

# Realismo directo: ¿una ilusión?

Direct Realism: An illusion?<sup>1</sup>

Juan David Ardila<sup>2</sup>

Mario Rincón<sup>3</sup>

## Resumen

Nuestro propósito, en este ensayo, es criticar la tesis del principio fenoménico, vital en los argumentos de la ilusión y de la alucinación. Para esto, defendemos una posición intencionalista con respecto a la experiencia perceptual. En este escrito, nuestro propósito es también responder a algunas críticas que se le hacen al intencionalista. Mostramos que estas críticas no son satisfactorias y que por lo tanto las razones que esgrimen los intencionalistas en contra del principio fenoménico siguen siendo válidas.

**Palabras clave:** principio fenoménico, intencionalismo, fenomenología, representación

## Abstract

In this essay our aim is to criticize the phenomenal principle, vital in the arguments from illusion and hallucination. For the sake of this, we claim for an intentionalist position with respect to perceptual experience. In this paper, our aim is also to respond to some critics made to the intentionalist. We show that these critics are not satisfactory and therefore the reasons against phenomenal principle are still true.

**Keywords:** Phenomenal Principle, Intentionalism, Phenomenology, Representation

---

<sup>1</sup> Centro de Investigaciones en Lógica y Epistemología Contemporánea (CILEC). Grupo Davidson y Escepticismo. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Proyecto de investigación titulado “El vínculo epistemológico entre el lenguaje, la percepción y el mundo”. Código del proyecto: 201010014491. Fecha de recibido: 1 de octubre de 2011. Fecha de aceptación: 1 de diciembre de 2011.

<sup>2</sup> Estudiante de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: jdardilas@unal.edu.co.

<sup>3</sup> Estudiante de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia Correo electrónico: marinconn@unal.edu.co.

## 1 Introducción

Parece que la única forma en que se puede dar cuenta del rol epistémico que juega nuestra experiencia perceptual en nuestros juicios es asumiendo que en esta percibimos directamente los objetos físicos macroscópicos que hacen parte de la estructura del mundo (*cf.* Johnston). No obstante, la posición según la cual percibimos objetos físicos macroscópicos de manera directa ha sido controvertida. En varios de los argumentos que se usan para restarle plausibilidad a esa posición se usa una tesis que ha venido a ser conocida como el principio fenoménico. La tesis del principio fenoménico no es una verdad trivial. La posición intencionalista con respecto a la percepción ha sugerido que esta tesis presupone una falacia. En este escrito suscribimos la crítica intencionalista al principio fenoménico. Nuestro primer propósito es exponer salidas que un defensor del principio fenoménico podría hacer a la crítica intencionalista. El segundo propósito es mostrar que esas salidas no son exitosas. Al criticar las respuestas que se le dan al intencionalista estaríamos dando un argumento indirecto en favor de su posición. Lo cual nos permite concluir que el principio fenoménico es falso.

### 1.1 Estados perceptuales verídicos, ilusorios y alucinatorios

Una taxonomía de estados mentales es una tarea difícil de acometer. Para llevarla a cabo, al menos con algo de éxito, se ha de partir de hechos aparentemente obvios como el de que un pensamiento es distinto a una percepción y un dolor diferente a un deseo. No será nuestro propósito en este escrito disputar la validez de este tipo de hechos. Antes bien, una distinción igualmente básica será nuestro punto de partida. Resulta fácil aceptar que los estados mentales que han recibido el nombre de percepción son multiformes. La ilusión, la alucinación, y la percepción verídica son tres categorías que permiten clasificar estados perceptuales.

Los estados perceptuales están relacionados de distintas maneras con el ambiente en el que se encuentra la persona que lo tiene. Dependiendo de cuál sea la relación que guarde un estado perceptual con el ambiente se puede considerar ilusorio, alucinatorio o verídico. En ciertas ocasiones percibimos un objeto que hace parte del ambiente. Con este tipo de estados estamos familiarizados. La percepción de un lago evita que caigamos en él y la de un camino permite que lo recorramos. No siempre pasa esto. En algunos casos un sujeto percibe objetos que ni siquiera existen en un contexto más amplio al ambiente en el que él se

encuentra. En un estado alterado de consciencia, alguien pueda ver unicornios, animales de los que nadie está dispuesto a afirmar su existencia.

El hecho de que un estado perceptual presente objetos del ambiente en el que se encuentra el observador es lo que distingue a los estados verídicos e ilusorios de los alucinatorios, pues mientras en los dos primeros tipos de estados esto ocurre en el último no. Estados alterados de consciencia como el antes mencionado serán casos paradigmáticos de estados alucinatorios, estados en los que se presentan objetos que hacen parte del ambiente del perceptor como el ejemplo de la percepción de un lago serán o bien casos de ilusión o bien de percepción verídica.

Los estados ilusorios y los verídicos tienen en común el hecho de que presentan objetos que se encuentran en el ambiente del perceptor. ¿En qué radica su diferencia entonces? Los estados perceptuales no sólo presentan objetos, sino que los presentan como siendo de cierto modo, como teniendo alguna propiedad. Vemos una pelota de fútbol como siendo esférica y como teniendo un color blanco, y a un girasol con una extraña forma y con una combinación variopinta de colores. No existe una cosa tal como una percepción de un objeto que sea desnuda, sino que ésta siempre tiene que estar acompañada de una percepción de propiedades. Las propiedades percibidas se vinculan al objeto percibido. El objeto percibido aparece de este modo caracterizado en la percepción con las propiedades que son también percibidas.

La manera como el objeto percibido aparece caracterizado en la percepción puede coincidir o no con la forma en que en realidad es. Si un objeto es de la forma en que es caracterizado en la percepción, la percepción será verídica. Si hay una diferencia entre la naturaleza del objeto percibido y la manera en que es caracterizado en la percepción, la percepción será ilusoria.

En uno de los argumentos más famosos de la historia de la filosofía de la percepción se parte del hecho de que los estados ilusorios y alucinatorios son posibles para concluir que el realismo directo es falso. El argumento es en realidad una combinación de dos argumentos. Hay un argumento en el que se parte de la posibilidad de estados ilusorios y otro en el que se parte de la posibilidad de estados alucinatorios. Es difícil decir cuál de estos dos argumentos es más fuerte o si alguno de los dos es efectivo. En este escrito nos centraremos en el argumento que parte de los casos de ilusión para demostrar la falsedad del realismo directo.

## 1.2 Realismo directo

En párrafos anteriores, hemos mencionado la frase ‘realismo directo’ y lo cierto es que no nos hemos preocupado por aclarar su significado. Esta

posición, a menudo adscrita al hombre de la calle, es acerca de los objetos directos de la percepción.

John Locke está de acuerdo con la tesis de que la percepción presenta objetos que hacen parte del ambiente. No obstante, para Locke la consciencia de este tipo de objetos es indirecta. Sólo a través de la consciencia de ideas es que podemos ser conscientes de este tipo de objetos. En otras palabras, las ideas serían objetos directos de consciencia en la percepción.

Podríamos entender qué significa esto si comprendemos cuáles son las funciones que Locke le asigna a las ideas. Hay varias soluciones posibles que uno podría darle a esa pregunta. La respuesta de Bill Brewer es la respuesta que se adopta al asumir la interpretación tradicional de Locke. Según él, Locke pensaba que la naturaleza de las experiencias conscientes se debe explicar acudiendo a entidades mentales que tienen una relación con la persona que tiene dichas experiencias. Brewer asegura “the most fundamental characterization of a specific perceptual experience is to be given by citing, and/or describing, specific such entities: the experience in question is one of encountering just those things” (3). La última descripción no define qué es una idea, sino más bien qué es un objeto directo de consciencia. Así, los objetos directos de la percepción son entidades que permiten caracterizar a una experiencia. Un estado consciente y en particular una experiencia perceptual tienen un aspecto fenoménico pues hay una forma particular en que se tiene cada una de estas experiencias. Cuando se dice que un objeto directo de la percepción permite caracterizar a una experiencia lo que se quiere asegurar es que permite caracterizar su carácter fenoménico.

Las ideas no son la única opción que se tiene cuando se busca determinar cuáles son los objetos directos de consciencia en la percepción. Otra posibilidad es que estos sean los mismos objetos que hacen parte del ambiente, *i.e.* los objetos físicos macroscópicos. Esta tesis es la que define la posición que se conoce como realismo directo. Así, en una posición como la del realismo directo se defiende que la base para caracterizar el aspecto fenoménico de una experiencia perceptual son los objetos físicos macroscópicos. Según Smith:

[P]erceptual consciousness is, at least when veridical, an immediate registration of a normal physical object, in the sense that the sensory character of your conscious state [...] is accounted for by the possession by that object of perceptible qualities, together with the fact that you stand in a relation of awareness, or receptivity, to it [...] *[T]hat which gives sensory character to perceptual consciousness is a public quality of some physical object* (Smith 43-4).

### 1.3 El argumento de la ilusión

Como se dijo anteriormente, los casos de ilusión han servido como base para un ataque al realismo directo. El argumento de la ilusión en contra del realismo directo consta de varias premisas:

1. Cuando un objeto físico es presentado en la experiencia con cierta propiedad, debe haber un objeto que tiene esa propiedad del cual en dicha experiencia se tenga consciencia directa.
2. En los casos de ilusión los objetos son presentados con propiedades que de hecho no tienen.

La consecuencia de las premisas 1 y 2 es que en los casos de ilusión los objetos presentados en la experiencia no son los objetos directos de consciencia. Los objetos presentados en la experiencia ilusoria son objetos que hacen parte del ambiente en el que se encuentra el perceptor, son objetos macroscópicos que pertenecen a la estructura del mundo objetivo. Quienes asumen el argumento afirman que los objetos directos de la ilusión no tienen estas características porque de la única forma en que podrían hacerlo es que fueran idénticos con los objetos que son presentados por ella.

Así tenemos una conclusión que se hace premisa:

3. Los objetos directos de consciencia de la ilusión no son objetos físicos macroscópicos.
4. Si los objetos directos de consciencia de la ilusión no son objetos físicos macroscópicos, entonces en ningún tipo de experiencia perceptual este tipo de objetos puede desempeñar este rol.

Hay un supuesto que se adopta en este argumento que vale la pena resaltar. Este supuesto se ha venido a conocer como el principio fenoménico. Según Robinson, en el principio fenoménico se afirma:

If there sensibly appears to a subject to be something which possesses a particular sensible quality then there is something of which the subject is aware which does possess that sensible quality (32).

La fenomenología de nuestras experiencias perceptuales está constituida por propiedades tales como rojo o rosado. Por ejemplo, decimos al caracterizar una experiencia que estamos teniendo que, según ésta, el árbol luce verde. De las propiedades que constituyen a la fenomenología de nuestra experiencia se dice que aparecen en ella. El verbo 'lucir' es la versión visual del verbo 'aparecer', que se aplica para un amplio espectro de casos de experiencia

perceptual. Si decimos que el árbol luce verde, podremos afirmar también que el árbol aparece verde en nuestra experiencia. Según Robinson, si una propiedad caracteriza al carácter fenoménico de una experiencia perceptual, entonces debe haber alguna entidad que tenga esa propiedad, que, a su vez, sea el objeto directo de esa experiencia.

Como se dijo antes, nuestro propósito en este escrito es mostrar que el principio fenoménico es falso. Para ello, en la siguiente parte, expondremos la crítica que se le ha hecho desde una teoría intencionalista. En la tercera parte, describiremos posibles salidas que alguien que esté dispuesto a defender el principio fenoménico podría hacer al intencionalista y veremos por qué estas respuestas no son satisfactorias. Estas réplicas al intencionalista se basan en una respuesta positiva a las siguientes preguntas. Primero, ¿los enunciados que se utilizan para describir la experiencia perceptual permiten la generalización del existencial? Segundo, ¿existe una distinción entre la fenomenología y la representación de un estado perceptual? Nuestro propósito será mostrar por qué se debe optar por una respuesta negativa en ambos casos.

## 2 Intencionalismo

Según los intencionalistas, las experiencias perceptuales son representacionales. Con esto están siguiendo la tesis de Brentano según la cual los estados mentales y en particular las experiencias perceptuales son intencionales, *i.e.* son acerca de algo distinto a ellas. La manera de explicar este hecho es acudiendo a la tesis de que las experiencias representan de alguna manera al mundo.

Hay un número de preguntas que es válido hacer a una representación y por supuesto a una experiencia perceptual. La primera pregunta que es válida es acerca de qué es la representación. La respuesta a esta pregunta con respecto un cuadro que representa el puente de Boyacá o un escrito que hable también de éste es que estas representaciones son acerca del puente de Boyacá. Aquello de acerca de lo cual es una representación se denominará el objeto de la representación.

La segunda pregunta válida es cómo representa eso acerca de lo cual es. Por ejemplo, el cuadro y el escrito que son acerca del puente de Boyacá representan a este puente de distintos modos. Así, el cuadro lo representa pictóricamente y el escrito lo hace lingüísticamente.

Una tercera pregunta que se puede hacer con respecto a una representación es cuál es la información que esta comunica con respecto a aquello de lo cual es representación. El escrito que habla acerca del puente de Boyacá

puede decirnos, por ejemplo, cuándo fue construido o con qué propósitos se hizo, mientras que el cuadro puede mostrarnos cómo se verá desde cierta perspectiva o cómo lucía en determinada época histórica. La información que comunica la representación se conoce como el contenido de la representación.

Existe una relación entre estas preguntas. Así por ejemplo, si dos representaciones difieren en el modo en que representan su objeto de representación, es posible que también se distingan con respecto a su contenido. La frase según la cual una imagen vale más que mil palabras parece hablar en favor de este último hecho. Supongamos que alguien intenta describir el cuadro que representa al puente de Boyacá. No es absurdo decir que hay cierta información sobre el puente de Boyacá que sólo se puede comunicar a través de una imagen, y, en ese sentido, la descripción nunca será plena.

Los intencionalistas defienden entonces que una experiencia perceptual es análoga a una creencia. Ambos tipos de estados mentales son actitudes proposicionales, *i.e.* en ambos tipos de estados hay una relación de un sujeto con un contenido. Este hecho tiene consecuencias en la gramática lógica de los reportes de estados mentales tales como las experiencias perceptuales. En particular, en los reportes de estados mentales de este tipo no se cumpliría la ley de la generalización del existencial<sup>4</sup>. Así, una persona podría creer en pegajos sin que exista algo que sea como Pegaso.

Una buena manera de hablar de los contenidos de una experiencia perceptual es a través de enunciados de apariencia. De esta forma, el enunciado ‘en la experiencia perceptual el tomate *luce* rojo’ captaría plenamente cuál es el contenido de la experiencia perceptual de la que se está hablando. Si se tiene en cuenta que en los reportes de estados mentales no se cumple la ley de la generalización del existencial, si alguien sostiene que en su experiencia perceptual aparece que  $\psi$  es  $\phi$ , no es cierto que deba existir algo que sea  $\phi$  (*cf.* Martin 18). Del hecho de que un tomate *luzca* rojo en la experiencia perceptual no se sigue que haya algo que sea rojo.

Recordemos que, según el principio fenoménico, si en una experiencia perceptual un objeto aparece como teniendo una propiedad debe haber algo que tenga esa propiedad de lo cual sea directamente consciente la persona que tiene la experiencia. Si en una experiencia un tomate *luce* rojo, debe haber algo que sea rojo de lo cual el sujeto sea directamente consciente. El principio fenoménico es así la explicitación de una inferencia. Esta inferencia tiene la siguiente forma:

<sup>4</sup> Según esta ley si se tiene  $\phi a$  se puede inferir  $\exists x\phi x$ .

En una experiencia perceptual de un sujeto un objeto O aparece como teniendo una propiedad F. Por lo tanto, debe haber algo de lo cual es consciente este sujeto que tiene la propiedad F.

Para que el principio fenoménico sea verdadero es necesario que esta inferencia sea válida. Ahora bien, por el hecho de que los enunciados de apariencia tienen la misma naturaleza de oraciones tales como las que reportan creencias, un intencionalista piensa que esta inferencia es falaz. Esto lleva a un intencionalista a la conclusión del que sentido fenoménico es falso.

### **3. Respuestas al intencionalista**

En la primera parte de esta sección, se evaluará si en los reportes de la experiencia perceptual se puede generalizar válidamente el existencial. Esto es relevante para el asunto de la validez del principio fenoménico porque si tal inferencia es inválida el principio fenoménico no podrá ser verdadero. Se espera probar que esa inferencia no es válida en los reportes perceptuales. Los reportes perceptuales se hacen con base a un lenguaje de apariencias en los que verbos como el de 'lucir' se usan primordialmente. Se tratará de analizar el sentido en que esos verbos están siendo usados en los reportes para comprobar si tal sentido permite la inferencia de la generalización. Lo que se concluirá es que no se permite tal inferencia y esto hace que el principio fenoménico siga presentando el mismo problema que señalan los intencionalistas. En la segunda parte de la sección, se examinará la distinción entre fenomenología y representación. Si esa distinción es genuina el defensor del principio fenoménico podrá asegurar que el no cumplimiento de la inferencia se debe a que este principio sólo aplica a los aspectos no representacionales de la experiencia. Lo que se trata de mostrar es que los argumentos para defender la distinción entre fenomenología y representación no son fuertes. Esto lleva a pensar que la distinción en sí misma tiene problemas. De nuevo podríamos decir que la inferencia tiene consecuencias nefastas en lo que corresponde a la verdad del principio fenoménico.

#### **3.1 La validez de la generalización en los reportes perceptuales**

Los intencionalistas pensaron que era una característica esencial de los reportes de estados mentales lo que es en realidad sólo una propiedad contingente. Únicamente en algunos casos de reportes de estados mentales se cumple el hecho de que la generalización del existencial no sea válida. Un ejemplo de

reportes de estados mentales en los que sí vale la generalización del existencial es la oración ‘Yo percibo el gato’ (cf. Dennett 24).

Aunque la crítica de los intencionalistas no es definitiva, suscita la cuestión de si en efecto con respecto a los enunciados de apariencia con los que hablamos del contenido de nuestra experiencia perceptual es válido hacer la generalización del existencial o no. Si es válido hacer la generalización, parece que el principio fenoménico tendría aun alguna plausibilidad.

En el resto de esta subsección nos ocuparemos de examinar si con respecto a los enunciados de apariencia con los que hablamos del contenido de la experiencia perceptual se puede generalizar el existencial válidamente. Para ello, revisaremos algunas interpretaciones que han recibido este tipo de enunciados. Según Wylie Breckenridge, en la literatura sobre el tema se pueden encontrar por lo menos ocho sentidos de los enunciados de apariencia (cf. Breckenridge 19). No todas estas interpretaciones parecen ser análisis plausibles de los enunciados de apariencia con los cuales hablamos del contenido de nuestras experiencias perceptuales. Hay tres interpretaciones que Breckenridge expone de los enunciados de apariencia que examinaremos: sentido epistémico, fenoménico, y comparativo (cf. Byrne 2009). Para facilitar las cosas nos restringiremos a enunciados de apariencia que se utilizan para hablar de las experiencias visuales. En estos enunciados el verbo principal es ‘lucir’ [look]. En el sentido epistémico, que O luzca F para el sujeto se interpeta como que el sujeto cree que O es F o está inclinado a creer que O es F. En el sentido fenoménico, si el sujeto emite ‘O luce F en la experiencia’, esto quiere decir que la apariencia de O es F. En el sentido comparativo, si el sujeto emite ‘O luce F en la experiencia’, esto sería equivalente a que O luce como las cosas F lucen.

Algunos filósofos están de acuerdo con la idea de que si los enunciados de apariencia con los que hablamos del contenido de la experiencia se deben analizar con base en el sentido fenoménico, entonces con estos enunciados se podría realizar válidamente una generalización del existencial. Jackson dice en efecto: “[i]t is the analysis of [the phenomenal] use which leads to sense data” (33). Adicionalmente, estos filósofos piensan que si la interpretación que se les debe dar a estos enunciados es en términos del sentido epistémico o del sentido comparativo, con respecto a estos enunciados no se cumpliría la ley de generalización del existencial.

Ahora bien, el sentido fenoménico se podría reducir al sentido comparativo. Por lo cual ni siquiera asumiendo el sentido fenoménico se podría defender la plausibilidad del principio fenoménico, contrario a lo que piensa Jackson. Si tenemos además que con el sentido epistémico no se puede realizar un buen análisis de

los enunciados con los cuales se habla del contenido de la experiencia, debemos concluir que el sentido comparativo es el que se debe analizar el contenido de la experiencia perceptual. La consecuencia de esto es que en los enunciados con los que se habla del contenido de la experiencia no se puede generalizar el existencial y por lo tanto el principio fenoménico seguiría siendo falso.

En lo que resta de esta subsección vamos a defender dos tesis. La primera es que el sentido epistémico no constituye un buen análisis de los enunciados con los que se habla del contenido experiencial. La segunda es que el sentido fenoménico se puede reducir al sentido comparativo. A partir de la primera tesis podemos deducir que sólo podrían ser buenas interpretaciones de los enunciados del contenido experiencial el sentido fenoménico o el sentido comparativo. Pero dado que el sentido fenoménico se reduce al sentido comparativo, se puede concluir que a partir del sentido comparativo se deben interpretar los enunciados con los que hablamos del contenido de la experiencia perceptual.

### 3.1.1 Análisis epistémicos de los enunciados perceptuales

Para Price, afirmar que ‘O luce F para un observador’ cuando ‘lucir’ se usa en el sentido de *inclinación a creer* significa asegurar que el observador está inclinado a creer que O es F (cf. Price 12). Otra interpretación que se podría adoptar del verbo ‘lucir’ es una sola en términos de creencia. Afirmer que ‘O luce F para un observador’ significaría bajo esta interpretación que el observador cree que O es F. Este sentido de ‘lucir’ se llamará el sentido *doxástico*.

Los sentidos de *inclinación a creer* y *doxástico* del verbo ‘lucir’ hacen parte del sentido *epistémico* de Chisholm. De acuerdo con Chisholm, decir que ‘O luce F para un observador’ cuando ‘lucir’ se está usando epistémicamente significa asegurar que el observador cree o está inclinado a creer que O es F sobre la base de su experiencia perceptual (Chisholm 43ss).

Si se desea mostrar que el sentido epistémico de Chisholm sirve para realizar un buen análisis de los enunciados con los que se habla del contenido de la experiencia se debe probar que o bien con el sentido de *inclinación a creer* o bien con el sentido *doxástico* se pueden hacer análisis satisfactorios de este tipo de enunciados. Sin embargo, ni el sentido de *inclinación a creer* ni el *doxástico* son útiles para realizar buenos análisis de los enunciados con los que hablamos del contenido de la experiencia perceptual.

Veamos primero por qué la interpretación *doxástica* de los enunciados del contenido experiencial no es buena. Según Broad, es común que en los casos de ilusión alguien afirme que en su experiencia perceptual un objeto O luce F a

pesar de que sepa que O no es F. Si este enunciado de apariencia se debe interpretar doxásticamente, entonces la persona creería que el objeto O es F. Ahora bien, dado que sabe que O no es F, entonces la persona creería a la vez que O es F y que O no es F. Sin embargo, es un hecho que una persona no puede tener creencias inconsistentes entre sí de manera consciente (*cf.* Jackson 37). Broad afirma con respecto a un centavo que luce elíptico a pesar de ser circular: “But a mistaken judgment that the penny is elliptical would not continue to exist after I knew that the penny was really round” (Broad citado por Robinson 51).

De este modo, el sentido *doxástico* no nos permite hacer un análisis adecuado de las oraciones con las que hablamos del contenido de la experiencia perceptual. Pero, esta réplica no es útil para rechazar el sentido de *inclinación a la creencia*. El hecho de que alguien esté inclinado a creer que O es F no implica que de hecho crea que O es F. Breckenridge dice al respecto:

When ‘look’ is used in its inclination to believe sense [...] ‘A looks F to X’ means that X has some inclination to believe that A is F. Thus, in my mouth ‘The sun looks oval to me’ means, when ‘look’ is used in this sense, that I have some inclination to believe that the sun is oval. This inclination may or may not be resisted by X, so A’s looking F to X is compatible both with X’s believing that A is F and with X’s not believing that A is F (Breckenridge 13).

De esta manera, una persona puede estar inclinada a creer que O es F aunque de hecho crea que O no es F y la crítica a la interpretación *doxástica* no sirve para rechazar la interpretación a partir del sentido de *inclinación a la creencia*.

Sin embargo, el análisis de los enunciados del contenido experiencial a partir del sentido de *inclinación a la creencia* no es mejor. Tim Crane rechaza un análisis de las oraciones de apariencia en términos de *inclinación a la creencia*. Sin embargo, su crítica se da en un contexto diferente al que nosotros estamos considerando. Es conveniente entender la discusión en la cual se da la crítica.

En *The Waterfall Illusion*, Crane sostiene que las ilusiones de cascada muestran que el contenido de la experiencia perceptual no puede ser conceptual. La descripción de las ilusiones de cascada que hace Crane es ésta:

If you stare for a period of time at a scene which contains movement in one direction, and then turn your attention to an object in a scene which contains no movement, this object will appear to move in the opposite direction to that of the original movement. The effect can be easily achieved by attaching a piece of paper with a spiral drawn on it to

the spinning turntable of a record player, and then turning the turntable off while continuing to look at the spiral (see Frisby 1979, pp. 100-101 for a detailed description of how to bring this about). But the illusion of movement can also occur when looking at a waterfall, for instance, and turning one's attention away from the waterfall to a stationary object such as a stone; hence its name - the 'Waterfall Illusion' (142).

La particularidad de este tipo de ilusiones es que en éstas el objeto parece estar estático y en movimiento a la vez. Según Crane, "[...] the stationary object does appear to move, it does not appear to move relative to the background of the scene. That is, there is a clear sense in which it also *appears to stay still*" (*Ibid*).

El contenido de una ilusión de cascada sería así contradictorio. Esto para Crane no es consistente con la tesis de que el contenido de la experiencia debe ser conceptual. La razón de esto es que, según él, una consecuencia de esta tesis es: "F and G are different perceptual concepts if it is possible for a subject to have (at the same time) an experience with the content that a is F and an experience with the content a is not-G" (233).

Hugh Mellor piensa que el contenido de las ilusiones de cascada no es contradictorio. Al estar sujeto a una ilusión de cascada el observador está inclinado a creer que un objeto se está moviendo e inclinado a creer que ese objeto no se está moviendo, lo cual no es contradictorio (*cf.* Mellor 149). Mellor concluye: "It is an illusion to suppose, as Crane does, that this illusion shows perceptual experience not to be composed of concepts" (150).

Crane hace una contrarréplica a la respuesta de Mellor. En esta contrarréplica es central la crítica que Crane efectúa al análisis de las oraciones de apariencia en términos de *inclinación a la creencia*. Según Crane, la noción de *inclinación a la creencia* no captura lo que es esencial del contenido de la experiencia. Esta afirmación por sí misma no permite negar que se pueda hacer un análisis exitoso de las oraciones de apariencia con las que se habla del contenido de la experiencia en términos de *inclinación a la creencia*. Pero, si se supone que las oraciones de apariencia que se usan para hablar del contenido de la experiencia sí capturan lo esencial del contenido de la experiencia, entonces se podría concluir que estas oraciones nunca podrían ser equivalentes a oraciones de inclinación a creencia con las que se analizan. De esta manera, si es verdad que la noción de *inclinación a la creencia* no captura lo que es esencial del contenido de la experiencia, entonces se podría concluir que no se puede hacer un análisis satisfactorio de las oraciones de apariencia con las que se habla del contenido de la experiencia en términos de *inclinación a la creencia*.

Según Crane, los contenidos de la experiencia perceptual no pueden ser revisados por más evidencia adicional que se tenga. Esto se puede interpretar como que los enunciados de apariencias con los que se habla del contenido de la experiencia perceptual no pueden cambiar su valor de verdad por más evidencia adicional que se tenga. Por el contrario, para Crane, una inclinación hacia cierta creencia se puede hacer más débil si hay suficiente evidencia en contra de esa creencia. De esta forma, las oraciones de apariencia con las que hablamos del contenido de la experiencia perceptual no se podrían analizar satisfactoriamente en términos de *inclinación a la creencia*.

Así, ni el sentido de *inclinación a la creencia* ni el sentido *doxástico* permiten hacer un análisis adecuado de las oraciones que usamos cuando hablamos del contenido de la experiencia perceptual. De esta manera podemos concluir que el sentido *epistémico* que defendía Chisholm no permite hacer análisis satisfactorios de las oraciones de apariencia con las que hablamos del contenido de la experiencia perceptual. Así, sólo quedan dos opciones: el sentido fenoménico y el comparativo. En la siguiente subsección veremos que en realidad debemos quedarnos con el análisis comparativo de los enunciados con los que se habla del contenido experiencial.

### 3.1.2 Análisis comparativo y fenoménico de los enunciados perceptuales

Si alguien emite una oración de la forma ‘O luce F en la experiencia perceptual’ usando ‘lucir’ fenoménicamente, asegura que la apariencia de O es F (*cf.* Breckenridge 32). Algunos filósofos sostienen que la expresión ‘apariencia de O’ no se puede entender sin que se asuma que hace referencia a un dato de los sentidos que es causado por la experiencia del objeto O (*cf.* Jackson 33). Breckenridge asegura en efecto: “I take it that the appearances we are describing are what are often called sense data” (32).

Según Jackson un análisis de los enunciados de apariencia de este tipo sólo tiene sentido cuando se está tratando con propiedades de color o de forma. Jackson afirma a propósito de esto:

The phenomenal use is characterized by being explicitly tied to terms for colour, shape, and/or distance: ‘It looks blue to me’, ‘It looks triangular’, ‘The tree looks closer than the house’, ‘The top line looks longer than the bottom line’, ‘There looks to be a red square in the middle of the white wall’, and so on. That is, instead of

terms like 'cow', 'house', 'happy', we have, in the phenomenal use, terms like 'red', 'square', and 'longer than' (77).

Ahora bien, según Breckenridge, el análisis fenoménico de las oraciones de apariencia se puede reducir al análisis comparativo. En el sentido comparativo 'XP luce Pred' significa que o (el objeto al que se refiere XP) luce como las cosas f (la propiedad que Pred significa) lucen. En el sentido fenoménico 'XP luce Pred' significa que la apariencia de O es F. En el primer sentido 'lucir' se usa para describir una forma en que las cosas lucen, y en el segundo sentido se usa como un predicado de cómo las cosas aparecen (Breckenridge 32s). Así, lo que 'la apariencia de o' significa realmente es 'o aparece como', es decir, 'la apariencia de o es f' es equivalente a 'o se aparece como f'.

Así, el sentido comparativo debe permitirnos analizar los enunciados con los cuales hablamos del contenido de nuestra experiencia. Si esto es así, en estos enunciados no se podría generalizar el existencial válidamente. La consecuencia de esto es que el principio fenoménico seguiría siendo falso.

### 3.2 La relación entre fenomenología y representación

En el célebre ensayo *Cómo es ser un murciélago*, Thomas Nagel afirma lo siguiente:

Se trata de algo [el carácter subjetivo de la experiencia] que no es captado por ninguno de los análisis reduccionistas recientes más conocidos de los fenómenos mentales, porque todos ellos son compatibles con su ausencia. No puede analizarse en términos de ningún sistema explicativo de estados funcionales o de estados intencionales, pues éstos podrían atribuirse a robots o a autómatas que se comportaran como personas, aunque no tuvieran ningún tipo de experiencia (47).

En este pasaje, Nagel está trazando implícitamente una distinción entre la intencionalidad de un estado mental y su carácter subjetivo. La intencionalidad de un estado mental tiene que ver con su carácter representacional, y por consiguiente el carácter representacional de un estado sería distinto de su carácter fenoménico o subjetivo. Ahora bien, si esta distinción tiene sentido, permitiría darle de nuevo fuerza al sentido fenoménico. El principio fenoménico busca explicar el hecho de que ciertas propiedades constituyan la fenomenología de nuestra experiencia perceptual. Si el carácter representacional de nuestra experiencia es algo independiente del fenoménico, parece que las razones que dan los intencionalistas para rechazar el principio fenoménico no serían muy buenas.

Hay otra concepción de intencionalismo distinta a la que atrás se ha mencionado, que vale la pena traer a colación en esta subsección del trabajo. Según esta versión del intencionalismo, hay una correlación entre fenomenología y representación. Alex Byrne afirma que los intencionalistas sostienen lo siguiente: “[...] the phenomenal character of a perceptual experience is entirely determined by experience’s propositional content- that is, by what it represents” (Byrne 2001 199).

Todos los intencionalistas están de acuerdo con que en una modalidad sensorial particular la fenomenología está determinada por la representación (*cf.* Byrne 2001 205). Existen varias versiones del intencionalismo y estas versiones surgen de la manera en que los intencionalistas responden a ciertas cuestiones. Hay un desacuerdo con respecto a si la diferencia fenoménica entre distintas modalidades sensoriales se debe entender como una diferencia en la información que estas modalidades proporcionan, *i.e.*, como una diferencia en su contenido específico. Esta cuestión da lugar a dos tipos de intencionalismo, uno intermodal y uno intramodal. El intencionalismo intermodal responde afirmativamente a esta cuestión mientras que el intramodal afirma que la diferencia entre la fenomenología entre distintas modalidades sensoriales se debe explicar funcionalmente. También existe un debate en torno a si la tesis intencionalista debe valer para todos los estados mentales o sólo para algunos. El intencionalista global acepta la primera opción mientras que el intencionalista local se queda con la segunda.

La única forma en que la crítica al principio fenoménico que hemos defendido pueda seguir siendo válida es que demos un argumento para pensar que la fenomenología depende de la representación al menos en el caso de las experiencias perceptuales. En esta subsección examinaremos los contraejemplos más famosos al intencionalismo.

### 3.3 Objeciones al intencionalismo

Según Alex Byrne, hay tres clases de objeciones al intencionalismo. La primera clase de objeciones envuelve los casos del espectro invertido que fueron ideados por Ned Block. No vamos a considerar detenidamente estos casos. Según Byrne, para que funcionen estos casos presuponen hechos acerca de la naturaleza de la representación que no necesita sostener un intencionalista, e.g. que las experiencias perceptuales representan a sus causas (*cf.* Byrne 2001 218).

La segunda clase de objeciones involucra casos de experiencias comunes que parecen no ser consistentes con el intencionalismo. Dentro de esta clase de

experiencias hay tres subclases. En la primera subclase están los casos de experiencias perceptuales que fueron señalados por Christopher Peacocke en *Sense and Content*. En la segunda subclase se encuentran los casos de experiencias de dolor. En la tercera clase se encuentran experiencias como las de las imágenes remanentes [*afterimages*]. Para nuestros presentes propósitos la clase de objeciones que fueron ideadas por Peacocke es la que nos interesa, pues es la única que está relacionada inmediatamente con las experiencias perceptuales.

Peacocke inicia su exposición distinguiendo a la percepción de la sensación. Según él, una percepción es una experiencia que representa el ambiente del sujeto de cierto modo. A su vez, el contenido de una percepción debe ser dado a través de un conjunto de proposiciones, donde tal conjunto especifica la manera en que la percepción representa al mundo. Una sensación, por otro lado, es una experiencia que no tiene contenido representacional en absoluto.

A partir de esta diferenciación Peacocke hace una distinción más, una entre las propiedades representacionales de una experiencia y sus propiedades sensoriales. Las propiedades representacionales de una experiencia son aquellas que tiene en virtud de las facetas del contenido representacional. Las propiedades sensoriales son las que tiene una experiencia en virtud de algún aspecto del cómo es tener esa experiencia (*what it is like to have*).

Según Peacocke un intencionalismo que afirma la dependencia de la fenomenología sobre la representación implica una tesis que denomina la *tesis de la adecuación*. La *tesis de la adecuación* sostiene:

[...] a complete intrinsic characterization of an experience can be given by embedding within an operator like 'it visually appears to the subject that ...' some complex condition concerning physical objects (Peacocke 8).

Cuando Peacocke dice que esta caracterización de la experiencia es intrínseca lo que quiere decir es que permite caracterizar a su fenomenología cabalmente. Así, un intencionalista tendría que estar comprometido con que la fenomenología de una experiencia perceptual puede ser completamente descrita con una sentencia de la forma 'Visualmente aparece que un objeto F es tal y tal'. Este es el tipo de sentencia más simple de la que alguien puede valerse para describir una experiencia. También puede darse el caso que se deba recurrir a sentencias que hablen de las relaciones espaciales entre dos o más objetos o aquellas que hablen de individuos (*cf.* Peacocke 9).

Para atacar el intencionalismo Peacocke critica la *tesis de la adecuación*. Para ello da varios ejemplos de experiencia perceptual en los que parece que esta tesis no se puede aplicar con éxito. El más fuerte de estos es el de dos árboles

del mismo tamaño que están a distinta distancia del observador. La experiencia de cada uno de estos árboles los representa como teniendo el mismo tamaño, sin embargo la manera en que aparece cada árbol diverge. Según Peacocke hay un sentido en el cual el árbol más cercano ocupa más del campo visual que el más lejano. Esta faceta de la experiencia no podría ser explicada acudiendo al contenido representacional. La razón de esto es expuesta por Peacocke de esta manera: “[...] no veridical experience can represent one tree as larger than another and also as the same size as the other” (12). Hay entonces un desafío de tratar de dar una explicación del tamaño en el campo visual sin abandonar la *tesis de la adecuación*. El resultado de estas consideraciones sería entonces que el tamaño en el campo visual sería una propiedad sensacional de la experiencia. De esta manera, la fenomenología no estaría enteramente determinada por la representación.

El argumento de Peacocke suscita algunas cuestiones. Su concepción de contenido representacional es casi idéntica a la de contenido conceptual. Un intencionalista no necesita estar comprometido con que el contenido que proporciona la experiencia perceptual sea conceptual, como hemos visto atrás. Ante esto uno podría preguntarse si la crítica de Peacocke no depende de esa concepción de contenido representacional tan limitada.

Conviene recordar el artículo de Tim Crane “The Waterfall Illusion”. Crane en ese artículo sostiene que en la ilusión de la cascada hay un contenido contradictorio, y de ahí concluye que esa experiencia perceptual no tiene contenido conceptual. Sin embargo, Crane no concluye que lo que se creía un elemento del contenido de la ilusión no lo era realmente. De la misma forma, podría aceptarse que en el caso de Peacocke el contenido es contradictorio, añadiendo que eso no impide que cada uno de los presuntos elementos del contenido sigan siendo aspectos de este y no propiedades sensoriales.

Esto parece indicar que el argumento de Peacocke no es fuerte. Pero, aun suponiendo una identidad entre contenido representacional y contenido conceptual, es difícil aceptar que el argumento sea efectivo. En el caso de los dos árboles no es cierto que la experiencia los represente como teniendo igual y distinto tamaño. Es cierto que el árbol más cercano ocupa más espacio en el campo visual que el más lejano, pero el tamaño de los árboles en el campo visual no se debe identificar con el tamaño que tienen sin más. Alva Noë afirma: “[w]e can distinguish size and apparent size, or size and *how things look with respect to size from here* (‘size in the visual field’)” (Noë 82). El tamaño y el tamaño en el campo visual son distintos tipos de propiedades de un objeto. El tamaño del campo visual de un objeto sería el tamaño de un parche perpendicular a la línea de vista del observador para ocultar al objeto,

y de esta manera es una propiedad diferente a la del tamaño del objeto. De esta manera, en realidad en la experiencia que menciona Peacocke no se representan a los árboles como teniendo iguales y distintos tamaños. El argumento por lo tanto no es concluyente.

Vemos entonces que la objeción que da Peacocke al intencionalismo no cumple sus propósitos. Sin embargo, todavía queda un tercer grupo de objeciones que no hemos considerado. A este grupo de objeciones pertenecen tanto el caso de los zombis propuesto por Chalmers (1996) como el caso del *superblindsight* del que habla Block (1995). Byrne muestra por qué el caso de los zombis de Chalmers no es efectivo (cf. Byrne 2001 231ss). Nos centraremos entonces en el caso del *superblindsight* y en general en la distinción que da Block al discutir este tipo de casos entre consciencia de acceso y consciencia fenoménica.

Para Block no hay una manera no circular de definir la consciencia fenoménica. Para definir este concepto de consciencia se debe acudir a sinónimos necesariamente. A lo máximo que se puede aspirar es apuntar al fenómeno que del que se quiere hablar. La consciencia fenoménica es la consciencia experiencial. Las propiedades de la consciencia fenoménica son propiedades experienciales. Las propiedades de la consciencia fenoménica de un estado mental conforman el cómo es estar en ese estado. Así, la consciencia fenoménica de un estado tendría que ver con el cómo es estar en ese estado.

Se tiene consciencia de acceso de un estado mental cuando su contenido es inferencialmente promiscuo. Esto significaría tres cosas, según Block: el contenido puede servir como premisa en un razonamiento, puede ser usado para el control racional de la acción de quien tiene el estado mental, y puede ser usado para el control racional del habla del portador del estado mental.

Block aclara que estas tres condiciones son condiciones suficientes para tener consciencia de acceso de un estado. Estas condiciones no son, sin embargo, conjuntamente necesarias. Para que alguien tenga consciencia de acceso de un estado basta solo con que cumpla alguna de las condiciones.

Según Block estos conceptos de consciencia no son equivalentes. Hay casos en los cuales se tiene consciencia de acceso pero no fenoménica y casos en los que se tiene consciencia fenoménica pero no de acceso. El caso de consciencia de acceso y no fenoménica es un caso que idea Block. Este caso lo denomina Block *superblindsight*. Un caso de *blindsight* es una forma de ceguera que es causada por un daño en la corteza visual primaria. En estos casos, una parte del campo visual es ciega o tiene escotomas. En estos casos los ojos de los pacientes siguen funcionando y de esta manera siguen proporcionando información en otras partes del cerebro. Lo interesante es entonces que a pesar de

que no tienen experiencia visual en los escotomas, los pacientes son capaces de hacer suposiciones acertadas con respecto a lo que pasa en estos campos ciegos. Así por ejemplo si un experimentador les pide que agarren un objeto que se sitúa en el espacio bloqueado por el escotoma los pacientes son capaces de colocar sus manos de una forma que corresponde a la forma del objeto.

Según Block en los casos de *blindsight* no hay consciencia fenoménica ni de acceso. Un experimentador sitúa un objeto X en el campo que es bloqueado por el escotoma. Si a un paciente de *blindsight* se le pide que adivine si en el campo que bloquea el escotoma hay un X o un Y, él será capaz de acertar. El estado mental a partir del cual el paciente lanza esa hipótesis acertada no tiene consciencia fenoménica ni de acceso. El hecho de que no tiene consciencia fenoménica es algo que se sigue casi de la definición de *blindsight*. Block asegura que el hecho de que haya un X en el campo que bloquea el escotoma influye en la hipótesis que lanza el paciente, pero la información de que hay un X al frente de él no es un contenido que juegue un papel en una premisa en sus razonamientos, ni tampoco guía racionalmente sus acciones ni su habla. Eso parece indicar que del estado mental en cuestión tampoco se tiene una consciencia de acceso. Block concluye: “[...] the blindsight patient’s perceptual or quasi-perceptual state is unconscious in the phenomenal [and] access senses” (385).

El paciente de *blindsight* puede aventurar una hipótesis solo porque tiene un número pequeño de alternativas impuestas por el experimentador. Block nos pide que imaginemos el caso de un paciente de *blindsight* que ha sido entrenado para decir qué hay al frente suyo sin necesidad de que un experimentador le dé las alternativas de decisión. Este paciente tendría *superblindsight*. El paciente podría por ejemplo decir: “Now I know that there is a horizontal line in my blind field even though I don’t actually see it” (Block 385). Supongamos que se coloca el objeto X al frente del paciente de *superblindsight*. El paciente con *superblindsight* tiene consciencia de acceso del contenido de que hay un objeto X al frente suyo. Block asegura:

Visual information from his blind field simply pops into his thoughts in the way that solutions to problems we’ve been worrying about pop into our thoughts, or in the way some people just know the time or which way is North without having any perceptual experience of it (385).

Eso parece indicar que el contenido del estado perceptual del paciente con *superblindsight* juega un rol en el pensamiento que tiene acerca del ambiente en el que se encuentra. Así el estado perceptual que le permite al *superblindsighter* dar hipótesis acerca del ambiente tiene consciencia de acceso pero no consciencia fenoménica.

El caso de un estado con consciencia fenoménica y sin consciencia de acceso es más simple. Block imagina el caso en el cual una persona está hablando con alguien y se da cuenta de repente que un martillo mecánico ha estado taladrando el asfalto de la calle de al frente de su casa. Según Block, la persona se ha percatado [aware] del ruido que produce el martillo mecánico, pero sólo cuando se da cuenta de éste se percata conscientemente de este ruido. Block interpreta esto como que la persona ha tenido un estado con consciencia fenoménica pero no con consciencia de acceso.

Estos casos debilitan el intencionalismo que establece que la fenomenología depende de la representación. La razón de esto es que Block asegura que la consciencia fenoménica acudiendo a las propiedades no representacionales de la experiencia y la consciencia de acceso a partir de las propiedades representacionales. El hecho de que haya casos en los cuales se da cada uno de estos tipos de consciencia sin el otro parece indicar que la distinción entre consciencia fenoménica y consciencia de acceso es válida. Esto tendría el resultado de que la fenomenología de un estado mental podría ser independiente de su aspecto representacional.

Sin embargo, estos casos no tienen la misma fuerza. Un intencionalista podría aceptar, por ejemplo, el caso del *superblindsight*. El hecho de que la fenomenología de un estado mental o perceptual dependa del aspecto representacional no lleva a un compromiso con la idea de que todo estado mental que tenga un aspecto representacional deba tener un aspecto fenoménico. Un estado mental con consciencia de acceso pero sin consciencia fenoménica es un caso que tiene un aspecto representacional sin tener un aspecto fenoménico. Pero eso no indica que siempre que un estado mental tenga un aspecto fenoménico esto se deba a las propiedades no representacionales de dicho estado. El aspecto representacional de un estado mental juega un rol en la explicación de su aspecto fenoménico pero ese rol no tiene que ser completo.

Hay una variante del intencionalismo que se denomina intencionalismo de alto orden. Es necesario diferenciar un estado mental de primer nivel de uno de más alto nivel. Un estado de alto nivel versa acerca de un estado de menor nivel. Según este tipo de intencionalismo, para que un estado mental de primer nivel tenga un aspecto fenoménico es necesario que haya un estado de mayor nivel que lo tenga como tema. Hay una discrepancia con respecto a la naturaleza de este estado de mayor nivel. Algunos sostienen que este estado debe ser análogo a una percepción mientras otros defienden que debe ser análogo a una creencia. En resumen, según el intencionalista de alto orden:

A subject S has a visual experience as of a property F if and only if:

- S is in a first-order state, R, that represents that F is instantiated; and
- R is scanned/the subject of a higher order belief (Fish 69).

El intencionalista de alto nivel puede asegurar que en los casos de *superblindsight* el estado que tiene consciencia de acceso tiene un aspecto representacional y el hecho de que el estado no tenga consciencia fenoménica se debe a que no hay un estado mental de mayor nivel que lo tenga como tema. De esta forma, el caso del *superblindsight* no representa mayores problemas para el intencionalista y sólo podría tener algún valor si el ejemplo de consciencia fenoménica sin consciencia de acceso es válido.

El ejemplo de Block de un estado consciencia fenoménica sin consciencia de acceso se puede interpretar para que sea consistente con el intencionalismo que afirma que la fenomenología depende de la representación.

Es bueno en este punto introducir la noción de autoconsciencia pre-reflexiva. Los fenomenólogos están de acuerdo con que todos los actos de consciencia se caracterizan por ser intencionales. Según Sartre, el hecho de que estos actos de consciencia se manifiesten a sí mismos es una condición necesaria para que puedan ser intencionales (cf. Gallagher & Zahavi 47).

Esta autoconsciencia que caracteriza a todo acto de consciencia es primitiva y pre-reflexiva (cf. Lutz & Thompson 35). Veamos. La autoconsciencia es intrínseca al acto de consciencia y no requiere de un acto de reflexión o introspección posterior a éste. Cuando una persona tiene una experiencia visual esa experiencia se manifiesta a sí misma en el momento mismo en el que ocurre. La persona no reflexiona acerca de su experiencia visual para lograr esa autoconsciencia, sino que es algo que se da de forma intrínseca con la experiencia. Es por esto evidente que la autoconsciencia no es un acto mental que precise de la formación de una creencia o un juicio con respecto al acto de consciencia del cual es una estructura intrínseca. La autoconsciencia que es intrínseca a todo acto de consciencia es algo que no es verbalizado aunque puede ser puesto en palabras como se verá más adelante. Este tipo de autoconsciencia es algo pasivo pues es algo que es involuntario y espontáneo.

La autoconsciencia que acompaña a todo acto de consciencia no está estructurada intencionalmente. La autoconsciencia primitiva pre-reflexiva no es una forma de consciencia de objetos. La experiencia consciente de una persona no está dirigida hacia dos objetos, hacia lo que se ve y hacia la propia experiencia consciente. Cuando yo veo un árbol verde, la experiencia del árbol verde no es dada como un objeto, sino como una experiencia subjetiva. Según Gallagher y Zahavi, “[...] my intentional experience is lived through (*erlebt*), but it does

not appear to me in an objectified manner, it is neither seen nor heard nor thought about” (54). Algo aparece como un objeto en una experiencia si se manifiesta como algo que la trasciende, algo distinto a la misma experiencia. Pero en la autoconsciencia pre-reflexiva la experiencia no es dada como algo que trasciende a la experiencia y por lo tanto no aparece como un objeto.

A pesar de que somos autoconscientes de nuestras experiencias por el hecho mismo de que éstas son conscientes, no siempre estamos atentos a ellas. Gallagher y Zahavi ponen el siguiente ejemplo:

I may be driving my car in traffic and paying close attention to the car in front of me, which is weaving in and out of traffic lanes. By attending to that car, however, there are many things that I am not attending to, including the precise way that I am perceiving the car (55).

Cuando volcamos nuestra atención a nuestras experiencias tenemos una nueva forma de autoconsciencia que es distinta a la que hemos estado mencionando. Esta es una forma de autoconsciencia que es reflexiva.

Esta nueva forma de autoconsciencia es un nuevo estado mental distinto a aquel sobre el cual opera, es un estado mental de mayor nivel al estado mental que analiza. Adicionalmente, la experiencia sobre la que reflexiona está dada ahora como un objeto a esta autoconsciencia, pues trasciende a la autoconsciencia reflexiva.

Hemos dicho anteriormente que la autoconsciencia pre-reflexiva que es intrínseca a todo acto de consciencia no consiste en la formación de un juicio o una creencia con respecto al acto de consciencia del cual es propia. La reflexión que constituye a la autoconsciencia reflexiva es algo que sí tiene una naturaleza doxástica.

¿Cuál es la relación entre la autoconsciencia pre-reflexiva y la reflexiva? Sólo se puede tener autoconsciencia reflexiva de un estado mental en la medida en que éste haya sido autoconsciente pre-reflexivamente. La labor de la reflexión es captar elementos de una experiencia que han sido captados de antemano a través de la consciencia pre-reflexiva. Según Gallagher y Zahavi, “[...] reflection, as Husserl suggests, discloses, disentangles, explicates, and articulates all those components and structures which were contained implicitly in the lived experience” (67). La reflexión al prestar atención a la experiencia capta las estructuras internas de la experiencia, las cuales se pueden articular conceptualmente.

Parece entonces que la reflexión cambia la manera en que la experiencia aparece inicialmente al sujeto en su autoconsciencia pre-reflexiva. Gallagher y Zahavi

aseguran en efecto: “[...] by paying attention to something, by accentuating or articulating it, we do change the way in which it appears” (67). Sin embargo, los aspectos importantes que se hicieron presentes en la autoconsciencia pre-reflexiva siguen presentes en la articulación que se realiza a través de la reflexión.

Es apropiado regresar ahora al ejemplo de Block de un estado con consciencia fenoménica pero no de acceso. Según la propia explicación de Block, cuando la persona atiende al ruido, el estado mental que había tenido hasta ahora adquiere consciencia de acceso. De esta manera, el estado mental previamente había tenido consciencia fenoménica sin tener una consciencia de acceso. Ahora bien, ¿quiere esto decir que la consciencia fenoménica que caracterizo al estado anterior al acto de atención se deba explicar sin recurrir a las propiedades no representacionales de la experiencia? Es preciso usar en este ejemplo la terminología que se ha introducido en párrafos anteriores. Antes de que la persona atendiera al ruido que estaba produciendo el martillo mecánico, la experiencia auditiva tenía una autoconsciencia pre-reflexiva, que es una faceta que explica el hecho de que tenga una consciencia fenoménica. Cuando la persona atiende al ruido, la experiencia auditiva se hace consciente reflexivamente (*cf.* Lutz & Thompson 36). El que la experiencia auditiva adquiera esta autoconsciencia reflexiva es lo que explica que llegue a tener una consciencia de acceso. A través de la autoconsciencia reflexiva la experiencia se hace disponible al pensamiento. Esto hace posible que el contenido de la experiencia auditiva pueda jugar un papel en el razonamiento de la persona que la tiene.

Es necesario tener en cuenta, no obstante, que la autoconsciencia reflexiva “[...] is characterized by disclosing, and not by producing its theme” (Gallager & Zahavi 62). Al momento en el que la persona la atiende, la experiencia auditiva no sufre una transformación radical. La reflexión revela la estructura de la experiencia auditiva y la hace verbalizable, sin embargo debe haber algo estructural en esa experiencia de antemano. Según Gallager y Zahavi, “[r] effective articulation is not necessarily imposed from without; it is not necessarily foreign to the experience in question” (63).

Si la experiencia auditiva adquirió una consciencia de acceso, esto no se debe a que adquiera propiedades representacionales que no tenía antes de que la persona le prestara atención. La experiencia auditiva ya tiene una estructura y eso se puede entender como que dicha experiencia tiene un contenido representacional antes de la reflexión. A pesar de que la experiencia auditiva antes del proceso atencional no tuviera consciencia de acceso eso no muestra que no tuviera un aspecto representacional. Nada nos impide pensar entonces que lo que explica que esa experiencia auditiva inicial tenga un aspecto fenoménico sea el contenido representacional que estaba allí de antemano.

Los ejemplos de Block no inciden en la verdad de una tesis intencionalista. Eso parece mostrar que los conceptos de consciencia de acceso y de consciencia fenoménica no han sido descritos apropiadamente en la aproximación de Block. La consciencia de acceso no debe ser la única asociada con el aspecto representacional de un estado ni la consciencia fenoménica con el aspecto cualitativo. Aun si se supone que esta distinción es válida, es necesario ver de qué forma se debe entender. Esta última cuestión excede sin embargo los propósitos de este trabajo.

## 4 Conclusiones

La pregunta central de este escrito fue si el principio fenoménico era válido. Suscribimos la crítica intencionalista al principio fenoménico, según la cual este principio debe ser falso porque es la explicitación de una inferencia que es falaz. A su vez defendimos al intencionalismo de dos críticas. Mostramos que en los enunciados con los cuales se habla del contenido de la experiencia no se cumple la ley de la generalización del existencial y que de esta manera la inferencia que sustenta al principio fenoménico es falaz. Mostramos que las objeciones a la idea según la cual la fenomenología depende de la representación no son fuertes.

## Trabajos citados

- Block, Ned. "On a confusion about a Function Consciousness". *The Nature of Consciousness: philosophical debates*. Ed. Ned Block, Owen Flanagan & Güven Güzeldere. Cambridge (MA) MIT Press, 1997.
- Breckenridge, Wylie. *The Meaning of 'Look'*. Ph. D Thesis. Oxford: 2007.
- Brewer, Bill. *Perception and its Objects*. Oxford: OUP, 2011.
- Byrne, Alex. "Experience and Content". *The Philosophical Quarterly* 59.256 (2009): 385-574.
- . "Intentionalism Defended". *The Philosophical Review* 110.2 (2001): 199-240.
- Chisholm, Roderick. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
- Crane, Tim . "Concepts in Perception". *Analysis* 48.3 (1988): 150-153.
- . "The Waterfall Illusion". *Analysis* 48.3 (1988): 142-147.
- Dennett, Daniel C. *Content and Consciousness*. New York: Routledge, 1969.

- Gallagher, Shaun, & Dan Zahavi. *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. Londres: Routledge, 2010.
- Fish, William. *Philosophy of perception: a contemporary introduction*. New York: Routledge, 2010.
- Jackson, Frank. *Perception: A representative theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Johnstone, M. "Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness". *Perceptual Experience*. Ed. Tamar Gendler & John Hawthorne. Oxford: OUP, 2006. 260-290.
- Lutz, Antoine, & Evan Thompson. "Neurophenomenology". *Journal of Consciousness Studies* 10.9-10 (2003): 31-52.
- Martin, Michael G. F. "Uncovering Appearances". No publicado.
- Mellor, D. H. "Crane's Waterfall Illusion". *Analysis* 48.3 (1988): 147-150.
- Noë, Alva. *Action in perception*. Cambridge (MA): MIT Press, 2004.
- Peacocke, Christopher. *Sense and content: experience, thought and their relations*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Price, H. H. "Appearing and Appearances". *American Philosophical Quarterly* 1 (1964): 3-19.
- Robinson, Howard. *Perception*. New York: Routledge, 1994.
- Siegel, Susanna, "The Contents of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Primavera 2011. Ed. Edward N. Zalta. URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-contents/>>.
- Smith, A.D. *The problem of perception*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002.