Si a ello añadimos que interpretaban la verdad indiscutible de que no hay percepción sin experiencia sensorial como si de ella se siguiese que la relación entre una y otra es de tipo epistémico y no causal, entenderemos cómo llegaban a la conclusión de que era basándonos en el conocimiento de las propiedades de esa experiencia como obtendríamos un conocimiento del mundo objetivo que nos rodea.

Pero el modelo resulta, para empezar, sumamente artificioso; pues en realidad, rara vez prestamos atención a nuestra propia experiencia sensorial (cf. Quinton, 1955, 132 ss.). Sólo en los extraños casos en que adoptamos una actitud reflexiva, como cuando por ejemplo queremos informar al oculista, estamos en disposición de describir sus propiedades.

Por otra parte, es también discutible que nuestro conocimiento de nuestra propia experiencia sensorial tenga un privilegio tal que pueda convertirse en una base deseable de nuestras creencias sobre el mundo físico. Escoger unos predicados para realizar una descripción, aunque sea de nuestra propia experiencia sensorial, es una tarea que, como cualquier otra, podemos realizar sin fortuna. No hay garantía lógica, por

consiguiente, que inmunice contra el error. Lo cual no significa que sea lícita la duda en todos los casos. En muchos casos, en virtud de la familiaridad de los predicados que utilizamos así como del carácter prototípico de las propiedades y de la situación en que éstas son descritas, tenemos todo el derecho a estar, *de facto*, absolutamente ciertos de que no hemos cometido error alguno (cf. Austin, 1962, 131 ss.).

Pero todas estas garantías están disponibles por igual cuando hablamos de los objetos físicos y cuando lo hacemos de las apariencias que presentan o de nuestras experiencias de ellos, máxime si tenemos en cuenta que en todos estos casos utilizamos el mismo repertorio de predicados. La competencia lingüística la hemos ganado en el habla con los otros a propósito de entidades y eventos accesibles intersubjetivamente. No podemos describir nuestra experiencia sino utilizando términos que tomamos prestados de la lista de aquellos que empleamos para describir del mundo. Por eso, nuestra descripción y, consiguientemente, la certeza que podamos tener respecto a las propiedades de nuestra experiencia es parasitaria de la descripción y la certeza que podamos tener respecto a las propiedades de las cosas externas. Incluso podría defenderse que las garantías de acierto son mayores cuando describimos los objetos y sus propiedades que cuando describimos nuestras experiencias de ellos. Pues el carácter efímero de éstas impide cerciorarse y ratificarse; posibilidades siempre abiertas cuando hablamos de entidades que, como los objetos físicos, persisten (cf. Quinton, 1955, 155).

Si los juicios perceptivos sobre objetos físicos no se fundamentan en enunciados que describen nuestra experiencia sensorial, ¿en qué pueden fundamentarse? La respuesta es: en nada. La mayoría de nuestras creencias perceptivas no tienen justificación ni, podríamos añadir, la necesitan. Hace un día claro. Las condiciones de observación son óptimas. He estado dando un paseo por el barrio en el que vivo. Todo es normal. ¿Por qué debiera dudar de que estoy viendo, justo a diez metros enfrente de mí, un árbol? Es el mismo árbol que siempre he visto ahí. No tengo ninguna razón para dudar de que realmente lo estoy viendo. Ciertamente podría imaginarme circunstancias que harían que yo estuviera ahora equivocado, pero que tales circunstancias sean imaginables no hacen razonables las dudas. Puedo imaginarme que todo el mundo ha conspirado para hacerme creer que el idioma que hablo es castellano, cuando en realidad es chino mandarín. Pero si simplemente porque esta situación es concebible yo dudase realmente de que estoy escribiendo en castellano, no sería un pensador cauteloso sino un paranoico con manía persecutoria.

Percibir es una manera inmediata de obtener creencias sobre nuestro entorno físico. Y las creencias así generadas no necesitan ellas mis-

mas, en la mayoría de los casos, justificación alguna. Sólo si esas creencias son sorprendentes y extrañas, si chocan con el corpus de creencias que asumo, será razonable que desconfíe de ellas. Puedo entonces pensar que he visto u oído mal. Puedo cerciorarme, recabar el juicio de otros. Al final puedo decidir que, en efecto, me equivoqué. Creí percibir algo cuando en realidad lo percibido era algo distinto. O puedo ratificarme en mi primera presunción y rectificar alguna de las creencias anteriormente asumidas.

La certeza que acompaña a mi descripción de lo que percibo se basa en mi confianza en mis propios órganos sensoriales y también en mi competencia lingüística. Y es porque por lo general, en las situaciones adecuadas, los otros no corrigen mis descripciones de los objetos de mi entorno — ¡mira ese coche rojo! ¡vaya una noche estrellada que hace hoy! — por lo que carezco de razones para desconfiar de los unos o de la otra.

VI. PERCEPCIÓN Y HOLISMO

La crítica de las teorías fenomenistas fue obra, principalmente, de los filósofos analíticos del lenguaje ordinario. De hecho, muy probablemente al lector avisado no le habrá sido difícil emparentar las últimas consideraciones del anterior párrafo con los puntos de vista del último Wittgenstein acerca de la certeza (Wittgenstein, 1969). Para la epistemología esta crítica tuvo como una de sus consecuencias fundamentales la de sustituir los modelos fundamentalistas del conocimiento por modelos holistas. No hay una única dirección en la justificación de nuestras creencias. Éstas se apoyan mutuamente entre sí, van creciendo, a veces también alterándose y rectificándose, para ganar una nueva coherencia. Además, como la certeza de nuestras creencias perceptivas presupone nuestra competencia lingüística, la vieja dicotomía excluyente entre lo teórico y lo observacional, que en algún momento fue bandera de la epistemología neopositivista, se desdibuja. Toda observación se da en un horizonte conceptual. Podemos estar seguros de que lo que tenemos en nuestras manos es un libro porque tenemos el concepto de lo que es un libro. Sabemos de la existencia de la imprenta, de la práctica de la escritura y de la lectura, de la industria editorial, de las bibliotecas... Pero el indio inca que por primera vez vio leer a algún español, ¿podía tener esta certeza? ¿Podemos decir que veía lo mismo que el español?

Esta situación histórica, de contacto con los miembros de una cultura completamente desconocida, tiene cierta semejanza con la situación imaginaria de traducción radical que hiciera famosa en la literatu-

ra filosófica Quine (1960). Según él, un lingüista que se enfrentara a la misma debiera empezar fijando el valor de verdad de ciertas oraciones, como «Gavagai», a las que el nativo sólo asentiría o emitiría en determinadas ocasiones: cuando en su campo visual apareciera lo que nosotros llamamos «conejo». Y del significado de estas oraciones, calificadas por Quine como observacionales y ocasionales, podría el lingüista estar razonablemente seguro.

Aunque el interés quineano al discutir los casos de traducción radical era antes probar una determinada tesis acerca del significado que argumentar a favor de una posición epistemológica o en filosofía de la percepción, lo cierto es que su posición no parece exenta de consecuencias para los problemas que venimos considerando.

A primera vista podría pensarse que la posición de Quine sería anti-relativista y que las últimas preguntas que dejamos planteadas las respondería afirmativamente. El lingüista y el nativo percibirían lo mismo y expresarían su certeza mediante la utilización de oraciones observacionales sinónimas. Sin embargo, no sería realmente ésta una posición quineana respecto al asunto. Pues para Quine las oraciones ocasionales y observacionales del nativo y del lingüista sólo serían sinónimas cuando fueran tomadas holofrásticamente, como unidades no articuladas, y aun en este caso su sinonimia no pasaría de ser estimulativa. Dicho quizás más claramente. Todo de lo que podría estar cierto el lingüista sería de que el nativo asentiría a «Gavagai» cuando su patrón estimular visual fuera semejante al suyo propio. De lo que no podría estar seguro es de que cuando emite esta expresión el nativo quiere referirse, como hace él mismo cuando emite la expresión «¡Mira, un conejo!», a un objeto físico persistente, mamífero perteneciente a la familia de los roedores, animal de orejas muy largas y de patas posteriores más largas que las anteriores, cuya carne es comestible.

Hay una manera de expresar la posición de Quine sirviéndose de una distinción que suelen hacer los psicólogos de la percepción (cf. García-Albea, 1986, 35). Éstos diferencian en el proceso perceptivo lo que se llama el estímulo próximo —el patrón retiniano, por ejemplo— y el estímulo distante —el objeto situado en el espacio físico responsable de aquél—. Pues bien, aplicando esta distinción al campo de la semántica podríamos decir —como ha hecho Davidson— que para Quine el significado compartido por las oraciones ocasionales y observacionales del lingüista y el nativo es el significado próximo, pero no el distante. Para nuestro asunto lo que ello significa es que, para el Quine de *Palabra y objeto*, de dos individuos con esquemas conceptuales diferentes sólo podríamos decir que ven lo mismo en el sentido de que, dotados de una misma estructura neurofisiológica, cuando son enfrentados a una misma situación supondríamos que compartirían parecidos

patrones estimulares, las mismas sensaciones en definitiva —volviendo a emplear el término clásico—; pero nada impediría que esas mismas sensaciones les llevaran a interpretar el mundo físico en términos muy distintos.

Aunque para Quine el significado estimulativo común de las oraciones ocasionales y observacionales, a la vez que justificaría el sesgo empirista que según él sería razonable exigir a cualquier teoría del conocimiento, funcionaría como antídoto suficiente de ese tipo de nihilismo epistémico que es el relativismo radical, lo cierto es que muchos filósofos, que como él se han movido en las coordenadas de la epistemología naturalista, han intentado ampliar lo que podríamos denominar el alcance del acuerdo perceptivo, demostrar que es razonable suponer que dos observadores, cuando son enfrentados a una misma situación, comparten algo más que la estructura de sus patrones estimulares.

Un movimiento natural para conseguir este propósito es volverse hacia el nexo causal que hay entre nuestras creencias perceptivas y los eventos del mundo físico (cf. Davidson, 1986, 93-94). Es obvio que cuando en la ocasión propicia aseveramos una de las oraciones observacionales quineanas, como «¡Mira, un conejo!», no pretendemos con ella describir un patrón retiniano cuya existencia podríamos, por lo demás, ignorar completamente. Nuestra intención comunicativa es, más bien, referir un evento que acaece en nuestro entorno. Pues bien, ¿por qué habríamos de suponer que el caso sería diferente con el nativo cuya conducta lingüística estamos interpretando, y cuyos conocimientos de óptica fisiológica son por lo demás, y según todas las apariencias, incluso mucho más precarios que los nuestros?

Si lo sensato es atribuirle también a él la intención comunicativa de referir un evento del mundo físico, deberemos interpretar que el significado que sus palabras tienen es distante, no próximo, y que la certeza que mediante ellas expresa es una certeza referida a un estímulo distante, no a uno próximo. Una certeza, precisamente, sobre aquel evento que es la causa de nuestro estado doxástico y del suyo. En este caso: el corretear de un conejo enfrente nuestro.

Según esta nueva posición epistemológica y semántica, lo que nuestro interlocutor y nosotros compartiríamos no sería fundamentalmente un conjunto de sensaciones sino también un conjunto básico de creencias perceptivas referidas al mundo externo. Ya no sólo cabría decir que él y nosotros vemos lo mismo en el sentido de tener las mismas sensaciones sino en el más fuerte de ver las mismas entidades causalmente responsables de nuestras creencias perceptivas.

Esta estrategia para enfrentarse al relativismo parece prometedora. Sin embargo, al entrar en detalles vemos que resulta muy difícil articu-

larla plausiblemente. Un problema de la misma es que no podemos sin más equiparar las condiciones causales de nuestras creencias perceptivas y sus contenidos intencionales. Lo que creemos, porque lo vemos, es que enfrente nuestro corretea un conejo. Pero el corretear del conejo no es la única condición causal de que lo veamos. Es necesario, por ejemplo, que la luz se refracte desde él hasta nuestros ojos, y que ya en ellos estimule nuestra retina, etc. Y, sin embargo, de todas estas condiciones causales de nuestro acto perceptivo no decimos que las veamos. Afirmar que lo que comparten distintos observadores enfrentados a una misma situación es una creencia básica acerca del acaecimiento de un evento causalmente responsable de la misma es decir, por consiguiente, demasiado poco; porque hay muchas condiciones causales de esa creencia que no forman parte del contenido de ella.

Por otra parte, la estrategia de explicar el acuerdo perceptivo apelando al componente doxástico que acompaña al proceso perceptivo no funcionará si, como han insistido una serie de autores (cf. Dretske, 1993, secc. I), hay casos de percepción no epistémica, casos de percepción en los que el sujeto no tiene por qué terminar adquiriendo ninguna particular creencia sobre lo que percibe. Entre el conductor novato y el experimentado camionero que realizan el mismo trayecto puede darse esta significativa diferencia: que mientras el primero se va diciendo a cada instante las dificultades que la carretera le presenta y lo que debe hacer para superarlas, el segundo las va sorteando sin por ello dejar de prestar la mayor atención al discurso de su acompañante. Al final del trayecto el primero puede haber adquirido un gran número de creencias sobre las curvas de la carretera o la señalización de la misma... el segundo sobre la vida de su compañero de viaje. De esta manera este ejemplo, inspirado en Armstrong 1980, viene a demostrar que necesitamos otra explicación del acuerdo perceptivo.

VII. PERCEPCIÓN E INFORMACIÓN

Ante estas y otras dificultades propias de los enfoques causales y doxásticos, buena parte de los filósofos que simpatizan con los enfoques naturalistas apuestan hoy por las teorías informacionales.

Tal y como estos autores entienden el concepto de información, ésta es algo perfectamente objetivo. Entre dos eventos se da una relación informacional cuando hay una relación nómica entre ellos (cf. Dretske, 1981, 4) y la información existe en los eventos del mundo independientemente de que nadie la extraiga de ellos. Los fósiles del valle del Neander llevaban información sobre la existencia de una especie homínida anterior a la nuestra aun antes de ser descubiertos.

Y seguían conteniendo esta información aunque muchos de quienes primero tuvieron conocimiento de ellos pensarán que eran los restos de un ser humano no demasiado antiguo aquejado de imbecilidad.

La ventaja epistemológica de la relación informacional sobre la causal estriba en lo que podríamos denominar la univocidad de la primera con respecto a la equivocidad de la segunda. Si un mismo evento puede tener causas muy diferentes, él mismo no lleva información sobre su causa. Y es esta univocidad la que nos debiera permitir resolver el problema del objeto intencional de nuestros actos perceptivos. A este respecto, el fenómeno de las constancias perceptivas, al que ya hicimos referencia, resulta de la mayor importancia.

Nosotros percibimos el tamaño de un objeto que se aleja como constante a pesar de que el patrón estimular que el mismo va formando en nuestra retina es, obviamente, cada vez menor. Y de un modo semejante, percibimos como constante el color de un objeto a pesar de que las condiciones de iluminación de la habitación en el que se encuentra vayan variando a lo largo del día. No hay, por consiguiente, una relación nómica —aunque de hecho sí que la haya causal— entre nuestra experiencia perceptiva y las propiedades del estímulo próximo, como tampoco la hay entre ella y las propiedades de intensidad de la luz ambiental. Esa relación existe, en cambio, entre nuestra experiencia y las propiedades —el tamaño, el color, etc.— de un objeto situado en nuestro entorno. Si concebimos la percepción como una relación informacional entre el entorno y el sujeto perceptor, la conclusión es entonces que nuestra experiencia perceptiva lo es de esos objetos y de sus propiedades, y no de los patrones estimulares retinianos o cualquier otra condición causal de la misma (cf. Dretske, 1980, 167 ss.)

También estamos ahora en disposición de hacer justicia a los casos de percepción no epistémica. Si un sujeto está en un estado que mantiene determinada relación nomológica con un evento de su entorno físico, ese estado le proporciona al sujeto información sobre este evento independientemente de que el sujeto utilice esa información para llegar a abrigar alguna creencia sobre el evento en cuestión. El sujeto, podríamos decir, percibe ese evento aunque por inatención, o por descuido, o por cualquier otra causa, no llega a percibirse de él.

El acuerdo perceptivo se explicaría, por lo demás, elegantemente sin necesidad de atribuir concordancia doxástica ninguna. Dos sujetos perciben lo mismo, el mismo evento del mundo, si sus respectivas experiencias llevan información sobre éste. No está claro, sin embargo, que el relativista no pueda tomar ante esta solución del problema una actitud análoga a la que Berkeley anticipaba contra el realismo de la cosa en sí.

La experiencia a la que ahora se señala como base del acuerdo perceptivo no sólo es, como hemos visto, independiente de cualquier elemento doxástico sino también de los conceptos en los que las creencias se articulan. Tiene, por consiguiente, una naturaleza precategorial (cf. Dretske, 1980, 146 y 263 n. 5). Siendo ello así, ¿qué ventajas podría reportar, en un efectivo caso de disensión teórica, apelar a esta experiencia? Ya no es sólo que uno de los contendientes pudiera —por las razones que fuera: teóricas o prácticas— desatender esa experiencia a la que otro apela; es que aun en el caso en que los dos estuvieran dispuestos a fijar sus creencias sobre la base de semejante experiencia nada impediría que la interpretaran con diferentes conceptos, de modo que las creencias, aun teniendo un mismo origen empírico, resultarían inconmensurables entre sí.

Esta misma estructura precategorial de la experiencia parece arruinar también la otra ventaja que el enfoque informacional, así articulado, tiene sobre las teorías causales: la determinabilidad del objeto intencional de nuestras actividades perceptivas. Vamos a suponer que damos crédito al argumento anteriormente esbozado que, a partir de la consideración de los fenómenos de la constancia, concluía que el objeto de nuestra experiencia perceptiva son entidades situadas en nuestro entorno físico. El problema es que, dada la naturaleza precategorial de nuestra experiencia, esa entidad no puede constituirse como objeto de la misma sino de una manera categorialmente indeterminada. Podemos atribuir a nuestro contertulio nuestra misma experiencia visual de un árbol, pero sólo añadiendo que esa experiencia, en sí misma, no nos presenta, ni a él ni a nosotros, el árbol como un árbol. Parece, pues, que seguimos sin disponer de un criterio efectivo de determinación del contenido de la experiencia perceptiva (cf. Dretske, 1980, 171).

Sin embargo, la naturaleza precategorial de la experiencia perceptiva no es una conclusión que indefectiblemente se siga de los enfoques informacionales sobre la percepción. No es una tesis, desde luego, que acepte el grueso de los investigadores que se sitúan en las coordenadas del cognitivismo. Estos autores entienden la experiencia perceptiva como el resultado que aflora a la conciencia de un proceso inferencial inconsciente que opera sobre los datos suministrados por los sistemas sensoriales. Si, por ejemplo, llegamos a tener la experiencia del movimiento de un objeto que seguimos con la vista es porque procesamos conjuntamente la información suministrada por la retina, en la que el objeto produce un patrón estimular más o menos constante, con la información suministrada por los músculos que controlan el globo ocular, que nos informan de la actividad móvil de éste.

Si se supone ahora que todos estos mecanismos inferenciales que están a la base de la experiencia perceptiva se rigen siguiendo asuncio-

nes innatas, evolutivamente seleccionadas, e impermeables a la influencia de procesos psicológicos más centrales, tales como el pensamiento, la motivación, etc., tendremos las bazas suficientes para defender, con argumentos naturalistas, la fiabilidad epistémica de los procesos perceptivos frente a las asechanzas del escéptico —al fin y al cabo, los principios que rigen esos procesos han mostrado su validez permitiéndonos superar la dura prueba de la selección natural— y, de paso, oponernos al relativista —pues dado el carácter encapsulado, modular, impermeable a otros procesos, de los mecanismos perceptivos, cuando dos sujetos se enfrentaran a condiciones estímulares idénticas, por diferentes que fueran sus expectativas, sus creencias, etc., no cabría sino atribuirles una misma experiencia perceptiva— (cf. Fodor, 1985). Los sistemas perceptivos, pues, nos proporcionarían representaciones hipotéticas de la organización del mundo físico articuladas en unas categorías inter-teóricas; representaciones por lo general fiables y garantes del consenso perceptivo de los observadores.

No debiéramos, sin embargo, dejarnos deslumbrar por las ventajas epistemológicas que esta posición promete a la hora de juzgar su plausibilidad. Según la misma, como hemos visto, las categorías que articulan la experiencia perceptiva habrían de ser innatas. Pero, ¿cuáles son estos conceptos básicos? Fodor propone toda una serie de criterios para determinarlos (cf. Fodor, 1983, 135-137) de cuya aplicación se sigue que entre ellos habría que contar al concepto de «perro», pero no al de «caniche» o al de «animal»; o el de «silla», pero no al de «sillón de orejas» o al de «mueble». Pero, ¿es verosímil que la selección natural haya convertido, en un brevísimo lapso de tiempo considerado en términos biológicos, un concepto como el de «silla» en congénito? Parece difícil poder concluir otra cosa sino que esta teoría de la percepción se compromete con un innatismo difícilmente verosímil.

Pero aun suponiendo que no hubiera objeciones empíricas que oponerle, hay varias razones para sospechar que la misma tenga realmente las consecuencias epistemológicas que parece prometer (cf. Churchland, 1987, 187). Por más que las categorías perceptivas fueran innatas, nada garantiza que en cada lenguaje existan términos equivalentes para referirse a ellas. Por consiguiente, incluso si la experiencia perceptiva fuera común lo más probable es que se describiera de diferentes maneras por quienes dispusieran de recursos lingüísticos diferentes. O incluso por quienes compartiendo un mismo lenguaje difieran en sus creencias, pues todo lo que Fodor termina por defender es que los elementos doxásticos no pueden alterar la experiencia, pero sí la descripción que de ésta se dé (cf. Fodor, 1987, 196). Pero si la experiencia admite esta disparidad de descripciones no termina de estar claro cómo apelar a ella podría ser de utilidad para zanjar los casos

de disensión teórica. Máxime si, como el mismo Fodor admite (cf. Fodor, 1982, 147), la fijación de creencias no es el producto de los sistemas perceptivos sino el resultado de la consideración que de las hipótesis suministradas por éstos, y teniendo en cuenta la evidencia contextual y otros datos, realizan los sistemas centrales; de donde se sigue, una vez más, que la misma experiencia perceptiva puede dar origen a creencias perceptivas diferentes.

VIII. CONCLUSIÓN

No pueden separarse las respuestas que se han dado al problema de la percepción de los presupuestos epistemológicos generales de los que se parte. Creo que ésta es quizás la principal enseñanza que puede sacarse de este repaso que hemos hecho de la evolución de los planteamientos al respecto. Desde Descartes y hasta bien entrado nuestro siglo las teorías que se propusieron se encuadraban en una concepción fundamentalista del conocimiento. Las críticas a las mismas, sobre todo al fenomenismo en que habían desembocado, y las nuevas teorías alternativas que han ido surgiendo se han gestado por lo general en el seno de una epistemología de corte holista.

Si bien la epistemología fundamentalista parece prometer una respuesta más drástica al desafío escéptico, lo cierto es que las filosofías de la percepción que generó quedaban lejos de justificar la presunción ordinaria de que nuestros sistemas sensoriales nos ofrecen conocimiento del mundo que nos rodea, y no parece poder zafarse de conclusiones que suenan paradójicas, como que en realidad no percibimos directamente sino estados de nuestro propio cuerpo; que los cuerpos físicos no son más que conjuntos de sensaciones, etcétera.

Por su parte los enfoques que surgieron después de la reacción holista contra el fundamentalismo, aunque restauran nuestra confianza en la percepción como una fuente de información y conocimiento del mundo externo, parecen no poder zafarse de la amenaza del relativismo.

Es muy posible, yo al menos así lo creo, que alguna otra concreción de las teorías informacionales en la que se subrayen las dimensiones pragmáticas de la percepción y el carácter activo de la misma, como es el caso de las teorías ecológicas inspiradas en las aportaciones del último Gibson (cf. Gibson, 1979; Reed, 1987), esté en condiciones de garantizar a la vez nuestras intuiciones realistas y la existencia de un acuerdo perceptivo articulado en términos de categorías muy básicas. Pero ni tan siquiera este enfoque parece que estaría en disposición de evitar las consecuencias relativistas cuando se sobrepasara aquel nivel elemental (cf. Katz, 1987; Costall y Still, 1989).

Ahora bien, ¿por qué debiéramos considerar el relativismo como una consecuencia indeseable para una teoría de la percepción? La antropología y la historia de la ciencia suministran a mi entender suficientes casos de diferentes categorizaciones de la experiencia perceptiva, o de categorizaciones idénticas que llevan a fijar creencias distintas. De creer a Garcilaso, sus antepasados incas veían los libros como paños a los que se hablaba y que hablaban; y mientras que de la ausencia de una paralaje estelar constatada concluía Galileo la inmensidad del universo, deducían sus antagonistas la falsedad del heliocentrismo. No sería, pues, el relativismo un problema. El problema es dónde poner sus límites y cómo matizarlo para hacerlo compatible con el realismo.

BIBLIOGRAFÍA¹

- Aristóteles (1956), *De Anima*, Oxford University Press, Oxford.
- Armstrong, D. M. (1961), *Perception and the Physical World*, Routledge & Kegan Paul, London (hay versión castellana en Tecnos).
- Armstrong, D. M. (1980), *The Nature of Mind and Other Essays*, Cornell University Press, New York.
- Austin, J. L. (1962), *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, London (hay versión castellana en Tecnos).
- Ayer, A. J. (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, London.
- Ayer, A. J. (1973), *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, London (hay versión castellana en Alianza).
- Berkeley, G. (1710), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, The Bobbs Menill, New York, 1965.
- Berkeley, G. (1713), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, The Bobbs Menill, New York, 1965.
- Costall, A. y A. Still (1989), «Gibson's Theory of Direct Perception and the Problem of Cultural Relativism»: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 19/4.
- Churchland, P. M. (1988), «Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality. A Reply to J. Fodor»: *Philosophy of Science* 55.
- Davidson, D. (1986), «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford.
- Descartes, R. (1628), *Regulae ad directionem ingenii*, Vrin, Paris, 1966.
- Descartes, R. (1641), *Méditations touchant la Première Philosophie*, Vrin Paris, 1964.
- Dicker, G. (1980), *Perceptual Knowledge*, Reidel, Dordrecht.
- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, MIT, London (hay versión castellana en Salvat).
- Dretske, F. (1993), «Conscious Experience»: *Mind* 102/406.

1. Las obras de las que se señala edición en castellano se citan por la paginación de ésta.

- Fodor, J. (1985), «Précis of The Modularity of Mind»: *The Behavioral and Brain Sciences* 8.
- Fodor, J. (1988), «A Reply to Churchland's "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality"»: *Philosophy of Science* 55.
- Fodor, J. (1983), *The Modularity of Mind*, MIT, London (hay versión castellana en Morata).
- Galileo, G. (1623), *Il Saggiatore*, Barbèra, Firenze, 1968.
- García-Albea, J. E. (ed.) (1986), *Percepción y computación*, Pirámide, Madrid.
- Gibson, J. J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Hume, D. (1739), *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- Kant, I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's Schriften* IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911.
- Kant, I. (1783), *Polegomena zu einer jeden künstigen Metaphysik*, en *Kant's Schriften* IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911.
- Katz, S. (1987), «Is Gibson a Relativist?», A. Costall y A. Still (eds.), *Cognitive Psychology in Question*, Harvester, Brighton.
- Mach, E. (1885), *Die Analyse der Empfindungen* (hay versión castellana en Alta Fulla).
- Malcolm, N. (1963), *Knowledge and Certainty*, Cornell University Press, London.
- Mill, J. S. (1865), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, W. Spencer, Boston.
- Moore, G. E. (1922), *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Price, H. H. (1932), *Perception*, Methuen, London.
- Price, H. H. (1940), *Hume's Theory of the External World*, Clarendon Press, Oxford.
- Quine, W. v. O. (1960), *Word and Object*, MIT, Cambridge.
- Quinton, A. (1955), «The Problem of Perception», en G. J. Warnock (ed.), *The Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford (hay versión castellana en Fondo de Cultura Económica).
- Reed, E. S. (1987), «J. Gibson's Ecological Approach to Cognition», en A. Costall y A. Still (eds.), *Cognitive Psychology in Question*, Harvester, Brighton.
- Reed, E. S. (1982), «Descartes Corporeal Ideas Hypothesis and the Origin of Scientific Psychology»: *Review of Metaphysics* 35.
- Reid, T. (1764), *An Inquiry into the Human Mind*, University of Chicago Press, London, 1970.
- Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, London (hay versión castellana en Labor).
- Russell, B. (1918), *Mysticism and Logic and Other Essays*, Allen & Unwin, London (hay versión castellana en Paidós).
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson, London (hay versión castellana en Paidós).
- Wittgenstein, L. (1969), *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford.

El conocimiento

Edición de
Luis Villoro

Editorial Trotta

Consejo Superior de Investigaciones Científicas



E N C I C L O P E D I A
I B E R O A M E R I C A N A
D E F I L O S O F Í A

© Editorial Trotta, S.A., 1999
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infomet.es
<http://www.trotta.es>

© Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-48-0 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-358-0 (vol. 20)

Depósito Legal: M-45960/99

Impresión
Área Printing, S.A.

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Oswaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	<i>Coordinador</i>
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elías Díaz	España
Luis Villoro	México
David Sobrevilla	Perú
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Pedro Cerezo	España
Juliana González	México
José Baratta Moura	Portugal

Instituciones académicas responsables del proyecto

Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Madrid.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la U.N.A.M., México
(Directora Olbeth Hansberg).

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
(Directora Julia Bertomeu).

CONTENIDO

Presentación: <i>Luis Villoro</i>	11
Sensación y percepción: <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i>	15
Memoria: <i>Laura Benítez</i> y <i>José Antonio Robles</i>	39
Creencia: <i>Salma Saab</i>	63
Objetividad: <i>Eduardo de Bustos</i>	89
Certeza y escepticismo: <i>Ezequiel de Olaso</i>	107
Analítico y sintético, <i>a priori</i> y <i>a posteriori</i> : <i>Isabel Cabrera</i>	134
<i>A priori</i> : <i>Francisco Miró Quesada</i>	165
El mundo externo: <i>Alejandro Herrera Ibáñez</i>	197
Verdad: <i>Luis Villoro</i>	213
<i>Índice analítico</i>	233
<i>Índice de nombres</i>	239
<i>Nota biográfica de autores</i>	243