

Simondon, Gilbert

Curso sobre la percepción. - 1a ed. - Buenos Aires : Cactus, 2012.

352 p. ; 21x14 cm. - (Clases; 8)

ISBN 978-987-26219-6-4

1. Filosofía. 2. Percepción. I. Título

CDD 190

CAPÍTULO PRIMERO

La Antigüedad

Lógica, psicología, ética:

la percepción como *instrumento* de conocimiento

A — Las cualidades sensibles y las formas; percepción por contacto y percepción a distancia; uso de la percepción para el conocimiento teórico.

Los antiguos tenían necesidad de la percepción como instrumento indispensable para conocer el mundo y accesoriamente el hombre; por tal motivo, apenas se encuentra en ellos crítica radical de la percepción que no sea al mismo tiempo una crítica de todo el saber, conducente al escepticismo. Pero mientras que existe un único modo de rechazo radical, comparable al de la duda metódica e incluso hiperbólica, son posibles numerosos modos de aceptación y de utilización del saber perceptivo, ya que existen varios tipos de percepción. Por tal motivo, se podría afirmar sin paradoja que las grandes corrientes filosóficas de la Antigüedad analizan a su manera la percepción, por su diversidad y por sus propios combates: cada escuela ha elegido, como modelo del verdadero conocimiento, uno de los aspectos principales de la percepción, intentando desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias y haciendo emerger de allí una visión coherente del mundo.

Se debe comprender, en efecto, que la situación de la percepción por relación a las demás fuentes del saber o de la creencia, se tornó privilegiada

con el nacimiento de la filosofía occidental, antes de volver a perder esa primacía al desarrollarse el pensamiento de fundamento religioso salido del cristianismo. En cierto sentido, el alba de la filosofía griega coincide con la elección incondicional de la percepción como fuente única de conocimiento; antes de esa elección, o fuera de ella en las doctrinas iniciáticas, son los mitos, las tradiciones, las creencias colectivas de cada etnia las que forman la base de las culturas. Esta elección no es espontánea, ni ingenua, ni primitiva; se volvió posible por la situación «transcultural» de las ciudades jónicas donde se encontraban navegantes, mercaderes, arquitectos que expandían su actividad a través del mundo mediterráneo, hasta los confines de los países bárbaros y hasta los imprecisos límites de un Oriente lejano. Esta universalidad operatoria no puede contentarse con traducir las estructuras cognitivas de una ciudad particular a las de otra ciudad; por encima de todos estos lenguajes privados que son las culturas locales, los navegantes instalan un sistema dotado de la potencia de lo universal, coextensivo, como fuente de representación, con su acción ecuménica, indefinidamente extensible, que impulsa siempre más lejos la exploración de las regiones desconocidas, que encuentra pueblos nuevos; para el hombre, como para los vivientes más elementales, el desarrollo motor precede y estimula el trabajo cognitivo. El «milagro griego» se produjo cuando la fusión de las costumbres, de las creencias, de las religiones, de las técnicas volvió inutilizables los primitivos instrumentos de representación cognitiva y de comunicación: aquellos de las ciudades y etnias particulares solo pueden representar y traducir transformaciones «adiabáticas», sin intercambios con el exterior, sin impulso hacia la universalidad; ahora bien, las navegaciones jónicas son precisamente el principio mismo de la recepción de lo nuevo; tanto la poesía, como las creencias, ritos y religiones, como los mitos y prohibiciones son incapaces de suministrar estructuras de interpretación indefinidamente dilatables y enriquecibles como para recoger e integrar la información nueva que aporta el viaje. Una simple lámina recortada donde se representan a través de incisiones los contornos de la ribera y las desembocaduras de los cursos de agua vale más, para el navegante, que las teologías poéticas; puesto que esa lámina, símbolo perceptivo, integra un saber acumulable; en el transcurso de los sucesivos viajes, puede acoger nuevos detalles, insertados entre los antiguos, y ser prolongada más allá de las costas precedentemente exploradas. Por otro lado, concretiza un modo de expresión universal, sin rodeo por lenguas ininteligibles a los extranjeros; aunque más sabia y en un sentido más abstracta que el discurso poético o religioso, es también más directa puesto que se dirige al individuo mismo sin pasar por el rodeo del aprendizaje cultural. El *pinax* (πίναξ) es uno de los primeros ejemplos históri-

camente conocidos de este modo transcultural e indefinidamente acumulable de pensamiento, más objetivo porque menos colectivo que el pensamiento tradicional, y gracias al cual las ciudades de Jonia han visto nacer, en el siglo VI a.c., la filosofía occidental.

Bajo esta forma y en su origen, el pensamiento filosófico es pariente próximo de la percepción, ya que es la obra de hombres solos, que actúan sin tomar apoyo en la herencia cultural de las ciudades; sus modelos de inteligibilidad son operatorios, constructivos, en contacto directo con la conexión manual del artesano; el mundo es pensado, representado, como podría ser tocado y construido.

1. Las cualidades sensibles y los elementos en los fisiólogos jónicos:

Tales, Anaximandro, Anaxímenes; carácter positivo del devenir

Para los fisiólogos de Jonia, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, la realidad actual del mundo se comprende por su génesis, y la cosmogénesis es palpable y concreta como el cambio progresivo de estado que se consume bajo la mano del alfarero cuando la arcilla absorbe más agua y se convierte en un barniz fluido o por el contrario cuando se endurece al researse. El mundo es continuo, el devenir es progresivo y creador; la percepción alcanza lo real porque acompaña la acción manipuladora y fabricadora; las cosas naturales son como los objetos elaborados y fabricados por el hombre; las cosas naturales fueron hechas por la espontaneidad del mundo así como los objetos fabricados son hechos por el hombre, artesano, arquitecto, técnico, y sabio tecnólogo: los fisiólogos jónicos eran «hábiles para inventar dentro de las técnicas».

En Tales, el uso del saber matemático no es únicamente contemplativo, ni puramente abstracto; es analógico, aplicado, descriptivo, concreto: mediante un método de triangulación y de avistaje a partir de dos puntos de la orilla, Tales sabía calcular la distancia de un navío en el mar; esto supone que el pequeño triángulo simbólico, trazado sobre la arena o sobre una placa de madera con ángulos iguales y longitudes proporcionales a las del gran triángulo geográfico constituido por el navío y los puntos de avistaje, son de igual naturaleza a pesar del cambio de escala; el mundo es continuo, homogéneo; reducción y ampliación son posibles a partir de la realidad percibida concretamente por contacto y manipulación. Con una relación de reducción mil veces mayor que la del avistaje de un navío o el relevamiento de un mapa geográfico, Tales comienza a hacer el mapa del cielo empleando un sistema de proyección, gracias a un instrumento análogo a los relojes solares en forma de hemisferio

cuyo centro estaba materializado por un índice. Anaximandro continúa dicha labor. No se trata aquí de un puro conocimiento teórico y contemplativo, sino de una representación cercana a la percepción y que retorna a lo real vivido a través de la previsión que ella autoriza; el más importante de los primeros acontecimientos científicos históricamente conocidos es la predicción de un eclipse de sol por Tales, sin duda con la ayuda de las tablas de observaciones asirias y caldeas. La ciencia naciente no se distingue aún de una tecnología constructiva de modelos y de una metrología concreta, que racionaliza procedimientos empleados en diversos países, como la construcción del ángulo recto por la agrimensura (teorema de Tales).

A partir de esta base común —postulado de la relación inmediata y verdadera entre las capacidades de aprehensión sensorial y lo real— se desarrollan cosmologías y cosmogonías parientes entre sí, ya que buscan el elemento primordial del que salen todas las cosas; este elemento es además primordial en dos sentidos complementarios: es la materia, el tejido de las cosas, que engendra a través de sus cambios de estado todos los grados de dureza y de fluidez, de calor y de frío, de consistencia y de penetrabilidad, de pesadez y de ligereza, de transparencia y de opacidad que se encuentran en el mundo y constituyen las diferencias entre las cosas; y por otra parte el elemento primordial es fuente del movimiento, de la energía, del poder de devenir que ha impulsado el mundo, que ha nutrido su devenir y que se manifiesta bajo nuestra mirada en la intensidad de la vida, en el movimiento del mar, de los ríos, en el soplo del viento, en la fuerza de crecimiento de las plantas y de los animales que quieren vivir, que tienden a desarrollarse. Especialmente por esto la sensorialidad completa está integrada a la filosofía con toda su potencia y su riqueza de diversidad. La naturaleza no es solo la materia como tejido de las cosas, sino también la fecundidad del mundo y su devenir capaz de engendrar las especies; es lo que el hombre puede conocer por participación vital, lo cual implica el concurso de todos los sentidos; la contemplación, la visión a distancia, inmoviliza las cosas; la *Physis* es un crecimiento y una energía que anima los elementos y que es, en el elemento primordial, poder de diversificación y de desarrollo; la sensorialidad es empleada aquí como medio de contacto directo y de participación biológica: la encontramos varios siglos más tarde, como complemento concreto del mecanicismo atomista, en la inspiración del epicureísmo latino en Lucrecio, quien retoma las imágenes de fecundidad y de generación de la Madre Tierra, las fuerzas telúricas y la invocación dirigida a la Naturaleza. El agua de Tales es en primer lugar el elemento de base, el que sostiene a la Tierra que flota como un navío; pero es también el estado medio de la materia, que produce por condensación el

suelo y la tierra dura, y por evaporación el aire transparente y ligero, luego, en el grado más alto, el éter, gas luminoso del que están hechos los astros, o más exactamente del que se alimentan como un fuego que come de las malezas y avanza sobre el flanco de una colina. Por último, el agua es primordial porque es la condición de toda vida, tanto para los animales como para las plantas; sin agua, solo queda de un viviente el esqueleto, el «re seco»; la vida pulula alrededor de las fuentes, en la humedad del sotobosque; el cuerpo de los seres vivos está impregnado de líquidos que mantienen la vida, sangre y sabia; el semen animal es un líquido que transmite la vida, que posee un poder fecundante, como el agua que, cayendo del Cielo macho en el seno de la Madre Tierra, la fecunda y hace nacer sus cosechas. Las creencias míticas de los pueblos que habitan las regiones semi-desérticas —agricultores o pastores—, sometidos siempre a la necesidad de agua, se integran en la cosmogonía racional que se convierte, con Tales, en la primera cosmología. Y eso es posible porque la cualidad sensible es acogida como percepción, en lugar de ser considerada como subjetiva; es tan real y objetiva, para los jónicos, como la forma o la relación; los datos de los sentidos que actúan por contacto —sensibilidad táctil, térmica, gustativa— y por experimentación activa —percepciones cinestésicas, sensaciones de plasticidad, de resistencia, de pulverulencia— son considerados como teniendo un alcance cognitivo igual al de los sentidos a distancia, tal como la vista que nos entrega las formas y las relaciones espaciales; estos tecnólogos y estos operarios dan al devenir tanta realidad como a lo extenso; la percepción cualitativa de una alteración tiene tanta densidad y objetividad como la captación de una figura geométrica. La filosofía es el desarrollo sistemático del saber cuya base es la percepción completa y plurisensorial.

En Anaximandro, la búsqueda del elemento primordial —tejido de las cosas y motor del devenir— se perfecciona al liberarse de la elección de uno de los estados actuales de la materia: es lo «sin-límite» (*ἄπειρον*) aquello que reemplaza el agua fecunda y esencial de Tales. Anaxímenes, por el contrario, vuelve a la elección de uno de los elementos actualmente existentes como base de todos los estados, y encuentra en el aire aquello que, mediante etapas de condensaciones y enfriamientos, da como resultado el vapor húmedo, las nubes, la lluvia, el agua, la tierra y el hielo; en cambio, por rarefacción y calentamiento, el aire produce el éter, el fuego de los astros; así, en las teorías elementales de las cosmologías jónicas aparece una lógica de la percepción, una organización de las cualidades sensibles; los sentidos no entregan solo lo diverso, la heterogeneidad bruta; las cualidades se ordenan en series continuas, en diadas indefinidas pero progresivas, como los grados de calor y de frío,

de sequedad y humedad, de densidad y rarefacción, de transparencia y opacidad; además, estas series son paralelas entre sí; a la extremidad rarefacción corresponde el calor, la luz, la ligereza, la sequedad; a un grado medio de condensación corresponde el frío, la atenuación de la luz por la nebulosidad, una menor ligereza (las neblinas se arrastran por los valles), y la humedad; más abajo aún, a la extremidad compacidad corresponde una gran densidad, la dureza, y la completa opacidad de la tierra y de las piedras. El mundo se ordena geográficamente como las cualidades se ordenan en serie para los sentidos, puesto que los agentes naturales, comparables a las operaciones técnicas, actúan sobre los estados de la materia de manera selectiva: un torbellino eleva el polvo y las hojas dejando a las piedras en el suelo, como hace una criba o un arel; el agua fangosa deposita sedimentos ordenados como por una operación humana. La percepción, y particularmente la percepción por contacto y prueba operatoria, es la base del conocimiento objetivo ya que las cosas se ordenan, en el curso de la cosmogénesis, en series continuas y coherentes como las series cualitativas.

La fisiología jónica, con la confianza que concede a todos los medios humanos de percibir, y particularmente a los más concretos, a los más próximos de las operaciones cotidianas, es la base de todas las doctrinas realistas del conocimiento; el ser humano no está aislado de los objetos, lo que percibe es real, puesto que el conocimiento de los objetos aparece en la reciprocidad de los intercambios reales entre el operador y el material en proceso que se convierte en objeto; la percepción alcanza la realidad del objeto porque se produce en el curso de la génesis activa del objeto, que es su fabricación; el sujeto no está a distancia del objeto, porque de hecho el sujeto del conocimiento es el operador, el fabricante del objeto; el mundo es percibido como un conjunto de objetos contruidos, distribuidos, producidos. De allí proviene, con el realismo y el postulado de la continuidad, la importancia de la duración y de la génesis como dimensión de inteligibilidad perceptiva en esta primera filosofía de la Naturaleza. De allí proviene también la idea de que en la percepción lo semejante es conocido por lo semejante.

2. Estructuras fijas: crítica eleática del devenir; doctrina pitagórica de los números ideales; doctrina platónica de los arquetipos

En los fisiólogos jónicos, la teoría del conocimiento está implícita; se vuelve explícita con la crítica de los Eleatas, Parménides y Zenón quienes, en lugar de distribuir armoniosamente todos los modos sensibles de aprehensión de

lo real, separan «como con un hachazo» apariencia y realidad, devenir y ser, ilusión moviente y saber incondicional. Esta dualidad radical aparece muy firmemente en Parménides, quien describe el mundo como conocido por revelación, y no conduce a los sentidos por la vía engañosa de la opinión y del devenir. Zenón, en lugar de reemplazar, como hace Parménides, la fisiología perceptiva por una metafísica dogmática de lo Uno inmodificado y del Ser sin relación —el *Sphairos*—, manifiesta la imposibilidad de un saber objetivo por la subordinación del contenido del saber al punto de vista del sujeto cognoscente; el conocimiento, y particularmente el del movimiento, es relativo a las referencias que elige el observador, de donde resulta una impresión de contradicción perceptiva y lógica cuando las referencias son modificadas (como lo prueba el argumento del estadio). En la postura crítica y para la mente que razona, lo que es más frágil es la percepción espontánea del cambio y de los procesos que implica la duración, ya que es quizá la más primitiva. La crítica eleática constituye el primer golpe asestado al entero realismo perceptivo de la filosofía de la naturaleza, y quizá también la primera separación entre una búsqueda reflexiva y una intención científica o técnica.

Este estrechamiento, luego de una amplia acogida dada a todos los modos de la sensorialidad, esta actitud altamente selectiva y parcialmente pesimista que es consecuencia del descubrimiento optimista de una fuente libre del saber para el hombre se vuelve a encontrar en el pensamiento de los pitagóricos y en Platón; todo aquello que, en la relación con el mundo, es lo más sensible, lo más concreto, lo más cargado de cualidad y de afectividad, se encuentra rechazado en provecho de lo formal y de lo inmutable, de lo relacional y de lo inteligible. Ni Pitágoras, ni Platón son operarios, arquitectos, artesanos; contemplan y se aíslan en el ocio meditativo, fundando grupos esotéricos y manejando en reserva su enseñanza; en sus doctrinas, la importancia de la ética demuestra que el mundo cuenta menos que el hombre. Para Pitágoras y para Platón, los aspectos de la percepción que se convierten en los modelos del verdadero conocimiento son inversos de aquellos que habían sido elegidos por los fisiólogos jónicos: son los aspectos menos cualitativos, más abstractos, más puramente simbólicos, y a su vez los más estables; en especial, los sentidos que permiten la percepción a distancia, audición y visión, son también los más susceptibles de recibir una educación y de captar formas y relaciones; incluso de dichos sentidos, lo que es retenido no es el contenido cualitativo y concreto —timbre de los sonidos, colores— sino las meras estructuras, acordes y formas; de un solo golpe, la filosofía, que se había interesado ante todo por la percepción de los elementos, por debajo del nivel de los objetos, franquea sin detención el nivel de los objetos para arribar al de los símbolos

y las relaciones. Allí, los «Amigos de las Ideas» organizan una combinatoria abstracta que excluye el devenir, rechazando la cualidad, desconfiando de la sensorialidad, y buscando descender luego hacia el conocimiento de los objetos, para interpretarlos a partir de estas relaciones simbólicas y abstractas más generales y consideradas como anteriormente dadas.

Una leyenda muestra a Pitágoras, durante un paseo por el barrio de los herreros, oyendo repicar los yunques cuyos sonidos formaban un acorde musical: las dimensiones de los yunques se revelaron medibles a través de números enteros y pequeños; por otro lado, en la época de Pitágoras, los *luthiers* sabían que cuerdas del mismo peso por unidad de longitud, igualmente tensadas, dan sonidos cuyas alturas son inversamente proporcionales a las longitudes. Esta ley se vuelve a encontrar en el estudio de las cavidades resonantes donde el cuerpo que vibra es el aire. Así, la relación perceptiva entre dos objetos—el acorde o la disonancia de los sonidos que ellos producen en tanto osciladores— puede ser prevista y comprendida a través del análisis del más formal y abstracto de sus caracteres, la dimensión geométrica. Por encima de lo sensible, por encima de los objetos particulares tomados en su individualidad concreta, un saber formal, por intermedio de la medida, se eleva hacia una combinatoria abstracta de símbolos que dan la clave de todas las relaciones entre las cosas. La percepción de los acordes y de la armonía es ya simbólica; invita a la inteligencia a tomar posesión de las leyes de las cosas a través de la aritmología; cada objeto posee un número, y sus posibilidades de acorde con los otros objetos están contenidas en las relaciones entre su propio número y los números propios de los demás objetos. Gracias a la correspondencia privilegiada entre las leyes de la acústica física y la percepción de la armonía, tomada como paradigma de la inteligibilidad que recubre lo sensible, la matematización del mundo aparece como posible; lo que cuenta ya no es el objeto, lo concreto cualitativo de cada percepción, sino la fórmula simbólica de las relaciones abstractas y secretas entre los seres; para los iniciados, los números dan cuenta de los seres.

Ahora bien, los números de los pitagóricos no son exactamente los números aritméticos, puros instrumentos de la operación de adición, sustracción, división y multiplicación: son números geométricos, es decir estructuras estables e individualizadas; el cuatro no es solo el número obtenido al añadir una unidad al tres; es el «cuaternario», la «tétrada» que posee propiedades originales. La mónada es una estructura puntual, la díada una estructura lineal, la tríada una estructura de superficie, la tétrada una estructura de volumen, simbolizable por el tetraedro; es solo para el conocimiento vulgar y utilitario que los números son instrumentos para medir y calcular; para

el conocimiento superior de los iniciados, los números corresponden a las estructuras y a las significaciones más ocultas pero también más estables de lo real; los números se clasifican en especies y en familias según sus propiedades internas (divisibilidad, número primo, par o impar, cuadrado perfecto...); para explicar lo real es preciso ante todo comprender las relaciones secretas de los números estructurales.

Así se desarrolla, por primera vez en el mundo griego, un empleo de los esquemas más abstractos de la percepción (símbolos, significaciones, estructuras) que crea una dualidad, una distinción vertical de niveles, dando a la filosofía un cariz iniciático, esotérico, y orgulloso: la primitiva espontaneidad de la sensorialidad completa y del conocimiento operatorio cotidiano es rechazada como una impureza; en lugar de participar en el devenir, es preciso invitar al hombre superior a aislarse en el aprendizaje (por revelación) de las estructuras más altas de la inteligibilidad contemplativa. A continuación, vuelto un sabio, el hábil iniciado contempla desde lo alto el devenir y percibe con una sola visión, como en una panorámica donde solo se destacan vastas unidades, la necesidad universal de los acuerdos y de las guerras; al nivel de los objetos y de los individuos, solo existe agitación y aparente desorden: los mortales extraviados van de aquí para allá «como cilindros», según la expresión de los *Versos de oro*; pero, para el sabio que conoce, el conjunto de los movimientos aleatorios toma sentido, visto desde más alto, percibido desde más lejos; es captado como armonía del mundo según la ley.

No se podría insistir demasiado sobre el hecho de que esta *puesta en perspectiva* o este acuerdo en lenguaje armonioso de estructuras significativas y ocultas va a la par con un cambio de escala: el sabio pitagórico abandona la percepción como comercio con los objetos en el intercambio operatorio, en la manipulación vulgar, para elevarse radicalmente por encima de aquello por lo cual la percepción es recepción de información, acogida de diversidad, encuentro de contingencias, apertura ante los sucesos que aporta el presente, y movimiento intencional hacia el porvenir próximo. El sabio pitagórico se instala en los universales, que no cambian, y que pueden aplicarse a todo modo de ocurrencia, con tal de que ante todo sea excluida la participación espontánea; su percepción comprehensiva corresponde al orden de magnitud que está por encima de los objetos y de los individuos, y donde se neutralizan las variaciones aleatorias; en el orden humano, esta estabilidad situada más arriba que las vidas individuales es la de la ciudad, las leyes, las constituciones. El sabio aspira así a las funciones supremas de la ciudad; se convierte en el político que gobierna según el «juramento» dado en el origen y que impide a las leyes degradarse en el curso del devenir, gracias a una autoridad inflexible

y aristocrática que se impone al pueblo apartándose de él; el devenir solo es aceptado bajo forma cíclica y regulada, puesto que todo el saber y el conjunto de las fórmulas son puestas en el origen como *a priori*s.

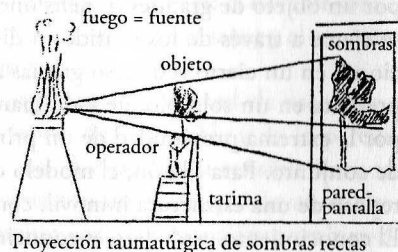
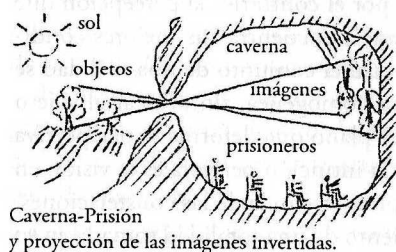
En la doctrina de Platón aparece también la voluntad de ascender, a partir de la espontaneidad de la experiencia de lo sensible y de lo percibido, al incondicional previo gracias al cual la experiencia sensible tiene un sentido; las contradicciones de lo sensible son útiles porque llevan el alma hacia la pregunta y le impiden contentarse con la percepción primitiva de los objetos, que solo es ilusión o al menos imagen deformada de lo real; las contradicciones de lo sensible obligan al alma a recordarse de lo que ha visto pura y directamente antes de reencarnarse en un cuerpo; antes de caer en la generación y la corrupción, el alma, que es hermana de las formas, ha contemplado los arquetipos reales e inmutables, situados más allá de la esfera de los fijos, y sobre los cuales el Demiurgo organizador del mundo sensible reguló su acción, como el pintor que, de vez en cuando, eleva los ojos hacia su modelo para trazar una imagen semejante. Los objetos sensibles, sometidos aquí abajo al devenir, son de hecho copias parcialmente degradadas de los arquetipos o formas; percibir un objeto, conocerlo realmente, es acordarse de la idea cuya copia es, es reencontrar a través suyo la forma suprema real cuya reproducción es, a la cual remite; los objetos, los cuerpos, son signos, a partir de los cuales el alma debe ascender al principio incondicional; el conocimiento, que es de hecho un reconocimiento, realiza en sentido inverso el trayecto que se ha consumado en el acto demiúrgico; existen diferentes vías para remontar hacia lo uno e incondicional —dialéctica erótica, ascesis matemática...— pero todas son ascensiones que, a partir de lo múltiple y del devenir, constituyen un retorno, una conversión hacia los principios de donde procede lo sensible.

La intuición primera y última de los principios, tanto en Platón como en los pitagóricos, está definida por analogía con las percepciones entregadas por los sentidos que actúan a distancia del objeto: el uso de dichos sentidos no implica, en efecto, operación constructiva, acción manipuladora, ni participación vital que ligue al sujeto a la suerte del objeto; autoriza e incluso implica el recogimiento, la inmovilidad atenta del sujeto que escucha u observa sin ruido ni movimiento: para los sentidos a distancia, la mejor percepción es una percepción en reposo, en la postura de la contemplación que respeta el objeto; los sentidos que obran por contacto no respetan su objeto, puesto que lo exploran y manipulan; el orden de magnitud natural y espontáneo de su mejor ejercicio es el de lo manipulable, de aquello que es más pequeño que el cuerpo humano; estos sentidos se ven sobrepasados

por un objeto de grandes dimensiones; por el contrario, la percepción que se ejerce a través de los sentidos a distancia encuentra sus mejores condiciones en un cierto retroceso gracias al cual el conjunto de una realidad se presenta en un solo bloque y de manera homogénea, sin ofuscar al sujeto por la extrema proximidad de un primer plano que deforma la perspectiva de conjunto. Para Platón, el modelo de la intuición perfecta es la visión en reposo de una estructura inmóvil, completa, como la de las constelaciones. El conocimiento verdadero es conocimiento de una totalidad tomada en su unidad completa e indivisible, como la de la esfera de los fijos, o mejor aún la de los arquetipos. Toda la realidad, toda la información se encuentran dadas en el origen y antes del devenir o la multiplicidad, en la unicidad del modelo; la acción no resulta de un conocimiento inductivo; explicita solamente un saber inmanente al alma; si el tejedor llega a romper una lanzadera, afila otra fijando sus ojos no sobre los pedazos de la lanzadera rota, sino guiándose con el *eidos* de la lanzadera que hay en él.

Por eso la teoría del conocimiento, en Platón, es paralela de una doctrina de la percepción de las formas o esquemas como significación de los objetos. A partir de un real primero y único, por ejemplo de un cuño que sirve para acuñar moneda, es posible hacer una serie indefinida de copias; pero ninguna de las copias es tan perfecta como el original; el movimiento que va del original a la copia es irreversible según el orden del ser; solo lo es para conocerlo: el alma que ha visto el cuño-arquetipo lo reconoce en las monedas que han salido de allí, y es gracias a esta visión primera que todas las piezas resultantes de un mismo cuño son percibidas como parientes entre sí; son parientes por participación en el modelo único; aquello por lo cual son perceptibles como monedas, es aquello que poseen del cuño del que proceden; dicho de otro modo, el objeto es solo símbolo y portador de significación; no posee en sí mismo y en su individualidad todo el curso de su explicación y del conocimiento que, incluso perceptivamente, se puede adquirir de él; los objetos son portadores de esencias, pero no poseen sus esencias; solo las tienen por participación: es esta trascendencia de las significaciones por relación a los objetos la que vuelve posible la dialéctica por los sucesivos cambios de plano que ella autoriza en el curso del ascenso hacia los principios incondicionales.

Por ende, semejante sistema solo es propiamente realista para las formas y las estructuras, para los conjuntos y las leyes de totalidad o las fórmulas cíclicas de devenir según la regla del Gran Año; lo diverso y lo múltiple son tratados como imágenes que se encuentran a grados más o menos alejados de la realidad, según formas complejas de mediación y de procesión. Lo múltiple y el devenir son ocasiones de pérdida de información, de alteración, en el



curso de las sucesivas copias y de las proyecciones analógicas cada vez más imprecisas. El hombre en la espontaneidad del devenir, según el mito de *La República*, es comparable al prisionero encadenado en el fondo de una caverna, con los ojos puestos frente a la mínima apertura de entrada por donde llega la luz. En esta prisión subterránea, cada prisionero, con sus compañeros de cautiverio, organiza concursos para adivinar qué sonidos repercutirán y qué siluetas pasarán sobre el muro del fondo. Es el fenómeno de la cámara oscura, que entrega las imágenes invertidas de los objetos iluminados que se encuentran en el exterior, imágenes tanto más luminosas, pero también tanto más imprecisas cuanto más grande es la apertura; es también, de manera parcial, el esquema de la proyección agrandada de las sombras sobre una pared-pantalla en los espectáculos de taumaturgia, a partir de una fuente luminosa y de figuras en madera paseadas sobre una tarima por operadores; lo que hay de común en estos dos modos de percepción es que suponen que el sujeto, de manera involuntaria como el prisionero, o voluntariamente como el espectador, da la espalda a lo real, a los arquetipos, es decir a las cosas —objetos o figuras en madera— y a la fuente de luz —sol fuera de la caverna o gran fuego que flamea detrás de la tarima de los taumaturgos—. No solo el prisionero y el espectador dan la espalda a los modelos y a la fuente, sino que creen también que esas imágenes difusas e invertidas o esas sombras gigantescas pero imprecisas son la verdadera y única realidad; se apasionan por ellas. Sin embargo, el acto filosófico consiste en liberarse y en salir, en ascender hacia la abertura de la prisión y en afrontar las cosas reales y la luz deslumbrante del sol que las ilumina, y que es el fundamento de la proyección. Cuando el prisionero, vuelto sabio y prudente, vuelve a descender hacia sus compañeros para liberarlos, puede ser mal recibido, y arriesga su vida, como Sócrates, al darles a conocer la realidad en lugar de la ilusión degradada; puesto que el hombre que acaba de salir de la caverna primero sufre y cree haber perdido la vista cuando recibe la luz del sol de manera directa. La filosofía exige que se considere a los objetos como copias, y que uno se vuelque con el alma

entera hacia los modelos (las formas, o «ideas») y hacia la fuente única que los ilumina, como el sol ilumina los sensibles: el Bien.

Esta teoría de la percepción incondicional —primera y última— de los modelos se despliega en un sistema del mundo analógico y paradigmático; puesto que los objetos son símbolos, portadores de significación, el conocimiento de un subconjunto del mundo permite penetrar en la intimidad de otro subconjunto que posee las mismas relaciones internas, es decir que presenta la misma estructura; el tamaño y el nombre vulgar de una realidad determinada importan poco; lo único que cuenta para el conocimiento es la estructura; si la ciudad es el análogo del individuo, y si es más fácil percibir las relaciones entre las clases que las relaciones entre la cabeza, el corazón y el vientre, es preciso estudiar ante todo la ciudad, y servirse de la ciudad como de un «gran ejemplo» para captar lo que es el individuo; este empleo de la analogía, fundada sobre la identidad de las relaciones que constituyen una realidad, supone que la transferencia, con cambio de orden de magnitud, es legítima; lo que constituye la esencia de una cosa es su estructura.

Es natural que semejante sistematización del mundo desemboque en conceder un privilegio de realidad a los conjuntos estables y amplios; el platonismo acaba en una teoría política rígida, aristocrática e integrista, donde todas las realidades individuales y particulares deben integrarse en el plan de conjunto según leyes fijas; las uniones, la composición de las clases, la procreación, se encuentran subordinadas al mantenimiento de la constitución, de la estructura de la ciudad cuyo guardián es el filósofo-magistrado; el devenir es aceptado solo como devenir regulado, y se supone cíclico; el filósofo se encarga de descubrir y de mantener —de ser necesario a través del mito— la fórmula óptima de la ciudad.

Cada grupo de doctrinas tuvo una larga posteridad; luego de los fisiólogos jónicos, los epicúreos griegos y Lucrecio desarrollaron una filosofía de la naturaleza que concede un amplio lugar a las cualidades sensibles y al devenir; la teoría de los elementos se encuentra también en las escuelas médicas; inversamente, la investigación de las formas puras, la reducción de la percepción a las relaciones y estructuras inmutables se desarrolla, luego de Pitágoras y Platón, en la tradición neoplatónica y neopitagórica; en cierto sentido, se manifiesta en Plotino, y en San Agustín encontramos un aspecto —metodológico— de rechazo de la sensorialidad espontánea. Por su franca oposición, estas dos familias de doctrinas no solo dan a conocer a los «Hijos de la Materia» y a los «Amigos de las Ideas»; nacidas en un tiempo en que la percepción, siendo el único modo de conocimiento, no podía ser comparada con otra cosa, si no es con los mitos y las creencias colectivas, manifiestan

de hecho un verdadero análisis del contenido de la percepción; las Formas contra la sensorialidad cualitativa, es una percepción contra una percepción, la percepción a distancia, por audición o visión, contra la percepción por contacto, y la contemplación teórica y separada del cuadro del universo en el ocio erudito contra la acción manipuladora que efectúa la génesis del objeto; para Pitágoras y Platón, lo real es *a priori*, está ya constituido en su estructura antes de la adquisición de información perceptiva que lo consuma, mientras que para los fisiólogos jónicos lo real adquiere forma en el curso de la operación de manipulación que también da a luz el conocimiento; en el primer caso, el devenir es negativo, solo puede multiplicar y alterar; en el segundo caso, es positivo: la génesis es una formación, un crecimiento; los objetos se constituyen.

Esta elección primordial es la de los términos extremos, la de los órdenes de magnitud ínfimo y supremo, por debajo y por encima de cualquier objeto existente: los fisiólogos jónicos se ven llevados a buscar captar el elemento absolutamente primordial, sin límite ni determinación, *to apeiron*, capaz por ello mismo de devenir todas las cosas: esta tendencia desemboca, en la etapa siguiente, en los epicúreos, en fuga hacia el orden microfísico de magnitud, por debajo de toda sensación posible, en los átomos, más pequeños que las partículas de polvo. En los «Amigos de las Ideas», es preciso ir más alto que los objetos, tomados como simples términos de un lenguaje cuya significación es trascendente; en su movimiento de ascenso, la búsqueda de las verdaderas estructuras huye hacia el orden de magnitud del cosmos, yendo incluso más allá de la ciudad, demasiado pequeña y demasiado perecedera: los estoicos pretenden percibir la armonía del universo; el sabio es aquel que ha realizado la *suntonia* con el ritmo del universo, visto como un gran ser viviente en el cual reside el sentido de todo el devenir y al cual hace falta unirse voluntariamente: el hombre es solo microcosmos, únicamente el Universo es macrocosmos, gran organismo que da cuenta de todas las realidades particulares y que se encuentra divinizado en la fórmula panteísta. Epicureísmo y estoicismo constituyen el desenlace de la dicotomía primera que separó los órdenes de magnitud de lo percibido; se oponen del mismo modo que el átomo, más pequeño que el grano de polvo, y el cosmos, más grande que los imperios: el átomo se mueve sin fin según el azar, el cosmos está determinado.

B — El esquema hilemórfico en Aristóteles: sensibles propios, sensibles comunes, sensibles por accidente; fisiología de la percepción.

1. Principio general; crítica de las ideas separadas y noción de individuo; forma y materia, potencia y acto

Aristóteles elabora un verdadero estudio de la percepción, y lo sitúa resueltamente al nivel medio de la captación del objeto, sin conceder privilegio a la sensorialidad, como los fisiólogos jónicos, ni a las significaciones, relaciones y estructuras, como los pitagóricos y Platón; esta síntesis, que marca realmente el primer estudio *psicológico* de la percepción, luego de las tomas de posición y las elecciones lógicas de sus predecesores, fue posible porque Aristóteles situó en el sujeto lo que sus predecesores ponían en el objeto.

En efecto, Aristóteles acepta a la vez la realidad del devenir y la de las formas; pero la *physis* no está solo en la transformación de los elementos, en los cambios de fase captados y experimentados por las cualidades sensibles; se produce en el curso de la percepción, por el pasaje de la potencia al acto; la percepción es una operación común de lo sensible y de aquello que siente; existe incluso en el alma un devenir positivo; la percepción es una actualización. Por otra parte, las formas están también en el alma y en los objetos; están en los objetos, en los seres, y no por encima de los seres, como lo piensa Platón; Aristóteles critica vivamente (en especial en la *Metafísica*, libros M y N) la teoría de las «ideas» separadas, que plantea insuperables dificultades cuando hace falta explicar la participación; cada individuo tiene su forma en sí mismo; ese caballo tiene en sí mismo la forma del caballo; no hace falta buscar por encima suyo una Idea de caballo en la cual participaría; la forma de un ser es su función; ella es su alma, el fin por relación al cual está organizado: si el ojo fuera un animal independiente su alma sería la visión. Como en Pitágoras y Platón, la forma de un ser es efectivamente aquello que le da sentido, aquello que permite captarlo como realidad ordenada, y no solo como materia; pero para Aristóteles lo que da sentido y significación a un ser no es exterior ni superior al ser mismo; es su función, aquella que el ser cumple y realiza en el estado de *entelequia*, con plena actualización; el alma es la forma del cuerpo, aquello que unifica y hace converger las operaciones particulares de todos los órganos en una finalidad y una actividad únicas. El organismo, que es el individuo, el «conjunto» (*sunolon*) de forma y de materia, es para Aristóteles el modelo del objeto.

Desde entonces, se comprende que Aristóteles haya podido fundar una teoría a la vez nueva y capaz de reunir los aspectos opuestos de las doctrinas de sus predecesores; lógicamente, la percepción es el encuentro de un objeto por un sujeto; pero de hecho, el objeto es un organismo, y el sujeto también es un organismo; ambos tienen una forma, ambos son capaces de un devenir positivo, de un pasaje de la potencia al acto; el alma del sujeto es «el lugar de las formas»; no es necesario suponer que ya las contiene porque las habría percibido a través del ojo del alma antes de la encarnación; puede recibirlas, formarlas por actualización en la experiencia. Las formas, las relaciones pueden ser en cierta medida el resultado de un devenir, de una actualización, y no son siempre anteriores a la experiencia, a la actividad del viviente; la *physis* está también en el hombre, en su alma, y no solo en los elementos. Esta hipótesis es muy nueva y muy fuerte; es el fruto del saber biológico de Aristóteles, de su estudio de las correlaciones entre la anatomía y la fisiología de los vivientes. Para comprenderla bien, hace falta insistir sobre el contenido de la noción de virtualidad, de potencialidad, que es mucho más que la simple posibilidad lógica; la potencialidad es la fuerza vuelta tendencia de lo viviente, tensión orientada, deseo, aspiración; la *physis* jónica, con la materia y la sensorialidad, se introduce en lo viviente, que contiene también la forma, como finalidad unificada del conjunto en devenir.

2. Los sensibles propios; operación común de lo que siente y de lo sentido

Para Aristóteles, la percepción completa se hace de tres maneras, a tres niveles. El primero es el de los *sensibles propios*: en el alma, lo sensible pasa al acto, pero sin transporte de materia; del mismo modo que el sello de oro o de plata solo transmite a la cera la forma de la impresión y no el oro o la plata, lo sensible solo da al alma su forma; los sentidos poseen pues la sensación en potencia, y esta sensación se actualiza gracias a la operación común de lo que siente y de lo sentido; la potencia es la capacidad de los contrarios, por ejemplo del blanco y del negro para la visión (*Del alma*, libro III, capítulo 2); Aristóteles insiste sobre esta noción de potencia, puesto que el término puede ser tomado en dos sentidos (que hoy quizá llamaríamos un sentido débil y un sentido fuerte): el niño es un general en potencia, puesto que es posible que se convierta en general; un hombre instruido, enérgico, adulto y capaz es un general en potencia, puesto que posee realmente en él todo el saber y todas las fuerzas necesarias para actuar como general; es lo que se podría llamar la potencia en sentido fuerte, muy diferente de la simple posibilidad

lógica. Ahora bien, es efectivamente en el sentido fuerte que se debe tomar «potencia» cuando se trata del pasaje de la potencia al acto en la percepción. En efecto, Aristóteles (*Del alma*, II, 5) toma como ejemplo de operación común, con pasaje de la potencia al acto, el fuego, que es operación común del comburente y del combustible; ninguna de esas dos realidades, aisladas, puede arder; pero el aire y la madera, tomadas en conjunto, pueden arder; este ejemplo es fundamental, puesto que muestra cuánto la noción de potencia, en sentido fuerte, sobrepasa la posibilidad lógica, con la cual la tradición post-aristotélica la confundió parcialmente; en la potencia, hay algo de aquello que llamaríamos, en términos de Física, energía potencial de un sistema; el sistema constituido por el comburente y el combustible, con la afinidad de estos dos cuerpos uno por el otro, es un sistema metaestable, que conserva su energía potencial hasta el pasaje a la actualización, que es aquí la combustión. En los vivientes, la relación hilemórfica es también parcialmente metaestable; contiene tendencia y tensión. Ahora bien, parece que efectivamente, entre las nociones que son empleadas en nuestros días, la de metaestabilidad es la que más se aproxima a la potencia aristotélica, cuando se trata de dar cuenta de la sensación. Por otra parte, el pasaje de la potencia al acto, cuando se trata del ser viviente («para todos los seres cuya constitución es natural», *Del alma*, II, 4), comporta límite y proporción de la magnitud como del crecimiento; estas determinaciones dependen del alma, de la forma más que de la materia; cuando los elementos actúan solos, sin alma, los límites no aparecen: el fuego es un elemento que se alimenta y crece, y ciertos filósofos, dice Aristóteles, pensaron encontrar en él la causa operativa en las plantas tanto como en los animales; pero de hecho el fuego no tiene límites, se alimenta de todo el combustible, cuando combustible y comburente están ambos presentes. Para el alma, el pasaje de la potencia al acto es un pasaje a la actividad que parte de la inacción, lo cual hace que los roles de objeto y de sujeto no sean en absoluto simétricos en la operación común. «El alimento padece bajo la acción de lo alimentado, y no este bajo la acción del alimento; del mismo modo que no es el carpintero quien padece bajo la acción de la materia, sino esta última bajo la acción del carpintero, pasando por su parte el carpintero a la actividad partiendo de la inacción» (*Del alma*, II, 4, 416 a 34-b 3). En la sensación, el órgano sensorial es movido, pero sin embargo no es únicamente pasivo; no recibe la materia, puesto que la sensación es un cambio de estado de la facultad sensible (*Del alma*, II, 5); la operación común de lo que siente y de lo sentido se vuelve posible a través del medio, o intermediario, que es un continuo que se interpone entre lo sensible y el órgano sensorial; en la visión, el medio es lo diáfano, que es movido por el color y que mueve el

órgano sensorial; en la audición, el medio es el aire, que es movido por la fuente sonora y que mueve el oído. Las propiedades de los cuerpos sonoros pueden explicarse, según Aristóteles, por la manera en la que están en relación con el aire; un cuerpo muy pequeño, o un cuerpo blando no pueden mover el aire, salvo si el aire es bruscamente aprisionado, o bruscamente liberado; en cambio, los cuerpos huecos pueden mover fácilmente el aire; los sonidos que producen están en relación con las dimensiones de sus cavidades. Todos los sentidos son, por el intermediario del medio, especies de tacto. A través de la sensación, el alma tiene la potencia de recibir en ella las formas sensibles sin su materia (*Del alma*, II, 12); lo semejante conoce solo lo semejante; el alma se convierte en lo que percibe; ella es todas las cosas, la forma de la piedra, de la casa; la cualidad sensible está en el alma, y las formas están en el alma, que es el lugar de las formas (*τόπος τῶν εἰδῶν*); el acto de aquello que mueve (lo sensible) se produce en aquello que es movido; así pues, el acto del objeto sensible y el acto de la sensibilidad pasan ambas dentro del ser que siente (*Del alma*, III, 2,6).

3. *Los sensibles comunes y los sensibles por accidente*

Si la cualidad sensible es ya operación común de lo sensible y de lo que siente, con mayor razón esta actividad se manifiesta en el segundo nivel, que es el de los *sensibles comunes*; el sentido común tiene su sede en el corazón; es aquello por lo cual juzgamos que lo blanco no es lo dulce, que lo negro no es lo amargo; el sentido común efectúa una comparación entre los datos de los diversos sentidos; es el principio de todas las sensaciones, ve a través de la vista, toca a través del tacto, centraliza todos los datos de todos los sentidos que provienen de los sensibles propios, los compara y los combina; es quien está presente en todas las sensaciones particulares y de allí extrae los sensibles comunes, esas cualidades generales que cada sentido solo percibe desde tal costado, pero que pertenecen a todos: movimiento, reposo, extensión, figura, número, unidad. Hoy diríamos que el sentido común capta los objetos y sus relaciones, sus movimientos, los conjuntos que forman.

Finalmente, existe una tercera especie de sensibles, los *sensibles por accidente*: ver lo blanco y decir «es el hijo de Callias», es atribuir una cualidad a un ser; semejante operación de atribución se vuelve posible por el hecho de que ya, en la experiencia, lo blanco y el hijo de Callias han sido presentados juntos; basta después que lo blanco aparezca para que el hijo de Callias sea percibido; es el caso del ruido que se oye fuera y que es percibido como ruido de un

caballo, porque ya el caballo fue percibido con esa cualidad de ruido: se oye un caballo, se ve al hijo de Callias, y sin embargo los órganos de los sentidos no reciben más que un ruido o un color. Es ahí que interviene la posibilidad de error, error de atribución de una cualidad a un objeto y no propiamente hablando error de los sentidos; esta atribución parcialmente conjetural, fundada sobre la experiencia previa, por tanto sobre un aprendizaje, contiene un riesgo de error porque las asociaciones anteriores de cualidades reemplazan a la actividad del sentido común, no pudiendo aquí ejercerse a causa de la unicidad del sensible propio (sonido, color). Muy precisamente, la mayor fuente de error es la percepción que hoy llamaríamos percepción de objeto, o reconocimiento de objeto a partir de un único estímulo. Es sobre este punto que se manifiesta con la mayor firmeza la diferencia entre el uso de la percepción como modo de conocimiento en Platón y en Aristóteles: Platón pide precisamente a la percepción elevarse por encima de lo sensible y captar en lo sensible los símbolos y los signos que permiten al alma remontar hacia los seres; Aristóteles no ignora los casos en que basta una cualidad sensible, fugaz y rápida, para evocar un conjunto cognitivo más vasto y más estable, más rico en saber y en estructura, un haz permanente de propiedades complejas y durables, un objeto; pero Aristóteles trata esta relación de evocación simbólica, de significación, como el resultado de una asociación en la experiencia del sujeto, y en absoluto como una evocación de un saber incondicional de especie más alta; la verdadera captación de lo real, la que no engaña, es la operación común, en el caso de los sensibles propios y en la operación del sentido común; en la captación de los sensibles por accidente, se efectúa por así decir un desborde del dato sensible por la atribución que efectúa el sujeto, y ese desborde es causa de error, lejos de constituir un cambio de plano que introduce en el verdadero saber enterrado en el alma.

4. *Teoría inductiva del conocimiento conceptual*

La doctrina aristotélica de la percepción introduce en la reflexión filosófica una teoría inductiva del conocimiento: nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos; el conocimiento, que provino de la percepción, es *a posteriori*; sin embargo, la percepción no es pasiva, es operación, lo que hace que el alma no esté obligada a considerar las cualidades reveladas por el encuentro de los sensibles propios como las únicas reales; los sensibles comunes son también reales; a partir de ellos, un saber abstracto y coherente puede ser edificado por el intelecto agente; lo que es cierto del

intelecto agente es ya cierto de la sensación; aun en la sensación, el alma no es pasiva; lo que recibe no es una materia, sino, como lo diríamos hoy, una información, una señal, transmitida a través del medio, y que proviene de lo sensible; dicho de otro modo, no hay una diferencia absoluta de naturaleza entre la captación de los sensibles propios y la de los sensibles comunes. Esto es conforme al sistema físico y metafísico de Aristóteles quien supone que toda materia puede ser forma para materias inferiores a ella, y toda forma materia para formas más altas; la percepción es percepción no en el absoluto, sino para un individuo, para un organismo, en el *hic et nunc*. Aristóteles es el primero en haber lanzado las bases de un estudio psicológico de la percepción, porque es el primer autor que ha despejado la originalidad de aquello que hoy en día llamamos una recepción de información, proceso esencial de la percepción. Estudiando los seres vivos, Aristóteles había comprendido que la información, el mensaje, son una realidad distinta del soporte (no hay relación entre la dimensión de la semilla y los caracteres del árbol que saldrá de ella) y que se actualiza en el viviente al comandar su crecimiento; la sensación, así como la generación que es una transferencia de esencia bajo forma de simiente, es una operación común que no podría existir ni por lo sensible solamente, ni por lo que siente solamente: el órgano de los sentidos, por sí mismo, permanece vacío e infecundo; el ojo no se ve él mismo. Sin buscar reinterpretar la doctrina de Aristóteles a la luz de las búsquedas actuales, es posible decir que la fuerza de su doctrina de la percepción proviene del hecho de que se la considera como una función, una facultad, un proceso biológico que se comprende a través de la relación entre el organismo y los objetos que lo rodean.

C — Preocupaciones éticas, prácticas, soteriológicas; percepción y acción

Después de Aristóteles, esta síntesis muy elevada de las dos aspiraciones opuestas —la de la fisiología de los elementos y la de las formas separadas— es progresivamente abandonada en provecho de preocupaciones éticas; el saber desinteresado cede el paso a preocupaciones normativas, y la teoría de la percepción, en lugar de ser la base objetiva de un estudio del conocimiento, se convierte meramente en un eslabón suyo, dentro de una concepción sistemática y doctrinal, esencialmente moral: se trata o bien de mostrar que el hombre debe fiarse exclusivamente de la sensación, sin prejuicios ni creencia (en el epicureísmo) o bien de afirmar que la verdadera percepción es la de los

conjuntos más elevados, y que queda reservada al sabio que ha sabido hacer el esfuerzo suficiente como para expandirse y entrar en acorde de resonancia con la armonía del universo, en el estoicismo. En el epicureísmo, la elección de la sensación más elemental marca una voluntad de liberar al individuo de toda implicación colectiva, y al presente de toda interferencia con los otros momentos del tiempo, bajo forma de memoria o de imaginación: la sensación pura es una técnica de discontinuidad radical y de reducción, que apunta a hacer de la sabiduría una existencia en cierto modo insular, independiente de aquello que la rodea, de aquello que la precede, de aquello que la sigue, consistente en sí misma en la posesión de la ataraxia. De modo opuesto, el estoicismo elige el aspecto más activo y más voluntario de la percepción como fundamento del conocimiento, aquel que mejor manifiesta el rol del sujeto, ya que el estoico busca la sabiduría en el conocimiento del orden del mundo —por tanto del movimiento de los conjuntos más vastos— a fin de adherirse a él por medio de su voluntad—: es una moral de la integración al precio del sacrificio de todos los grupos limitados o de los encuentros pasajeros —familias, naciones, ciudades—, y de la integración al cosmos. Los epicúreos, que buscan la salvación en unidades de realidad más pequeñas que los pequeños grupos e incluso más pequeñas que la dimensión espacial y temporal del individuo viviente, atomizan la relación del organismo con el mundo así como atomizan la materia, indestructible en la pequeñez de sus unidades, mientras que los compuestos son perecederos. Los estoicos buscan la indestructibilidad y la permanencia en el Todo; la percepción es el esfuerzo a través del cual el microcosmos se sincroniza con el macrocosmos. En ambos casos, por la fuga hacia lo elemental o el ascenso hacia el conjunto único, la percepción se pone en marcha hacia la sabiduría.

elemental y positivo, mientras que los pitagóricos y Platón pretenden por el contrario descubrir por encima de los objetos un orden de magnitud y duración que sobrepasa al hombre, las estructuras generales de interpretación de las totalidades. Esta etapa teórica despliega entonces dos métodos para emplear la percepción, por debajo del orden de magnitud de los objetos, en la sensorialidad cualitativa, o por encima, en una simbología abstracta y dogmática.

La segunda etapa, anunciada por las investigaciones de las escuelas médicas, es psicológica y biológica, principalmente con Aristóteles, quien analiza la percepción como función al nivel del organismo en relación con un medio y con objetos que son del mismo orden de magnitud que él: es la base de un conocimiento relativo, pero progresivo, inductivo, y fundado sobre lo sensible.

Finalmente, luego de este análisis que sitúa el proceso perceptivo en el nivel del organismo que actúa como un todo (haciendo de ello un proceso del alma), la separación entre los dos órdenes de magnitud interviene nuevamente, en el curso de una tercera etapa, que es ética; es la oposición entre la búsqueda epicúrea de la sensación inmediata y pasiva, elemental, y la tensión estoica hacia la percepción total de la armonía cósmica. El epicureísmo recobra así aspectos de la fisiología jónica, mientras que el estoicismo retoma ciertas posturas de la búsqueda pitagórica y platónica.

Lógica o ética, la preocupación normativa elige en la percepción los términos extremos, sensorialidad elemental o simbolismo superior a los objetos. El análisis psicológico toma por el contrario la actividad perceptiva en el nivel medio, que es el de la percepción de los objetos que rodean el organismo en las situaciones corrientes; este hecho se explica quizá por la rareza de los casos normativos, casos extremos y ejemplares, para el saber o la acción, mientras que el análisis psicológico retiene antes que nada los procesos más corrientes, que se desenvuelven en el orden medio de magnitud; sin estos, los casos normativos raros no podrían existir. Es pues importante notar que, de hecho, no son los mismos tipos de procesos perceptivos los que sirven de base a las doctrinas filosóficas, lógicas o éticas, y al análisis psicológico; en filosofía siempre está presente una búsqueda normativa, y la normatividad aparece, en los procesos perceptivos, cuando el sujeto entra en relación con realidades de un orden de magnitud diferente del suyo, con aquello más pequeño que él, para manipularlo, o con aquello más grande que él, para contemplarlo, respetarlo, ajustarse, integrarse. El análisis psicológico retiene en primer lugar los casos medios que no son ni de ascendencia ni de sumisión, sino de operación común. Sin embargo, esta triadidad manifiesta la existencia de tres niveles de los procesos perceptivos, tan reales unos como otros, y dependiendo todos por consiguiente de un estudio único.

El rol que juega la percepción en la génesis del pensamiento filosófico antiguo es entonces considerable; desde luego, la reflexión filosófica no se identifica con un estudio psicológico de la percepción; pero no es exagerado decir que el pensamiento filosófico occidental ha nacido de un esfuerzo por emplear recta y completamente la percepción como instrumento esencial de conocimiento, en lugar de los mitos y de las creencias. Por eso la primera etapa de estos sistemas de conocimiento en tanto postura metodológica de empleo de la percepción es ante todo teórica y vuelta hacia el mundo: los fisiólogos jónicos optan por el uso de la sensorialidad por contacto y manipulación, que revela el devenir

La posteridad de las antiguas doctrinas relativas al uso de los sentidos y de la percepción es considerable, pero apenas aporta nuevos descubrimientos. La doctrina pitagórica, el platonismo, el estoicismo, se desarrollan conservando un sesgo iniciático o aristocrático que los separa de la multitud y los destina sea a una vocación de ocultismo, sea a la reflexión sobre las formas más elevadas del arte, sea al ejercicio del poder; la percepción de los símbolos, de los signos ocultos esparcidos a través de lo real cotidiano es un arte difícil que se aleja de lo vulgar y de lo cotidiano; exige el ocio o el ejercicio de la meditación, de la purificación, y la chance de la iniciación esotérica; el neopitagorismo y el neoplatonismo reencuentran las preocupaciones de las sectas místicas. Este conjunto de preocupaciones alimenta las investigaciones formales de los arquitectos y sabios del Renacimiento italiano: investigan las leyes geométricas y numéricas de las proporciones armoniosas, las leyes de la perspectiva, la fórmula exacta del número de oro y de la división de los intervalos; aquello que unifica estas investigaciones, es la idea de que el universo está construido según una estructura analógica; la mirada del artista erudito tiene algo de metafísica, puesto que capta estas relaciones estructurales que son el número y la ley de las cosas. Esta búsqueda es también la base del simbolismo en el arte; las cosas múltiples poseen modelos comunes que cada una reproduce de forma parcial e imperfecta; cada cosa, realidad incompleta, remite a su complemento, bajo la unidad ideal del arquetipo primitivo; los «*symbola*» son como esas piedras que los antiguos viajeros, antes de abandonar a su anfitrión, partían en dos y cuya mitad conservaban; sus descendientes, para reanudar sus relaciones de hospitalidad y autentificarlas, traían de nuevo esta mitad de un todo primitivo y la unían a la otra mitad, de manera de reconstituir la unidad rota. Es así, según el mito de *El Banquete*, que el andrógino primitivo, demasiado dichoso y orgulloso, desafió a los dioses, y fue cortado en dos mitades por Zeus: desde ese momento, las dos mitades, el hombre y la mujer, intentan recuperar la primitiva completitud del andrógino original creando la pareja: son símbolos el uno por relación al otro, y se encuentran ligados por una relación de correspondencia esencial, porque proceden de una unidad primera que pueden reconstituir. El arte de los símbolos percibe estas realidades complementarias esparcidas en lo real vulgar: son realidades de excepción, altamente significativas. La percepción es entonces de este modo un acto que sobrepasa el uso cotidiano de la realidad. Este postulado se ha manifestado en la poesía de inspiración platónica, particularmente en la escuela lionesa, en el Renacimiento, con la doctrina del amor platónico: este amor es percepción a distancia, contemplación y respeto; es inmaterializante, puesto que prosigue la dialéctica de *El Banquete*;

el amor de los cuerpos bellos conduce al de las bellas almas, puesto que lo que vuelve bello a un cuerpo, es el alma que lo anima; y de las bellas almas el enamorado asciende a las bellas ideas, puesto que el principio de la belleza de las almas reside en las bellas ideas que estas contemplan; estas bellas ideas mismas son alumbradas por el Bien, sol del mundo inteligible, más allá de la esencia y de la existencia. Por su poder ascendente, el amor platónico tiene algo de místico, conduce a lo incondicional.

En filosofía, las teorías de la percepción emparentadas con el platonismo dieron nacimiento al idealismo, en tanto que opuesto al conceptualismo; el idealismo es una doctrina que afirma que el espíritu capta de una sola vez una estructura enteramente constituida, ya completa en el momento en que el sujeto la encuentra y la ve: la idea, la forma, el esquema, el arquetipo son conocidos por *intuición*, es decir en una única visión, como un conjunto completo y formado; el término «*intuición*» es extraído del estudio de la visión; «*uno intuitu*» significa: en un solo golpe de vista. Las doctrinas idealistas pueden divergir cuando se trata de estudiar el modo de existencia de las ideas y la manera en que el espíritu las descubre; puede ser la solución del idealismo realista de Platón (las ideas son las realidades más estables y más reales de todas, más allá de las estrellas), o bien del iluminismo místico (los arquetipos son revelados en la comunicación mística, proyectados de cierta manera en el espíritu del hombre a partir de una fuente única y superior: tienen entonces una realidad esencialmente espiritual, de principios). Pero, en todos estos casos, la teoría idealista, al afirmar que hay aprehensión intuitiva de las ideas, por ende que toda la información está dada de una vez y resulta invariable, se opone al conceptualismo, es decir a una doctrina que considera los esquemas como adquiridos progresivamente a partir de la experiencia, extraídos de la percepción y modificados por la actividad del sujeto; en este último caso, toda la información que el hombre puede adquirir no está dada de una vez en la intuición de los principios; es progresiva y puede ser modificada cuando nuevas percepciones expandan la experiencia y permitan abstracciones más extendidas. La teoría aristotélica de la percepción prepara una interpretación conceptualista del conocimiento, puesto que abre el camino a la búsqueda legítima de un progreso indefinido en la formalización resultante de la experiencia. Es perfectamente comprensible que Bacon, al redactar el *Novum Organum* y el *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, carta de las ciencias de observación y de la experiencia metódica, haya pensado en Aristóteles; por otra parte su crítica del formalismo silogístico es parcialmente injusta, si creemos en la interpretación que Brunschvicg presenta en la tesis intitulada: *Quomodo Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*; mayor

y menor no son premisas únicamente formales, sino que poseen de hecho, como una pareja, un poder reproductor que engendra la conclusión, nuevo ser lógico por relación a las premisas: existen tendencias y una tensión en la pareja de las premisas, de modo que no se puede aceptar el juicio de esterilidad pronunciado por Bacon contra el silogismo: «*Sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit*». De hecho, es en la teoría aristotélica de la percepción más que en el *Organon* donde es preciso buscar el fundamento de una teoría inductiva y conceptualista del conocimiento. Pitágoras y Platón habían tomado como modelo de la ciencia las matemáticas, y especialmente la geometría; se comprende entonces el sentido del idealismo, puesto que la percepción del matemático no extrae de la consideración imprecisa del esquema el conocimiento de las propiedades y de las relaciones: las figuras son solo una ocasión de ascender hacia los principios que contienen implícitamente en su perfección inicial todo el curso de los desarrollos ulteriores; las matemáticas antiguas eran *dogmáticas* en el sentido propio del término, puesto que toda la verdad estaba dada desde el origen en la axiomática. Por el contrario, la investigación médica y las ciencias de la naturaleza no podían partir de una axiomática completa; es la observación de lo real aquello que permite formalizar parcialmente sectores limitados de lo real, por ejemplo hallando propiedades comunes a tales enfermedades o a tales especies vivientes.

Se comprende entonces que, según las interpretaciones y las posturas, el idealismo haya podido conducir sea a un realismo radical e intransigente, sea a un verdadero «acosmismo», como en Berkeley; en cambio, el conceptualismo es más moderado, y permanece relativista, puesto que el concepto extraído de la experiencia perceptiva por inducción no es lo real inmediato y completo —solo hay ciencia de lo general— sino que está fundado en la realidad; la ciencia no es perfecta ni acabada, sino que posee un valor, aporta un saber.

3. Alcance metodológico de la crítica cristiana del conocimiento a través de los sentidos; la percepción del prójimo

¿Cuál ha sido la posteridad de las doctrinas fisiológicas y epicúreas? El mecanicismo resurgió en el Renacimiento y, gracias a la matematización, se convirtió en el siglo XVII en un modelo general de interpretación del universo en la ciencia cartesiana; sin embargo, Descartes hace alarde de un desprecio extremo del epicureísmo, como lo muestra su controversia con Gassendi. Lo que es rechazado del epicureísmo es el realismo de la sensación elemental tomada como punto de partida del saber, y sobre todo como base del juicio

moral; en efecto, la posteridad del epicureísmo ha sido sobre todo ética, y rápidamente se ha degradado, por pérdida del sentido ascético y purificador de la sensación inmediata; a la inversa de las doctrinas idealistas, la doctrina de la sensorialidad no era iniciática ni aristocrática; conoció una difusión más amplia, pero se degradó en la literatura y la poesía hasta convertirse en sinónimo de vida fácil y libertina: «*Epicuri de grege porcum*». Se produjo allí un efecto de contraste, en el dominio ético, con el cristianismo en vía de expansión, y que también ganaba a las masas, más ampliamente aun que el epicureísmo. Además, el cristianismo, que se dirige a la afectividad, a las tendencias, al impulso de las motivaciones, daba un sentido a las aspiraciones que hasta ese entonces solo habían podido manifestarse de manera ritual, disimulada o explosiva, en los cultos iniciáticos, como el orfismo, o las fiestas colectivas. El cristianismo solo invitaba a adoptar signos en el universo, y organizaba la dimensión de porvenir, con un poder profético, por encima y más allá del mundo inmutable de las ideas platónicas, que solo prometía el retorno cíclico, y de la sensorialidad epicúrea, que buscaba limitar en la estrechez del presente el absoluto de la relación con el mundo. Desde luego, hay en Lucrecio una dimensión de porvenir, una noción de progreso, una generosidad, portando el sentido de un mensaje que hace falta propagar para salvar a la humanidad del temor, de la superstición, del dolor y del miedo, a través de la ciencia; pero esta ciencia de las combinaciones de átomos es abstracta, intelectual, y va acompañada con algunos aspectos del escepticismo: a menudo se proponen varias explicaciones concurrentes. Por el contrario, a través del pensamiento ético del cristianismo, hay algo realmente nuevo: percibir al prójimo de manera directa y completamente como prójimo, como otro yo, según la reciprocidad de las personas; un esclavo, un enfermo, un extranjero, un niño son personas; son percibidos como prójimo, como otro yo. El estoicismo proponía una universalización de la noción de hombre, haciendo del filósofo el ciudadano del universo; pero el ecumenismo teórico no basta, cuando permanece por encima de la percepción de objeto, como captación de las leyes y de los conjuntos, de los deberes y de las posturas jurídicas: el cristianismo aporta por primera vez, liberado de las implicancias colectivas y sociales, o de los prejuicios étnicos, la percepción del hombre como hombre, es decir como prójimo, como ser que tiene el mismo tipo de realidad que el sujeto, que existe al mismo nivel que él. Lo que la filosofía había hecho para el mundo de los objetos, buscando percibirlos directamente y más allá de las estructuras colectivas (ese era el milagro griego), el cristianismo lo hace para el Hombre quien, aún en el tiempo de la filosofía griega, continuaba siendo visto como niño, esclavo, bárbaro, hombre o mujer. Esta percepción

universal e inmediata del Hombre como prójimo se vuelve posible porque todo lo que está en el Hombre, su deseo, su esperanza, su sufrimiento, no es ilusorio ni solamente individual, sino que resulta tan firme y consistente como las piedras y la tierra en la visión de los objetos; la realidad particular de cada ser humano posee un sentido en el universo de las relaciones entre las personas, y toma cuerpo en el contexto de la fe: eso es algo concreto, un *sunolon* humano, el prójimo. Lo que se inicia con el cristianismo es entonces una segunda etapa; como el aristotelismo, el cristianismo busca percibir la realidad concreta al nivel del sujeto, no por debajo o por encima de ese nivel; pero Aristóteles había definido sobre todo una captación de los objetos, culminando así, de cierta manera, el edificio de la filosofía antigua; en el mismo nivel, el cristianismo enseña a percibir al otro como sujeto, en la situación de la comunicación inmediata. Estoicismo y epicureísmo son también antropologías, pero el estoicismo percibe al hombre como lo ve un emperador, de arriba y colectivamente, como roles sobre la escena de la existencia, y como haz de deberes; el epicureísmo lo ve de manera atomista y elemental, como un compuesto inestable, precario, fruto del azar; lo aísla para preservarlo mejor, y aparta de él la preocupación por el porvenir. El cristianismo al contrario ve al hombre como individuo, al mismo nivel que el sujeto, y en una relación de reciprocidad por relación a él, sin reducirlo (por supresión de la preocupación de porvenir) y sin integrarlo en la unidad cívica o ética superior. En este sentido, el pensamiento cristiano prolonga la búsqueda de Aristóteles y su análisis en el nivel psicológico; pero por otra parte se distingue por su alcance ético y por el privilegio que concede al Hombre en la Naturaleza, preparando de este modo un futuro dualismo teórico.

CAPÍTULO SEGUNDO

Período clásico

Racionalismo clásico y empirismo: la percepción como *operación*

A — Racionalismo clásico; crítica de los sentidos y comunicación de las sustancias

1. Descartes

El dualismo teórico que se desarrolla con Descartes toma un amplio préstamo al pensamiento antiguo y cristiano. Descartes ya no tuvo necesidad de la inducción de Aristóteles ni del recurso a la percepción para la ciencia, ya que emplea un saber deductivo extraído de una axiomática matematizada: la mecánica racional. Toda la naturaleza es considerada como pudiendo ser explicada por la mecánica, mediante determinaciones puras de la *res extensa*, figura y movimiento. Esta mecánica es la de los estados de equilibrio y de la reversibilidad, por tanto de las equivalencias entre trabajo motriz y trabajo resistente; no hace intervenir fuerzas vivas o energía cinética. El cuerpo humano es explicado como máquina; forma parte de la *res extensa*, y el funcionamiento de los órganos de los sentidos, así como el comando motriz por medio de los reflejos, dependen de la misma explicación. Los animales son considerados como máquinas. Descartes extiende su explicación mecanicista al mundo

entero, desde el orden de magnitud cósmico de los torbellinos primitivos hasta el orden infra-atómico de los fenómenos luminosos.

Pero existe una sustancia distinta de la *res extensa*: es la *res cogitans*, descubierta por prueba inmediata en el acto del *cogito*, luego de que todas las creencias, convicciones, y aportes sensoriales o perceptivos de todo tipo fueron metódicamente puestos en duda y tenidos por falsos. Lo que es descubierto de este modo, no es el alma como forma del cuerpo, como las almas aristotélicas que corresponden a las diferentes funciones nutritivas, sensoriales, motrices, intelectuales, y pueden estar ligadas al cuerpo parte por parte, al menos para las primeras. El método gracias al cual el *cogito* es posible no deja de tener analogía con la crítica que San Agustín dirige a los sentidos, responsables de ataduras que impiden o al menos retardan la conversión. La invitación a la vida interior «*In te redi; in interiore homine habitat veritas*» encuentra su eco en Descartes; la voluntad de «despojar al viejo hombre» que aparece como esencial en la reflexión cristiana está también presente en Descartes quien estima que ni nuestros sentidos, ni nuestros preceptores quizá nos han enseñado lo mejor; en suma, el método consiste en renacer enteramente, en rehacerse evitando las causas de errores que no podíamos expulsar cuando éramos niños; según Descartes, toda nuestra desdicha proviene del hecho de que hemos sido niños antes que hombres; es también lo que pensaba San Agustín luego de su conversión, evocando el tiempo en que seguía la incitación de los sentidos que lo ataban a las «*nugae nugarum*», y cuando era capaz de actuar mal sin siquiera darse cuenta de ello, como cuando junto a otros adolescentes había despojado un árbol frutal para dar los frutos a los cerdos. San Agustín conoce el prestigio de los sentidos, de los hábitos, de la imaginación animada por la sensorialidad, y ese prestigio es lo suficientemente grande como para que necesite, en el momento de la conversión que le permitirá «*transire*», una verdadera lucha entre dos mitades del alma «*pars assurgens*» y «*partem semisauciam*»; la conversión exige un rechazo, un despojamiento: es preciso sacudir y hacer caer el manto carnal; «*succutiebam carneam vestem*». La vía agustiniana va de lo exterior a lo interior, de lo interior a lo superior; la vía cartesiana también va de lo exterior a lo interior para descubrir la *res cogitans*; enseguida los caminos divergen, puesto que en Descartes se trata de fundar la ciencia; pero la duda metódica, e incluso la duda hiperbólica, con su extrema desconfianza respecto de aquello que proviene de la sensorialidad y de la experiencia, retoma transponiéndola de lo ético a lo teórico, de lo religioso a lo científico, una antigua metodología de la desencarnación. El error reemplaza al pecado.

El postulado radicalmente dualista que separa las sustancias se relaciona, a través de San Agustín y San Anselmo, en quien encontramos un encau-

zamiento hacia el *cogito*, con la filosofía platónica; como Platón, Descartes matematiza el universo, y tiende a rechazar como oscuro e ilusorio aquello que resiste a dicha matematización; así, la psicología aristotélica, que supone que el alma es la forma del cuerpo, y que atribuye a las cualidades sensibles un alcance objetivo, resulta rechazada.

En efecto, Descartes opone las cualidades primeras y las cualidades segundas: a toda idea clara y distinta corresponde una realidad; la cualidad primera que es toda la realidad de la materia es lo extenso, noción clara y distinta. Por el contrario, las cualidades segundas solo existen por la relación de las cosas con nosotros; son afecciones vivas y confusas, el olor, el sabor, el sonido, el calor, la luz (*Sexta Meditación*).

Para Descartes, existen en todas las cosas tres tipos de nociones; aquellas que se relacionan con las sustancias espirituales, aquellas que se relacionan con las cosas extensas, y finalmente aquellas que tratan de la unión entre el alma y el cuerpo, y que constituyen la sensibilidad: estas nociones no son claras, a causa de la dualidad de las sustancias sobre las que se apoyan.

Existen siete sentidos: el sentido interior, que revela el hambre, la sed, el dolor; los cinco sentidos externos; por último las pasiones, que Descartes sitúa al nivel de los sentidos. El propio sentido interior es dejado de lado en el momento de la duda metódica, puesto que existen hombres que poseen el sentido estropeado, y que se creen hechos de vidrio o de arcilla; al igual que los sentidos externos, el sentido interior puede tener sus ilusiones, sus alucinaciones; lo que nos ha engañado alguna vez puede engañarnos siempre, y es preferible, a fin de edificar la ciencia sobre «*certum quid et inconcussum*», considerar como falso lo que es solo probable (esta lógica solo admite dos valores, lo verdadero y lo falso; lo dudoso es alineado con lo falso, siendo el criterio de lo verdadero la certeza); un saber inductivo de base perceptiva, como el de Aristóteles, que solo alcanzaba lo probable, es rechazado. Una percepción de objeto no puede ser aceptada, puesto que algunos de sus aspectos son lábiles: un trozo de cera en panal de celdillas posee un color, un olor de miel y de flores; si uno lo golpea devuelve algún sonido; pero desde el momento en que uno lo aproxima al fuego, su color se altera, su olor se desvanece, se licua, y si se lo golpea, ya no da ningún sonido: lo que subsiste es solo lo extenso; las cualidades no están realmente en el objeto.

Los sentidos siquiera son utilizables para indicar la existencia del mundo;

Descartes considera como innata la idea de las sustancias simples, por ejemplo, la extensión: ella no está dada por los sentidos, al igual que las principales relaciones que establece el geómetra. Los cartesianos consideran como no perceptivas, y por consiguiente como dadas directamente al espíritu, las relaciones esquemáticas, simbólicas, abstractas, de las que Platón hacía el objeto de una visión superior y única anterior a la encarnación del sujeto, lo que les dejaba un carácter superior pero realmente perceptivo, y facilitaba por consiguiente su redescubrimiento en el seno de lo sensible para interpretarla. En los cartesianos, este *a priori* ya no es siquiera de naturaleza perceptivo, puesto que se manifiesta como capaz de fecundidad sin recurso a la experiencia; gracias a él, el geómetra puede deducir mundos completamente *a priori*, y el recurso al sentido solo es útil tras la deducción constructiva, demasiado rica para saber de hecho en cuál de los mundos lógica y científicamente posibles vivimos.

Pero hay algo más, y quizá de modo esencial, en el rechazo del prestigio de la sensorialidad por el racionalismo cartesiano que una consecuencia del descubrimiento de la fecundidad de la deducción y una puesta en guardia individual contra las pasiones y la confusión de los sentidos: un rechazo radical a participar, a través de la sensorialidad y el impulso afectivo que desencadena, en los oscuros e irreflexivos movimientos colectivos que subordinan a lo irracional el prestigio de las instituciones, de los soberanos, de los generales, la libertad moral del individuo.

En el siglo XVI, esta crítica al prestigio de los sentidos había sido emprendida por Montaigne (Apología de Raymond de Sebonde), con mucha fuerza e ironía, retomando argumentos de los autores antiguos, salidos sobre todo del escepticismo, y uniéndolos para aportar la idea de una relatividad de las creencias, a fin de disminuir la virulencia y la intransigencia de los dogmatismos. La Boétie, en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, vuelve al prestigio de los sentidos responsable de la corriente colectiva que de hecho funda la autoridad de los tiranos: ¿qué sería un tirano, un general de ejército, si bruscamente le fuera negado todo auxilio de los súbditos y de los subordinados? De hecho, es el pueblo el que se esclaviza a sí mismo. El cartesianismo ha reforzado esta crítica de la sensorialidad como poder de arrastre irreflexivo hacia la acción colectiva, dando el ejemplo del *cogito* que el individuo, en la soledad, sin prejuicios, solo mediante la razón, puede desarrollar sin tomar prestado nada de las fuerzas colectivas y de lo irracional. Pascal encuentra en la mirada objetiva el poder de defensa radical contra todo prestigio: ¿qué son los jueces, vestidos de púrpura y armiño, cuando se los considera de manera objetiva? ¿Qué son los reyes y los generales, cuando se los considera según el orden de las causas por sí mismos, sin dejarse impresionar por la música, los trajes, el ruido de los hombres de armas que los rodean? Las ceremonias, que utilizan la sensorialidad, no son más que «mueca». Para Pascal, vida mundana, ciego respeto de las grandezas de alcurnia, lujo inútil, desprecio de la verdadera fe y compromisos con el poder se encuentran ligados. La práctica de las ciencias y el ascetismo moral operan un verdadero *cambio de orden* que vuelve imperceptible el arrastre colectivo y el prestigio de todo lo que es intramundano.

tivo extraído de la experiencia perceptiva; esta empresa de separación radical conduce a disociar la sensorialidad, los datos cualitativos de los sensibles propios, y el conjunto de las significaciones abstractas de los sensibles comunes; la percepción es cortada en dos, siendo los sensibles propios rechazados como engañosos, siendo los sensibles comunes alzados por el contrario al nivel de los *a priori*, se trate de la idea innata, de visión en Dios de los arquetipos, o de cualquier fórmula que afirme el carácter de pura inteligibilidad de los principios. La consecuencia de este corte, con la caída del saber aristotélico, es el desvanecimiento de la noción de objeto de la percepción como realidad recíproca del sujeto del conocimiento, y particularmente el rechazo del organismo como totalidad ordenada por la unidad de un alma que posee una función vital. El organismo es reconstruido abstractamente como máquina, es decir como encadenamiento de funcionamientos por figura y movimiento. La operación común de tipo aristotélico ya no es concebible en una doctrina semejante, para la cual el estado privilegiado de un sistema, que permite la explicación completa, es el del equilibrio de reversibilidad, como en una máquina simple donde los desplazamientos son infinitamente lentos. La metaestabilidad de la tendencia, de la tensión, que permite el pasaje al acto, implica irreversibilidad de las transformaciones: esta irreversibilidad no es pensable en el racionalismo cartesiano, puesto que se opondría al propio principio del método, que consiste en seguir la marcha de las transferencias sin pérdida a través de los sistemas; pensamiento y extensión son sistemas en los que las operaciones, lejos de ser pasajes de la potencia al acto (lo que es irreversible), son transferencias continuas, de movimiento para lo extenso, de evidencia para la *res cogitans*. El racionalismo mecanicista explica lo real por la invariancia, por la continuidad, por la reversibilidad; la sustancia se convierte en una garantía de invariancia, en lugar de ser, como en el tiempo de Aristóteles, condición y teatro de actualización, en el organismo individual; por tal motivo, el rol del individuo desaparece, como principio de explicación, y al mismo tiempo la originalidad de una recepción de información que proviene de un medio exterior al organismo; propiamente hablando, en el seno de la *res extensa*, que es un continuo, no hay exterioridad, porque no hay límite real, *sustancial*; la recepción de un mensaje es solo un funcionamiento de relevos: el pasaje de lo exterior a lo interior aparece entonces como un simple cambio de orden de magnitud, así como el comando motriz de los efectores a partir de un centro. En el seno de una sustancia, no hay exterioridad: el método cartesiano suprime entonces aquello que era una de las características principales de la percepción: el pasaje de lo exterior a lo interior; este problema cesa de ser psicológico para volverse metafísico, bajo

La actitud racionalista resultante del cartesianismo apunta entonces ante todo a instalar el conocimiento deductivo rechazando el conocimiento induc-

la forma de la comunicación de las sustancias. En efecto, las matemáticas del siglo XVII permitían pensar transformaciones y equivalencias, no pasajes de un orden a otro; pero el método de Leibniz, que inicia el cálculo diferencial e integral, amplía el dominio de la inteligibilidad rigurosa.

En cambio, el racionalismo cartesiano, en tanto disoció la percepción y volvió imposible la reflexión sobre la exterioridad perceptiva o la situación de objeto, puso el acento sobre los problemas de transmisión y de operaciones corporales; dio un sentido funcional y operatorio a la estimulación, a la transmisión de información, a los reflejos; y preparó una biología objetiva para el siglo XIX que redescubrió las relaciones del organismo con el medio, y una fisiología de los sentidos positiva.

B — Sensación y percepción en la doctrina empirista

1. Locke y Berkeley; rol de las asociaciones de sensaciones

Se podría decir que el racionalismo del siglo XVII concibió todas las transformaciones como una operación, a la manera de las operaciones mentales que encadenan nociones sin hiatos y de manera controlada. Esta actitud, este postulado de base se encuentran también en la reflexión empirista que, sin embargo, se opone al racionalismo por el hecho de que trata de la misma manera la sensorialidad que los sensibles comunes e incluso que los conceptos más abstractos, al considerarlos como productos de la experiencia, lo cual suprime los *a priori*.

Locke pretende mostrar que uno no conoce las cosas sensibles directamente; la creencia en la existencia de cosas sensibles es el resultado de operaciones implícitas; las cosas solo son colecciones de cualidades percibidas siempre juntas. La percepción es pasiva: el alma no puede impedirse percibir lo que percibe. Las cualidades sensibles son ideas simples, es decir que no pueden ser distinguidas en diferentes ideas (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, capítulo 2). Estas cualidades o bien penetran en el alma por un único sentido (colores, sonidos, olores, sabores, solidez) o bien son entregadas por varios sentidos, como las ideas del espacio, de lo extenso, la figura, el movimiento, el reposo, que recibimos por la visión y el tacto. La educación de la vista se explica a través de una *inducción*, que el hábito vuelve inconsciente: la esfera no es primero para el ojo más que un círculo plano y diversamente sombreado; luego, la experiencia del tacto, asociada a la primera, hace que de

inmediato la esfera sea percibida directamente (visualmente) como un volumen redondeado. El hábito, que permite llevar a cabo acciones sin darse cuenta de ello, permite también realizar operaciones mentales sin percatarse de ello. La diferencia entre esta interpretación de la sensación y la de los racionalistas es que la idea de automatismo y de operaciones inconscientes tiene aquí un lugar más amplio, y sobre todo se encuentra extendida a contenidos que, en los racionalistas, eran mantenidos fuera de toda reconstrucción empírica, ya que eran considerados como ideas, en particular lo extenso; se puede decir que la acusación lanzada por el racionalismo contra la sensorialidad se vuelve contra la razón misma, puesto que los principios primitivamente considerados como no-perceptivos son, en el empirismo, considerados ellos también como salidos de la experiencia sensible. Desde entonces, pierden su carácter de certidumbre y de absoluto.

Por otra parte Locke intenta no desembocar en el escepticismo, que podría ser alcanzado por esta inversión del racionalismo; para Locke, las sensaciones son involuntarias: no provienen del sujeto; son más vivas que las imágenes; se confirman unas por las otras, de modo que «el conocimiento que se extrae de los sentidos es tan cierto como el placer y el dolor» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, ii). Sin embargo, las ideas extraídas de la percepción, aunque relativas a una realidad exterior, no son su copia: nuestras ideas no son imágenes o semejanzas perfectas de algo inherente al sujeto que las produce; las cualidades primeras son originales (solidez, extensión, reposo, movimiento, número, figura); las cualidades segundas (colores, olores, sonidos...) no tienen realidad: «... son solo la potencia que tienen los cuerpos de producir en nosotros diversas sensaciones mediante sus cualidades originales o primeras» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 8). Estas conclusiones están bastante próximas del racionalismo, pero el principio de la continuidad entre la sensorialidad y los sensibles comunes va a tener consecuencias considerables, que caracterizan este método.

Berkeley emplea ampliamente el método calificado por Stuart Mill de «psicológico» (por oposición al método «introspectivo»); en efecto, Berkeley considera las representaciones humanas como asociaciones de sensaciones en conexión constante. No tenemos la intuición del mundo exterior; todo el contenido de nuestro pensamiento está hecho solo de asociaciones engendradas por el orden de las sensaciones; este orden engendra una creencia en el mundo exterior, y esta creencia es vista como intuitiva.

Las cualidades primeras no son más que sensaciones, tal como las cualidades segundas; estas son «ideas»; ahora bien, «una idea (...) no puede existir fuera de la mente» (*Principios del conocimiento humano*, párrafo 33). Lo que

llega por los sentidos no implica exterioridad, del mismo modo que palabras aisladas no aportan un sentido; el sentido es descubierto tras experiencias repetidas. Así, los caracteres de lo extenso no son conocidos de manera innata: nosotros percibimos la distancia por medio de signos que no tienen ninguna semejanza con ella, pero que nos sugieren su idea, tras experiencias repetidas, absolutamente como las palabras (*Alcyphron*, 4º diálogo); estos juicios son tan familiares que el hábito no abandona la conciencia que se tiene de ello. Desde entonces, se puede decir, hablando del sujeto: «*esse est percipere*», y, hablando de un hipotético objeto: «*esse est percipi*». La exterioridad del objeto percibido se desvanece; para él, ser es ser percibido; de este modo, Berkeley acaba en el acosmismo, en la hipótesis según la cual el mundo no existiría, siendo las impresiones sensoriales causadas directamente por Dios. Es lo que se ha llamado, de manera bastante equívoca, «el idealismo absoluto» de Berkeley; es evidente que la palabra «idea» no se opone aquí a «concepto», puesto que, de hecho, las nociones que Berkeley presenta son resultados de la inducción operada a partir de la experiencia sensorial; son por tanto conceptos; se trata de hecho de un conceptualismo absoluto, doblado de un nominalismo radical, en la hipótesis acosmista. Recalcamos el empleo muy particular de este término «idealismo», aquí opuesto a «realismo», y que se impuso en el siglo XVIII, luego vulgarizado a través del empleo literario.

2. Doctrina de Hume; rol del hábito; alcance de la percepción

Hume retoma y desarrolla la crítica «idealista» de Berkeley, pero es sensible al hecho de que la Física sale adelante, por ende no existe sin relación con lo real. La teoría de la percepción, en Hume, se despliega según un ritmo de oscilación entre una tendencia empirista directamente realista y una reflexión relativista que atempera el aspecto realista.

1 / Hume advierte que existe en el hombre un instinto y una suerte de prejuicio natural, «*prepossession*», que conduce al hombre a tener fe en sus sentidos. Sin tener necesidad de razonar, la mayoría de las veces antes del uso de la razón, suponemos la existencia de un mundo externo que no depende de nuestra percepción, y que existiría aun si toda criatura sensible y nosotros mismos estuviéramos ausentes y reducidos a nada. (*Investigación sobre el entendimiento humano*, sección XII, I). Tal es el sentido común.

2 / Pero, si pasamos al plano de la reflexión, comprendemos que la imagen o la percepción solo pueden estar presentes en el espíritu. Los sentidos son incapaces de producir un contacto inmediato entre el objeto y el espíritu.

Las existencias, como «esta casa» o «esta mesa» no son más que «*fleeting copies*»¹, representaciones de otras existencias, no existencias reales. El espíritu jamás alcanza en sí mismo otra cosa que percepciones, y por consiguiente no puede hacer la experiencia de la conexión de esas percepciones con los objetos, conexión que no alcanza. Las cualidades segundas solo existen por el espíritu, y los argumentos empleados para demostrarlo son aplicables a las cualidades primeras: «La idea de extenso se debe enteramente a los sentidos de la vista y del tacto».

3/ Sin embargo, si volvemos a la experiencia, constatamos que existe una diferencia nítida entre las simples imágenes y las percepciones: las percepciones implican un sentimiento que no depende de nuestra voluntad y no puede ser producido de manera antojadiza; ese sentimiento (*feeling*) está unido a la creencia (*belief*) en la existencia de los objetos; es irreductible y responde a ciertos estados de conciencia en ciertas circunstancias. Esta expectativa tiene por principios (y por *únicos* principios) la experiencia y el hábito; la percepción es «una concepción de un objeto más intenso y más estable que aquel que sigue las ficciones de la imaginación»; esta concepción surge de una habitual ligazón del objeto con algo que está presente a la memoria y a los sentidos: «Toda creencia en materia de hecho (...) se deriva simplemente de algún objeto presente a la memoria y a los sentidos, de una unión habitual entre ese objeto y algún otro objeto (*Investigación sobre el entendimiento humano*, sección V, I)

4/ Retornando a la reflexión, constatamos el acuerdo constante entre la Naturaleza y el Espíritu, puesto que el curso de la Naturaleza responde a la ley de asociación que rige nuestras ideas: existe pues una armonía preestablecida entre el curso de la Naturaleza y la sucesión de nuestras ideas: «Aunque las potencias y las fuerzas que hacen variar la escena del mundo nos sean desconocidas, hallamos que nuestros pensamientos y nuestras concepciones les han prestado hasta aquí fiel compañía». Esta fórmula relativista sitúa pues la correspondencia entre el conocimiento perceptivo y lo real no al nivel de los objetos aislados —ellos no son intuitivamente aprehendidos, resultan de una construcción hecha por el sujeto— sino al nivel de las ligazones y los encadenamientos que constituyen el conjunto de la percepción, con sus secuencias, sus agrupamientos, sus expectativas de continuación. Son los encadenamientos constantes de fenómenos, observados por la Física, los que muestran que el conocimiento perceptivo, aunque desprovisto del poder de intuición que permitiría al espíritu alcanzar sin demora lo real, está no obstante fundado y refiere a la Naturaleza.

¹ Copias fugaces. (N. de T)

3. Caracteres comunes de las tesis racionalistas y empiristas

Lo que hay de más constante en las teorías de la percepción en la época de la filosofía clásica, tanto en los racionalistas como en los empiristas, es la idea de que se produce un *funcionamiento*, con o sin conciencia, que utiliza y agrupa los datos de los sentidos y los asocia para constituir los «sensibles comunes» y los «sensibles por accidente». Ni los racionalistas ni los empiristas admiten que los datos de los sentidos aportan en el sujeto una imagen de lo real, una visión realista del objeto, una intuición; son solo materiales, y nunca la ocasión de «ideas» en el sentido platónico y realista del término; los racionalistas por otra parte solo extraen de la percepción los principios ideales e intuitivos del conocimiento deductivo; los empiristas los extraen de la percepción, pero al nivel de los encadenamientos, no de los elementos, de los datos, y considerando dicho conocimiento como únicamente relativo. Yendo más lejos, podemos decir que el postulado común de todas estas doctrinas es que el conocimiento es una operación; hay operación en la deducción cartesiana, operación en los juicios implícitos de la ilusión perceptiva en Malebranche, operación en fin en la actividad que desemboca en el hábito en Hume. Todo lo que puede ser pensado claramente por medio de la noción de operación —del pensamiento o del cuerpo— es considerado como aceptable: la perpetua sincronización de la actividad de las mónadas independientes en Leibniz es el ejemplo más extremo del lugar dado a la operación. El automatismo es solo uno de los tipos de la operación de transferencia, de encadenamiento, de agrupamiento, que el método cartesiano explicita, magnifica y generaliza. En ese caso, la percepción como visión, como «teoría», no es útil ni concebible; solo las secuencias son útiles y controlables. Esta realidad de la operación como transferencia y actividad continua está presente en la importancia atribuida a los automatismos, así como en el punto de partida, teórico y metodológico, que es el *cogito* en la doctrina de Descartes; ahora bien, el *cogito* es una operación pura, en la cual la afirmación y la evidencia de la existencia emanan directamente de dicha operación, sin recurso a nada anterior o exterior; la manera en la que *Deus sive Natura* se expresa en la infinitud de los atributos en Spinoza es en cierta medida comparable al *cogito*; hay, en el origen del racionalismo, un modelo de ser y de pensamiento que no tiene necesidad de la anterioridad ni de la exterioridad; está dotado de poder de auto-posición, y es por eso normativo por sí mismo; en este sentido, no pide ninguna guía a la sensorialidad, ni para las normas, ni para el saber, en el racionalismo estricto; se podría decir que la sensación y la percepción son impensables en un sistema en el que precisamente el ser ya está en acto desde el comienzo, y no puede dar lugar ni

a una comunicación verdadera (comunicación de las sustancias) ni a un pasaje de la potencia al acto: la recepción, que implica exterioridad y virtualidad, potencialidad, es aquello que no puede ser pensado en la época clásica. El empirismo es una de las consecuencias, sino del racionalismo, al menos de su postulado de base, según el cual no hay dos maneras de ser, la potencialidad y la actualidad: nada original y realmente exterior puede ser dado al espíritu; el espíritu solo opera sobre un material homogéneo de signos, y son caracteres intrínsecos de su operación —por ejemplo la repetición— los que constituyen el aspecto del objeto y la impresión de exterioridad: no son intuiciones, sino operaciones; aquello que es recibido por los sentidos no tiene significación por sí mismo: son como palabras cuyo sentido es descubierto poco a poco a través de las ocasiones de empleo, a través de la experiencia; y para esclarecer estas significaciones progresivamente descubiertas, no hay en el empirismo (como sí en el racionalismo) una fuente más elevada del saber que serían las ideas innatas o la visión de los arquetipos en el verbo divino; todos nuestros conocimientos tienen un único origen, incluso los principios: provienen de la experiencia perceptiva. Se produce entonces en el empirismo una inversión contra la solidez del racionalismo; la percepción no es la intuición del objeto, pero el hombre no tiene otra fuente de saber; luego de haber aprendido, con la luz de la razón guiada por las ideas innatas, a criticar la percepción y a quitarle toda pretensión intuitiva y realista, la filosofía clásica, cuando descubre con el empirismo que los principios de la razón son también ellos de la misma naturaleza que la percepción, se condena sea a la consecuencia extrema del acosmismo, sea, al menos, al relativismo; con las matemáticas como único modelo del conocimiento riguroso, la consecuencia acosmista apenas podría ser desechada; pero el desarrollo de las ciencias experimentales aporta, en el siglo XVIII, la mediación del relativismo.

C — El relativismo: sensibilidad y formas *a priori* en Kant

Es esta mediación equilibrada, conclusión del conflicto entre racionalismo y empirismo escéptico, lo que Kant quiere aportar, como un juez al final de un largo e importante debate.

Como el antiguo mediador que fue Aristóteles tras la oposición entre los «Hijos de la Materia», y los «Amigos de las Ideas», adoptando el esquema hilemórfico por fundamento del pasaje de la potencia al acto, Kant supone que el conocimiento real exige la interacción entre el *a priori* y el *a posteriori*:

un conocimiento sin materia es vacío, un conocimiento sin forma es confuso. Hay materia y forma en el conocimiento, siendo la materia el elemento múltiple y variable, siendo la forma el conjunto de las únicas leyes necesarias que permiten constituirse al pensamiento.

La percepción externa no es una facultad sino una forma del espíritu, en tanto que supone el espacio, forma *a priori* del sentido externo. Percibir lo exterior es añadir a las sensaciones la exterioridad, el espacio. El sonido, el color, la resistencia, no son sino modificaciones internas; solo hay mundo externo en el momento en que dichas modificaciones son situadas en el espacio. Es el espíritu el que proporciona el espacio; es por tanto el espíritu el que constituye el mundo externo. Ser capaz de percepción es proporcionar el dato del espacio. «*Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi*» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770)².

Kant no acepta el «idealismo» (en el sentido que esa palabra adopta en Berkeley) es decir el nominalismo puro; el espíritu entrega al conocimiento la forma, pero no la materia, que escapa a nuestras manos, y solo nos alcanza luego de haber atravesado las formas de la sensibilidad; la materia tiene sin embargo una existencia real y distinta; se debe plantear una existencia distinta de las cosas en sí.

Kant refuta en primer lugar el idealismo dogmático de Berkeley «quien ve el espacio con todas las cosas, cuya condición inseparable es, como algo imposible en sí, y por consiguiente ve también las cosas en el espacio como puras ficciones» (*Crítica de la razón pura*, 1º parte, trad. Barni, p. 285).

Kant refuta luego el idealismo problemático de Descartes, quien afirma que somos impotentes en demostrar una existencia por fuera de la nuestra. El idealismo de Berkeley se impone si se hace del espacio una propiedad que pertenece a las cosas en sí; el idealismo problemático parece considerar que nosotros nos limitamos a imaginar las cosas exteriores; de hecho, nosotros tenemos la *experiencia* de ellas, en tanto tenemos la experiencia, indubitable según Descartes, de la actividad de nuestro pensamiento; nuestra experiencia interior, según Kant, solo es ella misma posible bajo la condición de la ex-

periencia exterior. Esas dos experiencias son solidarias, solo nos conocemos conociendo algo exterior a nosotros; tenemos una conciencia inmediata de la existencia de las cosas exteriores como de la nuestra. Kant enuncia el siguiente teorema: «*La simple conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia prueba la existencia de los objetos exteriores en el espacio.*» En efecto, esta conciencia de mi propia existencia exige algo *permanente* en la percepción, que sea distinto de mis representaciones: la existencia exterior.

Por eso, la doctrina de Kant aparece ella misma como un relativismo: el mundo en tanto conocido es un *mundo fenoménico*, es decir «un todo formal, que ya no es parte de otro». Lo que fue dicho del espacio se aplica de la misma manera al tiempo: «*El tiempo no es nada objetivo ni real*, no es una sustancia, ni un accidente, ni una relación, sino una condición subjetiva necesaria en virtud de la naturaleza del espíritu humano, para coordinar sensibles cualesquiera según una ley determinada, y de ese modo una *intuición pura*. Puesto que nosotros coordinamos tanto las sustancias como los accidentes, según la simultaneidad como según la sucesión, solo a través del concepto de tiempo; y así su noción, a título de principio formal, es más antigua que dichos conceptos [de sustancia y de accidente]» (*De forma...*, sección III, parágrafo 14,5). El tiempo no es entonces una realidad objetiva, puesto que debería ser o bien un flujo continuo en el ser, más allá de cualquier cosa existente, como piensan los filósofos ingleses, o bien una realidad abstracta de la sucesión de los estados interiores, como en el sistema de Leibniz. Esta segunda opinión descuida completamente la *simultaneidad*, la más importante idea derivada del tiempo. Ahora bien, según Kant, hace falta poder determinar las leyes del movimiento por la medida del tiempo, y no el tiempo, en cuanto a su naturaleza propia, por lo que se observa en el movimiento o en cualquier serie de cambios internos, lo cual destruye completamente toda certidumbre de las reglas. La *ubicuidad* del tiempo permite plantear como siendo en *un* tiempo todo lo que es pensable según los sentidos. Esta ubicuidad añade a la cantidad de los acontecimientos una segunda dimensión, en tanto están ligados, en cierto modo, al mismo punto del tiempo. «Puesto que si representamos el tiempo a través de una recta infinita y las simultaneidades en un momento cualquiera a través de las líneas que le son aplicadas con orden, la superficie así engendrada representará el *mundo fenoménico*, en tanto sustancia como en tanto accidentes.» De esto resulta que el tiempo, aunque sea planteado en sí mismo y de modo absoluto como un ser imaginario, es no obstante, en tanto involucra la ley inmutable de los sensibles como tales, «un concepto muy verídico y una condición de la representación intuitiva que se extiende al infinito a todos los objetos posibles de los sentidos». Este concepto contiene

² «*El espacio no es algo objetivo y real, ni una sustancia, ni un accidente, ni una relación; sino algo subjetivo e ideal, salido de la naturaleza del espíritu por una ley fija, a la manera de un esquema destinado a coordinar absolutamente todo lo que es aportado desde afuera por los sentidos*» (*Disertatio de 1770*, III, parágrafo 15, D).

la forma universal de los fenómenos, primitiva y originaria. Es un principio formal del mundo sensible absolutamente primero.

Espacio y tiempo son entonces intuiciones puras; no son abstraídas de las sensaciones externas; la posibilidad de las percepciones supone el espacio y el tiempo. Pero además hace falta precisar, según Kant, que se trata de *representaciones singulares* y no generales; se conciben todos los actuales como situados en el tiempo, no como contenidos bajo su noción general como bajo un carácter común; el concepto de espacio comprende *en sí* todas las cosas; no es una noción abstracta y común que las contiene bajo sí. Lo que llamamos espacios múltiples son solo partes del mismo espacio inmenso, mutuamente correlativas por una cierta posición, y no podemos concebir un pie cúbico más que como envuelto desde todas partes por el espacio ambiente.

Esta concepción de la relación entre el mundo fenoménico y el sujeto excluye el empirismo puro, pero excluye también una teoría del conocimiento comparable a la de Platón: no hay un arquitecto del mundo que no sea también creador; la unidad en la conjunción de las sustancias del universo es la consecuencia de la dependencia de todas por relación a un ser. Lo esencial es la unidad del mundo fenoménico.