

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO,  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

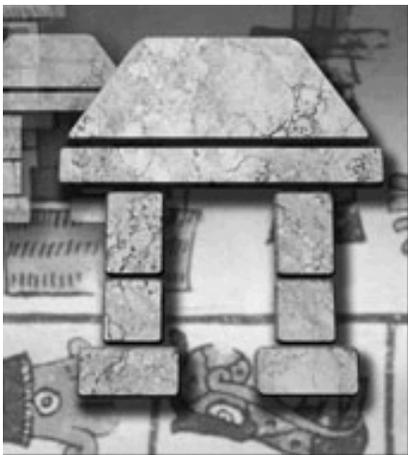
Análisis histórico-evolutivo de las categorías *Intelectivo-Apariencia* en los griegos, como elementos concomitantes al estudio de la *percepción* en psicología.

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA:

Daniel Piña Tapia



Director de Tesis: Jesús Lara Vargas

Sinodales: Rubén González Vera  
Jorge Gutiérrez Barrios

Tlalnepantla, Estado de México, 2005



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS:



*A mi madre.....*

*Gracias, a ti en especial, ya que sin tu sabiduría y ejemplo no sería lo que soy  
Gracias por tu esfuerzo y dedicación, pues me ha permitido alcanzar esta meta*

*Gracias por tu belleza y fuerza interior, por tu apoyo y comprensión*

*Gracias por brindarme tu inteligencia en cada conversación*

*Gracias..... por darme la vida.*

Gracias

*.....al dador de la vida, quien con suspiros ha guiado mi camino en esta fantasía.*

*.....a ti Universidad, por haberme abrigado en tu seno durante tantos años,  
dándome la oportunidad de conocer tu esencia..*

*..... a todos los profesores que me han dado un ejemplo de superación, rectitud y conciencia,  
además de esa hambre por aprender. En especial, gracias a Jesús Lara, amigo  
y en parte responsable de revolución intelectual.*

*.....a todos mis compañeros y amigos quienes su sola presencia desata esta alegría  
inmensa por vivir. En particular a aquellas almas compañeras que viven  
intensamente este misterio en silencio.*

*.....al mejor amigo del hombre, quien cuando estudiaba, acostado cerca de mi, contemplo el pasar  
de las horas nocturnas, a mi perra Duqueza*

*.....a la gran familia mexicana que me ha dado la oportunidad de sentir, reflexionar y pensar en  
estos temas, sin el esfuerzo y la resistencia de las generaciones pasadas no sería lo que soy. Tengo  
con ustedes una deuda.*

## LA ÚLTIMA CAUSA

CON CENTRO EN ATENAS  
UN SISTEMA MODELADO EN TU REFLEJO  
TE EXPONES EN EL FANTASMA DE LA POLIS  
Y EN LOS PUEBLOS ANEXOS.

INTELECTUALOIDE ES TU PRESENTE  
HACEDOR DE LENTES  
EN ELLOS RENACE TU MIRAR  
RESPIRANDO EN SUS NEURONAS  
CAUSA DE CAUSAS  
EFECTO DE CAUSAS.

ESCÓNDETE Y CANTA EN EL PENSAMIENTO  
YA QUE NACISTE Y RENCARNASTE PARA NUNCA MORIR  
APARÉCETE E INTERPÉTATE.

SIÉNTATE EN EL CENTRO DEL NINGÚN LUGAR  
EN EL PUNTO DE LA TELARAÑA  
SENSIBLE EN EL CORAZÓN DEL PENSAR  
INTELIGIBLE EN EL PENSAR DEL CORAZÓN.  
DEL DOS HICISTE UNO

CAMINANTE DE LOS CHASQUIDOS DE LA VOZ  
EL HOTEL DE TIEMPO TE ELIGIO  
PARA REINAR EL DEVENIR DEL CICLO.

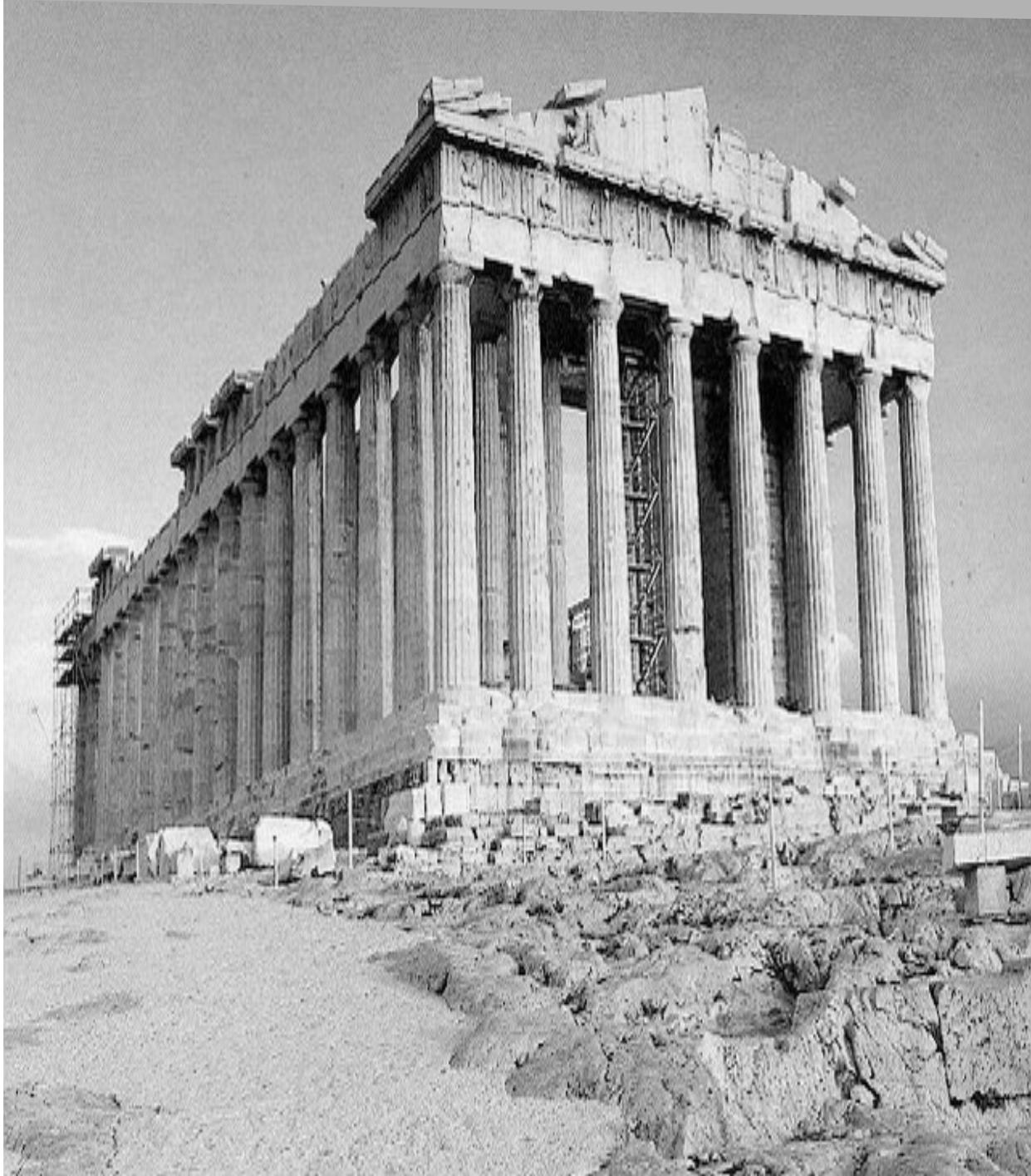
LO VISTE HACIENDO EL CONOCER  
CONSTRUYENDO LA ESCALERA HACIA EL  
CAOS  
DEL CIELO BRONCINEO HASTA LA  
TÉCNICA  
DE TALES A ARISTOTELES  
DEL ASOMBRO A LA CRÍTICA

DEL MITOS AL LOGOS  
MUTACIÓN DE SER...SUJETO  
CON INDIVIDUOS POR DIOSES  
EMPLEMAS ÉPICOS DE LA APARIENCIA.

ENTRE LENGUA TE HABLAS  
Y EN EL CONCEPTO TE ALOJAS  
SILOGIZANDO LA MISTICA.

METAFORIZA TU VIDA  
Y ENCUBRE LA RUPTURA QUE JAMAS  
EXISTIO  
LA SOMBRA DE TU ESPEJO TE SIGUE  
HOMERO EN TI NO MORIRA  
VIVIRÁ EN PLATÓN Y ANTIGUOS  
AN LOS ARTIFICIOS DE LA TÉCNICA.

*“ANÁLISIS HISTÓRICO-EVOLUTIVO DE LAS CATEGORÍAS: INTELLECTIVO-APARIENCIA EN  
LOS GRIEGOS, COMO ELEMENTOS CONCOMITANTES AL ESTUDIO DE LA PERCEPCIÓN  
EN PSICOLOGÍA”*



## ÍNDICE:

Resumen (pag. 1)  
Introducción (pag. 6)

### CAPÍTULO I. ANTECEDENTES DE LAS DUPLAS: INTELECTIVO-APARIENCIA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA (pag. 11)

- 1.1 La filosofía griega: periodo cosmogónico <600-450 A. C> (pag. 19)
- 1.2 La filosofía griega: periodo antropológico <500-450 A.C.> (pag. 24)
- 1.3 La filosofía griega: periodo sistemático <399-322 A.C.> (pag. 28)

### CAPÍTULO II. LAS CATEGORÍAS: INTELECTIVO-APARIENCIA EN SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES (pag. 34)

- 2.1 Las categorías: intelectivo-apariencia en Sócrates (pag. 37)
- 2.2 Las categorías: intelectivo-apariencia en Platón (pag. 41)
- 2.3 Las categorías: intelectivo-apariencia en Aristóteles (pag. 47)

### CAPÍTULO III. OBJETIVIDAD-SUBJETIVIDAD, UNA SUBCATEGORÍA DERIVADA DE LA DUALIDAD: INTELECTIVO-APARIENCIA; UN ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DESDE ELLAS (pag. 54)

- 3.1 El problema de la objetividad-subjetividad en ciencia (pag. 55)
- 3.2 De Descartes a la psicología moderna (pag. 41)
- 3.3 De Descartes a la psicología postmoderna (pag. 45)
- 3.4 Derivaciones del cartesianismo en la psicología (pag. 47)

### CAPÍTULO IV. DERIVACIÓN EVOLUTIVA DE ESTAS CATEGORÍAS EN LOS ESTUDIOS DE PERCEPCIÓN EN PSICOLOGÍA (pag. 78)

- 4.1 La percepción, un concepto de verdad y significado (pag. 81)
- 4.2 La percepción, pensamiento y lenguaje (pag. 91)
- 4.3 Algunas consideraciones sobre la percepción (pag. 95)

## CAPÍTULO V. ANÁLISIS CRÍTICO E INTEGRACIÓN REFLEXIVA (pag. 100)

- 5.1 El estudio de la percepción contextualizado en el conocimiento de occidente (pag. 101)
- 5.2 La congruencia entre los sistemas teórico-conceptuales de la psicología y los sistemas filosóficos contemporáneos (pag. 104)
- 5.3 Articulación de los enfoques teóricos en las categorizaciones lingüístico-antitéticas (pag. 107)
- 5.4 La legitimidad e interpretación de los datos, en las distintas corrientes filosóficas (pag. 108)
- 5.5 La vivencia del sujeto cognoscente en las investigaciones (pag. 109)
- 5.6 La estructura lingüística de la teoría ante la comprensión de la realidad (pag. 111)
- 5.7 La dicotomía: intelectivo-aparente una fragmentación actual en el actual conocimiento de occidente (pag. 111)
- 5.8 El emparcelamiento y la descontextualización, el resultado del rompimiento de la multidisciplinar del conocimiento (pag. 113)
- 5.9 El menosprecio epistemológico del Arte y la otredad, una apercepción multidisciplinar del conocimiento (pag. 114)
- 5.10 Ventajas, desventajas y zonas ciegas del conocimiento contemporáneo de occidente, una meditación en cuanto a su naturaleza y aplicabilidad actual (pag. 118)
- 5.11 El carácter autocéntrico y el manejo totalitario del conocimiento occidental contemporáneo (pag. 128)
- 5.12 Desmitificación del proceso tecno-científico de occidente (pag. 130)

## VI CONCLUSIONES (pag. 135)

## VIII REFERENCIAS

## VII ANEXOS

## RESUMEN

Es conocida hoy día, la crisis en que se encuentran los paradigmas modernos y postmodernos occidentales, de modo que la psicología y sus subderivaciones como los estudios concernientes a la percepción no se salvan de esta situación. Ante esto, ahora se percibe con mayor claridad la principal razón de dichas crisis; radican en la fragmentación de la multidimensionalidad del conocimiento, conllevando ante esto, grandes problemáticas en las formulaciones teóricas y sus instrumentos y/o metodologías cognitivas, ya que éstas están constituidas y operan bajo particulares atomistas, simplistas, arrelacionados y parcelarios, siempre expuestos en términos visuales intelectuales-objetivos. Resultando con ello un gran distanciamiento, globalización y parcelamiento del conocimiento occidental: psicología, la ciencia, epistemología y filosofía entre otras; además de su desvinculación e incompatibilidad con la realidad heterogénea siempre cambiante, constituyéndose por otra parte, una ceguera cognitiva ante el trascendente conocimiento artístico, por ejemplo y la denigración del conocimiento extra occidental.

Ante esta situación, ahora se empiezan a eslabonarse proyectos que pretenden evidenciar de una manera clara y concisa los problemas epistémicos de los grandes paradigmas de occidente, visualizando sus ventajas, desventajas y límites culturales, además de abrir nuevos campos al conocimiento. La finalidad de éstos, mediante meta observaciones, es comprender la manera en que trabajan dichos modelos, en este caso vía el rastreo de las categorías: *Intelectivo-Apariencia* en el magno-contexto griego y sus influjos ante los estudios de *la percepción en psicología*. En este sentido se encuentra el proceder de los modelos paradigmáticos, el cómo trabajan de una manera auto parcelaria y globalizante, afectando a los aprendices del conocimiento y a los mismos usuarios, además de matizar el modo de conocer e interpretar la realidad por

parte del investigador. En suma, representándose en los modos de dirigir y aplicar el conocimiento. Significan males que afectan directamente a los pueblos occidentalizados y aquellos no occidentales, los cuales se enfrentan día a día a los grandes problemas ecológicos y sociales, esto debido a la multiplicación de estilos de pensamiento arrelacionados, ahistoricos y descontextualizados que promueven dichas empresas científicas. Por lo tanto se concluye que ante las graves exigencias mundiales y nacionales es necesario emprender modos diferentes de acceder, interpretar, construir y crear el conocimiento, ahora de una manera mas consiente y reflexiva.

## INTRODUCCIÓN

Es común que la psicología se conciba y/o interprete como una “ciencia” unificada, sin embargo, la realidad de ésta dista mucho de tal ideal, ya que en la psicología existen variedad de modelos mutuamente incompatibles, los cuales exhiben una naturaleza unidimensional, arrelacionada y descontextualizada, cada uno con su propio objeto de estudio, su sistema lingüístico y su definición de la realidad. Cada modelo se traduce bajo los principios que legitiman su propia empiria. Principios de carácter intelectual que responden a los cánones de la disciplina en cuestión y que por consiguiente dan lógica, coherencia, valor moral, valor de verdad e incluso existencia del objeto estudiado, seleccionando los fenómenos a estudiar, además de los que no hay que suponer en dicha corriente o escuela. Resultan modelos que proceden a través del vehículo del pensamiento, el lenguaje, ya que éste estructura una variedad de dispositivos lógicos, descriptivos y explicativos que utiliza en la comprensión de nosotros mismos y la realidad.

Por ello, ante dichas consideraciones, es necesario abrir espacios de análisis que promuevan una manera diferente de estudiar lo psicológico, no únicamente a través del empleo de un modelo en particular: Gestalt, Humanismo, Conductismo etc., sino estudiar a la psicología a fondo y en su multidimensionalidad cognitiva. Considerando desde un principio, que a la población a la que se dirige es muy diferente por su heterogeneidad cultural y por ende la desborda. Ante esto, entendemos que los modelos psicológicos se encuentran ante un problema específico, su carácter biodegradable, ya que tienen un desfase en tiempo y geografía, lo cual presenta graves problemas en su aplicabilidad.

En este sentido, al considerar la multidimensionalidad de lo psicológico y con la finalidad de elaborar un análisis diferente, utilizamos un planteamiento de tipo meta cognitivo, con el cual analizamos a la <percepción> en psicología. Así, nos posicionamos desde una plataforma meta-epistemológica y contextual mas alta. Esto es, construyendo meta puntos de vista, dimensionando cognitivamente la temática abordada. Con ello, considerando diferentes niveles de la realidad cognitiva, así como la multidimensionalidad de lo psicológico: su entretejimiento de la disciplina en este caso psicológica con sus redes físico-químicas, sociales, culturales, cósmicas, etc., así como

el sustrato cultural y epistémico del sujeto que las estudia; su campo de interacción, las vivencias personales del investigador y su relación con el contexto en el que habita.

Utilizando la meta epistemología de contextos en este proyecto, meditamos en cuanto a las ventajas y desventajas que conlleva el conocimiento oficial de occidente, en particular de la <percepción en psicología>, explorando las vicisitudes que atrae, obrando bajo los mismos medios que han instituido las ciencias. De esta manera, construyendo un *análisis intracivilizacional de las categorías intelectivo-aparente en los griegos, como elementos concomitantes al estudio de la percepción en psicología*. En otras palabras, se trata de un rastreo de dos categorías: *intelectivo-aparente* y algunas de sus derivaciones que exponen los modos de proceder de la psicología, la ciencia y la filosofía contemporánea, así procurando una análisis de los elementos abordados para ulteriormente levantar una integración reflexiva. Instancia última en donde se estructura una reflexión explícita en relación con las ventajas y desventajas que comprende el saber oficial de occidente, así como la apercepción de las dimensiones inabordadas de lo psicológico, las dimensiones de los sentidos representados en el arte. Formas de conocimiento no estudiadas a plenitud debido al dominio intelectual únivoco y fragmentario del conocimiento actual de occidente. Situación que refleja la ceguera cognitiva ante prácticas vivenciales extraoccidentales. Prácticas multidimensionales integrales en donde se entretrejen los planos: físico, mental, emocional, espiritual, cósmico, etc., nos referimos a el Temazcalli, práctica física-espiritual cultivada por los pueblos mesoamericanos.

De esta manera, y a través de la meta epistemología de contextos, en esta investigación nos posicionamos dentro de un primer universo de observación, elaborando un análisis crítico de las estructuras científicas, esquemas conceptuales, lógicas, paradigmas, y nociones como <percepción>. En el segundo universo de observación se examina brevemente las líneas de las estructuras filosóficas que envuelven directamente a la teoría concreta que utilizamos en psicología. Posteriormente nos ubicamos en una “meta-filosofía”, designada como la meta-observación que concebimos de la filosofía misma, analizando su forma específica de estar interpretada y delineada por las tendencias de pensamiento europeo, como la Modernidad y Postmodernidad (tercer universo de observación). Y por último

realizando un análisis del cuarto universo de observación, el civilizacional: el magno contexto fincado por las torres griego/judeo/cristianas (ocupándonos únicamente de la griega) que se sustenta. Nos referimos a la civilización occidental específica de la que nacen, de la que son congruentes los *corpus* filosóficos, estructuras científicas y psicológicas, así como del usuario de las mismas.

Por ello, a través del estudio del magnocontexto griego-occidental estudiamos las raíces históricas de la psicología; consideramos la historia de la filosofía que constituye la matriz de donde ésta se desprende. A su vez en el estudio histórico de la filosofía se requiere a su vez abordar también a la metafísica con la cual está estrechamente emparentada; debido por otro lado a que en todas las ciencias existe un trasfondo metafísico que las abriga, cuestionando con ello la hipótesis del final de la metafísica en la postmodernidad. Un ejemplo de ello lo encontramos en el supuesto de la certeza global por parte del conocimiento científico y en líneas como: ¿qué es lo que refuerza al reforzador? en la psicología conductual entre otros.

Consiguientemente en la actualidad la metafísica continúa viva; de modo que siempre que se destruye una metafísica en occidente se propone otra para eliminarla, por ello los mismos críticos de la metafísica se acusan entre si, porque no se ponen de acuerdo ni en lo que es la metafísica, ni en cómo superarla o acceder a ella, y acaban descubriendo restos metafísicos en sus propias posiciones (Estrada, 1997).

Entonces, resulta conveniente reflexionar sobre qué se quiere decir en realidad cuando se concibe que la metafísica antigua griega ha llegado a su “final”. No se trata que las viejas esencias que acompañan al hombre en occidente hayan venido carentes de significado y sentido, sino que puede tratarse, el modo en que fueron interpretadas por y la ciencia hoy día, han perdido su validez. Si algo ha muerto, sólo puede ser el pensamiento tradicional metafísico-filosófico, no el pensamiento metafísico mismo (Arendt, 2002).

Algunos críticos han profundizado en tanto a la sobrevivencia de la metafísica descalificándola y elaborando “tácitamente” una nueva, interpretando que todo conocimiento es ideológico y refleja el intento de ciertos grupos por dominar y reprimir a otros, esto es debido a que la metafísica resulta la piedra central que dirige a toda aseveración filosófica, científica y psicológica, parte de ella y se destina a ésta. De aquí

proviene ciertas acusaciones en relación al cómo el conocimiento filosófico-científico actual ha sido utilizado como una arma, para explotar las culturas no occidentales, y mantener su hegemonía sobre otras razas (Reyes, 1998).

El punto central sobre dicha sobrevivencia descansa en su interpretación objetiva y dominante explicitada en términos físicos por parte del conocimiento intelectual contemporáneo. Resultan paráfrasis que visualizan la comprensión de la naturaleza del conocimiento con una ontología del Ser, del Ente. Este fundamento objetiviza y explicita la totalidad de forma deductiva y esencialista, donde el Uno pasa a ser el Todo, dando consistencia y objetividad a lo intrahumano. A partir de esto, en el conocimiento contemporáneo actúa dicho principio como garante último de la inteligibilidad de lo real, de la correspondencia entre el pensamiento y el Ser, dando armonía al conjunto. En este sentido, es que sea el *Logos* lo que preside la cosmogonía, la antropología y el mismo devenir. Hay un orden universal que regula la historia y la naturaleza, que remite a un principio ordenador y legitimador (Estrada, 1997).

En suma, en la correlación estricta entre Ser y pensamiento, el principio ordenador contemporáneo participará al servicio de una razón total y globalizante que da preferencia a la idea respecto de la materia, a la teoría sobre la praxis, a la intelección respecto de la sensación; de ahí la necesidad de un universo inteligible –la correspondencia entre realidad y mente humana– así como el afán de universalidad, además de la necesidad que permita superar los cambios y lo imprevisible para descubrir sus leyes últimas de la realidad. Consiguientemente, toda correlación y oposición se sustenta en un principio divino último que asegura la correspondencia entre ambas, su inteligibilidad y sentido y la primacía del *Logos* sobre lo corporal y sensitivo (Estrada, 1997).

Ante esta percepción, con un rastreo histórico-evolutivo se puede elaborar una lectura intracivilizacional sobre la naturaleza del conocimiento occidental y sus incidencias en el conocimiento contemporáneo, con el objetivo de emprender un análisis multidimensional cognitivo. Lectura que implica el estudio de la dualidad: *auténtico Ser y la Apariencia ilusoria*, al ser ésta el parteaguas que engloba a la tan

debatida dicotomía: *sensible-inteligible* en filosofía, *objetividad-subjetividad* en ciencia y *sensación-percepción* en epistemología y psicología.

En otras palabras, la importancia de las dicotomías radica en la concepción antitética, implícita en los actuales sistemas filosófico-metafísicos. Sistemas metafórico-conceptuales cuya estructura se organiza en cadenas o hileras formadas por duplas antitéticas: cuerpo-alma, universal-particular, racional-irracional, *doxa-episteme* y entre ellas sensible-inteligible, objetividad-subjetividad, cada formulación antitética resulta abrigada en una hilera antitética bajo una entidad regente (Estrada, 1997).

En este sentido, posicionándonos en el eje mismo de la dupla <Apariencia> se asociarán términos de poca carga axiológica, de modo que al hablar de apariencia se asociarán términos denigrativos como: sensible, relativo, fenoménico, subjetivo, ilusión, sensación, sentidos, opiniones y creencias, etc. Mientras que en el lado antitético de la dupla <Intelectivo> se suscitarán los términos sobrevalorados como: verdadero, filosofía, ciencia, objetividad, certeza, pensamiento, entre otros. Cada uno de ellos tendrá enfrentamientos con su opositor, la objetividad con la subjetividad por ejemplo, entre otros.

A partir de este enfrentamiento categorial, los esfuerzos conceptuales de los filósofos, científicos y psicólogos por encontrar algo tras las <apariencias>, terminarán con violentas inectivas contra estas mismas apariencias (Arendt, 2002).

Con lo dicho, ante la metafísica que subyace y dirige a todo conocimiento de occidente y la naturaleza categorial antitética en todas las contemporáneas formulaciones filosóficas, científicas y psicológicas a continuación estudiaremos las categorías: *Intelectivo-Aparente desde sus orígenes civilizacionales griegos, relacionándolas con los contenidos modernos de los estudios encargados de la percepción en psicología.*

## CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES DE LAS DUPLAS: *INTELECTIVO-APARIENCIA* EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

A continuación realizaremos una “radiografía” civilizacional del conocimiento filosófico posicionándonos en el nivel intracivilizacional y posteriormente en el capítulo 3 del conocimiento científico, visualizando sus ventajas, desventajas y límites culturales en el México globalizado de hoy día.

Al hablar de los principios que fundaron lo que hoy se conoce como psicología (su *episteme*, conceptos, nociones como <*percepción*>, motivación, emoción, etc), es importante recurrir a su evolución histórica, sustento filosófico y baño cultural desde donde se confecciona. Construyendo un análisis sobre el magno contexto griego desde una óptica intracivilizacional, vía la epistemología de contextos. Analizando las formas metafísicas-filosóficas occidentales a las cuales son congruentes los *corpus* filosóficos, estructuras científicas y psicológicas. Elementos constitutivos civilizacionales que nos orillan para un conocimiento a fondo, estudiando las raíces culturales de lo psicológico, en este caso desde los griegos. Posicionándonos en un cuarto universo de observación: *el civilizacional*, el magno contexto fincado por las torres griego/judeo/cristianas, ocupándonos únicamente de la griega. Contexto al cual son congruentes los *corpus* filosóficos, científicos, psicológicos, etc.

En este caso, es substancial estudiar ciertos argumentos de la *metafísica*, la filosofía primera que se pregunta por los principios últimos del *Ser*; estudiando la identificación de los primeros principios y causas de lo que es, la *ontología*, así como a la *filosofía* misma, el amor por la sabiduría, desde el magno contexto griego-occidental (Estrada, 1997).

Con lo dicho, para Windelband (cit. por Capelle, 1985), con la filosofía griega deviene una serie de herramientas racionales de grandiosa simplicidad: las formas conceptuales, los sistemas filosóficos y se ha desarrollado con la osadía de su reflexión, los puntos de partida necesarios para meditar sobre la realidad. En esto radica el carácter típico del pensamiento griego y la alta significación didáctica de su historia. Pensamiento que se trasmite en el conocimiento de occidente, en aspectos como el lenguaje actual y la concepción del mundo, formas de conocer la realidad y de interpretarla, etc.

Ahora, iniciemos con el estudio de la *episteme* occidental bajo sus formas: metafísica, ontológica y filosófica. Principiemos con ciertas definiciones que se tienen de *filosofía*: (Etim. griego *philosophia*, de *philein*, amar, y *sophia*, sabiduría, amor al saber, a la ciencia) éste hace la pauta para reconocer la instauración de la llamada “reina de las ciencias”. Pues lo mismo que la matemática, la medicina científica, la geografía, la psicología, etc., la filosofía es también un fruto del espíritu griego. Con la filosofía se entiende: el cómo saber acerca de las cosas y una dirección para el mundo y la vida; es decir, se le ha concebido principalmente por dos formas: una *ciencia* y un *modo de existencia*. Asimismo, el término *filósofo* ha envuelto en sí las dos significaciones distintas del hombre que posee un cierto saber y del hombre que vive y se comporta de un modo peculiar (Capelle, 1985).

En este sentido, el “auténtico filósofo” es aquel que dedica toda su vida al pensamiento, tiene dos deseos: en primer lugar, estar libre de todo tipo de preocupaciones y en especial de la dimensión corporal, que siempre requiere cuidados. La actividad de éste se caracteriza por inmiscuirse en investigaciones, causando alboroto y confusión, y en segundo lugar, poder alcanzar un más allá, donde las cosas que ocupan al pensamiento: como la verdad, la justicia, la belleza, sean igual de accesibles y reales que lo perceptible ahora por los sentidos corporales. Incluso Aristóteles, en uno de sus textos más sencillos, evoca para sus lectores aquellas “islas de los bienaventurados”: los hombres no necesitarían nada y ninguna cosa les sería útil, de forma que sólo quedaría el pensamiento y la contemplación; es decir, aquello que se llamaría una vida libre (Arendt, 2002).

Con este tacto, la filosofía como ciencia y como modo de vida, son dos maneras de entenderla que se han alternado y “a veces” hasta fusionado. Ya desde los comienzos de la filosofía griega, se había hablado siempre de una cierta *vida teórica*, y al mismo tiempo todo ha sido un *saber*, una especulación. En la historia de la filosofía griega hay una indudable implicación entre los dos modos de entenderla. El problema de su articulación es en buena parte el problema filosófico mismo, pero podemos comprender que ambas dimensiones son inseparables, y de hecho nunca se han dado desligadas. En este sentido, a través de las interpretaciones actuales se presentan dos mundos: el <*aparente y el intelectual*> retratando con ello la actual fragmentación y tabicamiento del conocimiento de occidente. *La filosofía estará inserta en el segundo mundo, como un modo de vida, un modo esencial que justamente consiste en vivir en una cierta ciencia; es por tanto una ciencia que*

*determina el sentido de la vida filosófica.* Ahora bien: ¿cuál es la índole del *saber filosófico*?, ¿por qué el hombre se pone a filosofar?

Las ciencias particulares — matemática, física, historia, psicología, etc. a diferencia de la filosofía, responden proporcionando en diferentes niveles, una certidumbre respecto a algunas cosas; una certidumbre *parcial*, que no excluye la duda fuera de sus propios objetos. Sin embargo las diversas certezas de esos saberes particulares entran en colisión y “reclaman subconscientemente” una instancia superior que decida entre ellas. En este sentido, para saber, el conocimiento occidental necesita a qué atenerse, una certeza sobrenatural desde la cual pueda vivir y ordenar en una perspectiva jerárquica las otras certidumbres parciales (Marías, 1985).

Consiguientemente, resulta substancial entender al conocimiento de occidente en relación directa con la metafísica, ya que a partir de ésta y al paso de los años emergieron los sistemas conceptuales estrechamente emparentados entre sí, tales como la metafísica, la ontología y la ciencia contemporánea. Sistemas como ya se mencionó anteriormente estructurados de forma antitética. Por ello, a continuación emprendemos el estudio de la metafísica griega.

Contadas veces se ha planteado la cuestión del saber, como un fenómeno metafísico, Aristóteles la ha tocado de tal manera que ha influido decisivamente en todo el proceso ulterior de la filosofía. El comienzo de su *metafísica* es una respuesta a la afirmación: “todos los hombres tienden por naturaleza al saber”. Argumentación que nos evoca la cuestión: ¿en las civilizaciones antiguas no occidentales se comparte tal afirmación?, ¿cuál es el papel del saber racional en estas civilizaciones?. Para occidente la razón del deseo de conocer resulta nada menos que la *naturaleza*. Por tanto, el hombre en occidente aparece definido por el saber racional; es su esencia misma quien mueve al hombre a conocer. Aquí volvemos a encontrar más clara la implicación entre saber y vida, enunciada anteriormente. Así, Aristóteles escribe: “por el asombro comenzaron los hombres, ahora y en un principio a filosofar, asombrándose primero de las cosas extrañas que tenían más a mano, y luego, al avanzar, haciéndose cuestión de las cosas más graves tales como los movimientos de la luna, del sol y de los astros y la generación del todo” (Marías, 1985).

Tenemos como raíz más concreta del filosofar una actitud humana occidental que es el *asombro*: “el hombre se extraña *de* las cosas cercanas, y luego de la totalidad de ellas, las usa, las goza y les teme”. Con ello, el filósofo se pregunta con asombro por qué de esas cosas próximas y de todos los días, que ahora por primera vez aparecen *frente* a él.

El filósofo, por sí mismo, “abandonó” la ciudad de los hombres preguntándose por los principios últimos del *Ser* y después dijo a aquellos: que “había dejado atrás la confianza depositada en sus sentidos, la disposición en creencias de poetas populares y a recibir las enseñanzas de la multitud, será en vez recurrir al *espíritu*”, dejando atrás en el peor de los casos, el vivir sólo para el placer sensual y con hartarse como animal (Arendt, 2002). Es en este momento que el mundo del espíritu se “alejara” del mundo de las sombras aparentes; en otras palabras, desde esta convergencia el conocimiento occidental actualmente se percibirá como un rompimiento irreconciliable, representado en las duplas antitéticas: *verdad-mentira*, *realidad-irrealidad*, etc.

Por tanto, al despreocuparse del mundo aparente y mundano, para el filósofo surge la pregunta: ¿qué es esto?, en este momento comienza la filosofía. Es para Aristóteles una actitud humana, que se ha llamado *teórica* por oposición a la *praxis*. “A diferencia” del hombre mítico, por ejemplo, quien para él las cosas son *poderes* propicios o dañinos, con los que vive y a los que utiliza o rehuye. Es la actitud anterior al *Logos* y la que siguen compartiendo los pueblos en donde “no penetra” la argumentación filosófica. La conciencia teórica en cambio, ve *cosas* en lo que antes eran poderes (Copleston, 1983).

Sintetizando, podemos considerar al deseo de conocer como un tesoro creciente de conocimientos, retenido y almacenado por una civilización como parte de su mundo. Conocimiento que emerge de las necesidades prácticas y perplejidades teóricas, como de la simple curiosidad, y que “puede ser satisfecho cuando se alcanza el fin propuesto”; mientras la sed del conocimiento pueda ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido y la propia actividad que deja tras de sí (Arendt, 2002).

Entonces, el deseo de conocer en la antigua Grecia parte de la respuesta que se basa en la convicción propia de todos los pensadores helenos: de que la filosofía permite a los mortales morar cerca de lo inmortal y adquirir o alimentarse de la inmortalidad, en tanto es posible a la naturaleza humana participar.

Durante el tiempo que pueden consagrarse a su actividad, los filósofos se transforman en criaturas divinas, en “dioses mortales”, como dice Cicerón. Éste es el problema y reside en que es “incompatible” con la propia palabra “filosofía”: amor o deseo de sabiduría, que no cabe adscribir a los dioses. En palabras de Platón: “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es” (Arendt 2002).

En este caso, la noción griega de lo divino se encuentra relacionada de manera muy estrecha con el aspecto principal de la parábola, el primado del *theórein*, de la contemplación sobre la acción. Según la tradición homérica: los dioses no eran trascendentes, no habitaban en un más allá infinito, sino en el cielo broncíneo, su firme y eterna morada. Hombres y dioses se parecían, ambos eran de una misma clase y obtenían la vida de una madre común; los dioses griegos, como dice Heródoto, tenían la misma *physis* que los humanos, pero a pesar de ello poseían ciertas características superiores. A diferencia de los mortales, no perecían y disfrutaban de una “vida fácil”. Libres de las necesidades de la vida mortal podían dedicarse a ser espectadores y contemplar desde lo alto del Olimpo los asuntos humanos. La pasión de los dioses olímpicos por el carácter espectacular del mundo —tan distinta de la idea que tenían otras gentes de las ocupaciones divinas: crear y dictar leyes, fundar y gobernar ciudades— era una predisposición que compartían con sus hermanos terrenales menos afortunados (Marías, 1968).

Con este entendimiento, encontramos en el saber filosófico griego hermandades con la escuela de Homero, con las explicaciones míticas (esta consideración implicaría la penetración de formas míticas en la psicología). Situación que suscita enfrentamientos. Para emular un ejemplo tenemos: el viaje de Parménides a las puertas del día y la noche, y el mito de la caverna platónico; la primera de ellas es un poema, y la segunda, de naturaleza esencialmente poética, atravesada por el lenguaje homérico. En este sentido, en toda pregunta: por el mundo, el origen, el hombre, el alma, la muerte, el bien y el mal, la esencia y el fundamento, la historia y la naturaleza, los valores o el lenguaje, las ideas y las cosas, *la oposición de dos mundos equidistantes: auténtico Ser y mera apariencia*, toda pregunta que constituya materia filosófica involucra a la divinidad mítica, de hecho se confunden, se entrelazan y son distintos nombres para el mismo pensar. Sin embargo, al mismo tiempo todos estos hechos advienen el divorcio entre la mítica pregriega y el intelecto científico-filosófico. Pero se sabe, en toda separación hay

cierta violencia, pasiones desechadas, acusaciones mutuas, reproches y reclamos, y la necesidad impetuosa de tachar al otro -lo otro-, para convencerse del propio valor. Esta milenaria historia de amor y odio produce una cascada de efectos que se filtran en los recónditos ámbitos del pensamiento y la acción del mundo occidental, y cuyos ecos marcan intensamente toda teoría hasta la actualidad (Sperling, 1995, las negritas son nuestras).

Entonces, en la historia griega es donde se tendría que buscar los aspectos interrelacionantes que expliciten el “abandono voluntario” del mito prehelénico, así como el intento deliberado de describir al mismo tiempo el funcionamiento del universo y de los grupos humanos. A estas líneas sumándose cuestionamientos como: ¿cuáles son los modelos de inteligibilidad que informan a ciertos filósofos?, ¿cuáles son las reglas de la práctica social griega que se expresan en ese lenguaje tan particular?, ¿cuáles son los otros modos de “inteligibilidad” que distan del pensar griego?, ¿las formas filosóficas intelectuales, pueden responder a todos los fenómenos existentes y en todos los contextos del universo terrenal contemporáneo?. Tal vez, un buen acercamiento a estos cuestionamientos sea lo que se ha llamado: “el universo espiritual de la Polis”. Un acercamiento a la organización social griega, símbolo de la transición del mito al Logos (Vidal, Naquet, 1983).

Los comienzos de las polis o ciudades estados datan de los últimos tiempos del gobierno micénico, en los años que siguieron a la llegada de los Dorios, cuando principalmente por razones de “seguridad”, los habitantes de un distrito se trasladaban de sus pueblos dispersos y construían sus casas al pie de las murallas de la vecina fortaleza. Así, estos pueblos fueron en su origen independientes, y sólo cuando los señores de la acrópolis lograron cierta preminencia, entonces los pueblos renunciaron a su independencia y sus gobiernos convergieron en uno solo, con centro en Atenas. De esta manera Atenas se convirtió en la cabeza de un estado unitario que incluía toda el Ática y del que eran ciudadanos todos los habitantes de la misma. Los derechos políticos de la ciudadanía podían ejercerse en cualquier tiempo yendo a Atenas, y el deber del estado de proteger a los ciudadanos en tiempo de peligro quedaba reconocido permitiendo refugiarse dentro de las murallas (Chawley, 1969).

Consiguientemente, pese a la constitución del carácter democrático griego, la esclavitud se convirtió en una institución común en las ciudades-estados griegas, específicamente en los siglos V y VI; en este sentido, la originalidad de la ciudad no reside en el hecho de que se trate de una sociedad que obedece a reglas, ni que estas reglas constituyan un todo coherente, ni tampoco que los participantes en esta sociedad tengan vocación igualitaria o de participación en el poder, la originalidad reside en la instauración de la participación pública fincada en relación con la aparición de la escritura (Vidal, Naquet, 1983).

La escritura ya no es privilegio de escribas, sino una técnica pública, no sirve únicamente para llevar cuentas y anotar ritos, sino para escribir leyes políticas que se han hecho evidentes y están a disposición de “todos”. Es entonces, cómo a partir de la escritura pública, entendida como un elemento democrático donde “cualquiera” puede escribir, se crea un espacio social completamente nuevo, espacio público centrado en el *ágora* -lugar público-, con centro común en donde se debaten los problemas de interés general. Allí se coloca al orador que intenta hablar en interés de “todos”. En este sentido, no sólo se escribe, sino que también se pronuncia. Así, cada vez se impone con mayor fuerza la relación entre el poder económico y la filosofía, abriendo un sitio para una meditación privilegiada, la que representa la experiencia fundamental de los griegos: la vida política (Vidal, Naquet, 1983).

Sin embargo, para Arendt (2002) la palabra en el discurso político o filosófico además de servir como una forma comunicativa, instaurará las características míticas-metafísicas en la oración dialéctica, en donde la lógica y las reglas establecidas estarán inspiradas en premisas ónticas –la identificación de los primeros principios y causas de lo que es-. Desde este momento, la función de cada palabra será reproducir el discurso con contenido de verdad dependiente de la premisa esencial, explicitándose consiguientemente bajo una esencia “monista”. En este sentido, la verdad filosófica servirá como un criterio discursivo, aunque deberá siempre adecuarse a la visión del *Nous* y por así decirlo, regularse a partir de ella.

Con ello, el criterio de la facultad de la visión es la *verdad*, y será la simple e incuestionada certeza griega de la *evidencia visible*, como sugiere el verbo *alethuein*, derivado del homérico *aletees* (verdadero). Todo esto no es más que otra forma de decir que la *verdad* por definición según la tradición metafísica se traducirá como una *metáfora* visual (Arendt, 2002).

Por consiguiente, sabemos gracias a la tradición hebrea qué ocurre con la verdad cuando la metáfora directriz no es la vista sino el oído: el Dios hebreo puede ser oído, pero no visto y así la verdad deviene invisible. Cuando se trata de la vista, se basa en la poderosa evidencia que obliga a admitir la identidad de un objeto en el instante en que está ante nuestros ojos (Sperling, 1995). Sin embargo, por otra parte, más allá de las dos piedras fundantes de occidente: la judeocristiana y la griega, ¿cuál es el papel del los “sentidos”, ya sea el de la vista u oído para la civilización prehispánica mesoamericana, por ejemplo?.

Sintetizando, entendemos que *la historia del pensamiento griego, es en uno de sus aspectos: el proceso de emancipación y omisión de aquellos argumentos míticos-antiguísimos, su sustitución, así como la elaboración de nuevas formas de entendimiento.* Situación que suscita dos percepciones equidistantes: la consolidación del mito, carente de significado y con connotaciones negativas y por otro lado el conocimiento verdadero, objetivo y real. Del mismo modo, esta dicotomía presupone una parcelación y la aparición de enfrentamientos irreconciliables representados categorialmente como: *sensible-inteligible, objetividad-subjetividad, sensación-percepción, etc.* Consiguientemente, *ante estas dicotomías encontraremos siempre dos mundos: intelectual, con todas sus derivaciones objetivistas y aparente con sus respectivas ramificaciones subjetivistas.* Ahora bien, no olvidando que estas dos percepciones categoriales en que se encuentra el conocimiento occidental-griego siempre estarán tuteladas por una esencia “monal”.

Observemos, por ejemplo esta percepción dual: intelectual-aparente en los textos de ciertos estudios históricos oficiales, como los filosóficos occidentales, en donde se presentan diversas interpretaciones de las obras filosóficas griegas. Obras que marcan la línea en conceptos y nociones como *percepción* en psicología. Se remiten ceñidamente a la filosofía griega como piedra angular del conocimiento occidental, sin tomar en cuenta el mundo Judeo-cristiano, la segunda piedra angular de la civilización occidental (Lara, 2002). Como menciona González (1971): la historia de la filosofía griega coincide sensiblemente con la historia general de la civilización y las culturas occidentales, surge en Grecia y se caracteriza por su desvinculación con las explicaciones míticas, además constituyéndose como una forma especulativa racional. En sus inicios, la historia griega señala el momento en

que la “filosofía” se desenvuelve en relación con la mítica. El movimiento es sensiblemente paralelo entre filosofía y mítica pregriega.

Primeramente, la mítica precede a la filosofía que surge como desarrollo de la dialéctica-razón-natural, aplicada a los argumentos mitológicos, después la “filosofía” crea otra mitología fundándose con ella y finalmente se “delimita” respecto de ella. De la revelación obtiene su jerarquía, instalándose en un orden “natural”.

Específicamente hablando, la historia de la metafísica, ontología y filosofía griega tiene en su aparición un doble antecedente: en ciertas reflexiones míticas que se habían venido desarrollándose en la civilización prehelénica. Reflexiones que se dirigían a las fuerzas y los seres de la naturaleza dándoles figura humana (antropomorfismo), estando éstas atentas a las explicaciones de los orígenes del mundo (teogonías). Por otra parte, a la influencia de las culturas orientales, las de origen egipcio, fenicio, babilónico y persa, desarrollándose en materias como la astronomía, entre otras (Flaceliere, 1993).

Las influencias de pueblos como Persia podemos encontrarlas en los alardes de la identidad griega, que se encuentran en los grandes templos de Sicilia y Jonia. Influencias ubicadas no sólo con los vecinos de Lidia y del Oriente próximo, sino también con el Mar Negro, donde se afirmaba que muchos de los asentamientos griegos existentes eran colonias suyas (Osborne, 1998).

Ahora, abrimos un paréntesis en este rastreo histórico evolutivo para explicitar la manera en que se representan hoy día las definiciones intelectuales/oficiales: metafísica, ontología y filosofía englobadas en el saber instituido. Términos categoriales que clarifican el tácito eurocentrismo que las rige.

### 1.1 La Filosofía Griega: Periodo Cosmogónico (600-450).

En síntesis, con el paso de los años, colindablemente con la aparición de *Tales de Mileto*, en las ciudades griegas comienza la “filosofía” y se aplica en un saber puramente racional. Como una reflexión intelectual sobre el universo y la vida del hombre, surgiendo además *el primer supuesto inconsciente visualizado en nuestros días: la división entre las apariencias (fenoménico pero no verdadero u objetivamente real) y el mundo inteligible (lo que se puede comprender y puede ser comprendido, aprehendido por el intelecto)*; proyectándose más tarde en el

establecimiento conceptual de las escencias fundamentales de genealogía monal como por ejemplo: Materia, Espíritu, Ley Natural, Teoría del Conocimiento, etc., estudiadas actualmente por el conocimiento de occidente (González, 1971).

Para Arendt (2002), la interpretación dicotómica: *intelectivo-apariencia* representa un supuesto inconsciente y el inicio oficial de la *teoría de los dos mundos*: el mundo del el *auténtico Ser y la mera Apariencia*; se concibe cuando la filosofía nace en Mileto, ciudad jónica de Asia Menor a partir del siglo VI A. C., lugar donde se desarrolló un potencial artístico y en ciudades jonias: Chipre y Creta, donde se revivió el laboreo de los metales, los vasos pintados y otras artes. Muchas de las figuras esquematizadas en ciertos vasos, son obras maestras y representan lo más refinado del arte griego. La acuñación en las casas de moneda de muchas ciudades estados de Grecia dieron igualmente oportunidad a los artesanos para practicar su asombrosa destreza. También se han descubierto en varios santuarios en ese continente dedicatorias erigidas en los recintos de los templos conforme a la costumbre griega. Han sido localizadas en Creta, donde ciertamente, la misma tradición griega sitúa el origen de la escultura griega: ejemplares en terracota de estas figuras que datan aproximadamente de 700 A. de C. Figuras de tamaño natural, en piedra y luego en mármol, pertenecientes en su mayor parte al siglo VI, y son productos de las escuelas locales, pero muchas revelan fuertes influencias jónicas. Estas figuras están hechas de piedra tosca local, y excepto en las partes carnosas, están pintadas con colores brillantes. Asimismo, la escultura en relieve popular tanto en forma de ornamentación arquitectónica como en las de lápidas, es de autoría jonia (Chawley, 1969).

De manera semejante se ubica el potencial artístico de estas ciudades con el potencial intelectual, el cual se ilustra con el surgimiento de la filosofía en la ciudad de Mileto: *Tales*, junto con *Anaximandro* y *Anaxímenes* fundadores de la escuela jónica, elaboran explicaciones del universo. Como teoría acerca de la naturaleza, los jonios intentan explicar a la naturaleza; es decir, el acontecer de los seres naturales. La temática en torno a la cual giró toda la especulación milesia fue el principio de todas las cosas. La controversia se cernió en una metafísica, en la sustancia primordial que se halla en el fondo de todos los seres naturales y que se conserva a pesar de todos los cambios, *es una ("monal")* y es eterna (González, 1971). Aquí encontramos las diferentes percepciones filosóficas del principio originador, la

unidad que está detrás de todo, al cual responden todas las formulaciones metafísicas, filosóficas, científicas y psicológicas, estas últimas de manera implícita.

Para Tales de Mileto (624-548), *el principio o esencia* fundamental de donde procede todo es el *agua*, el estado de humedad; entendida como una fuerza activa, animada y animadora, como elemento divino, de ella se derivan todas las demás fuerzas. Para Anaximandro (610-547), sucesor de Tales, *el principio* de todas las determinaciones físicas, contingentes y mudables que se observan en el mundo no es el agua, sino el *apeirón*, el cual es originalmente indefinido y originador de toda determinación cósmica. Frente a la multiplicación de las cosas posee el apeirón unidad, frente al desequilibrio armonía, frente a la temporalidad de lo nascente y perecedero, eternidad (Windelband, 1948).

Sin embargo para Anaxímenes (585-528). El *principio originario* se encontraba en el *aire*, en el *arché*, el estado gaseoso. Éste se manifiesta de la siguiente manera: bajo la influencia del frío se produce el proceso de condensaciones sucesivas del aire para dar origen a las nubes, el agua, la tierra y bajo la influencia del calor se inicia el proceso de la mayor dilatación o rarefacción del aire para dar origen al fuego y a los astros (Guthrie, 1958).

La unidad en estos “filósofos” naturales se cernía en principios originarios de orden natural, sin embargo este tópico se transmuta y la filosofía griega toma un énfasis matemático que se establece en la Magna Grecia (Italia meridional), constituyéndose en el nuevo foco filosófico, construido por la llamada escuela itálica, encabezada por *Pitágoras (580-500)*. Esta se encarga del descubrimiento de una nueva esfera de la realidad: la del *Ente ideal o matemático. De modo que se presentaban dos realidades, dos mundos: intelectual-apariencia en esta investigación*. En función de la matemática explicaron la realidad entera, si anteriormente a los filósofos les interesa determinar el elemento primitivo de todas las cosas, ahora ontológicamente, indagarán la ley *-la esencia-* que haga comprensible todo. La ciencia de los números les puso en contacto con *realidades invisibles a los sentidos*, diferentes a aquellas que éstos manifiestan; los números explican el acontecer natural, la legalidad de la armonía de las esferas celestes y de los cambios terrestres, la *esencia de las cosas* (González, 1971).

En este caso, observamos nuevamente el delineamiento dual, que reside en *dos esferas de la realidad, entendidas como la ideal auténtica*, donde no existe apariencia alguna, y sólo será aprehensible por el *intelecto*; por el otro lado aparentemente los sentidos serán los accesos a otro mundo que es “irreal”.

En síntesis, la doctrina de *Pitágoras* se representa en tres rubros: la ciencia de los números, la doctrina de la metempsícosis y la doctrina moral. El matematicismo físico se encuentra en conexión con el todo, con la música por ejemplo, establecía Pitágoras que los números constituían la esencia de las cosas. Así, el número 3 representaba el matrimonio, 4 justicia, etc. La doctrina de la metempsícosis o trasmigración de las almas, por su parte, expone que las almas preexisten y sobreviven al hombre, transmigrando a través de los cuerpos de los hombres y animales. *El alma procede del Uno y al Uno se dirige a través del fuego, debido a una cierta culpa original cae en el mundo sensible y se une a un cuerpo en el que encuentra su “cárcel”; hasta que no alcance la justicia original debe el alma pasar por reencarnaciones sucesivas en distintos cuerpos.* Finalmente la filosofía pitagórica concluye en un “misticismo religioso” de base psicológica y cósmica. La doctrina moral para Pitágoras se caracteriza por el despliegue del alma, el cual debe consistir en el ejercicio de la virtud concebida como armonía; es decir, una ley de justicia entre sensibilidad y racionalidad (González,1971).

Sin embargo, *el estudio del mundo real y de la verdad, en otras palabras el mundo del Ser auténtico y la mera apariencia*, no concluye con *Pitágoras*. En la ciudad de Efeso por su parte, dependiente todavía de los fisiólogos jónicos, al propio tiempo que se sitúa en la antítesis de las soluciones dadas por la escuela de Elea, *Heráclito* (534-470) se incumbe en este asunto y es éste filósofo quien adopta el punto de vista del *movimiento* en sus reflexiones. Explicitando nuevamente la existencia de *dos mundos: el verdadero y el ficticio*, explica que el conocimiento sensible nos lleva a la opinión de que el mundo está constituido por un repertorio de cosas estables. El conocimiento intelectual por el contrario nos descubre la verdad de la unidad de todo el ente en

*devenir*; es precisamente la unidad del ente móvil el tema fundamental: “todo fluye, nada permanece”, “el mundo es algo en continua transformación”, “el fondo de la realidad es un incesante devenir”. El devenir es una lucha de contrarios que se manifiestan y proceden de un mismo principio originario -el *fuego*- y a él en definitiva se convierten. La razón que armoniza los opuestos es el *Logos*, todo sucede conforme a este *Logos*, es la divinidad impersonal, es Uno, eterno (Capelle, 1981).

Posteriormente, hacia el 540 A. de C., la explicación sobre la verdadera realidad del mundo retumba con la aparición del pensador Parménides (530-460), quien empieza escribir su nombre en la historia de la filosofía griega con el poema que lleva por título “Sobre la Naturaleza”. Éste tenía un proemio y dos partes: *la vida de la verdad y la vida de la opinión: en la vida de la verdad hay que distinguir dos caminos; el de la verdad (el ser es y no es no –ser) y el del error (el no ser no es)*. *Parménides se lanza a la búsqueda de la “verdadera realidad”*. *Aquí aparece nuevamente dos formas de realidad: la verdadera y la ilusoria, intelectual u aparente. No puede ser el mundo sensible ofrecido a la percepción, constituido por las cosas que nacen, mueven y perecen. Antes bien la verdadera realidad será el Ente, esto es, la unidad, la inmovilidad, la eternidad* (González, 1971).

## 1.2 Periodo Antropológico (500-450)

Ubicándonos en los años 500-450 A. C., ocurre un vuelco filosófico en la historia de la filosofía griega. Si anteriormente el tema general de la filosofía presocrática estaba orientado hacia la cosmogonía, en el siglo V, (periodo antropológico) aparecen en el centro mismo del Ática, en Atenas, los sofistas (González, 1971).

La palabra *sofista*, significa nominalmente lo mismo que “sabio”. Ésta se empleaba en el siglo V, con el significado: maestro de la sabiduría y de la virtud, y poco a poco la palabra fue adquiriendo un sentido peyorativo. Pero sofista como sinónimo de falso dialéctico empezó a ser usado por *Platón* en sus diálogos de madurez, donde ataca duramente a aquellos discípulos de Protágoras que, maestros en el arte de contradecir todo, se erigían precisamente por ello, como sostenedores y divulgadores de una ciencia aparential carente de toda verdad. Platón los presenta como falsos filósofos: “son

cazadores interesados de gente rica, vendedores caros de ciencia falsa y aparente”, “yerran en torno a mil objetos siempre cambiantes” (González, 1971).

Platón les llama inútiles y perversos, "falsos filósofos que usurpando una profesión de que son indignos y que se halla fuera de su alcance, dan en mil errores y ocasionan el universal descrédito a la filosofía". Por ejemplo, *Jenofonte* dice: “los sofistas son comerciantes de la sabiduría”. *Aristóteles* apunta: "sofista es aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real"; es esencial al sofista -añade- "desempeñar en apariencia el papel de sabio antes que serlo". Los sofistas iban de ciudad en ciudad enseñando mediante sueldo filosofía a los jóvenes, y profesaban un relativismo teórico y práctico que linda con el escepticismo. Preparaban a la juventud para triunfar en la política. No les interesaba la verdad sino el éxito, la victoria sobre el adversario (Lara, 1996).

Los sofistas eran profesores de elocuencia política; ante todo se veían obligados a enseñar el modo correcto de hablar. Convirtiendo la retórica de un arte tradicional en una ciencia. Los sofistas hicieron investigaciones lingüísticas y llegaron a ser los creadores de la gramática y de la sintaxis: elaboraron investigaciones sobre las partes en la oración, el uso de los vocablos, la sinonimia y la etimología (Lara, 1996).

En síntesis, los sofistas se alejan del mundo natural y vienen a dar con su especulación en *el centro mismo* del hombre. *Los nuevos sabios, aun pretendiendo continuar a los antiguos, se desentienden de las cosas del mundo exterior; así un nuevo concepto aparece: la eudaimonía*, la felicidad, referida esencialmente al ser humano. ¿para qué ocuparse de las cosas ajenas y dejar de lado los asuntos propios?, a los asuntos del hombre; éste es el nuevo énfasis filosófico (González, 1971).

La filosofía sofista se tramita al relativismo y al subjetivismo donde aparece Protágoras (480-410), uno de sus primordiales instituidores. Él enseñó a sus alumnos a alabar y a censurar el mismo caso con su tesis: “hacer del argumento más débil, el más fuerte”. *En toda cuestión dice Protágoras: “hay dos razonamientos opuestos entre si”*. El fundamento teórico de sus afirmaciones reside en la tesis con la que comenzó su

obra: “Sobre la Verdad” y que ya ha sido citada por su conexión con conceptos de valor: “*el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son, en tanto que son*” (Solana, 1996).

*Protágoras ilustra que nada existe, a no ser lo que cada uno de nosotros percibe o conoce. Son nuestros propios sentimientos y convicciones los que miden y determinan los límites de la naturaleza de la realidad, que sólo existe en relación y es diferente para cada uno de nosotros* (Guthrie, 1962).

Al Igual que *Protágoras, Georgias* (483-375) destaca en la representación del subjetivismo sofista. Al ser maestro de retórica, sus escritos suscitan implicaciones epistemológicas que descansan primordialmente en el tratado de el “*No-ser, o Sobre la Naturaleza*”: *se propone demostrar tres cosas: a) que nada existe, b) que aunque existiera, sería inaprensible para el hombre, c) que, aunque para alguien fuese aprensible, no sería comunicable para los demás* (Guthrie, 1962). Es una respuesta a las temáticas filosóficas que exponían a la levedad en todas sus enunciaciones. De modo que al cuestionar su existencia, anuncian de esta manera una percepción significada en dos mundos: el de la levedad –que no existe y/o no se puede comunicar según ellos y la otra, en que participan nuestras percepciones.

Sin embargo, más allá de las formulaciones sofistas, existe un elemento resultante de interés primordial conjugado a partir de los cuestionamientos hacia éstos. El punto más problemático de las fuentes protagóricas lo constituyen las referencias platónicas y aristotélicas, en las cuales representa una marcada refutación del protagorismo. Refutación que parte de alguna afirmación del adversario y que concluye endosándole una contradicción; esto implica que cualquier ensayo de recomposición del protagorismo aparece desde cierta posición, por lo tanto esta tendencia minimiza su importancia filosófica (Solana, 1996).

En este sentido, si conocemos un cierto detalle de la refutación platónica y aristotélica del protagorismo y conocemos al mismo tiempo los elementos teóricos puestos en juego podemos conocer con cierta garantía el Protágoras histórico que es desconocido. Situación que nos evoca la percepción de importantes elementos a considerar, siendo estos un referente a nuevas posiciones. Primeramente analicemos la

deconstrucción que elabora Solana (1996) en referencia al pensamiento protagórico: en las refutaciones protagóricas encontramos una obsesiva presencia de la sofística en las obras aristotélicas: la refutación, la pasión en la refutación, en otras palabras, la importancia real aunque no confesada de dicho pensamiento (Solana, 1996).

Segundo, más allá de lo comentado, con la presencia protagórica se evidencia el núcleo central que subyace a toda formulación presocrática, reside en las antilogías. En cuanto a estas se dice: en toda cuestión hay dos razonamientos opuestos entre sí, dos centros eje, la primera observación es que el principio antilógico se formula con carácter de universalidad y por ende no puede resolverse en el reconocimiento de la relatividad de valores, sino de absolutos. Esto significa a primera vista que dicho principio o eje central choca con la *falta de un contexto físico*. Una segunda observación del principio protagórico es que se inscribe tácitamente con la reflexión filosófica: *Ser, verdad y valores*, considerando a estos tres en toda argumentación, consiguientemente no cayendo en la “reducción” de antilogías. En este sentido, se infiere que el principio ontológico no implica la identificación de los contrarios sino más bien su diferencia. El problema reside en la interpretación del argumento en los términos absolutos, más no en un lenguaje relacional, ahora bien, evidenciando con ello la insuficiencia del lenguaje monádico procurándose consecuentemente una generalización del lenguaje relacional. Un ejemplo de ello, esta en el razonamiento protagórico: lo que es bello en Atenas no lo es en Esparta, -bello y feo son relaciones- (Solana, 1996).

En otras palabras: colocamos un péndulo que se desliza de izquierda a derecha, cuando el objeto pesado cae desde la posición inicial, de arriba deslizándose hasta su centro opositor, éste se estaciona casi en la misma altura del primero, encontramos así a los dos centros o ejes centrales, resultan las posiciones iniciales antes del desplazamiento. Estas dos posiciones suelen ser llamadas absolutos, o conceptos absolutos ya que aparentemente carecen de movimiento y son por sí mismos. Ahora cuando observamos el fenómeno del desplazamiento y fijamos nuestra atención en uno de los dos centros, perdemos de vista el movimiento izquierda-derecha y el otro centro, percibiendo una fotografía, un momento-espacio fijo. Sin embargo cuando observamos

el transcurso del objeto desde su desplazamiento inicial hasta su segundo centro observamos las relaciones, entonces aparentemente no hablamos de absolutos sino de relaciones. Ahora bien, si nos alejamos un paso atrás del péndulo ya no veremos relaciones, sino el movimiento de un “absoluto”; es decir, un nuevo centro un tercer centro de donde parten dos medios absolutos o ejes centrales, antes llamados absolutos centros o lo que antes veíamos como los últimos motores, así denotamos una nueva instancia superior de tipo monal-dual que es movimiento y evoca el movimiento, aunque resulta un movimiento de diferente intensidad, en la parte “terminal” adquiere velocidad y en la parte “inicial” adquiere una movilidad ahora de tipo movimiento-espacio-espacio-movimiento. Esto nos lleva a considerar hoyos negros en los principios últimos del conocimiento, además de pensar en la operancia de ciertos fenómenos aexplicativos de características tiempo-espacio-vació que escapan a las *epistemes* tradicionales y evidencian la incapacidad por parte del conocimiento oficial de percibir aquellos estadios que son inasequibles a sus fundamentos y explicaciones racionalistas.

Por consiguiente, ante lo explicitado, en esta investigación buscamos una manera que comprenda las vicisitudes a las cuales se enfrenta el conocimiento, emprendiendo una manera distinta de navegar en el estudio de la percepción del conocimiento de occidente. Para ello figuramos una elipse que gira serpentinamente partiendo de dos zonas cuánticas, una de donde parte y otra de donde finaliza. Trataremos de exponerlo en el capítulo 5; por el momento continuaremos con el rastreo histórico evolutivo de las categorías *Intelectivo-Aparente* en el periodo sistemático.

### 1.3 Periodo Sistemático (399-322)

Continuando, con el paso de los años, la filosofía sofista “finaliza” y en su lugar brota el periodo sistemático. Éste es el tercer y último periodo de la filosofía griega que gira en los años 399-322, y se dirige hacia lo que se llama *el resurgimiento de la filosofía natural a la par con los asuntos teóricos del hombre*. Con *Sócrates*, *Demócrito*, *Platón* y *Aristóteles*, se retornan a las viejas doctrinas. Mientras que cada uno de los pensadores anteriores se dedicó a un círculo de cuestionamientos, ahora el

esfuerzo se dirigió por igual a la existencia toda. Al mismo tiempo es en este periodo donde se enfatiza en la *unidad absoluta*, en las *metáforas conceptuales* y se explicita no únicamente en sí misma, sino que ahora se estructuran los medios para acceder a la *verdad* y encontrar la *realidad auténtica* (Lara, 1996).

La doctrina de Sócrates (469-399) es un puente hacia la *realidad objetiva*, es esencialmente una meditación ética, una búsqueda dialogal de los conceptos rectores de la conducta humana. *Sócrates* es uno de los pensadores más importantes y profundos de la civilización griega-occidental; no buscaba el triunfo en el éxito, sino en la *conquista de la verdad*, de esta manera su misión es *transformar-dirigir la opinión en Concepto*. En éste último se ubicará la *verdad*; es a través de los cuestionamientos personales y el diálogo como se transforma la habilidad en virtud, la retórica en ética. Asimismo, asumió la misión de despertar en sus conciudadanos el interés por el conocimiento y por la *verdad*, adoptando como lema la inscripción: “*conócete a ti mismo*”, para ello utilizaba el arte de la mayéutica (Guthrie, 1988).

La *mayéutica* socrática apunta: hay que arrancar de la conciencia el no saber; pues sólo cuando se es consciente de la propia ignorancia se puede acometer la tarea científica y soportar el esfuerzo de la adquisición que el saber exige. Sobre este punto de partida se levanta la reflexión mediante el diálogo; éste a su vez difiere esencialmente de la discusión, ya que en ella hay dos opiniones en pugna y en el diálogo socrático sólo una: la del interlocutor o el mensaje de la cosa misma. Sócrates dice que: “*sólo sabe que no sabe*”, y esto no cuenta como opinión; este diálogo tiene dos momentos: el primero consiste en el examen y la crítica de las *opiniones* admitidas por las gentes, y que, en general son falsas y están desprovistas de sólidos fundamentos; recibe el nombre de *ironía* (Del griego *eironeia*, simulación, interrogación fingiendo ignorancia). Con ella no se está descubriendo aún la *verdad*, pero se ha barrido de la mente la falsa sabiduría, colocando en su lugar el deseo de la auténtica. El segundo momento, llamado propiamente *mayéutica*, consiste en *alumbrar en la mente el verdadero conocimiento que expresa lo que la cosa es; es decir, el concepto, y puede concretarse en una definición* (González, 1971).

*En este sentido la doctrina socrática lleva en su fondo el innatismo del conocimiento y de las ideas. Fondo que da vida a la enseñanza de la virtud.* En la medida en que los valores (bondad, justicia, belleza, etc.) no son creaciones convencionales, sino realidades sustantivas inmutables-conceptuales metafóricas. Por lo tanto es enseñable en determinadas condiciones. Por su parte, al igual que Sócrates, aún preocupado por la dificultad del acceso al mundo intangible, su contemporáneo Demócrito de Abdera (460-370) discípulo de Leucipo y pertenece a la escuela atomista, se abocó de casi todas las ciencias, pero su especial interés estribó en las doctrinas relativistas que los sofistas habían agudizado, romper con ellas y explicar el cómo participamos en la percepción de la realidad, *qué hay más allá de nuestras percepciones* (González,1971).

La *explicación* mecanicista de Demócrito, no está específicamente delineada con *la dicotomía de dos mundos: auténtico Ser y mera Apariencia*; tal como la expone Platón, aunque reside primordialmente en la categoría *inteligencia-sensación, una derivación subsecuente de la dualidad intelectual-aparente*. Por ello, Demócrito enfatizó: *no hay diferencia específica entre estas dos sino sólo de grado*, y comenta: "Pobre Inteligencia de nosotros (es decir, de los sentidos) es de quienes has recibido las pruebas para desacreditarnos". Demócrito habla de *las sensaciones*, de *efluvios* que salen de los objetos y llegan a los ojos. Los atomistas dicen que esos efluvios son átomos, imágenes pequeñísimas que los objetos emiten sin cesar, estas diminutas imágenes entran por los órganos de los sentidos, que no son más que unos caminos, y chocan contra el alma, compuesta ella también de átomos. Al atravesar el aire las imágenes se deforman; por eso, los objetos muy lejanos no se perciben bien.

En cuanto a las diferencias de color, eran explicadas por la lisura o rugosidad de las imágenes. Mientras que la audición se explicaba de un modo parecido: la corriente de átomos producida por el cuerpo resonante provocaría un movimiento en el aire situado entre dicho cuerpo y el oído; similares venían a ser las explicaciones sobre el gusto, el olfato y el tacto. Mediante éstas, es como se conoce también a los dioses; *-lo que está más allá de nuestras percepciones ordinarias, en un mundo intelectual-*, pero éstos son para Demócrito: seres superiores mortales, aunque viven más tiempo que los

hombres. *Demócrito sostenía que todas las sensaciones de los sentidos particulares son falsas, porque fuera del sujeto no hay nada real que corresponda a ellas, aunque son causadas por algo externo y objetivo —los átomos—. Sin embargo, no pueden ser percibidos por los sentidos particulares- a través de los sentidos no podemos acceder al mundo Ideal: "Por los sentidos —como formas aparentes, pertenecientes al mundo aparente- no conocemos en verdad nada seguro, sino sólo algo que cambia según la disposición del cuerpo y de las cosas que entran en él o con las que él choca."* (Copleston, 1983).

*Consiguientemente los sentidos particulares no nos proporcionan ninguna información sobre "la auténtica realidad". Así, las cualidades secundarias, (propias o específicas), por lo menos, no son objetivas. En este sentido, "hay dos formas de conocimiento verdadero: la legítima y la bastarda. A la bastarda pertenecen todas estas cosas: la vista, el oído el olfato, el gusto y el tacto. La legítima está enteramente aparte de estas cosas."* Más como el alma se compone de átomos y como todo conocimiento lo causa el contacto inmediato del sujeto con los átomos que le vienen del exterior, es evidente que el conocimiento "legítimo" también se da en el mismo plano que el bastardo (Coplestón, 1983).

Es el mundo de los sentidos un tema controversial, del cual se ocupó también Platón (427-347). Es de los alumnos más sobresalientes de Sócrates, cuyo verdadero nombre era Aristocles pero se le llamó Platón por la amplitud de sus espaldas. Con Platón se clarifica la existencia de *dos mundos*, el primero constituye el mundo suprasensible y en el segundo participan nuestros sentidos corporales. Platón decía al respecto: *desconfiemos de la percepción, de los impulsos, de las afecciones y caprichos del cuerpo*; no consideremos la violencia como una solución duradera de los problemas de las relaciones entre hombres; no confundamos todo, y en particular que no estimemos como bueno todo placer y malo todo dolor; de que no juzguemos de que *el que manda y goza posee la verdad*, de que pensemos que tal vez en el fondo de lo que experimentamos ahora se perfila *otro universo —mundo aparente- que es el de la satisfacción auténtica y durable* (Chatelet, 1984).

Concretamente, para exponer la diferencia existente entre el mundo de la verdad y el mundo de las apariencias (*intelectivo-apariencia en la presente investigación*), o en otras palabras, lo verdadero de lo falso, Platón recoge el método de Sócrates completándolo muy pronto en doble sentido: subjetiva e internamente. A través de su método libera de la unilateralidad inductiva, haciéndolo instrumento del proceder deductivo inverso: de lo universal a lo particular, objetiva y externamente. Platón redime la restricción de la ética considerando *una aplicación metafísica* (González, 1971).

Por su parte Aristóteles (384-322), iniciador de la filosofía sistemática y alumno de Platón, participa en la dualidad: *auténtico Ser y mera Apariencia*, inscribe una nueva formulación respecto a la dicotomía *intelectivo-apariencia*, afirmando: *no hay nada en el pensamiento que no haya pasado antes por los sentidos, de este modo el sentido ontológico lo transfiere al uso común*, aparentemente solucionando las aseveraciones ontológicas. A partir de allí se interesa por *sistematizar los procedimientos de interrogación y respuesta* utilizados en la academia, constituyendo un nuevo *método dialéctico*, más confiable que el de Platón. Más tarde apareciendo el acto más representativo de su legado: *La naturaleza de los sentidos* (expuesto más adelante con amplitud) donde se presenta el problema del conocer y percibir aquí cada sentido tendría su propio campo (González, 1971).

Sintetizando, al igual que Aristóteles, cada uno de los representantes de los tres periodos anteriormente expuestos: cosmogónico, antropológico y sistemático son partícipes en el entramado de la *teoría de los dos mundos: la dicotomía entre el auténtico Ser y la apariencia ilusoria*. Situación que produciría una mutación a diferentes niveles y en todas las cuestiones permeadas por su esencia.

A partir de este momento para Windelbard (1948), las herencias filosóficas griegas resultarán en este momento la base de *los cuestionamientos sin resolver en la filosofía. Actualmente se pueden entender como los principales problemas en la ciencia y en psicología: los filósofos naturales, por ejemplo, ejercitan un modelo monista, manifestando una cualidad única de donde todo procede. Los sofistas por su parte han contribuido a impulsar la lógica a pesar de sus propósitos erísticos: Georgias lleva al conocimiento a un nihilismo, conforme al cual Ser, conocimiento y comunicación del saber son imposibles. Protágoras al explicar psicogenéticamente las representaciones humanas, funda la teoría de la subjetividad de la percepción sensible; su doctrina es un fenomenalismo y un escepticismo. Sócrates por su parte, combate la sofística viendo a la exigencia moral un postulado epistemológico, de esta manera incurre en la esencia de la ciencia que reside en el pensar conceptual. Platón se dedica a la búsqueda de la verdad del conocimiento, dejando de tras las sombras -a los sentidos- y postulando la verdad instaurada en la idea. Aristóteles por su parte empieza a sistematizar los pasos que guían el camino al conocimiento racional, encontrándose su doctrina con aquello que se conocería años después como teoría del conocimiento y fincaría al mismo tiempo las bases en ciencia y en la psicología objetivista.*

Observemos, específicamente cómo los cuestionamientos filosóficos de tipo categorial, en cuanto al problema del conocer se traducen en las interrogantes principales en el saber de occidente: se percibe una oposición entre *experiencia* y *pensamiento*. Progresivamente se va planteando desde los jonios hasta Heráclito y Parménides. Los Pitagóricos le dan al pensamiento una determinación específica. Por su parte, en la oposición entre “*percibir*” y *pensar* se desvanece en la psicología de los presofistas, que toma el carácter de una psicología materialista (el alma es parte del cosmos) y que culmina por dar sólo importancia a los *fenómenos del representar*, con sus consiguientes definiciones materialistas del alma. Sólo Heráclito se substraer a esta concepción materialista del conocimiento. Por otra parte se dan las *explicaciones sistemáticas-mecanicistas del conocer y percibir* explicándose con el intelectualismo metafísico de Sócrates y su *Concepto*, con Platón y la verdad en la *Idea*, Demócrito con

su *atomismo perceptivo*, etc (Wildelband, 1948). En este sentido, tras la aparición de las dicotomías esenciales encarnadas en *dos mundos antitéticos: el real y el aparente*, parece *legítimo que los habitantes del primer mundo discriminen contra las apariencias y los últimos lo hagan contra el intelecto* (Arendt, 2002). Situación que refuerza en la actualidad la construcción de dos realidades incompatibles e independientes, un mundo físico y uno intemporal, dos universos que nacen bajo las interpretaciones de los grandes institutores del conocimiento griego-occidental. A continuación a profundidad estudiaremos a 3 de ellos.

## CAPÍTULO 2. LAS CATEGORÍAS *INTELECTIVO-APARIENCIA* EN SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES

Específicamente hablando, sin olvidarnos de los diversos representantes del conocimiento griego, profundizamos en tres de ellos, ya que su legado resulta íntimamente relacionado con nuestro tema a investigar, por consiguiente interrelacionado con la creación de los dos mundos independientes e irreconciliables: *Intelectivo-Aparente* en esta investigación.

Ahondando, cuando hablamos de *intelectivo* (lo que se puede comprender y puede ser comprendido, aprehendido por el intelecto) y *apariencia* (fenoménico pero no verdadero u objetivamente real), en las interpretaciones de legado socrático, platónico y aristotélico, es común que los estudios filosóficos recurran a una de las dos mentalidades o pensamientos: la prelógica o mítica/mística (*aparente*) y la científico-intelectual (*intelectiva*). Hecho que significa percibir dos estilos incompatibles, provocándose ineludiblemente la presencia dicotómica en sus formulaciones y el establecimiento de un mundo físico; a partir de este momento observaremos emparcelamientos producto de la fragmentación multidimensional del conocimiento, escuchándose unilateralmente tesis como evolucionismo, ideología del progreso, etc. (San Felix, 1997).

A razón de la toma de una de estas mentalidades, en los estudios científico-intelectivos de la filosofía griega suelen comenzar suponiendo que toda la humanidad, en todas las regiones y en todos los tiempos, se ha sabido *siempre dividir el mundo en categorías*: mental-físico, material-inmaterial, racional-irracional, innato-adquirido, etc. y que esta distinción es de sentido común y lógica, aún cuando la existente entre lo inmaterial y lo material sea metafísico-filosófica y desconcertante (Rorty 1979, las cursivas son nuestras). Con ello, encontramos cómo en toda cuestión ontológico-filosófica oficial siempre abra dos razonamientos mutuamente contrapuestos que paradójicamente son incuestionables; nos referimos al entramado místico en filosofía. En este sentido en los estudios oficiales de la actualidad encontraremos un *principio antilógico*, para lo cual, en una misma cosa, sea cual sea existen siempre existirán contraposiciones (Solana, 1996).

Con lo dicho, estudiemos ahora ciertos sucesos históricos que trascienden el matiz del ideal de los dos mundos irreconciliables cuestionando el principio antilógico, analizando respectivamente las interpretaciones de Sócrates, Platón y

Aristóteles. Principiemos con un dato histórico enunciado por Guthrie (1958), quien dice: en las cercanías de Atenas, en los albores del siglo IV A.C., se recurría a una destreza primitiva, a una “ciencia aplicada”. Práctica cuya ley fundamental era la *simpatía*: ésta establecía una conexión natural entre determinadas cosas. Su efecto consistía en que: estando dos formas relacionadas, cuando una de ellas actuaba o sufría, la otra inevitablemente actuaba o sufría también, algo parecido a la imagen de un retrato y el hombre mismo.

Segundo, consideremos ahora lo siguiente: conocemos a ciertos filósofos griegos, los cuales se opusieron a los augurios y muchos otros, y no de los menores: un Sócrates, un Platón, se aplicaron a dar una justificación racional del fenómeno místico. Mientras por su parte, filósofos como Jenófanes se rehusaron a ello teniendo una actitud hostil. Este filósofo por ejemplo rechazaba no solamente la mitología popular y el antropomorfismo, sino también las creencias en las providencias, que era el fundamento de la creencia en los oráculos.

En efecto, significamos brevemente estas dos ilustraciones como representaciones simbólicas de la presencia subliminal del supuesto de la *Apariencia* en el devenir filosófico, como una parte viva del primado filosófico-intelectual. En este último asentimos al tema de los oráculos y la predicción como una trama que liga al pensamiento griego y a determinados filósofos como *Sócrates* (hijo del escultor *Sofronisco* y la comadrona *Fenareta*, nacido del 459-399, en Atenas) (González, 1979). En este sentido, conocemos ya el respeto de *Sócrates* por el vaticinio y en particular por el oráculo de Delfos. He aquí la conducta que Sócrates tenía con sus amigos: los impulsaba a hacer lo mejor posible las cosas de resultado cierto, los remitía a la adivinación; decía: que para administrar bien los estados y las familias son necesarios los oráculos.

Por ello, Sócrates como una representación humana de la revelación mística decía poseer dentro de sí una *voz interior* que le daba a veces graves advertencias para impedirle realizar tal o cual acción. En suma, significando una inscripción del fenómeno de la *apariencia* (segunda categoría estudiada en esta investigación), como *un aspecto engañoso de las cosas por oposición a la realidad* en todo su legado. En la apología que le dedica a Jenofonte, afirma: “¿cómo puede decirse que yo introduzco divinidades nuevas al afirmar que la voz de un Ser resuena en mis oídos y dirige mi conducta?. Pues los que derivan presagios del canto de pájaros y de la palabra humana, aparentemente fundan sus conjeturas en sonidos. ¿Quién negaría

que el trueno habla y constituye el augurio más imponente?, ¿y no es también con el concurso de la voz como la Pitia, quien proclama la voluntad del Ser? Ciertamente, decía Sócrates, cada uno piensa y dice como yo, que la divinidad prevé el porvenir y lo revela a quien quiere. Una prueba de que no miento contra la divinidad, es que he anunciado ya a varios de mis amigos las voluntades divinas y que no me he equivocado” (Flaceliere, 1993).

Con este entendimiento, el dechado de Sócrates se representaba en dos mundos: *<en el místico, que es intemporal y en donde se alojan las esencias metafóricas-conceptuales, y por otra parte, en el mundo terreno, donde participan los actos comunes de la vida diaria >*. Dechado que descansa en su fama (expuesta más adelante), así como en el “arte de dar a luz”, la mayéutica socrática (expuesta en el capítulo uno). A través de ésta se alcanzaba la *verdad*, el camino de los universales válidos. Recordemos que *Sócrates* se vale del examen de sí mismo, “*conócete a ti mismo*”: he ahí su principio. En efecto, el examen de los casos concretos, vividos para cada cual, es el medio para descubrir las *ideas generales, el concepto* (Lara, 1996, las cursivas son nuestras).

### 2.1 *Intelectivo-apariencia en Sócrates*

En este sentido, los apuntes de Sócrates significaban la participación del hombre en dos mundos. Miramiento que podemos comprender de una manera más clara si nos remontamos mentalmente a la época en que él vivió. Conocemos la actitud de Sócrates, la cual irritaba a los atenienses prácticos: le gustaba hablar con gentes tan humildes como los zapateros y los carpinteros ya que éstos eran los “indicados” para emprender el camino hacia la levedad al no estar imbuidos en cuestiones políticas, mientras que por el otro lado ciertos atenienses querían saber lo

que constituye la habilidad política y si existe algo que pueda llamarse obligación *moral* (Guthrie, 1988).

Por ende, se suscitaron varias críticas al pensamiento de Sócrates: de que exhortaba a los hombres a la bondad, pero era incapaz de demostrarles el camino hacia ella; se decía que Sócrates predicaba continuamente la rectitud, con una actitud omnipotente en una tragedia, más no conocía o renunciaba a divulgar la naturaleza de esa rectitud que estaba siempre enalteciendo. El objetivo de Sócrates no era hacer a los hombres más inteligentes o más eficaces, más hábiles al hablar, sino implantar *la sabiduría (sophrosyne)*. Él Intento mostrar su propia ignorancia, rechazando la pretensión de ser maestro; prefiriendo hacer de sus amigos compañeros de investigación, y enfatizando la importancia del conocimiento, así como de no presuponer que uno sabe lo que realmente no sabe (Guthrie, 1958).

En este sentido, la enseñanza socrática puede ejemplificarse a través de los símiles que se aplicó a sí mismo. Se llamó “*tábano*” y “*comadrona*” y, según Platón, alguien lo calificó de “*torpedo*”, un pez que paraliza y entumece por contacto. Una analogía cuya adecuación Sócrates reconoció a condición de que se entendiera que “*el torpedo*”: estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan (Guthrie, 1962).

En efecto, Sócrates anunció: no es que no teniendo yo problemas, los genere en los demás, sino que estando ya totalmente imbuido de problemas, también hago que lo estén los demás. Lo cual resume nítidamente la única forma en que puede enseñarse el pensamiento. Además se suma el hecho de que Sócrates, como repetidamente dijo, no enseñaba nada por la sencilla razón de que no tenía nada que enseñar; era “estéril”, como las comadronas griegas que habían sobrepasado ya la edad fecunda. No tenía nada que enseñar, ni ninguna verdad que ofrecer. Por consiguiente, Sócrates fue acusado de no revelar jamás su opinión personal. Parece, que a diferencia de los pensadores profesionales, sintió el impulso de investigar si sus iguales compartían sus perplejidades. Un impulso bastante distinto de la inclinación a descifrar enigmas para luego demostrárselos a los otros (Arendt, 2002).

Discurramos brevemente estos tres símiles. Primero, Sócrates es un *tábano*: sabe cómo agujonear a los ciudadanos que sin él, “continuarían durmiendo durante el resto de sus vidas”, a menos que alguien más viniera a despertarles de nuevo. ¿Y para qué los agujoneaba?. Para pensar, para que examinaran sus asuntos, actividad sin la cual la vida, en su opinión, no sólo valdría poco, sino que ni siquiera podría

considerarse auténtica vida. Sobre este tema, Sócrates afirma en la *Apología*, como en otros textos: el por qué debe vivir e incidentalmente, por qué no teme a la muerte, a pesar de que la vida le es “tan cara”. En él *Fedón*, explica a sus amigos la carga que le supone vivir y por qué está contento de morir. Segundo: Sócrates es una *comadrona*, en el *Teeteto* dice: dada su propia esterilidad, que sabe cómo librar a otros de sus pensamientos; además, posee la técnica de la comadrona para decidir si la criatura estaba más o menos adaptada para vivir o para usar el lenguaje socrático, si era un mero “engendro inmaduro” por lo cual era necesario agujonear (Arendt, 2002).

Consiguientemente, el método mayéutico, basado en la esterilidad de la *comadrona*, significa conseguir que el paciente, o el alumno, formule un enunciado general. Frecuentemente, aunque no siempre bajo la forma de explicar “qué es  $x$ ”, y mostrar por medio de la discusión que es en algún aspecto defectuoso. Entonces, el alumno propone otro, que supondrá un avance sobre el anterior y de esta forma le aproximará más a la *verdad*, como sucede en el *Teeteto*. No obstante, puede ser necesario un tercero, e incluso el último sugerido, que a veces tampoco vale. El diálogo en *Teeteto* termina con una confesión de fracaso, pero al mismo tiempo con una nota de esperanza (Guthrie, 1988).

Así, clarifica Sócrates en *Teeteto* cómo abandonar sucesivamente las nociones de que el conocimiento es *a)* sensación, *b)* creencia verdadera, *c)* creencia verdadera, más explicación o información (*Lógos*). Esto agota la cuenta de los pensamientos embrionarios de *Teeteto*, pero dice Sócrates: si él concibe de nuevo, su fruto servirá mucho más para el examen de los primeros, y si no lo hace, será un hombre mejor por el conocimiento de su propia ignorancia (Guthrie, 1958).

Este método podría hacer mucho por un alumno escogido como *Teeteto*, si no en la producción de nuevos descubrimientos, sí al menos como catarsis mental. Cada uno de los intentos de *Teeteto* de descubrir la naturaleza del conocimiento resulta ser un “fantasma”, y sin duda el mérito del método socrático reside en suprimir ideas confusas y pensamientos agobiados, dando a luz otros nuevos hasta llegar al *Concepto*, en donde a su vez se encuentran las verdades *éticas contenían un valor atemporal y eterno, ajenas a la realidad táctil, ya que resultan la determinación de un fin de la vida humana y de los medios de alcanzarlo, vía la inteligibilidad; en otras palabras pertenecen al mundo*

Intelectivo, *en oposición al* Aparente. Pero para aquellos a los que el método no se adaptaba, ya fueran los jóvenes cuyas mentes no habían concebido en absoluto, o los viejos cuyos pensamientos ya estaban formados, se ejercía la conocida afectación de Sócrates: fingía ignorancia y hacía cualquier cosa menos responder a una pregunta, no dar nunca una respuesta positiva él mismo, sino de tomar la respuesta de cualquier otro y refutarla (Guthrie, 1988).

Y al igual que con Teeteto y los jóvenes y viejos de mente, para Sócrates era muy importante encontrar una base segura para nuestro conocimiento. *Él pensaba que esta base se encontraba en el intelecto (primer elemento de la categoría intelectivo-apariencia, en esta investigación) del hombre, lo que se puede comprender y puede ser comprendido, aprehendido por el intelecto, más no advertido aparentemente tras un vistazo.* Por ello, Sócrates estaba precisamente buscando *definiciones claras y universales de lo que estaba bien y de lo que estaba mal, de modo que la verdad no residía en las opiniones comunes y personales de cada individuo, sino que eran de esencia universal.*

Al contrario que los sofistas, pensaba que la capacidad de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal se encuentra en la razón, y no en la sociedad..." (Gaarder, cit. por Lara, 2001).

Concretizando, el método de Sócrates desemboca en una teoría del conocimiento: lo que *conocemos proviene de la iluminación de nociones que teníamos en el espíritu, del mundo inteligible. Para Sócrates, el razonamiento es cosa del espíritu y no algo que aprendemos de la experiencia;* sino descubriendo, develando, revelando lo que está en potencia y convirtiéndolo en acto de conocimiento. Así Sócrates pretende llegar a la *ciencia*, entendiendo por ciencia un conocimiento claro y preciso, válido en cualquier lugar y en cualquier tiempo, y no sólo una mera *opinión* de nuestros sentidos.

Nótese que la noción de ciencia, difiere de la actual: como modo de producción de conocimiento. Situación que suscita cuestionamientos con relación a la globalización; *observemos también la manera en la cual se conciben los sentidos corporales, como elementos participantes en el mundo cotidiano, participación que difiere del mundo de las esencias. Esta afirmación suscita la visión de dos mundos.*

Por ello, Sócrates estaba interesado en la vida concreta de cada uno de los hombres que le rodean, buscando la única ciencia que tiene importancia en la conducta de la vida tanto individual como social. *Esta ciencia es la Moral, cuyo sentido fundamental es la tendencia hacia el bien e identifica el bien con la sabiduría, siempre partiendo de la opinión hasta llegar al Concepto* (Xirau, cit. Lara 1996). Sin embargo no es Sócrates únicamente quien se ha referido a la sabiduría, al igual que él Platón participa e influye en la esfera filosófica, formulando su propia doctrina, con sus matices particulares.

## 2.2 Las Categorías *Intelectivo-Apariencia* en Platón

En efecto, es conocido el juicio de Wildelband (1948) en relación al influjo de Platón en la filosofía, según él, la historia de la filosofía griega-europea es una excelsa serie de glosas y de comentarios sumamente controversiales a las obras de Platón. Expresa, detrás de su aparente aspecto paradójico, una situación profunda.

Para Chatelet (1984), de todos los pensadores, ha sido quizás Platón el que ha ejercido una influencia más vasta, profunda y durable. Desde entonces la civilización occidental no ha cesado de referirse a él para inspirarse o criticarle. Paralelamente, tras su aparición, el análisis del estilo teórico se desarrolla contra las *cosmogonías* y *teogonías*, se instauran investigaciones que tienden a descubrir principios de explicación realistas y que ya no recurren a la interpretación mítica tradicional. Así, la lógica del discurso comienza ya a prevalecer sobre la simbólica de la invocación.

Con ello, paradójicamente encontramos en las interpretaciones oficiales de Platón dos estilos que se contraponen mutuamente, más se alimentan uno del otro, nos referimos al Platón mítico-intelectual y al filosófico-intelectual. Recordemos que Platón no admite más que la adivinación oficial de los santuarios reconocidos por el Estado, desconfía de los adivinos aislados, muchos de los cuales, según él, son charlatanes. Para los oráculos de Delfos, de Dodona y de Amónsolo, como formas de aprehensión del conocimiento tiene alabanzas, y quiere que toda la legislación de la ciudad ideal esté fundada en las revelaciones de esos grandes institutos mánticos. A pesar de ello, *el sistema filosófico de Platón se funda en la primacía del intelecto (primer elemento de la categoría intelectivo-apariencia en esta investigación) y en el empleo del método dialéctico; ¿cómo, pues, según él, los visionarios, cuyos medios de conocimiento son muy diferentes de los de los filósofos, pueden aprehender la verdad?. Es conocida la respuesta que dio Platón a este interrogante en Fedro: fuera de la dialéctica, y, a decir verdad, por debajo de ella, hay una suerte de conocimiento intuitivo que es dado a ciertos hombres y a ciertas mujeres por el Ser eterno (Flaceliere, 1993).*

Consiguientemente, percibimos en suma, a un Platón cuyas especulaciones recurren siempre a la simbólica de la poesía y al influjo filosófico socrático. La influencia de Sócrates por principio: lo “aparta” de sus aficiones poéticas para llevarlo al campo de la investigación filosófica, traduciéndose más tarde en principios como: la educación moral y política, de lo cual se ocupó apasionadamente. Además de la fundación de la *Academia*, una de las más famosas escuelas de filosofía de todos los tiempos, que debía su nombre al héroe mitológico griego *Academó* (Couseinier, 1989).

En cuanto a la influencia de Sócrates, se percibe vivamente el influjo socrático cuando Platón se enfrenta al proceso contra éste. El hecho en que Atenas fuera capaz de condenar a muerte a su ciudadano mas noble, no sólo le causó una hondísima impresión, sino que decidiría la dirección que tomaría toda su actividad filosófica (Chatelet, 1981).

En síntesis, la influencia de Sócrates, está representada en las obras de Platón, y constituyen el rendimiento estético literario del pensador. En ellas se pinta con vivacidad dramática y plásticos caracteres su personalidad y su concepción del mundo, en obras como: el *Banquete* y el *Fedón* (Couseinier, 1989).

Resumiendo, con el influjo socrático se constituye en Platón el establecimiento de toda una percepción de la realidad y de la naturaleza humana; a Platón le interesaba la relación entre lo *eterno* y lo *alterable*, ya que esta relación estriba en las formas de las cuales está constituida la realidad. Estaba convencido que mediante nuestro *intelecto* podemos los seres humanos llegar a conocer y percibir lo verdadero, pues precisamente el intelecto es algo *inmortal e inmutable*. En otras palabras, a través del intelecto se encuentran los grandes conceptos e ideas, que son pertenecientes al mundo *inteligible*, y resultan los universales válidos e imperecederos, lo cual nos lleva a captar la realidad eterna e inmutable—*el mundo de las ideas*-. Consiguientemente, Platón opinaba que todo lo que podemos tocar y sentir en la naturaleza fluye; es decir, absolutamente todo lo que pertenece al *mundo de los sentidos* representa *apariencia*, es un *aspecto exterior de una cosa dada en la representación*, (Russ, 1999) y está formado por una materia que se desgasta con el tiempo, pero a la vez, todo está hecho con un “molde” perpetuo e inalterable. Precisamente, esto fue lo que puso en marcha su reflexión filosófica (Copleston, 1983).

Así a Platón le intrigó cómo todos los fenómenos de la naturaleza podían ser tan iguales entre ellos, y llegó a la conclusión de que debía de haber un reducido número de modelos que se encuentran detrás de todo lo que vemos a nuestro alrededor. A estos modelos Platón los llamó *Ideas*. Pensaba, que todo lo que podemos sentir y tocar, puede compararse con una pompa de jabón, porque nada de lo que existe en el mundo de los sentidos permanece. Lo que dice Platón es que no podemos saber nada con seguridad sobre algo que cambia constantemente. No podemos tener conocimientos seguros de aquello que vemos con la propia facultad visual, ya que puede variar de una persona a otra. Sólo podemos confiar de lo que nos dice el *intelecto*, porque *es el mismo para todas las personas* (Lara, 1996). Es una cuestión que nos evoca si las otras civilizaciones no occidentales, como la budista por ejemplo, concebía esta misma afirmación.

Continuando, Platón consiguientemente pensó que tenía que haber una *realidad* detrás “del mundo de los sentidos” y a esta realidad la llamó: *el mundo de las ideas*. Aquí se encuentran las eternas e inmutables «*imágenes modelo*», detrás de los

distintos fenómenos con los que nos topamos en la naturaleza. A esta significación se le concibe como: *la teoría de las ideas* (Lara, 1996).

*La teoría de las ideas* se da vía la *inteligibilidad*, ya que a través de ella está la presencia de la cosa, la *imanencia*. Esta se logra mediante el pensamiento discursivo (*dianoia*) y la aprehensión directa, la *noesis*; sin embargo no sólo a través de la *inteligibilidad* se presenta la aprehensión de la *idea*, en lo *sensible*, lo aprensible por los sentidos se puede encontrar, sólo que de manera indirecta. Lo *sensible* presencia las causas de los principios explicativos que dan razón de lo causado por ellos, su función es imitar a la *forma*, por ello es que se le llame *trascendencia*; siendo entonces *doxa*, opinión, ya sea por la *imaginación* (*eikasia*) o por la *creencia* (*pístis*) (Reyes, 1998).

En otras palabras, la metafísica platónica sugiere órdenes en la realidad, a cada forma de la realidad corresponde una vía de conocimiento: sobre las cosas nascentes y percederas, tenemos *conocimiento sensible*, opinión; de lo que es, de la realidad consistente, podemos alcanzar *conocimiento inteligible*, *ciencia*. En cuanto al ámbito de la *opinión*, distingue aún Platón dos grados de conocimiento con su correspondiente doble objeto: *la conjetura o imaginación*, es decir, el conocimiento de las *imágenes*, *pura fantasmagoría*, y *la creencia*, esto es, el conocimiento perceptivo de las cosas sensibles particulares y concretas. En el área de la *ciencia* hay también dos grados de conocimiento: *la intelección*, que tiene por objeto los *seres matemáticos*, *los números* que, aunque universales, se concretan y realizan en los seres particulares, y el *conocimiento filosófico o inteligencia*, que mediante la dialéctica, asciende a la contemplación intuitiva de las ideas, es decir, de las *esencias absolutas o realidades incondicionadas* (González, 1979).

Ahora bien, es importante señalar que el “concepto” *Idea*, el cual está estrechamente relacionado con las realidades incondicionadas, difiere profundamente del contemporáneo. Incluso se puede argüir que en la época en que escribía Platón, la filosofía no poseía términos precisos. En aquel tiempo, los términos filosóficos estaban apenas formándose. Platón toma la palabra *idea* del lenguaje común y cotidiano y le da una significación especial. En efecto, la palabra *idea* procede de un verbo griego que significa, *ver*, *mirar*, *examinar*, *mirar cara a cara*. Las ideas en el sentido antiguo son así las esencias de las cosas, esencias que existen en sí y por sí (Xirau, cit. por Lara, 1996).

En este sentido, con la aprehensión del mundo ideal, del mundo de las ideas, resulta que los juicios emitidos por la *inteligibilidad* (categoría estudiada en esta investigación) en contrapartida de las *opiniones* y los pareceres son los verdaderos, ya que resultan eternos. Precisamente porque sólo se pronuncian sobre asuntos imperecederos. Por ello, el conocimiento no es simplemente “el juicio verdadero” si no es apreciado tal cual es. (Coplestón, 1983). Éstos resultan argumentos que son expuestos principalmente en Teeteto, donde su contenido se dirige a los problemas que plantea el conocimiento: los grados del conocer y la jerarquía del Ser (Sahakian, 1986).

Concretizando, a la doctrina Platónica en la filosofía contemporánea se le percibe como <una realidad dicotomizada> (categorialmente *intelectivo-apariencia* en esta investigación). Una parte es el *mundo Aparente de los sentidos*, -lo fenoménico pero no verdadero u objetivamente real-, sobre el que sólo podemos conseguir conocimientos imperfectos utilizando nuestros cinco sentidos (aproximados e imperfectos). De todo lo que hay en el mundo de los sentidos, podemos decir que “todo fluye” y que nada permanece. La otra parte es el *mundo de las Ideas*, -lo que se puede comprender y puede ser comprendido, aprehendido por el intelecto- sobre el cual podemos conseguir conocimientos ciertos, “únicamente” por *intelecto*. Por consiguiente, este mundo de las *Ideas* no puede reconocerse mediante los *sentidos*. Este razonamiento, se fundamentaba en el hecho de que los sentidos están ligados al cuerpo y son por tanto de poco fiar (Verneaux, 1971).

En el asunto de cuerpo, consiguientemente, Platón irrumpe con el contenido del *Alma*, donde participa del *devenir* y del *mundo de las ideas*, así Platón va a conceder al *Alma* una posición intermedia, no posee ciertamente el carácter de la permanencia absoluta de las *ideas*, pero sí una vitalidad muy superior al cambio incesante de las cosas, por ello el *alma* es inmortal. Es el alma la portadora de los caracteres de <ambos mundos> (*intelectivo-apariencia* en esta investigación); hay en ella algo privativo del *mundo de las ideas* y algo peculiar del de la <percepción>. Lo primero es la *intelección* y en lo segundo la *fuerza volitiva* (*entusiasmo*) y lo insano es la *apetencia sensorial* (*impulsos corporales*) (Guthrie, 1958).

Por otra parte en cuanto al *Alma*, Platón pensaba en este mismo sentido, que el alma ya existía antes de convivir en un cuerpo; con esto se despierta también una añoranza de regresar a la verdadera morada del *Alma*. Y es a esta añoranza que Platón le llama *eros*, que significa *amor*; es decir, el alma siente una añoranza

amorosa por su verdadero origen, a partir de este momento, se vive el cuerpo y todo lo sensible como algo imperfecto e insignificante. Sobre las alas del amor volará el alma a casa, al mundo de las ideas, donde será librada de la cárcel del cuerpo (Guthrie, 1988).

Resumiendo, la filosofía de Platón puede entenderse como una descripción de la actividad filosófica. Filosofía descrita en relatos como: el mito de la caverna, donde narra *el camino que recorre el filósofo desde los conceptos vagos hasta las verdaderas ideas que se encuentran tras los fenómenos de la naturaleza*. De ese modo, el mito de la caverna se convierte en una imagen del valor y de la responsabilidad pedagógica del filósofo. Lo que quiere señalar Platón es que la relación entre la oscuridad de la caverna y la naturaleza del exterior corresponde a la relación entre los moldes de la naturaleza y el mundo de las Ideas (González, 1971).

El mito de caverna es pues el eslabón que prepara al individuo hacia el conocimiento y la percepción de las verdades incondicionadas. De esta manera, al preguntarse Platón por el ser de las cosas a través del mito de la caverna, se encuentra con el *Ser verdadero*, el cual está en las *ideas*. Sin embargo, éstas no son accesibles al conocimiento directo, a la <percepción> directa; es decir, no están en el mundo. Paradójicamente y a pesar de ello, al mismo tiempo están en uno, y por eso permiten conocer las cosas. ¿Cómo es esto posible?. Platón recurre a el mito de *Fedro*, explicando a la vez el origen del hombre, el conocimiento de las ideas y el método intelectual. Según el famoso mito: describe a *Fedro* a orillas del *Liso*, representando a el *alma*, en su situación originaria, que puede compararse a un carro tirado por dos caballos alados, uno dócil y de buena raza, el otro díscolo (los instintos sensuales y las pasiones), dirigido por un auriga (la razón) que se esfuerza por conducirlo bien. Este carro, en un lugar supraceleste, circula por el mundo de las *ideas*, que el alma contempla así, pero no sin dificultad. Las dificultades para guiar el tiro de los dos caballos hacen que el *alma* caiga: los caballos pierden las alas, y el *alma* queda encarnada en un cuerpo. Si el *alma* ha visto las *ideas*, aunque sea muy poco, ese cuerpo será humano y no animal; según que las haya contemplado más o menos, las *almas* están en una jerarquía de nueve grados, que va del filósofo al tirano (Guthrie, 1982).

En este mismo sentido, el origen del hombre como tal es, pues, una caída de un *alma* de procedencia celeste y que ha contemplado las *ideas*. Pero el hombre encarnado no las recuerda. De sus alas no quedan más que muñones doloridos, que se excitan cuando el hombre ve las cosas, porque éstas le hacen recordar las *ideas*, vistas en la existencia anterior (Guthrie, 1958).

Por consiguiente, conocer, por tanto, no es ver lo que está fuera, sino al revés, recordar lo que está dentro de nosotros. *Aquí se abre la categoría interior-exterior emanada de la dualidad intelectivo-aparente*. Representa simbólicamente la situación del hombre en su relación con la filosofía, y a la vez la estructura de la realidad. Las cosas son sólo un estímulo para apartarse de ellas y elevarse a las ideas. En este sentido, Platón explica: “la virtud de las alas consiste en levantar las cosas pesadas hacia arriba, elevándolas por los aires, hasta donde habita el linaje de los dioses”. En este argumento va implícita toda una metafísica.

### 2.3 Las Categorías *Intelectivo-Apariencia* en Aristóteles

Sin embargo no es únicamente Platón quien evoca una metafísica en sus argumentaciones, al igual que él Aristóteles evidencia la causa de las causas. En efecto, el estudio de la naturaleza de la realidad y la causa última prosiguió tras la estrada del filósofo Aristóteles (384-322). Él fue alumno de la Academia de Platón durante 20 años. No era ateniense, provenía de Macedonia y llegó a la Academia de Platón cuando éste tenía 61 años. Aristóteles era hijo de un conocido médico y, por consiguiente científico. Este hecho dice ya algo del proyecto filosófico de Aristóteles. Lo que más le preocupaba era la naturaleza viva (Flaceliere, 1993). Así la filosofía aristotélica se configura como una ciencia dentro de un sistema global del saber. En la cima de ese sistema se sitúa la filosofía en su acepción específica de metafísica, que señala a las otras ciencias sus límites y sus conexiones.

El sistema aristotélico describe en sus más íntimos niveles los “procesos de la naturaleza”; se interesó precisamente por esos cambios. A continuación, veremos cómo elabora su propia filosofía de la naturaleza. Pues fue Aristóteles quien “resumió” todo lo que habían dicho los “filósofos” de la naturaleza anteriores a él, sistematizando los conceptos y fundando al mismo tiempo la lógica como una ciencia.

Aristóteles, establece la jeraquización de la naturaleza incursionando en el discurso de las *Ideas perfectas*, ideas que se concebían anteriormente por encima del mundo de los sentidos. En otras palabras *el mundo intelectual en relación al aparente*. Ante esto, Aristóteles plantea una metateoría en donde el *Ente* tendrá un papel primordial y será aprehendido por medio de generalizaciones empíricas de características causales, siempre la primera de tipo fundante en relación a otras categorías subsecuentes. A partir de aquí se presenta la *ciencia buscada*, lo que contempla los *primeros principios* y la *ciencia contemplativas* del *Ente* en cuanto *Ente universal* (Estrada, 1997).

Por consiguiente, Aristóteles esgrimía en toda formulación metafísica, un ejemplo de esto es que estaba en desacuerdo con Platón, con la Idea que la “gallina” sea anterior a la gallina. Lo que Aristóteles llama “forma de gallina”, está presente en cada gallina, como son las cualidades específicas de esta y muestra el hecho de que ponga huevos. De ese modo la propia gallina y la “forma” de gallina son tan inseparables como el cuerpo y el alma. En otras palabras, para *Aristóteles era evidente que el mayor grado de realidad es lo que sentimos con los sentidos* (Guthrie, 1958).

En este sentido, Aristóteles inscribe su principio: *no existe nada en la mente que no halla estado antes en los sentidos. De esta manera a las esencias metafísicas les da una naturaleza experiencial. Si anteriormente la filosofía postulaba la existencia de dos mundo equidistantes (intelectivo-apariencia), en Aristóteles el mundo intelectual (mental), participa en el mundo de los sentidos (el aparente), de donde quizás emana*. Por consiguiente, Aristóteles, quizás pensó que todo lo que tenemos dentro de pensamientos e ideas ha entrado en nuestra conciencia a través de lo que hemos visto y oído. Pero también *tenemos una razón innata* con la que nacemos. *Una capacidad innata para ordenar todas nuestras sensaciones en distintos grupos y clases. Así surgen los conceptos: “piedra”, “planta”, “animal” y “hombre”, “caballo”, “cangrejo” y “canario”*. Aristóteles expuso: *estos conceptos son meros reflejos de los objetos de la naturaleza; es decir, la naturaleza es el verdadero mundo, la realidad*. (Capelle, 1981).

Y al considerar la verdadera realidad, Aristóteles muestra su clara noción sobre la percepción: la suministra el tratamiento que da al movimiento del Sol; también en este punto y contrariamente a lo que imaginamos de ordinario, se cree que los antiguos imaginaban al Sol inmóvil en el cielo y en rotación sobre sí mismo;

se podía observar perfectamente sin lente, por entre las neblinas del alba o del crepúsculo, el movimiento de las mayores manchas solares. Aristóteles pone de relieve estas observaciones y para reducirlas a una ilusión, que explica por la distancia: “la vista, al extenderse lejos, se hace vacilante y débil. Ésta es la razón, sin duda, de la titilación aparente de las estrellas fijas y de la ausencia de titilación en los planetas”. Semejante interpretación permite al tratado *del cielo* reducir el Sol a la ley común de los astros “transportados inmóviles a los círculos en que están fijos”. Así procedía Aristóteles: sabía distinguir los datos irrefutables de la sensibilidad de las interpretaciones sometidas a error y discusión; sabía disociar las significaciones discutibles de lo sensible que encubre un juicio discretamente habitual (Chatelet, 1984).

En suma, la percepción de Aristóteles denota una realidad *compuesta de una serie de cosas individuales que constituyen un conjunto de materia y forma. La “materia” es el material del que está hecha una cosa, y la “forma” son las cualidades específicas de la cosa.* En la “materia” siempre hay una posibilidad de conseguir una determinada “forma”. Podemos decir que la “materia” se esfuerza por hacer realidad una posibilidad inherente. *Cada cambio que tiene lugar en la naturaleza es, según Aristóteles, una transformación de la materia de posibilidad a realidad.* Así vemos que la “forma” de una cosa, nos dice algo sobre la “posibilidad” de la cosa, así como sobre las limitaciones de la misma (Copelstón, 1983).

La filosofía de Aristóteles, en cuanto a las *relaciones causa-efecto* en la naturaleza, son muy particulares. Aristóteles pensaba que hay varias clases de causas en la naturaleza, menciona en total *cuatro causas diferentes: la causa material: es que el vapor de agua en cuestión (las nubes) se encontraban justo allí en el momento en el que se enfrió el aire. La causa eficiente (o agente): es que se enfría el vapor del agua, y la causa formal: es la “forma” o la naturaleza del agua al caer al suelo.* Aristóteles por último clarifica lo que él llamaba “*causa final*”, refiriéndose a los procesos de la naturaleza, completamente inanimados, al cambio de la naturaleza que tiene una *intención* (Guthrie, 1958).

Por consiguiente, *el pensamiento aristotélico, conlleva el surgimiento de una lógica.* Esta se representa también en la distinción entre “forma” y “materia”, lo

cual juega también un importante papel cuando Aristóteles se dispone a describir *cómo los seres humanos reconocen las cosas en el mundo: no son completamente idénticos, pero tienen algo en común*, algo que es igual para todos, es lo que constituye la “*forma*”. *Resultan representaciones ópticas de una realidad aprehensible por los sentidos. Representaciones de la dualidad: intelectivo-aparente en esta investigación.* De esta manera andamos por el mundo clasificando las cosas en distintas casillas (Chatelet, 1684).

Con este entendimiento, Aristóteles intentó mostrar que *todas las cosas de la naturaleza pertenecen a determinados grupos y subgrupos*. Quiso poner orden en los conceptos de los seres humanos. De esa manera, sería él quien creara *la lógica como ciencia*, señalando varias reglas estrictas para saber qué reglas o pruebas son lógicamente válidas. La lógica de Aristóteles trata de la relación entre conceptos (Lara, 1996).

En este sentido, Aristóteles se pone a “decretar” los ordenes de la naturaleza, señala primero que *las cosas de la naturaleza pueden dividirse en dos grupos principales*. Por un lado tenemos las cosas *inanimadas*, tales como: piedras, gotas de agua y granos de tierra. Estas cosas no tienen ninguna posibilidad inmanente de cambiar. En lo que se refiere a las *cosas vivas*, Aristóteles señala que hay que *dividir las cosas vivas en dos grupos principales*: por un lado tenemos las *plantas*, y por otro lado tenemos a *los seres vivos*. También los seres vivos pueden *dividirse en dos subgrupos*, es decir, en: *animales y seres humanos*. Así aparentemente resulta que no hay verdaderos límites muy definidos en la naturaleza (Lara, 1996).

En la escala clasificatoria de Aristóteles, se encuentra en la parte superior de esta el ser humano, el cual vive toda la vida de la naturaleza. El ser humano crece y toma alimento como las plantas, tiene sentimientos y la capacidad de moverse como los animales, pero tiene además una capacidad, que solamente la tiene el ser humano, y es la de pensar racionalmente. Por ello el ser humano tiene una chispa de la razón divina. Aristóteles le llama *primer motor*. El primer motor no se mueve en sí, pero es la “*causa primera*” de los movimientos de los astros y, con ello, de todos los movimientos de la Tierra. Así, para Aristóteles, *el pensamiento sólo se piensa a sí mismo, es pensamiento de pensamiento* (Bolton, 1982).

Con ello, es que la filosofía aristotélica denomina con frecuencia al *mundo*, es decir, al *universo, el cielo*, pues es el cielo lo que abarca *el todo* de las cosas. Ese lugar universal de los seres naturales y de sus movimientos es el primero de los

*motores movidos*. Es necesariamente único, ya que el *primer motor* es único y por ser eterno no tiene, a su vez, ni principio ni fin. Nada existe fuera de él, es perfecto, pues es infinito, y la esfera que forma se mueve con el movimiento más perfecto, el movimiento circular. Es parte de la unidad que está de tras de todo. Bajo este entendimiento, el primer motor interfiere en dos mundos; en el primero se ubica y en el segundo participa indirectamente, en otras palabras *intelectivo-aparente* en esta investigación (González, 1971).

Sintetizando, resultan diversas las temáticas que abordó Aristóteles, encontramos: una doctrina sobre la ética, el conocimiento, la felicidad, los grados y modos del saber. En cuanto a la primera localizamos el concepto de la “forma” del ser humano, es, según este, que tiene un alma vegetal, un alma animal, así como un alma racional. Por su parte en cuanto al asunto de la *felicidad* del ser humano, atinó que sólo será posible si utiliza todas sus capacidades y posibilidades; en este sentido, Aristóteles pensaba que *hay tres clases de felicidad*: la primera clase de felicidad es: *una vida de placeres y diversiones*, la segunda: *vivir como un ciudadano libre y responsable* y la tercera: *una vida en la que uno es filósofo e investigador únicamente mediante el equilibrio y la moderación de la persona*. De esta manera estará en armonía. En cuanto a *los grados del saber*, Aristóteles plantea la cuestión del saber por excelencia, que es justamente lo que él llamó *filosofía primera*, tradicionalmente *metafísica*. La primera frase de la *Metafísica* dice: «*Todos los hombres tienden por naturaleza a saber*». Y luego añade que es señal de ello el gusto que tenemos por las sensaciones y, sobre todo, por la de la vista; y distingue el uso que hacemos de ellas por su utilidad para hacer algo, del gusto que tenemos también cuando no vamos a hacer nada. *Pero estas sensaciones, que suponen un ínfimo saber, no son privativas del hombre; también los animales las tienen, y aun algunos de ellos, memoria, que por la permanencia del recuerdo permite aprender*. Los medios o modos superiores del saber se encuentran en: experiencia, *empeiría*, en el sentido de “experiencia de las cosas”. Es un conocimiento de familiaridad con las cosas, con cada cosa, de un modo inmediato y concreto, que solo nos da lo individual. Por esto la *empeiría* no se puede enseñar; solo se puede poner a otro en condiciones de adquirir esa misma experiencia. *El arte* por su parte, es el otro medio, en su sentido tradicional, como cuando se habla del arte de curar, que es el ejemplo a que más inmediatamente se refiere Aristóteles. Mientras que *la tékhne* es un saber hacer. El *tekhnítes*, el perito o técnico, es el hombre que sabe hacer las

cosas, sabe qué medios se han de emplear para alcanzar los fines deseados (González, 1971).

Por último Aristóteles anuncia a la sabiduría, la *sophía*. Este saber supremo tiene que decir lo que las cosas son y por qué son; esto es, tiene que *demostrar* las cosas desde sus *principios*. La ciencia, el saber demostrativo, se llama en griego *episteme*; esta es la verdadera ciencia, la ciencia que busca Aristóteles. Pero los principios no son demostrables —por eso son principios—, no se derivan de nada; por eso hace falta una intuición de ellos, y esta es el *Noús*, otro momento esencial que, con la *episteme*, compone la verdadera *sabiduría*. Y con esto llegamos al grado supremo de la ciencia, que tiene por objeto, las cosas en tanto que son, entendidas en sus causas y principios (González, 1971).

En otras palabras, la verdadera ciencia considera al *Ente en cuanto tal*; es decir, la totalidad de las cosas en cuanto son. *Las demás ciencias estudian sólo una parte de las cosas, según un accidente determinado: por ejemplo, la botánica estudia las plantas en cuanto organismos vegetales; la matemática, las figuras y los números desde el punto de vista de la medida*. En este sentido, lo fundamental del Ser es la *substancia*. *Los demás modos dependen de esta, porque todos son o sustancias o afecciones de la sustancia*. Encontrándose de esta manera otro tipo de *praxis*, que es la *teórica*: *se trata de un ver y discernir el ser de las cosas en su totalidad*. Con ello, Aristóteles expone en un doble sentido que: el Ser supremo es su objeto y a la vez su sujeto eminente. Para que haya una ciencia tiene que haber una unidad, una cierta naturaleza según la cual se dicen las demás cosas. Esta unidad es la de la *substancia* (Chatelet, 1984).

Consiguientemente de dicha unidad deviene la relación *cuerpo-alma*, otra de las categorías antitéticas fluctuadas de la dualidad intelectual-aparente. Así, el aristotélico *De Anima* está repleto de tentadoras sugerencias sobre los fenómenos físicos y su inconexión con el cuerpo, contraste con la relación categorial antitética entre *cuerpo* y *espíritu*. Aristóteles afirma: *se puede observar como el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo* (estar en activo sin involucrar al cuerpo) parece algo particularmente exclusivo del espíritu. Por lo que hace al intelecto (*nous*) y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En uno de sus tratados de biología sugiere que el alma —vegetativa, nutritiva y sensitiva— “empieza a existir en el embrión sin que haya

existido previamente fuera de él, si bien el *nous* se incorpora al alma desde fuera, lo que confiere al hombre un tipo de actividad que no participa para nada de la actividad corporal”. En otras palabras, *no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son sensaciones que experimentamos con los órganos corporales* (Chatelet, 1984).

Concatenadamente podemos encontrar en la relación *cuerpo-alma*, las distinciones fundamentales de los sonidos vocales, ya que éstos son símbolos de las afecciones del alma, como las letras lo son de los sonidos vocales. Y, así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que éstos son primariamente en su profundidad, resultan signos, así *las afecciones del alma son las mismas para todos* (Arendt, 2002).

En síntesis, pareciera que al hablar de todos los elementos que encierra la metafísica de Aristóteles como la relación cuerpo-alma, la jerarquía de los saberes y la clasificación de la naturaleza, así como la teoría de los dos mundos independientes, tendemos a elaborar formulaciones que escapan a todo el conocimiento contemporáneo; sin embargo la situación no es así, en el conocimiento “actual” existen transminaciones de todas estas formulaciones. Esta es una situación que estudiamos a continuación, ahora desde un enfoque epistemológico.

CAPÍTULO 3. ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DE LAS CATEGORÍAS  
*OBJETIVIDAD-SUBJETIVIDAD*, UNA SUBCATEGORÍA DEL PARALELISMO  
*INTELECTIVO-APARIENCIA*

Continuando con el rastreo histórico-evolutivo de las categorías *intelectivo-apariencia* en el conocimiento de occidente, ahora se analizará brevemente la manera en que las corrientes de pensamiento: modernidad y postmodernidad dirigen a las posturas filosóficas que a su vez darán pie a las cuestiones científicas, una de ellas la dicotomía *objetividad-subjetividad*, vía la epistemología de contextos, con la referencia en el tercer universo observacional.

Con lo dicho, encontramos que las diferentes derivaciones que giran respecto a la dualidad: *Intelectivo-Aparente* en los estudios epistemológicos van a estar ramificadas conceptualmente, significándose en relaciones de contrariedad y de oposición, de semejanza-proximidad o identidad y de dependencia, siempre interpretándose según su contexto. Observemos dichas relaciones con el término *Apariencia*, por principio, es significado con relación a su proximidad como: *aparecer, fenómeno, ilusión, exterior, parecer*; en relación de dependencia o identidad van a surgir los términos: *arte, percepción, verdad*, etc. Mientras que en relación de oposición encontraremos: *cosa en sí, esencia, interior, realidad, Ser*, etc. (Russ, 1999). En este sentido, dichas relaciones conceptuales en su profundidad resultarán abrigadas por dos hileras antitéticas, por ende interpretadas en dos direcciones: la objetiva y la subjetiva. Por ello, los conceptos *intelectivo-apariencia* por ejemplo, ahora podemos considerarlos generalmente como verdad e ilusión respectivamente.

Sin embargo para Abbnano (1993), la situación no resulta tan sencilla, ya que simplemente el término *Apariencia* se ha entrelazado de diferentes formas a través de la filosofía en occidente. Por un lado ha nacido del esfuerzo por lograr un saber más sólido que valla más allá de la *apariencia*, o sea de las opiniones, de los sentidos, de las creencias populares o míticas y por otro lado, ha buscado con igual constancia, dar cuenta de las apariencias (Russ, 1999). Así, la concepción del término *Apariencia* no contendrá una garantía de verdad, sin embargo será al mismo tiempo el punto de partida de la propia investigación científica. En otros términos, *la Apariencia* en filosofía, ciencia y psicología resulta el punto de partida para la búsqueda de la verdad o certeza, la cual no obstante sólo llega a ser reconocida en su necesidad mediante el uso de los principios necesarios del entendimiento de la

*inteligibilidad*. Sin embargo y a pesar de dichos traslados significativos, en el conocimiento intelectual oficial siempre de calificarán los conceptos antitéticamente y linealmente, así *objetividad-subjetividad* serán relacionados como *Ser-verdad* y *apariencia-ilusión* respectivamente.

Consiguientemente, ante la ceguera del traslado cualificativo, las conceptualizaciones resultan paradójicas, al punto de ser contradictorias; en este sentido, tanto en la dualidad entre el *Aparecer* y el *Ser* (*Intelectivo-aparente en esta investigación*) como en otras dicotomías subsecuentes, se construirán nuevas interpretaciones antitéticas con connotaciones paradójicas en su trasfondo, nos referimos a: *sensación-percepción*, *objetividad-subjetividad*, etc.

En este sentido, las dicotomías conceptuales fungirán como una base y fundamento para todas las argumentaciones ulteriores; por ello es que el filósofo que levanta sus construcciones sobre un grupo de experiencias o sobre un determinado grupo de realidad, al que por lo tanto da primacía y considera fundamental de algún modo, es llevado a considerar como menos reales o significativas o como simplemente aparentes, las otras formas de experiencia o los otros tipos de “realidad”. Y así por ejemplo, el que da primacía al mundo teórico y se desenvuelve en él, es considerado a llevar como ilusoria, irreal o menos significativa la experiencia de lo otro (Abbnano 1993).

### 3.1 El Problema de la *Objetividad-Subjetividad* en Ciencia.

En suma, a partir de la aprehensión lineal antitética es como la ciencia hereda todas estas cuestiones paradójicas antitéticas. Cuestiones que simbolizan su propia esencia y están representadas en el paralelismo *objetividad-subjetividad*. La objetividad se concebirá como un mundo objetivo de la naturaleza; sin embargo para Segal (1997), lo objetivo sólo es un mundo que construimos o inventamos. Nos engañamos a nosotros mismos al dividir primero nuestro mundo en dos realidades —*el mundo subjetivo* de nuestra experiencia y el llamado *mundo objetivo* de la Realidad— y al afirmar, luego, que nuestro *entendimiento* está basado en la adecuación de nuestra experiencia a un mundo que suponemos que existe independientemente de nosotros.

Foerster, por su parte, (cit. por Segal, 1997) sostiene que “la *objetividad* dada del mundo es aparente” y que es incorrecto suponer que los biólogos, los

psicólogos, los antropólogos o los físicos representan la realidad en su descripción. Carecemos de una base para utilizar la *objetividad* como validación de los argumentos científicos. Nuestra creencia en la objetividad impide el progreso científico; impide sobre todo la comprensión de nosotros mismos.

La cuestión objetividad-subjetividad por ende delinearé la percepción del investigador; ésta va a estar dirigida a su vez por su modelo teórico objetivista o subjetivista, ahora ¿cómo se da cuenta el investigador de su propia capacidad de observar los individuos con los que experimenta?. Esta es la cuestión que afecta al problema central que desde hace casi 100 años; se trata de el problema de *la codificación indiferenciada*; el principio explicita así: nuestros órganos sensoriales sólo codifican cuanta estimulación reciben, no lo que causa la estimulación, en otras palabras, los datos, no lo que causan los datos. Así pues, nuestros órganos sensoriales, nuestros alcances empíricos con la realidad, no codifican lo que les estimula a funcionar (Segal, 1997).

El problema se puede revelar como un error de lógica. Al igual que todos los científicos tradicionales hacen inferencias lógicas, es decir, A implica B. Si A es verdadero, entonces B tiene que ser verdadero. Si A es falso, entonces B tiene que ser falso. Si se coloca un peso en nuestro brazo y nuestro sistema nervioso funciona correctamente, tenemos sensaciones visuales y táctiles. Entonces me digo a mí mismo, y a otros, que siento y veo el mundo. Mis sensaciones (B) son "percepciones reales" implicadas por el mundo (el peso), que sé que existe. Entonces tenemos que A (el mundo)- B (mi experiencia) (op. cit. 1997).

En otras palabras: un niño mayor considera evidente, o a priori, aquello que sólo pocos años antes no sabía que existía. En este sentido, una vez que se ha construido un concepto, inmediatamente se externaliza de manera que aparece al sujeto como una propiedad del objeto dada perceptivamente e independiente de la actividad mental propia del sujeto. Resultado de la apreciación metafísica del concepto –entiéndase metafísica no en un sentido peyorativo-. Por ello, la tendencia de las actividades mentales a convertirse en automatizadas o a ser recibidas por sus

resultados como externas al sujeto, es lo que conduce a la convicción de que hay una realidad independiente del pensamiento (op. cit. 1997).

Bajo este entendimiento, la concepción de la realidad independiente del observador por parte de la ciencia objetivista siempre implicará superar la sensibilidad subjetiva individual y conseguir el asentamiento universal (Abbnano, 1993). Sin embargo y a pesar de ello, debido a su genealogía paradójica sus conceptos objetivistas implicarán dos significaciones, ya que nace de una naturaleza antitética: *intelectivo* y *Apariencia*. Por ello, la *objetividad* será el carácter de lo que es objeto, que tiene el privilegio de representar la cosa misma frente a las propiedades, relaciones, etc., de la cosa (Ser en menosprecio de apariencia); en el sentido subjetivo será carácter de la consideración que intenta ver el objeto tal como es, prescindiendo de las preferencias y de los intereses del que los considera y basándose solamente en procedimientos ínter-subjetivos de comprobación y de control (Apariencia-verdad en menosprecio de apariencia). En este significado la *objetividad* es el ideal de la investigación científica, ideal al que se acerca en la medida en que dispone de procedimientos adecuados impuestos por ellos mismos (Russ, 1999).

Por su parte, la antítesis de la objetividad: la *subjetividad* por su parte, contendrá a su vez dos vertientes significativas: en el sentido *objetivo* será el carácter de todos los fenómenos físicos, en cuanto fenómenos de conciencia, o sea tales que el sujeto los refiere así mismo (la entidad por sí misma); en sentido *subjetivo* implicará el carácter de lo subjetivo en el sentido de ser aparente, ilusorio o deficiente (la *Apariencia* como ilusión o ficción) (Russ, 1999).

En suma bajo este entendimiento, con la concepción de la realidad objetiva y/o subjetiva en el sistema conceptual antitético de la ciencia, se confirma empíricamente cómo nuestra mente puede modelar mundos *objetivos-subjetivos*, como los procesos físicos, sometiéndolos a las limitaciones geométricas que se hallan en el mundo. Su punto de partida son las limitaciones físicas en el *mundo externo*. Resultados que explican cómo la mente recrea lo que existe con independencia de ella (Segal, 1997).

Con esta percepción, hemos creado el cómo conocemos, especializando y fragmentado todo conocimiento en el seno de la misma organización de nuestro conocimiento, a su vez interpretando cualquier experiencia con nuestros “únicos”

medios intelectivos, ¿nuestra realidad?. En palabras de Morin (1988): los saberes que unidos permitirían el conocimiento del conocimiento se hallan fragmentados, separados y parcelados. Especialización y tabicamiento representado categorialmente en la dicotomía *objetividad-subjetividad* en ciencia y psicología.

Ahora, no es únicamente en ciencia donde se presenta dicho entramado antitético; de manera mas puntual e ilustrativa, en los estudios concernientes al cómo conocemos encontramos encarnadas dichas cuestiones. En la epistemología (del griego *episteme*, *conocimiento* + *Logos*, *teoría*), la “ciencia de las ciencias” se encuentran presentes. Al ocuparse del estudio del origen, la estructura, los métodos y la validez del conocimiento se caracterizan sus alcances, los medios y objetivos, considerando las relaciones con: la metafísica, la lógica, la psicología, etc. Su relación con la psicología es particularmente íntima, ya que los procesos cognitivos de la <percepción>, memoria, imaginación, conceptualización y razonamiento estudiados por la psicología empírica pertenecen al ámbito epistemológico (Ferrater Mora, 1981). Dicha relación implica además una cuestión de suma importancia: mientras que la psicología “es el estudio de todos los estados del espíritu”, incluyendo los cognoscitivos en el contexto de la entera vida mental, la epistemología estudia sólo los estados cognoscitivos, y sólo desde el punto de vista del alcance cognoscitivo; en otras palabras, *toda epistemología es de tipo objetivista-intelectiva*. Situación que nos evoca la necesidad de nuevos medios no intelectivos que puedan acceder y estudiar a las diferentes esferas del conocimiento y hasta las inabordadas hasta hoy por el conocimiento intelectual oficial. Medios que respondan a fenómenos no explicativos de connotaciones tiempo-espacio.

Por ello, ante la presencia dicotómica en las formulaciones *objetivistas* encontraremos en el léxico de los estudios oficiales al término *objetividad* en cuanto a sus relaciones de proximidad como: *imparcialidad, impersonalidad, objetividad, conocimiento válido*. En sus relaciones de dependencia: *ciencia, conocimiento, juicio, razón, universalidad*, etc; y en relación de oposición: *parcialidad, subjetividad, instinto, premonición, sentir, etc.*, todas inmersas en las respectivas esferas o campos del conocimiento occidental: psicología, ciencia y filosofía. Por su parte, *subjetividad* se observará en su relación de proximidad o identidad como: *conciencia e interioridad*, con *existencialismo, individualismo, juicio, romanticismo, yo*, en relación de dependencia y *exterioridad y objetividad*, en la relación de

oposición (Russ, 1999). Términos que participaran contextualmente en las cuestionadas y problemáticas articulaciones interdisciplinarias.

Para Braunstein, (1987) el problema de la articulación entre los teóricos de la psicología, ciencia y filosofía en relación específica con la dicotomía *objetividad-subjetividad*, sobrepasa los contextos científicos y filosóficos, ya que anida históricamente del *problema del conocer-saber*. Problema que aparece desde tiempos remotos. Encontramos éste en el contenido del mito griego de Prometeo: la leyenda cuenta que fue atado a una roca del Cáucaso, por castigo impuesto por Zeus. Un buitre venía diariamente a romperle las entrañas. El delito de prometeo fue apoderarse del fuego solar para entregárselo a los hombres. En este sentido, conocer es de-velar, levantar la ignorancia, atraer la *verdad objetiva*, aprehender la *verdad-Ser* y no seguir en la *apariencia* de nuestras opiniones, es traer la *ciencia* a los hombres en el sentido metafísico -entiéndase metafísico no en un sentido desdeñoso-

Ahora, ¿cómo se da entonces el verdadero conocimiento?. Quizás el problema fundamental del *conocer* no es únicamente un asunto epistemológico, pasa por la filosofía, y sigue debatiéndose en cuestionamientos: ¿cómo es posible conocer?, ¿cómo es posible la ciencia?, ¿qué es lo objetivo/subjetivo?, ¿qué es verdadero o falso?. La historia de las respuestas nos sigue remitiendo a la historia de occidente, específicamente a la filosofía y la gnoseología platónicas. A partir de aquí se elaboran las interpretaciones actuales de carácter categorial que dan vida al entramado de respuestas: *espíritu-materia, innato-adquirido, intuición-experiencia, alma-cuerpo, a priori- a posteriori, sensible-inteligible, verdadero-ilusorio*. Un ejemplo viviente del platonismo en la actualidad lo encontramos en la corriente fenomenológica, que aún continua teniendo numerosos sostenedores en el campo de la psicología académica, reconoce su origen en estas concepciones de Platón. Es cierto ya no se postula la existencia de un *mundo suprasensible* en el que existe un contacto inacabable del *alma* con las *esencias*, pero sigue sosteniendo la existencia de un *Yo puro* que intuye la esencia de los fenómenos y trasciende este mundo de ilusiones para alcanzar *verdades intemporales*. En el sentido metafísico, verdades establecidas en sí mismas en la *realidad objetiva*: aquella “realidad” que es ajena a nuestros sentidos, en otras palabras, el *mundo inteligible* que corresponde al universo de las *ideas*, al *espíritu* (elemento derivado de las categorías *intelectivo-*

*apariencia* en este proyecto de investigación). Por ello Platón puede ser visto como la fuente de las posiciones idealistas (Braunstein, 1987, las cursivas son nuestras).

Sin embargo, no es únicamente en Platón donde devienen posteriores interpretaciones fincadas en un principio originador, emanador del verdadero conocer y poseedor de la realidad objetiva en el trayecto histórico-filosófico encontramos también a Aristóteles, cuya herencia se constituye en la *sistematización-clasificación*, y en donde puede ser representado oficialmente el surgimiento de la *categorización*, además de la construcción del primer sistema lógico. Es así, que podemos considerar a Aristóteles como el iniciador de la *corriente objetivista* con sus contenidos naturistas, biologicistas y materialistas en ciencia y psicología (recordemos que es llamado el padre de la psicología antigua), en el sentido que sentó las bases para la tradición objetivista (op. cit. 1987).

En concreto, podemos decir que ante las interpretaciones que se hacen de los escritos filosóficos de Aristóteles y Platón, respecto de la develación y la aprehensión del conocimiento verdadero se suscitan los elementos para la formulación de nuevas posiciones. Recordemos, en cuanto a la *subjetividad de los sentidos*, por ejemplo, que para la lógica tradicional aristotélica, la actividad de los sentidos sirve de base para la actividad del intelecto que tiene por función la de escindir las formas de los contenidos perceptivos (op. cit. 1987).

Por ello, la *subjetividad de los sentidos* dictada por Aristóteles resulta de matiz pre-empirista: “todo lo que hay en el intelecto ha pasado previamente por los sentidos, y no hay nada en el intelecto que no reconozca un origen sensorial”. En profundidad encontramos el influjo metafísico de la *verdad* que esta íntimamente relacionado con el *Ser* y que puede ser encontrada por el sujeto. Así, la *verdad* definida por Aristóteles como: la “adecuación del intelecto a la cosa”, es la manera como trabaja el intelecto y procede por metaforización conceptual a partir de los contenidos de la percepción (op. cit. 1987).

Ahora bien, no es precisamente con Aristóteles y Platón donde terminan las cuestiones del verdadero conocimiento, la percepción de la realidad y de donde resurgen diversas formulaciones que implícitamente suscriben al conocimiento metafísico objetivo y sus medios de aprehensión en la transpolación del devenir histórico; aparece en la historia del conocimiento occidental con Descartes.

### 3.2 De Descartes a la Psicología Moderna

Con lo dicho, continuando con el rastreo histórico-evolutivo, exponemos brevemente cómo a comienzos del siglo XVII, la cuestión de la *objetividad-subjetividad* se trasmuta sumándosele una nueva formulación: *el cartesianismo*, adhiriéndose a las filosofías aristotélica-platónicas. En el cartesianismo el asunto del conocimiento verdadero se renueva. *Renato Descartes* crea la geometría analítica, uniendo de modo indisoluble la aritmética y la geometría mediante el uso instrumental del álgebra. De modo que las matemáticas cartesianas exigían que se diera cuenta de cómo las figuras geométricas no resultaban de ninguna experiencia sensorial, si no de la representación mental de operaciones que se realizaban *en el terreno intemporal y eterno a diferencia del aparential (el intelectual v apariencia en esta investigación)*. Saltaba entonces al primer plano de la reflexión filosófica la actividad del sujeto cognoscente que engendraba dentro suyo ecuaciones que luego se revelaban aptas para entender racionalmente la *realidad sensible, la realidad intelectual (primera categoría estudiada en esta investigación)*. Con estos conocimientos *objetivos*, en el sentido que existen fuera de nuestra percepción e independientemente de ella (Russ, 1999), y en los que la actividad del *intelecto* se demostraba como anterior y superior a la experiencia, al mundo aparential (*segunda categoría estudiada en esta investigación*), se habría la posibilidad de considerar dos mundos equidistantes: *intelectivo-apariencia, dos órdenes de realidad: el del pensamiento que es inmaterial e ilimitado (intelectivo) y el de los cuerpos que están limitados al espacio en el espacio (apariencia)*. En términos cartesianos: dos sustancias, *la sustancia pensante (res cogitans)* que es indivisible y una *sustancia que ocupa lugar en el espacio (res extensa)*, divisible por naturaleza. Con ello, la verdad primera y más segura era la proposición: “pienso, luego existo” . Concluyendo con certeza, que la existencia radica únicamente en “ser una cosa que piensa” (op. cit. 1987).

Bajo esta óptica, cualquier persona vive dos historias colaterales, una de ellas consistente en lo que le sucede a su cuerpo y dentro de él, a los sentidos, la otra consistentemente en lo que le sucede a su mente y dentro de ella, a la intelección. La primera pertenece al *ámbito público*, la segunda *al privado*. Los acontecimientos de la primera historia son acontecimientos en el *mundo físico*; los de la segunda son acontecimientos en el *mundo mental* (Segal, 1997).

Consiguientemente, ante la concepción de dos realidades independientes por parte del conocimiento oficial en los acontecimientos históricos que le siguieron al cartesianismo, se preparó el camino para la mecánica de Newton, el príncipe heredero de la ciencia clásica. Newton redujo el universo mecanicista de Descartes a las tres leyes del movimiento: (inercia, aceleración, el principio de la igualdad del acto y de la reactio) y al de la gravedad. Su cálculo describe un mundo natural sin alma, su finalidad, formado por conglomeraciones de materia que se mueven en un sistema coordinado de tiempo y espacio absolutos (Segal, 1997). Resulta un sistema coordinado en un espacio *intelectivo* que es ajeno a determinaciones corporales, por ello es absoluto. En otras palabras, se piensa que es un sistema que convive con las entidades eternas e intemporales.

El cielo de Newton concebía un mundo regido por un *determinismo* encausado que quiere explicar todos los procesos, desde los físicos hasta los biológicos, por leyes deterministas y reversibles, reduciendo la complejidad de la realidad a una simplicidad evidente, bajo ésta, la nueva ciencia eliminaría todo evento que no se ajuste a su descripción. Ciencia newtoniana que actúa como un modelo clásico de ciencia normal, tal como lo dijo Kuhn. En este sentido, la física clásica describe a la naturaleza como un conglomerado de sistemas deterministas, compuestos de trayectorias individuales y además irreversibles. Para el ojo newtoniano es posible saber, predecir el futuro, teniendo conocimiento de la posición y la velocidad del objeto. Con ello, las leyes newtonianas permiten este milagro de predicción y determinismo (Barcalett, 1998)

En este sentido, para Abbagnano, (1957) la mecánica newtoniana es el sistema al cual responden los enunciados empíricos objetivos en ciencia y psicología, así como algunos filosóficos. Enunciados que decrecen deductivamente desde lo metafísico-filosófico hasta lo psicológico. Formas y estratos del conocimiento que tienden a interrelacionarse (o quizá solo a confundirse), de tal manera que la amalgama se convierte en el sistema.

A este respecto, el proceso parece análogo a lo que Kuhn tenía en mente cuando formuló su primitiva concepción amplia de los paradigmas. Un paradigma en un sentido más inclusivo abarcaba casi todo lo necesario para hacer ciencia, a través de la distancia completa que media entre determinado conjunto de suposiciones metafísicas, “en la parte superior”, hasta los compromisos con el aparato y los procedimientos experimentales, “en la parte inferior”, pasando por las

teorías particulares sobre la materia que incluyen de modo especial determinados ejemplos de problemas resueltos. Con ello, una escuela de cierto tipo tendría que proporcionar enunciados con respecto a lo que es o debería ser la materia en cuestión. Las decisiones sobre ésta se relacionarán con las posturas que se refieren a los sistemas filosóficos (Marx, Hillix, 1985).

Con este entendimiento, un paradigma científico y por ende *objetivo*, puede definirse como un principio de distinciones relaciones-oposiciones fundamentadas entre algunas nociones matrices que generan y controlan el pensamiento; es decir, la constitución de teorías y la producción de discursos de los miembros de una comunidad científica determinada. El paradigma se convierte así en un principio rector del conocimiento y de la existencia teórica, tal como la *unidad* en filosofía (Morin, cit por Migueles, 1997). Además que principia al conocimiento válido y *objetivo*, como el perteneciente a la ciencia.

Ante ello, también será preciso decir al científico y al psicólogo cómo se debe estudiar el tema, qué organismos serán útiles para revelar los principios generales, qué métodos generales y específicos ayudarán a descubrir sus secretos. Si se deben aplicar en el laboratorio o en campo, y continuar así a lo largo de una serie interminable de preguntas y respuestas (Marx, Hillix, 1985).

En síntesis, podríamos decir que *la objetividad en el sistema subyacente de relaciones de conocimiento*, es un sistema que genera o efectúa nuevas relaciones, un sistema generador de *conceptos*, con la capacidad de *categorizar* y caracterizar los nuevos eventos, pero también de revisar, rectificar y reestructurar críticamente aquellos ya experimentados con anterioridad; es decir, el mismo sistema o red de relaciones del conocimiento ya solidificado. De esta manera, cuando hablamos de "*objetividad*" podemos dar a entender solamente su reproductibilidad dentro de una comunidad científica que comparte una serie común de hipótesis y conceptos. Esto proporciona la base para la comunicación y el acuerdo, pero ello no implica que los datos sean independientes de las operaciones del observador o de sus categorías interpretativas; es decir, no lo son en lo absoluto, sino en lo relativo y provisional (Migueles, 1997)

De esta manera, la argumentación objetivista de la concepción científica de la realidad que emergió en el siglo XVI es, en buena medida, la responsable de nuestro idilio con la causalidad: "Newton dio al mundo la primera formulación rigurosa de la doctrina de la causalidad. Dicho de un modo más sencillo: la doctrina afirma que

las mismas causas generan los mismos efectos. La doctrina causal afirma que la evolución de cualquier sistema físico está controlada por leyes rigurosas, estando éstas con el estado inicial del sistema (que se supone aislado). Determinan sin ambigüedad cualquier estado futuro y también cualquier estado pasado. La historia completa del sistema durante todo el tiempo está de este modo determinada por las leyes y por el estado inicial. Bajo estos fundamentos, la doctrina de la causalidad parecía satisfacer la eterna búsqueda de *certeza* y de *objetividad*. Con esto, los filósofos y los científicos del siglo XVI y XVII creían haber salvado, si no resuelto, el problema de la *objetividad-subjetividad* conforme al modernismo, que se daba en aquel momento (Segal, 1997).

Sin embargo, para Mardones (1996) la modernidad clásica de la ciencia, aún con un carácter autocrítico, estará siempre caracterizada por el sueño de la *fundamentación*: encontrar la piedra angular sobre la cual elevar el edificio sólido y transparente de la teoría, la ciencia, el saber *objetivo* y *verdadero* en el fondo. Dar con el fundamento, en este sentido, significa entrar en posesión de la *certeza*, estar seguro, tener el pie firmemente asentado con garantías de seguridad, eliminar los fantasmas de la incertidumbre, de la aproximación, el tanteo, la duda, y con esto, fundamentando el sueño ilustrado de la razón como herramienta para la construcción de una humanidad definitivamente liberada de toda superstición y de toda ignorancia. Fundamento que ilustra en sus entrañas a la filosofía de la historia, como proyecto explicativo totalizante.

En este sentido, la modernidad vista desde esta perspectiva de la razón fundamentadora, es una unidad epocal, donde se refleja en la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y claramente orientado hacia adelante) y de la historia (con un principio y un final) y que va a recibir diversos nombres a lo largo del proceso racional y secularizante de la modernidad: la "razón ilustrada", el "sujeto", la "sociedad emancipada", la "historia", etc. Bajo estos nombres se alberga la totalidad que unifica, reconcilia y anticipa; un único proyecto ideológico o programa de emancipación intelectual. Sin embargo, al mismo tiempo, la modernidad misma contiene los fermentos de la crítica y destrucción de este sueño ilustrado en el que actúa y toma parte activa de él, partiendo consecutivamente un nuevo sueño epocal, la postmodernidad, la izquierda modernista (Mardones, 1996).

### 3.3 De Descartes a la Psicología Postmoderna

Consecuentemente, ante el abrigo del modernismo y la línea hereditaria provista por Platón y Aristóteles en la inscripción y subordinación de un modelo particular: objetivista-subjetivista, se suscitan nuevas novedades. Además de principiar la certeza y validez del conocimiento con tesis derivadas con supuestos ontológicos, con Descartes se asumió que todo conocimiento podría derivarse a partir de la existencia del *espíritu, del mundo intelectual (categoría estudiada en esta investigación)* como razón y que en la medida de que sólo podía tener certeza de su existencia como *espíritu*, era entonces la reflexión del *espíritu* sobre sí mismo la fuente y criterio de todo conocimiento verdadero en principio. En otras palabras, todos los supuestos que han utilizado la psicología, y la ciencia para elaborar sus formulaciones teóricas, en su trasfondo son de genealogía espiritual, y es el *espíritu* es lo que los refuerza, les da sentido, lógica y vida. Una ilustración de esto es el testimonio geométrico, como el método de validación del conocimiento que implicó una correspondencia entre la estructura del universo y el método para conocerlo. La demostración geométrica constituía una exposición de lo esencial de la realidad. El universo era geométrico en su esencia, aún cuando se presentara a los ojos del ser humano como un mundo de accidentes sensibles. De modo que para Descartes, el conocimiento que proveniente de los órganos sensibles-los sentidos- no era fiable, no sólo con base en el argumento de los sueños, sino en la medida en que suponía que había propiedades de la materia —aquella concebida como vacío— que no eran asequibles directamente a los sentidos. Así las formas aparentes corporales no resultaban propias para observar la verdadera realidad. *Con ello vemos nuevamente una dualidad; la del autentico Ser -verdades intemporales geométricas- y la aparential, la naturaleza de los sentidos corporales, intelectual-aparente en esta investigación.* En este sentido, en Descartes se vislumbraba también la realidad de *dos mundos* (op. cit. 1987).

Siguiendo con esta argumentación, dado que la imaginación se basaba en lo *sensible* tampoco constituía una base sólida para fundamentar el conocimiento. Éste sólo podía partir de la *inteligibilidad* como representación metafórica de los cuerpos y el movimiento de sus partes. Con ello, Descartes no apunta una correspondencia entre las propiedades materiales de los cuerpos y su "representación" sensible, sino

que consideraba que era sólo mediante la representación geométrica, sólo aquello que podía representarse y demostrarse por sí mismo, al margen de los accidentes captados por la sensibilidad podría ser verdadero, como lo era el hecho de que el alma se identificara así misma a través de la duda metódica (Ribes, 1999).

#### 3.4 Derivaciones del Cartesianismo en la Psicología.

Relacionalmente, en la representación cartesiana del conocimiento y de la realidad, posteriormente el sujeto ya no es uno, in-dividuo, sino dos: un *sujeto físico extenso* y *sujeto espiritual inextenso*, mientras que el objeto subsiste siendo uno. De esta manera, los personajes son ya tres. En otras palabras en el esqueleto de las categorizaciones antitéticas se sigue presentando una mutación categorial. Dentro del marco proporcionado podemos sostener por ejemplo una y sólo una de estas tres tesis: a) *el cuerpo tiene primacía sobre el alma y ésta debe obedecer a sus determinaciones*; colocando un espejo sobre esta frase, nos devuelve la proposición: b) *el alma tiene primacía sobre el cuerpo que actúa obedeciendo a sus mandatos*, momento en que adviene un tercer interlocutor que se auto titula "ecléctico" y formula c) *cuerpo y alma no son sustancias que interactúen mecánicamente sino que los fenómenos del uno y la otra transcurren paralelamente*. Las dos primeras tesis resultan categorizaciones concebidas con el tópico de *interaccionismo*. La tercera es la del llamado *paralelismo psicofísico*. Consecuentemente, si se sostiene a la primera proposición, la del *cuerpo actuando sobre el alma*, nos encontramos en el terreno filosófico del *materialismo mecanicista*. Si, por el contrario, tomamos la segunda de las tesis *interaccionistas* y sostenemos la subordinación del cuerpo al alma, nos movemos en el campo del *idealismo mecanicista*. Si examinamos esta combinatoria de posiciones filosóficas que se hacen posibles a partir de la dicotomía: *cuerpo y alma*, y ponemos mayor agudeza en la tarea, podremos deducir que la acentuación de las tesis del *materialismo mecanicista* y del *idealismo mecanicista* llevan a posiciones extremas, nuevas categorizaciones antitéticas, que terminan por negar el *dualismo*. Entonces ya no habrá dos sustancias, sino una sola. El alma será todo y el cuerpo una mera ilusión: *monismo idealista* (Braunstein, 1987).

Por otro lado, el cuerpo será la única realidad y el alma o la conciencia será la ilusión: *monismo materialista*. Con ello, las formas más radicalizadas del *espiritualismo*, muy desacreditadas en el campo de la psicología académica, se les llama *posiciones monistas idealistas*, (<subjetivas>) por tanto que las doctrinas que hacen de la <objetividad> su meta se convierten en *fisiologismos* y pueden ser considerados en este terreno, el del "*monismo materialista*": la reflexología de Pavlov y el conductismo de Watson y de Skinner (op. cit. 1987).

En este sentido, a partir de Descartes, se abrían dos caminos: por un lado, el de *la psicología como ciencia*, <psicología objetivista> de la naturaleza retomando a Aristóteles y, por otro, el de *la psicología como ciencia del espíritu* <subjetivista>, retomando a Platón. Los psicólogos y filósofos ingleses se lanzaron ávidamente sobre el primero de estos caminos y basaron su concepción de lo psíquico en torno a la noción de la experiencia, razón por la cual se designa con el nombre de *empirismo* (op. cit. 1987).

Esto es un hecho que marcó a ambas posiciones: científica-aparente/subjetiva bajo los tópicos: <objetividad-subjetividad>. En síntesis, el problema de la objetividad se centra en la pregunta: *¿qué podemos conocer acerca de la realidad?*. La epistemología dominante-teoría del conocimiento- que subyace a la mayoría de las explicaciones de los procesos de cognición empieza con el supuesto de que el mundo; es decir, la realidad objetiva existe independientemente de nosotros los observadores. De este modo, el imperativo para el filósofo, científico y psicólogo es dar cuenta de cómo percibimos y tenemos conocimiento de nuestro mundo. Con este tacto, en suma, es importante considerar en el problema *objetividad-subjetividad* la dimensión del lenguaje, ya que es el médium de la existencia cognitiva, recordando que hablar una determinada lengua significa compartir acuerdos sobre la percepción de la realidad. Por ello, es que la mayoría de los lingüistas sostienen que el lenguaje surge del modo en que aprendemos a nombrar ciertos objetos. *Conocerlos por los sentidos es percibirlos y a la inversa*. De modo que las palabras ilusión y alucinación denotan que se perciben cosas que no se encuentran allí, es decir que se percibe falsamente la realidad (Segal, 1997).

En este sentido, retornando al trayecto histórico, *la postura objetivista* se empieza a estructurar, interviniendo personas como Hobbés, Locke y Hume, quienes elaboraron sus obras principales entre 1640 y 1770. Retomaron la idea aristotélica de que "*no hay nada en el intelecto que no hubiese pasado antes por los sentidos*" y lo

conciben como esa tablilla en la que nada se encuentra inscripto: es la idea de la *tabula rasa* expuesta por John Locke. Con esto, refutando la concepción cartesiana del alma, separándola de la naturaleza extensa y sosteniendo que todo lo que hay en ella va siendo inscripto por la experiencia. (Braunstein, 1987).

Con la argumentación de este objetivismo extremo, se empieza a ejercitar la descomposición de los fenómenos mentales en unidades de análisis hasta alcanzar el átomo de la experiencia; es decir, la sensación elemental. Así, en el *empirismo*, el énfasis está puesto en el objeto que es el objeto de la experiencia y fuente de sensaciones. En efecto, en Locke se encuentra una distinción entre *cualidades primarias* y *las cualidades secundarias de las sensaciones*, las primeras corresponden a las cosas mismas, a los objetos, y son: *la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la situación y el número*, que tienen una realidad ajena a los sujetos que la perciben en una res extensa que es la materia. *Las cualidades secundarias* por su parte son aquellas tales como: *el color, el sonido, el olor, el gusto*, que no existen más que en el objeto que las percibe, que no tienen realidad material. La obra de Locke constituye el eslabón que une un objetivismo extremo, primera forma del empirismo, en el que hoy hay otra realidad *que la de la experiencia y esta experiencia solo existe en un mundo material independiente del sujeto* (op. cit. 1987).

Por otro lado con una forma absolutamente invertida del empirismo que se manifiesta en la obra de Berkeley: resulta imposible separar las cualidades primarias de las secundarias y que las cualidades primarias, el tamaño, la forma o el número no tienen existencia sino en una mente que las percibe: todos aquellos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia fuera de una mente; que su ser es ser percibido o conocido; por consiguiente, en tanto ellos no son percibidos realmente por mí, o no existen en mi mente o en la de cualquier otro espíritu creado, ellos no tienen ninguna existencia" (op. cit. 1987).

Del objetivismo extremo, del empirismo ingenuo, hemos pasado a un *subjetivismo extremo*. El subjetivismo extremo se explica y se sostiene, en última instancia, por la referencia a un Sujeto absoluto. El Ser que ordena tanto las sensaciones como la eficacia de las acciones. Pero no es Berkeley sino Hume quien lleva hasta sus últimas consecuencias la negación del empirismo que reduce todo a términos de experiencia. Hume, pasó más allá de la "mente" o el "espíritu" de Berkeley, (la conciencia en la psicología académica), ¿qué es?, y contesta: "*lo que*

*llamamos espíritu no es más que una multiplicidad o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y a la que se supone, aunque falsamente, estar dotada con una perfecta simplicidad e identidad”* (op. cit. 1987).

Para Hume el conocimiento es imposible, *la realidad es incognoscible*: "Esta duda escéptica con respecto a la razón y a los sentidos es una enfermedad que no puede curarse sino que debe volver a presentarse ante nosotros en cada momento". Y al igual que el *positivismo* de Comte, el cual se plantea como "una ruptura con la *filosofía metafísica*"; es decir, con todas las doctrinas anteriores que se preocupaban por el problema de las causas de los fenómenos que pretendían explicarlos, es un monismo materialista radical (op. cit. 1987).

Bajo esta argumentación, el sujeto y el objeto de las filosofías tradicionales ceden su lugar a los "hechos", a la realidad positiva que no tiene otra existencia que la de los fenómenos que deben ser descriptos, registrados, clasificados y cuantificados. En consecuencia, para el positivismo, no existe posibilidad alguna de ciencia psicológica, puesto que ella no tendría objeto; es en este sentido que sólo existe un método válido: la observación externa y el estudio experimental de los observables. De esta manera, la herencia de esta filosofía antimetafísica es recogida por el pragmatismo. Doctrina filosófica en auge en los USA, cuando nace el conductismo. Encontramos así a William James quien se expresaba así en 1907: el pragmatista pende de los hechos, y de lo concreto, observa la verdad, tal como se da en los casos particulares y los generaliza. La verdad no es otra cosa que una creencia conveniente según él (op. cit. 1987).

Esquemáticamente, podríamos decir que todos los autores de los que hemos venido hablando han postulado sus doctrinas filosóficas y psicológicas a partir de una de las vertientes ofrecidas por el dualismo cartesiano. Todos ellos subrayan la importancia de los órganos de los sentidos, de las sensaciones, del cuerpo, de la experiencia, en una palabra, de la *res extensa*. Dicho de otra manera, todos ellos se ubican en un árbol genealógico imaginario que tiene su tronco en Aristóteles y que desemboca en una la psicología concebida como ciencia natural, experimental y empirista (op. cit. 1987).

Por el otro lado, el idealismo platónico tuvo también sus herederos, desarrollándose a partir de la *res cogitans*. En el sentido antitético objetivista: resultarán formulaciones subjetivas, entendiéndose estas como caracteres propios de todos los fenómenos físicos, en cuanto fenómenos de conciencia, o sea, tales que el sujeto los refiere a sí mismo (Abbagnano, 1993).

Una de ellas fue la de Leibniz. Para él aquello tras lo que está la ciencia y la búsqueda del saber es la *verdad irrefutable*, representada en proposiciones que los seres humanos no pueden refutar porque son obligatorias. Pueden ser de dos tipos: *las verdades de razonamiento y verdades de hecho*. La principal distinción entre ambas se basa en su grado de exigencia: las *verdades de razonamiento* son necesarias y su opuesto es imposible, mientras que las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible (Arendt, 2002).

Por otro lado, Leibniz declaraba explícitamente concordar con la teoría platónica de las ideas y rechazar la doctrina empirista aristotélica de la *tabula rasa*: “es siempre falso decir que todas nuestras nociones vienen de los sentidos llamados exteriores, pues las que yo tengo de mí, de mis pensamientos y por consiguiente del *Ser*, de la *sustancia*, de la acción, de la identidad y de muchas otras, vienen de la experiencia interna”. Afirmaciones que descansaban en la experiencia: “indudablemente, la experiencia es necesaria para que el alma se determine a este o aquel pensamiento y ponga atención a las ideas que en nosotros existen; pero, ¿cómo pueden dar ideas la experiencia y la sensibilidad? ¿Tiene el alma ventanas?. El *alma* contiene el *Ser*, la *sustancia*, la identidad, <*causa la percepción*>, el razonamiento y una multitud de otras opciones que *los sentidos no nos podrían suministrar*. Las ideas están en nosotros antes de adquirir conciencia determinada de ellas” (Braunstein, 1987).

Así mismo, a la postura idealista de Leibniz, se suma la de Kant. El afirmaba que: no hay posibilidades de desarrollar una ciencia psicológica; el yo es una función de organización de la experiencia y no se podría ir más allá de la descripción de la conciencia del yo pensante. La psicología empírica también es imposible porque no se pueden aplicar las matemáticas a las sensaciones, porque no se pueden realizar experiencias ni sobre sí mismo, ni sobre los otros y porque la introspección altera su objeto. Sin embargo, paradójicamente, y más allá de esta condena explícita a la psicología, la obra de Kant promovió un modo decisivo de pensamiento en la psicología académica, y esa influencia persiste en nuestros días, enmarcada por la

teoría de la Gestalt. Prosiguiendo con las afirmaciones de Kant, sus aseveraciones contradecían abiertamente a las tesis empiristas dominantes en su época: *el entendimiento humano actúa proporcionando un marco a priori, en el que luego se inscribirá toda experiencia; el entendimiento no toma sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta* (op. cit. 1987).

No se puede negar que todos nuestros conocimientos comienzan por la experiencia, más también esos conocimientos resultan de naturaleza universal. Por ello, deben independientemente de la experiencia, ser claros y ciertos por sí mismos; por esta razón se les llama conocimientos *a priori*, en tanto que los que, por el contrario, están extraídos únicamente de la experiencia, son conocimientos *a posteriori* o empíricos (op. cit., 1987).

Kant no dudaba de la realidad del objeto de la experiencia, si no que sostenía que esa experiencia es organizada y estructurada por el sujeto cognoscente en función de sus propias categorías. Por tal razón sostiene: *“la cosa en sí, tal como existe fuera de nosotros, es incognoscible”*. Ella se nos presenta exclusivamente bajo la forma de *fenómenos*, que son objeto de nuestro sentido externo. El conocimiento aparece cuando la actividad de nuestro intelecto entendido como sentido interno, impone sus marcos categoriales a la realidad (op. cit., 1987).

Nuevamente vemos en esta filosofía, el énfasis sobre la *idea, sujeto, lo innato, la intuición*, etc, en desmero de sus contrarios especulativos: *la materia, el objeto, lo adquirido, la experiencia*. En este sentido, el conocimiento se duplica necesariamente con una psicología idealista que se desarrollaba a través de su enfrentamiento con la vertiente positivista de la psicología de laboratorio. Así, surgen distintas doctrinas y variadas nociones. A la "psicología explicativa" de Wundt, de Dilthey opondrá una "psicología descriptiva", y con Jaspers una "psicología comprensiva". Formas que “rompen” con la lógica explícita del modernismo, creando y siendo creadas por la corriente izquierdista postmoderna. Lógica que se caracteriza por la despedida de estos mitos de la modernidad, la conciencia lúcida de que no existe la marcha hacia un cierto paraíso moderno mediante los dinamismos impulsados por la tecno-ciencia, la producción del mercado capitalista o la organización política democrática. Cada uno de estos elementos se ha mostrado rodeado de la ambigüedad. Más aún, animado por una ambivalencia que los torna peligrosos cuando son dejados a su libre funcionamiento. Consiguientemente, la postmodernidad es desde esta perspectiva, es la

desacralización de la modernidad; una profunda secularización que trata de devolverla a su profanidad. La postmodernidad significa también *la secularización de la secularización*, es decir, el descubrimiento —más que la aparición— de que el reencantamiento del mundo y las sacralizaciones no han cesado (op. cit., 1987).

Así, cuando hablamos de postmodernidad, somos conscientes de que asistimos a procesos de sacralización que recorren toda la sociedad y cultura. En este sentido, el postmodernismo, en contrapartida representa el rescate de lo simbólico, la pérdida de fundamentación y explicación racional totalizante, da paso a los numerosos relatos, *al relativismo y politeísmo de valores* (Mardones, 1997).

En síntesis, resumiendo las dos posturas: *objetivista-subjetivista*, expuesta la línea histórica, encontramos a la ciencia clásica o moderna, avalada por una epistemología (teoría del conocimiento) llamada empirismo. Epistemología diferente de algunas otras (por ejemplo, el racionalismo, el misticismo) por el hecho de que hace de la experiencia sensorial la fuente última de conocimiento. Por ello, para el científico objetivista, todo conocimiento genuino debe ser relativo a los datos de los sentidos (*Abbagnano, 1957*).

Con este entendimiento, el fundamento para la objetividad reside en: si una explicación científica es válida, cualquier científico cualificado puede —dados el tiempo, el dinero y los medios técnicos necesarios— reproducir el experimento y observar los mismos resultados. En este sentido, se dice que los descubrimientos científicos son independientes de la persona que lleva a cabo el trabajo científico. Si son repetibles, la comunidad científica concluye que representan un descubrimiento sobre la realidad en lugar de una construcción realizada por el observador, y del primer científico que los hace públicos se dice que los ha descubierto. Este descubrimiento, encubre la suposición metafísica de que se pueden descubrir cosas que existen con interdependencia de los observadores (Segal , 1997).

Consecuentemente, la ciencia *clásica habla en términos objetivos de evidencia y de necesidad, mientras que la ciencia subjetiva contemporánea habla en términos subjetivos, de convenciones y de probabilidad*. La convención es la pura *posibilidad* de un discurso científico, como la probabilidad es la pura *posibilidad* de una observación. Si entonces se compara la actitud crítica de la ciencia moderna con la actitud metafísica y dogmática de la ciencia clásica, encontramos que la ciencia

clásica se creía con el poder de la racionalidad absoluta y perfecta, y atribuía a un estado provisorio de ignorancia o de duda a las dificultades y las antinomias. En ella se encuentra la elucidación de aquella racionalidad perfecta en sí. Mientras que por su parte la ciencia contemporánea considera que la racionalidad es un proceso de formación laboriosa, en la que las dificultades y las antinomias se sitúan como momentos críticos de indecisión (Abbagnano, 1957).

La ciencia clásica consideraba posible *dar una imagen total del mundo y poder encerrar todo su desarrollo en pocas fórmulas matemáticas*. La ciencia contemporánea considera que *debe garantizarse a sí misma la posibilidad de observaciones siempre y nuevas aperturas de horizonte en el porvenir*. La actitud de la ciencia dogmática y metafísica es la de quien cree poseer un *saber divino* del mundo. *La actitud de la ciencia crítica contemporánea es la de quien sabe que la ciencia es un saber humano, penosamente construido por el hombre y para el hombre; basándose siempre en ese ideal absoluto* (Abbagnano, 1957).

Con estos elementos expuestos, resurge nuevamente la interrogante ¿en qué medida es correcto nuestro conocimiento sobre la realidad?, ¿la ciencia clásica-objetiva/postmoderna-subjetiva, nos pueden dar esta respuesta?. Considerando que el conocimiento se juzgara correcto cuando se consideraba equivalente, isómorfo, característico del fenómeno original (Segal, 1997).

En efecto, las dos posturas: *objetivista-subjetivista*, pretenden responder a esta interrogante. Y con ello se encuentran propensas a reclamos y réplicas. Por ejemplo, son variadas las argumentaciones que se hacen en contra de la ciencia clásica y de la objetividad de ésta: la idea de que la ciencia puede y debe regirse según sus reglas fijas y universales, es a la vez irrealista y pernicioso. Es irrealista porque supone una visión demasiado simple de talento de los hombres y de las circunstancias que animan, o producen su desarrollo. Y es pernicioso porque el intento de reforzar reglas está condenado a incrementar nuestra cualificación personal a expensas de nuestra humanidad.

Además semejante idea es perjudicial para la ciencia misma porque olvida las complejas condiciones físicas e históricas que influyen en el cambio científico. Bajo este entendimiento, el falsacionismo ingenuo da por supuesto que las leyes de la naturaleza son manifiestas y que no se ocultan bajo irregularidades de una magnitud considerable. Y como se expuso, es evidente que la ciencia que se basa en la observación, es decir, en el empleo de nuestros sentidos, si la física rechaza los

sentidos, parece que con ello ha cavado su propia fosa, poniendo en peligro su propio método para “llegar a la verdad”. Creo que hay que admitir que se llegaría a una situación intolerable si nuestra visión del mundo físico chocara con nuestras percepciones en todos los puntos, de hecho, “no tenemos otro método fiable” de descubrir la naturaleza del mundo físico, excepto el uso de nuestros sentidos. Si nuestras teorías acerca de la naturaleza del mundo físico no pueden ser acreditadas por nuestras percepciones, “no hay otro medio” por el que puedan serlo, tampoco significa que tal teoría no pueda desechar como ilusoria buena parte de nuestra observación ordinaria (Amstrong, 1966).

A este respecto, para Arendt (2002) parece ser cierto para el científico moderno, quien constantemente debate auténticas ilusiones sin perder por ello su propia sensación de realidad, que le dice, como a nosotros, que el sol sale por la mañana y se pone por la tarde. En este sentido, el pensamiento permitió a los hombres adentrarse en las apariencias subjetivas y desenmascararlas como ilusiones, incluso las que parecían auténticas. La duda del pensamiento acerca de la fiabilidad de la experiencia sensible, su sospecha de que las cosas puedan diferir bastante de cómo aparecen ante los sentidos humanos, es una empresa, que sin duda desempeña un papel destacado en toda la ciencia, pero en el sentido de un medio para alcanzar un fin; éste viene determinado sobre una decisión sobre que merece la pena conocer, y tal decisión no puede ser científica. Además, el fin es la cognición o el conocimiento que, una vez obtenido, pertenece al mundo de las apariencias; más una vez que se ha establecido como verdad, deviene parte y parcela del mundo. La cognición y la sed del conocimiento nunca abandonan del todo el mundo de las apariencias; si los científicos se retiran de él para “pensar”, solo lo hacen para encontrar vías de aproximación, llamados métodos. En este sentido, la ciencia es una prolongación enormemente refinada del razonamiento del sentido común, en el que las ilusiones sensoriales se disipan una y otra vez, tal como en la ciencia se corrigen errores. El criterio en ambos casos es la evidencia, y como en la misma naturaleza de las apariencias se halla el revelar y *el ocultar*, toda corrección y toda desilusión es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de *otra*, en palabras de Merleau-Ponty, (cit por Arendt, 2002): nada, ni la propia concepción que la ciencia tiene de la empresa científica, garantiza que la nueva evidencia será más fiable que la desechada.

En consecuencia, en la actitud científica aparece la idea de *verdad*, que de alguna manera había sobrevivido a todos los vaivenes de la historia intelectual. Experimentando un cambio decisivo: transformándose o, más bien dividiéndose en una sucesión de verdades, cada una de ellas reclamando por su parte la validez general; en otras palabras ramificando antitéticamente el conocimiento, respaldándose en un supuesto de dos realidades o mundos independientes.

Incluso, ante dicha dicotomización se podría incluso sugerir que si una determinada ciencia alcanzara de forma casual su meta, ello no detendría a los que investigaban en ese ámbito, quienes proseguirían más allá de sus objetivos iniciales, arrastrados por la ilusión del progreso ilimitado que surge de su actividad. Y es que la transformación de la verdad en meras verdades parciales es principalmente el resultado del hecho de que el científico sigue vinculado al sentido común que permite a los seres humanos afianzarse en un mundo de apariencias. Dicho de otro modo, en las teorías científicas, el razonamiento basado en el sentido común es el que en última instancia, se arriesga en las esferas de la especulación pura, y la principal debilidad del sentido común en este ámbito ha sido siempre la carencia de las defensas propias del pensamiento puro, a saber, la capacidad crítica del pensamiento que alberga en su seno una marcada tendencia a la autodestrucción de sí mismo y del planeta (Arendt, 2002).

Por ello, es que la implacabilidad del progreso del hombre de ciencia, que se corrige así mismo, una y otra vez, para descartar respuestas y volver a plantear preguntas, no contradice la finalidad básica de la ciencia: ver y conocer el mundo tal y como se ofrece a los sentidos, donde su concepto de verdad se deriva de la experiencia del sentido común, de la evidencia irrefutable que rectifica el error y disipa la ilusión; evocando tras síntesis perceptuales, percepciones del conocimiento y de la existencia toda. Por ello ante dichas consideraciones emprendemos a continuación el estudio de la percepción en psicología.

CAPÍTULO 4- DERIVACIÓN EVOLUTIVA DE ESTAS CATEGORÍAS:  
*INTELECTIVO-APARIENCIA* EN LOS ESTUDIOS DE PERCEPCIÓN EN  
 PSICOLOGÍA.

Fenómenos como <*percepción*>, que se ha estudiado frenéticamente en psicología, no escapan al devenir histórico-filosófico de occidente, por consiguiente a las duplas categoriales actuales: *intelectivo-aparente*, *sensible-inteligible*, *objetividad-subjetividad*, y particularmente a la dupla <*sensación-percepción*>. Por ello, en las significaciones de la percepción preexiste tácitamente esta última dicotomía, producto lingüístico derivado de la categoría madre *intelectivo-apariencia*.

En este sentido en el trayecto evolutivo del termino *percepción* denotaremos implícitamente o explícitamente a la *sensación*. A continuación nos daremos a la tarea de emprender un análisis que contemple un vislumbramiento de estas dos esencias o ejes centrales, es un asunto que emprendemos a continuación, desde el primer universo de observación que contempla la epistemología de contextos.

Para Garzanti (1992) el término *percepción* ha sido concebido de distintas formas desde la filosofía hasta la psicología; fue usado por Descartes, Locke, Leibniz y otros pensadores modernos para designar a todo acto de conocimiento. Con este significado más amplio es utilizado hoy. Bastante es más difundido en cambio, el sentido más restringido del término introducido por los estoicos y conservado luego a lo largo de toda la historia de la filosofía: como el acto o función de conocimiento que se requiere *inmediatamente* a un objeto real, ya sea mental o físico. Cuando el término es empleado en este segundo sentido se distingue generalmente entre percepción y sensación ( del latín *sensus*, sentido *sensación*); la percepción como un proceso cognoscitivo complejo que comprende unificándolas, un gran numero de sensaciones (entendidas como hechos o datos elementales de la conciencia sensible) y las refiere a un objeto distinto del percipiente y de los otros objetos. Por definición general *sensación* es el dato elemental o hecho de consciencia proporcionado por los sentidos y que viene causado por una excitación fisiológica; se distingue de la percepción en el sentido de que la sensación no se da nunca a la conciencia en una total pureza (Russ, 1999). Para Kant la *sensación* es el efecto que produce sobre la capacidad de representar un objeto por el que somos afectados. Para Hegel, la *sensación* es la forma del sordo tejer del espíritu en su individualidad carente de conciencia y entendimiento en la cual toda determinidad es aún inmediata, puesta de manera no desarrollada

según su contenido como según su oposición de algo objetivo frente al sujeto. En términos generales la diferencia entre la *percepción* y la *sensación* estriba en que cuando una percepción que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, estamos hablando que se trata de una sensación

El suma, podemos denotar que el término sensación tiene una relación de proximidad con impresión y percepción, una relación de dependencia con los términos consciencia, espíritu, objeto, sentido y sujeto y una relación de oposición con idea (Russ, 1999). En este sentido relacional, la sensación es una percepción externa que suele distinguirse la percepción por los estados interiores, si bien el uso de la expresión percepción interior es raro en la actualidad. Consiguientemente, a partir del conocimiento perceptivo-sensitivo se forman fundamentalmente dos interpretaciones: la empírico asociacionista, que considera la percepción como un producto de los mecanismos de la asociación psicológica (p. ej. Hume y J. S. Mill) y la trascendentalista que ve en la percepción un producto de espontaneidad espiritual del sujeto juzgante: el objeto de la percepción es una elaboración de los estados sensoriales efectuada por la conciencia según formas *a priori*. Una ampliación de esta interpretación Kantiana es la idealista que, una vez abandonada cualquier referencia al material sensible exterior, concibe la relación entre sensación y percepción como la etapa inicial del desarrollo del espíritu desde formas de conocimiento abstractas y pobres a formas cada vez más ricas y concretas (como Hegel y la tradición neohegeliana). Contra la interpretación asociacionista se pronunciaron a finales del siglo pasado y principios del nuestro, varias escuelas que además, no compartían tampoco la interpretación idealista, particularmente el pragmatismo (Peirce y James), el neorrealismo (Whitehead), el espiritualismo evolucionista (Bergson) y la fenomenología (Husserl). Estas tendencias y sobre todo la fenomenología prepararon de tal modo el terreno a la psicología de la forma que está dirigido un ataque a fondo contra el asociacionismo ampliamente difundido en el ámbito positivista y aceptado por los primeros manuales de psicología.

En este sentido, al estar presente la sensación en la percepción y la percepción en la sensación para Russ (1999), el concepto de *<percepción>* conllevará deferentes líneas significativas. Una de ellas se establecerá en una oposición con términos como: *Idea* y otras tendrán relación de proximidad con: *impresión* y *representación*. En el primer caso la *percepción* será interpretada como una forma *subjetiva* y *aparente*, un aspecto engañoso de las cosas por oposición a la realidad;

es decir *Apariencia*; mientras que en el segundo caso la *percepción* será interpretada como una entidad *intelectiva-objetiva*, al ser entendible, comprensible y significativa. Las dos tendencias del término resultarán categorías contrarias, e irreconciliables, como elementos de dos mundos antitéticos: *el mundo Intelectivo* y *el mundo de la Apariencia ilusoria*. Enfatizamos, aspectos que no se reflejarán únicamente en la esfera filosófica y en el terreno epistemológico, sino también en las distintas nociones de la *<percepción en psicología>*.

#### 4.1 La percepción un concepto de verdad y significado

En efecto, para Armstrong (1966), el estudio de la percepción en psicología es un asunto que alberga diferentes significaciones, ahora bien, esto no expresa que el estudio perceptual estribe únicamente en cuestiones contemporáneas de tipo conceptual. Su estudio configura además argumentos tácitos como la impregnancia de la *verdad* en ella.

Por ello, el estudio de la *percepción en psicología* debe ser comprendido en función de la respuesta a la pregunta ¿cuál es el objeto directo o inmediato de que nos damos cuenta en la percepción?. Resulta una pregunta resplandeciente cuando a ella le sumamos las interrogaciones: ¿qué puede hacer alguien que percibe, que no pueda hacer alguien que no percibe? , ¿qué poderes da la percepción?. La respuesta es clara a primera vista: un hombre dotado del sentido de la vista o un sexto sentido, por ejemplo, tiene un modo diferente de descubrir la realidad, su entorno, que “no tiene el hombre ciego” (Armstrong 1966). En efecto, es fascinante seguir cuestionándonos: ¿podemos equivocarnos acerca de las características de nuestra percepción, de nuestras impresiones sensoriales?, ¿Pueden nuestras impresiones sensoriales tener rasgos impercibidos?, *¿existe algo que no sea percibido?. Para las civilizaciones que distan del saber occidental ¿qué es la percepción?, etc.* (Armstrong, 1966, las cursivas son nuestras).

De esta manera, a través de dichas interrogantes en torno al estudio de la percepción resurge una interesante incertidumbre, con ella encontramos el tan nombrado énfasis en el fenómeno de *la percepción del mundo físico*; por

consiguiente en todos sus cuestionamientos que de él emanan. Cuestionamientos que no son únicamente asuntos de los teóricos de la materia, sino de todo el conocimiento de occidente. Es una prioridad, como veremos de forma breve, que sigue siendo absolutamente decisiva a lo largo de la historia del pensamiento griego-occidental y de todo el estudio de la percepción en psicología.

La “incuestionable” prioridad de la visión en las actividades mentales occidentales aparece a partir de la interpretación del legado filosófico griego. Prioridad que se finca en *la necesidad de dar cuenta de y justificar con palabras* todos los procesos estrictamente lógicos: desde las inferencias deductivas, desde lo general a lo particular, hasta el razonamiento inductivo, desde los particulares hasta una regla general. Conocimientos que enfatizan aquella necesidad de justificar, y esto “únicamente” puede hacerse mediante el uso de las palabras (Arendt, 2002).

En síntesis el estudio de la percepción en psicología conlleva la exposición de los argumentos antiquísimos que constituyen la genealogía de la percepción y a su vez la penetración del supuesto del mundo físico en la actualidad. Conlleva el análisis de las diversas vertientes significativas del término, así como de otros términos que interrelacionadamente están implicados, nos referimos a realidad específicamente.

En este sentido, en el concepto de percepción se relaciona un término que dimensiona el concepto: la palabra “*real*” (del latín *res* = cosa), acuñada en el siglo XIII, significará: “tener propiedades”. Por ello, resulta diferente en tanto que “modelo”, ya que se refiere a una representación análoga, cuya estructura debe corresponder a la estructura o propiedades de aquello que representa. Por lo tanto, *la verdadera naturaleza del modelo y la naturaleza modelo de la realidad, frecuentemente se confunden* al dar cuenta y justificar con palabras (Feirce, cit. por Fischer, 1985).

En suma, encontramos del mismo modo en la traducción de: *perceptio*, que utiliza Kant (aquello que me es dado en las percepciones y que debería ser *verdad*), una verdad que se sitúa en la evidencia sensible. En este sentido parece que tal *distinción entre verdad (realidad) y significado* no sólo resulta decisiva para cualquier investigación sobre la percepción, sino en toda naturaleza del pensamiento occidental (Arendt, 2002).

Por ello, es sin duda el poder de la palabra un agente que expande e impregna a cada término como percepción, conocimiento y saber. Tal como la lengua griega matizó a el conocimiento actual. Recordemos simplemente cómo la lengua griega reconoce un elemento temporal de su léxico como herencia: *la palabra saber deriva del ver. Ver es idein, saber eidenain*; es decir, primero se ve, luego se sabe (Arendt, 2002).

En este caso, se puede observar el influjo directo del pensamiento griego en la lengua contemporánea, y en la nociones de percepción, ahora bien no perdiendo de vista que la “concepción” de percepción dista mucho al de la antigüedad griega. Por ello, según Arendt (2002), podemos entender que en las profundidades de las aseveraciones griegas, *las “percepciones” de la metafísica se obtienen por analogía*, no como se entiende ordinariamente la palabra: una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta entre dos relaciones, entre cosas completamente semejantes. Con este entendimiento, todos los conceptos filosófico-metafísicos son metáforas y/o analogías: Concepto, Idea, etc. Los encontramos en una ejemplificación de la analogía que subyace en la teoría platónica del alma: el halo de vida se relaciona con el cuerpo que abandona, esto es, con el cadáver, de la misma manera que desde ahora se relacionará el alma con el cuerpo vivo. De manera similar puede reconstruirse la analogía subyacente a la teoría de las ideas: al igual que la imagen mental del artesano dirige su mano en el proceso de fabricación y es la medida del éxito o fracaso del objeto, así también se relacionan y valoran los datos materiales y sensibles del mundo de las apariencias conforme a un esquema invisible, localizado en el cielo de las ideas. En este mismo sentido, sabemos que en un primer momento el término *noeomaí*, se utilizó con el significado de percibir por los ojos, para luego referirse a las percepciones del espíritu en su sentido de aprehender; por último, devino la palabra que designaba la forma más elevada del pensamiento. Podemos considerar que nadie creyó que el ojo, órgano de la vista, y el *Noús*, el órgano del pensamiento, eran lo mismo; pero el propio término indicaba que la relación entre el ojo y el objeto visto era similar a la relación entre el espíritu y su objeto de pensamiento, es decir, producía el mismo tipo de evidencia.

Consiguientemente, ante las raíces griegas en la percepción contemporánea resulta anacrónico pensar que resultan las mismas. Sólo podemos argumentar que evocan influjos vivientes en todas las concepciones actuales. Significan formulaciones que exponen en la actualidad la naturaleza conceptual de la percepción.

Así, la percepción contemporánea dentro de los sectores intelectuales oficiales constituirá diversidad de cuestiones; es entendida como: 1) cualquier acto o proceso de conocimiento de objetos, hechos o verdades, ya sea mediante la experiencia sensorial o por el pensamiento; resulta una conciencia de los objetos, un conocimiento, 2) es la referencia que una sensación hace a un objeto externo, 3) un conocimiento inmediato o intuitivo, o juicio; un discernimiento análogo a la percepción sensual, con respecto a su inmediatez y al sentimiento de certidumbre que lo acompaña, frecuentemente implica una observación agradable o una discriminación sutil.

Si profundizamos en estas definiciones, podemos encontrar en la primera definición, el cómo se toma a la percepción, ya sea como una forma de conducta que no está necesariamente ligada a la actividad de los órganos de los sentidos, de la manera como la conducta en general lo está. En otras palabras, la percepción es tanto una forma de pensamiento (una forma *intelectiva*), como una conducta inmediata. Así la definición convierte a la percepción en un sinónimo de la conciencia; en este sentido, la percepción se percibe a sí misma, es el ojo espiritual (Noús) en el sentido metafísico.

Examinando ahora las dos definiciones restantes, la segunda hace de la percepción un asunto sensorial, teniendo la sensación una naturaleza psíquica y siendo una especie de proceso de copia de la realidad externa. Mientras que la tercera definición equipara a la percepción a un juicio, que se hace no solamente a partir de los datos sensoriales, sino también como una pura intuición. Consiguientemente esta definición encubre a la percepción en una entidad Aparente, ya que esta adquiere una presencia manifiesta por sí misma.

Cada una de las definiciones tiene su naturaleza propia. Naturaleza de tipo dual en su sentido objetivo y en su sentido subjetivo cada una: *intelectiva-objetiva* con una facultad para pensar mediante metáforas conceptuales, y e *Intelectiva-subjetiva* como una percepción con la facultad de reflexionar, conocer e interpretar. *Aparente-*

*objetiva*, como una revelación o manifestación de la realidad misma, puesto que muestra en la apariencia su verdad y *Aparente-subjetiva* como un aspecto exterior de una cosa dada en la representación (Russ, 1999).

Dicho entramado dual lo notamos en determinadas definiciones actuales encontradas sobre la *percepción*: en la definición que proporcionó Seashore (cit. por Bartley, 1975), en 1924: "la sensación y la percepción constituyen simultáneamente la experiencia sensorial." Las sensaciones son aquellos procesos conscientes que de ordinario están condicionados al funcionamiento de los órganos sensoriales. Esto implica que las percepciones son algo diferentes: ya sea que no son elementales o que no dependen del funcionamiento de los órganos de los sentidos. Con ello, la percepción es un proceso equiparable a la discriminación, a la diferenciación y a la observación (*percepción intelectual-subjetiva*). Habitualmente el término se usa para referirse a procesos nerviosos y de recepción relativamente complejos, que se encuentran en la base de la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Dicha conciencia se conoce como percepción. Aunque el término percepción se restringe a los aspectos que se refieren a la experiencia, tiene ciertas implicaciones conductuales. La percepción de objetos, situaciones y relaciones está frecuentemente correlacionada con reacciones externas particulares (resulta también una *percepción aparente-subjetiva*).

Johnson, por su parte, en 1948 (cit. por Bartley, 1975) afirma que "la percepción es la materia prima entregada al cerebro por los órganos de los sentidos, la cual es conducida por los nervios sensoriales, la interpreta y utiliza el individuo de acuerdo con sus experiencias pasadas para seguir promoviendo cualquier actividad que en un momento dado el individuo se encuentra realizando. La psicología de la percepción es, por tanto: "una elaboración de esta clase de afirmaciones, en otras palabras, una especificación cada vez mayor de las anteriores.

En 1949 Boring, Langfeid, elabora otra nueva definición exponiendo a la percepción como: "el primer fenómeno en la cadena que conduce del estímulo a la acción" y también que "la percepción es la experiencia de los objetos y los fenómenos del aquí y el ahora", así como que "la percepción es siempre una respuesta a algún cambio o diferencia en el ambiente" (Bartley, 1975).

Mientras que Stagner y Karwoski en 1952, dicen que "la percepción es el proceso de obtener conocimientos y de los objetos y eventos externos a través de los

sentidos"; agregan además que William James la definió más adecuadamente al escribir que "la percepción se realiza sobre cosas que son definidas y probables". En otras palabras, el hombre tiene sensaciones (acerca de las cuales se siente seguro) y formula conclusiones sobre los objetos reales (en los cuales se muestra menos seguro al ser examinado) (Bartley, 1975). William James concibe a la percepción como: "la conciencia de las cosas materiales particulares que representan a los sentidos", adicionada con la frase: "los procesos sensoriales y reproductores del cerebro combinados son los que proporcionan el contenido de nuestras percepciones"(Batley, 1975).

En síntesis, del mismo modo, cada una de las definiciones esta abrigada por su naturaleza dual: *intelectivo-aparente* en esta investigación. Además delineada bajo el tópico particular de su modelo o estructura teórica. Sin embargo, retrospectivamente, este conglomerado conceptual antitético dependiente de su modelo estipula nuevas líneas preceptuales, fundadas y descritas conforme a su terminología intrínseca. Es desde este momento que las teorías de la percepción en psicología *se organizan en función* de las respuestas dadas a tres grandes problemas bipolares. Problemas emanados y derivados en relación del paralelismo <*intelectivo-apariencia*>: la cuestión de lo innato (a priori) y lo adquirido (a postiori), la del racionalismo o del empirismo (experiencia) y la del globalismo (totalismo) o del elementarismo (atomismo) (Warren, 1966).

Por ello, podemos argüir las conceptualizaciones anteriormente expuestas en el sentido que señala Keeney (cit. por Segal, 1997): el acto más básico de una epistemología conceptual es crear una distinción. A partir de este momento los *corpus* teóricos y conceptuales sólo serán capaces de conocer el mundo, al distinguir un modelo de otro, un sistema conceptual respecto del anterior. En síntesis evocan parcelismos conceptuales nacientes de la separación y fragmentación conceptual del conocimiento.

En este sentido, por medio del establecimiento de verdades conceptuales derivadas de la percepción unidimensional del conocimiento es que aparecen en la

historia del conocimiento perceptual nuevos enfoques y concepciones de la percepción:

Para, autores como J. Locke, W. James, G. Berkeley, D. Hume, Helson, C. L. Hull., las percepciones serán aquellas adquiridas como resultado únicamente de la experiencia y del aprendizaje. Encontramos aquí, a la representación autoral del enfoque dominante: el cognitivo, que realiza una síntesis relativa de posiciones antagonistas, no tanto con la elaboración de una teoría integradora. *El enfoque cognitivo* es decididamente *constructivista* y aunque éste no se ha enfocado a las posturas o enfoques del tratamiento de la información ha estructurado indirectamente la pauta para la estructuración de ésta; en este sentido, en su forma moderna, la teoría construccionista es la psicología cognitiva del tratamiento de información (Bolton, 1982).

Explícita así: las materias primas con las que se construye el mundo no son (como en versiones anteriores de la teoría) datos sensoriales, o sensaciones, o impresiones cambiantes, sino el input sensorio. Las energías físicas que nos impresionen son traducidas por los órganos de los sentidos en modelos de impulsos nerviosos que van hasta el cerebro y allí son interpretados en el proceso de construcción. Un aspecto esencial de la teoría es que la información contenida en el input se empobrece relativamente y no puede dar cuenta de la riqueza de la experiencia (Bolton, 1982).

En efecto, los dos "puntos" que parecen esenciales a una teoría construccionista de la visión son: que hay algo llamado imagen de la retina que es una unidad estática, momentánea de contacto visual entre el organismo y el mundo, y que el mundo es una hipótesis basada en tales unidades de contacto. En este sentido. Los computadores, o sus programas, reciben *inputs*, realizan operaciones sobre estos *inputs*, utilizando el conocimiento almacenado o representado en forma de memorias, y produciendo *outputs* como resultado de estas operaciones. Pueden hacer inferencias, formar hipótesis, interpretar datos, emplear la lógica deductiva e inductiva, y se afirma incluso que crear música y poesía; en resumen, se podría decir que pueden pensar (Warren, 1966).

En suma, las argumentaciones cognitivas ha dado una libertad enorme a los psicólogos cognitivo-conductuales, pues ahora pueden utilizar términos como memoria y conocimiento, con el convencimiento de que sus términos están

fuertemente apoyados en un contexto teórico adecuado, y que su misión es proyectar estos términos sobre el funcionamiento de la mente humana. Esta confianza ha llevado a una proliferación de experimentos y teorías en la psicología cognitiva (Bolton, 1982).

El enfoque cognitivo conlleva por ende la representación, en el sentido metafísico: una cosa -imagen- que está ahí y representa a otra; en otras palabras *percepción intelectual-objetivista*, pues para que exista una construcción del mundo en el sentido propuesto por los constructivistas tiene que estar bajo la forma de una representación en el cerebro o en la mente.

La *percepción*, por consiguiente debe implicar la formación y confirmación de hipótesis, porque el organismo debe conseguir de alguna manera inferir la adecuada descripción del entorno relevante a la tarea, a partir de su descripción física, junto con la información de fondo. Así una descripción perceptual del entorno es una *representación del entorno*, y una representación presupone un medio de representación –valga la redundancia-; pero como no hay una simbolización sin símbolos, no puede haber representación interna sin lenguaje interno.

Por otra parte, toda *representación es de tipo proporcional*, ya que es siempre una representación selectiva del entorno; es decir, una descripción relevante a la tarea. De todas las innumerables propiedades que tiene el estímulo sólo pueden ser destacadas, desde un punto de vista del comportamiento, aquellas con las que aparece dotado el estímulo de representación que hace el organismo (Fodor, cit. por Bolton, 1982).

Con esto, en la representación en cuanto a modelo, el problema para un diseñador de un cerebro tiene que ser qué representar: qué partes de la realidad física y qué leyes físicas se van a extraer para obtener predicciones acertadas y útiles. En la representación en cuanto a la estructura apropiada, el problema es encontrar la “mejor” entre varias representaciones lógicamente semejantes. Es un evento que se ve en la corriente de la psicología experimental, donde, por ejemplo, se pide a un sujeto que codifique un material en forma verbal o de imágenes visuales y se compara luego su actuación en una tarea concreta en cada uno de los casos (op. cit. 1982, las cursivas son nuestras).

Sin embargo, a la cuestión de la *representación* se le suma el despliegue de Craik (cit. por Bolton, 1982): él expuso que la *función del pensamiento es modelar la realidad*: la relación de un modelo dinámico con el sistema del que se le considera modelo es exactamente la misma que la relación de las imágenes de las cosas que forma nuestra mente con las mismas cosas. Porque si consideramos la condición del modelo como representación de la condición del sistema, en ese caso las consecuencias de esta representación, que tienen que aparecer según las leyes de esta representación, son también la representación de las consecuencias que tienen que derivarse del objeto original según las leyes de este objeto original. El acuerdo entre mente y naturaleza puede, por tanto, compararse al acuerdo entre dos sistemas que son modelos el uno del otro (op. cit. 1982).

Con este entendimiento, la importancia de la representación en cuanto a modelo es que si el organismo tiene un modelo de escala reducida de la realidad externa y de sus posibles acciones dentro de su cabeza, es capaz de intentar varias alternativas, concluir cuál de ellas es la mejor, reaccionar ante situaciones futuras antes de que se produzcan. Utilizar el conocimiento de los hechos pasados para enfrentarse con el presente y el futuro y reaccionar en todos los sentidos ante las emergencias que se le presenten, de forma mucho más completa y segura.

Sin embargo, numerosos autores, alejándose de un enfoque estrictamente cognitivo, habían propuesto, bajo la influencia del desarrollo de la cibernética, considerar a la *percepción* como un sistema de tratamiento de la información, aunque se trataba más bien de una simple metáfora tomada de la informática. Aún sin ser una verdadera teoría estructurada, este marco conceptual renovó profundamente muchas concepciones. En primer lugar, impuso la idea de que la explicación de un fenómeno perceptivo debería permitir dilucidar los mecanismos puestos en marcha por el organismo y los procesos mediante los cuales se expresan. En segundo lugar, reconoció que los procesos perceptivos se desarrollan con el tiempo, e implican transformaciones y su confrontación con las informaciones memorizadas (representaciones). Finalmente, condujo a reconsiderar la naturaleza de las estimulaciones facilitadoras de información sobre el mundo de los objetos. Dentro de este marco, la distinción *sensación-percepción*, retomó un valor importante, en primer lugar haciendo referencia al tratamiento sensorial de las informaciones físicas, independientemente de su significación, y en segundo lugar

siendo más directamente concernida por las significaciones del objeto y, en consecuencia, por la interpretación de las informaciones sensoriales (Warren, 1966).

En síntesis, la teoría de la percepción cognitivista-constructivista despierta una percepción virtual-material, una construcción y consolidación de una realidad inanimada, en donde el inventor de ésta toma el asiento del creador natural y legislador del sistema. Sin embargo además de consolidar su *status quo*, promueve posteriormente o paralelamente el nacimiento de un sistema opositor a ésta. Resultado de la fragmentación multidimensional del conocimiento.

Por ello, encontramos la presencia de diversos bloques de pensamiento irreconciliables, autores de “izquierda y derecha”. Por ejemplo encontramos a B. Spinoza, E. Kant, E. Hering, J. Müller, los gestaltistas y Gibson, los cuales suscriben *las percepciones como esencialmente automáticas y resultan de capacidades innatas, no empíricas. Resultarán percepciones aparentes objetivas y/o subjetivas*, al ser derivaciones de las categorías: *intelectivo-apariencia*. Para ellos, la percepción es una respuesta pasiva, que refleja más o menos directamente la estructura de la estimulación. Así mismo, por su parte encontraremos a los partidarios de una *posición racionalista* como R. Descartes, H. L. Helmholtz. J. Piaget y los cognitivistas, donde el conocimiento perceptivo es deductivo; suponiendo una interpretación activa y lógica de informaciones sensoriales parciales (op. cit. 1966).

Específicamente hablando, cada *corpus* perceptual construye su propia definición de la realidad y de la percepción. Definiciones que emancipan al fenómeno perceptual en síntesis conceptuales; para los enfoques como los de Kant, los de C. Von Ehrenfeid, de E. Mach, de los gestaltistas, en la percepción *se privilegia la estructura global de la estimulación*. Para otros, el precepto es, por el contrario, una combinación singular de elementos. Las teorías globalistas –totalistas, cómo la teoría de la Gestalt y la teoría de Gibson, constituyeron una reacción radical contra *el elementalismo* de las posiciones asociacionistas de la filiación de Helmholtz. Para éste, la distinción *sensación-percepción* es realmente significativa, y *la percepción representa el resultado de un proceso de inferencia inconsciente que permite Interpretar los datos sensoriales sobre la base de nuestra experiencia pasada (subjetivismo aparente de la percepción)*, teniendo en cuenta la verosimilitud de las interpretaciones. Así, la teoría de Gibson rechaza la distinción *sensación-percepción*, tanto como la existencia de procesos de tratamiento. Para el,

lo esencial de la información está en el estímulo y la tarea del organismo, consiste sólo en captar esa información. Esta posición conduce a Gibson a estudiar la estructura de las estimulaciones, para encontrar en ellas las organizaciones capaces de permitir, a nuestra percepción, funcionar de manera generalmente adecuada. A diferencia de él, los gestaltistas (M. Wertheimer, K. Koffka, W. Köhler) quienes se interesan menos por lo que se llamarían actualmente procesos de tratamiento que por las relaciones estructurales existentes entre la estimulación y la estructura perceptiva, tal como aparece desde un enfoque fenomenológico. Al constatar un isomorfismo entre los dos, infieren un isomorfismo de los mecanismos fisiológicos. Su enfoque es, entonces, globalista (op. cit. 1966).

Seguidamente, en la construcción de síntesis conceptuales, aparece *el fenomenismo* perceptivo (*percepción aparente-objetivista*), en él se sostiene que el objeto inmediato de que nos damos cuenta es una impresión sensorial; cualquier objeto no puede existir independientemente de nosotros. Este enfoque sostiene que los objetos físicos no son más que construcciones a base de los objetos inmediatos de que nos damos cuenta, y, por tanto, sostiene que los objetos físicos no existen independientemente de la percepción, solo tienen una existencia hipotética. Por otra parte, dicho enfoque afirma que un universo que no contenga mentes tampoco contiene materia. En síntesis, el fenomenismo no es fundamentalmente una doctrina acerca de la traducibilidad de determinados tipos de enunciados, sino que es una doctrina acerca de la naturaleza del mundo físico. Para el fenomenista, el mundo físico no es nada más que impresiones sensoriales, ya sean actuales o posibles. Consecuentemente, se dice en contra del fenomenismo, que tiene que ser falso, ya que no es posible traducir los enunciados sobre los objetos físicos, en enunciados sobre impresiones sensoriales (Armstrong, 1966).

De este modo, el fenomenismo se encuentra ante disyuntivas concernientes al establecimiento del mundo físico, y al igual que el constructivismo, como corpus autocéntricos, carece de comunicación con formulaciones vecinas, ya que cada uno de ellos argumenta bajo su propio sistema lingüístico su visión de la realidad. Realidad que es percibida y significada conceptualmente como denominador de su propia existencia teórica y su estilo particular de pensamiento. Por ello, cuando en

las diferentes posturas preceptuales, psicológicas, científicas y filosóficas se refiere a la percepción, hay que tomar en cuenta al pensamiento y lenguaje como hilos interrelacionados de una gran telaraña.

#### 4.2 La Percepción, Pensamiento y Lenguaje

Ahora bien, ante rompimiento del tejido multidimensional, la percepción, el lenguaje y el pensamiento se excluirán, cada uno estudiado de manera distinta y arelacionada, argumentándose antitéticamente, excluyendo sus observaciones, relegando lingüísticamente los objetos presentes en sus experimentos al ámbito de la realidad. En otros términos, el investigador explicará cómo el sujeto percibe (capta) la realidad objetiva. Supone *a priori*, que los objetos existen en el mundo, lo que es una connotación metafísica –entiéndase metafísica no en un sentido peyorativo–.

A este respecto, los diferentes cuestionamientos teóricos en cuanto al pensamiento y a la percepción residirán en lo que afirma Maturana (cit. por Segal, 1997): estriban en la dimensión del lenguaje. No podemos utilizar el objeto como criterio de la validación para nuestros enunciados científicos por que al definirnos como agentes pasivos de la percepción, el lenguaje disimula en el modo en que participamos en nuestra experiencia cognitiva.

Para Segal (1997), la relación entre *el lenguaje y la percepción* particularmente se complica cuando la tendencia sobrevalorada de las actividades mentales suelen convertirse en automatizadas, al a ser recibidas paradójicamente por sus resultados como *externas al sujeto que lo conduce*, teniendo la convicción de que hay una realidad independiente del pensamiento. De modo que una vez que se ha construido un concepto, inmediatamente se externaliza de manera que aparece al sujeto como una propiedad del objeto dada perspectivamente e independientemente de la actividad mental propia del sujeto. Con ello, al definirnos como agentes pasivos de

la percepción, el lenguaje disimula el modo en que participamos en nuestra experiencia sensorial.

Bajo esta óptica, resulta inconcebible *el pensamiento sin percepción, y el pensamiento sin el lenguaje*. En cuanto a la primera paridad; encontramos que se ha entendido siempre a la percepción como excluida del pensamiento. En este sentido, la tarea de crear conceptos, acumular conocimiento, relacionar, separar e inferir se reservaba para las más altas funciones cognitivas de la mente, que sólo podían desempeñar su labor abandonando toda particularidad perceptible. En otras palabras, la percepción se considera el inferior entre los dos poderes cognitivos por carecer supuestamente de la distinción, que sólo proviene de la superior facultad del intelecto. De este modo hallaremos la discriminación del pensamiento hacia la percepción en el Arte, recordando que las artes se descuidan porque se basan en la percepción y la percepción se desdeña porque se dice que no incluye al pensamiento. El descuido del arte es sólo el síntoma más tangible de la difundida inacción de los sentidos en todo dominio del estudio académico (Arnheim, 1986).

Consiguientemente, ante el distanciamiento entre el pensamiento y la percepción, se estriberá la relación entre ciencia y arte o psicología como ciencia y arte. En este sentido, resulta que tal distinción es para Walgensberg (cit. por Burgos, 2003) una hermandad atormentada, donde dos formas de conocimiento con una curiosa relación se acercan para felicitarse por lo que tienen en común, como se alejan para celebrar sus diferencias. Para Elvridge (cit. por García, 2003), aparentemente ambas estructuran sus conocimientos seduciendo a los sentidos, y atrayendo así el espíritu humano alimentando ese deseo insaciable de penetrar el misterio, trascender el tiempo y el espacio, para instalarse en el lugar puro (*mundo aparente o Ideal*) donde suceden los fenómenos, donde se desarrolla la trama, en la atmósfera que se respira, en el vivir de los personajes, los objetos, fenómenos o artificios, en su ritmo, con su estética y en su respiración. Con ello, las artes –la percepción- como las ciencias, –el pensamiento - empiezan en el mundo real (laboratorios, salones, cubículos, salas de exposición, etc.), luego se lanzan a todos los mundos posibles (Grecia, Mundo Suprasensible, Italia, el país de nunca jamás, etc.) y finalmente a todos los mundos concebibles (Wilson, cit. por Burgos, 2003).

Por ello, es imposible concebir al pensamiento sin la percepción, así como la percepción sin el pensamiento; en suma romper su interdependencia y su

vinculación maternal; al igual que con la dimensión del Lenguaje: el vehículo del pensamiento y la voz de la mirada. En este sentido, también el pensamiento y la palabra se suponen uno al otro, continuamente se sustituyen, de hecho ambos dan por sentada la existencia del otro (Arendt, 2002). En otras palabras, un niño aprende un lenguaje de tal manera que de repente empieza a pensar dentro de él, por ello el lenguaje resulta el vehículo del pensamiento (Wittgenstein cit. por Segal, 1997).

Segal (1997), complementa en este mismo sentido, que *el lenguaje estructura una variedad de dispositivos lógicos, descriptivos y explicativos que utilizamos para comprendernos a nosotros mismos y la realidad*. Encontramos en el pensamiento empirista, por ejemplo, que siempre empezamos con la percepción de cosas particulares, y proseguimos luego a formar conceptos por abstracción, a partir de particulares percibidos. Estamos entonces, en situación de soldar estos conceptos para formar juicios. Y puesto que la formación de juicios implica la posesión de conceptos, la percepción tiene que implicar también conceptos desde el primer momento. Empero ¿la percepción participa en la esfera de la inteligibilidad?. *Si hacemos memoria la percepción deviene de la aprehensión de la realidad por parte del Nous -ojo espiritual- en la metafísica, entonces la visión procura la misma evidencia que la inteligibilidad; en otras palabras la percepción tiene la misma certeza que el pensamiento. Por ello, si el lenguaje es el vehículo del pensamiento, el lenguaje es la voz de la mirada* (Armstrong, 1966, las cursivas son nuestras).

En suma con el referente de la implicancia del lenguaje en la percepción y en el pensamiento, encontramos la manera en que cómo éste participa de diversa maneras. Para Bateson (op. cit. 1997), el lenguaje se estructura de diversas maneras, desdibujando la distinción entre descripciones y explicaciones; una de estas formas es la *sustantivación*. La sustantivación denota el proceso lingüístico que convierte verbos en sustantivos. Así, el lenguaje nos permite convertir acciones o procesos en cosas. Podemos decir que un caballo galopa, por ejemplo, pero el lenguaje nos permite decir también que un caballo tiene un buen galope. Aunque sea gramaticalmente correcta, esta última frase afirma que el caballo posee un galope del mismo modo que posee herraduras. La sustantivación tiene lugar en muchos ámbitos, incluida la psiquiatría. De esta manera, el lenguaje ha sosegado a muchos psicoterapeutas con el pensamiento de que “el comportamiento es una cosa”.

En este sentido, cuando sustantivamos algo en la actualidad, lo convertimos en una mercancía, algo que se compra o se vende. Por ello, Foerster (cit. por Segal, 1997) se ocupa de los efectos de la sustantivación de la información y del conocimiento. Expone que los procesos primordiales, en mayor parte privados, que se dan en cada hombre y de hecho en todo el organismo; es decir, la información y el conocimiento, son ahora persistentemente considerados mercancías. Ninguno de estos procesos debe transmitirse en frases como: “las universidades son las depositarias del conocimiento, que puede transmitirse de generación en generación”.

Por consiguiente, si el investigador utilizara una “epistemología” que diera cuenta de su propia capacidad de percibir y sentir, la cuestión: “realidad independiente del observador”, no pasaría desapercibida. Preguntaría, ¿cómo soy capaz de percibir?, ¿mi pensamiento me deja percibir la realidad tal cual es?, ¿mi lenguaje me permite exponer mi sentir en su totalidad? (op. cit. 1997). Estas preguntas hacen pensar si la percepción es solamente la adquisición de un grupo de conocimientos y/o hechos, si implica necesariamente el uso de órganos corporales, y qué es eso que llamamos mundo físico, ya que los cuestionamientos mencionados significan una ceguera mental. Ante estas interrogantes dejamos al lector los datos expuestos a su consideración, dando paso a su análisis.

#### 4.3 Algunas consideraciones sobre la percepción, tesis de Armstrong 1966.

##### a) La percepción no siempre nos suministra conocimiento de hechos

No hay duda alguna que nuestros sentidos son a menudo los medios por los que llegamos a conocer hechos acerca de nuestro entorno, por ejemplo: entro en la habitación y, como resultado de dirigir mis ojos en una determinada dirección, me entero de que el gato está sobre la estera, o podríamos decir que como resultado del empleo de mis ojos, adquiero conocimiento de la verdad del enunciado “el gato está sobre la estera”, podríamos decir también que yo veo que el gato esta sobre la estera. El complemento del verbo de percepción es a menudo un hecho, o verdad, pero en otras ocasiones, los complementos directos del verbo de percepción no parecen ser hechos, sino cosas, las cosas no son hechos y en ocasiones se nos dice que percibimos cosas y no hechos. Esta objeción puede ser ligada a la distinción que a

veces se hace entre conocimiento por experiencia personal y el conocimiento meramente descriptivo o conocimiento de verdades, lo que la percepción nos da cabe argüir, es una experiencia personal puede dar lugar a un acontecimiento de hechos particulares acerca del mundo físico, pero una parte de la percepción, por lo menos implica mera experiencia personal y ningún conocimiento de hechos.

Siempre que decimos que percibimos cosas de nuestro entorno o rasgos de cosas, podemos igualmente decir que adquirimos conocimiento de hechos particulares acerca de nuestras cosas. Oler un aroma en la habitación puede no ser precisamente llegar a saber que hay un olor en la habitación ahora, pero es indudable que es adquirir un conocimiento de un hecho que está implicado en la percepción.

b) La percepción no siempre implica la adquisición de conocimiento.

Tal vez tengamos que admitir que en algunos casos, la percepción implica una especie de venir a contemplar un hecho conocido acerca del mundo y no una adquisición de conocimiento. La percepción nos da normalmente información hasta este momento acerca del mundo físico, aún cuando la información sea solamente que las cosas son idénticas a como eran en el momento anterior y hay que hacer notar que aunque no adquirimos conocimiento por que ya conocemos cuál será el resultado del mirar, adquirimos no obstante una seguridad aún mas completa de ciertos hechos acerca de nuestro entorno actual. El hecho que la percepción implique, por lo menos en la generalidad de los casos, una adquisición de conocimiento acerca del mundo físico, nos permite entender la afirmación: las palabras como ver, oír, etc., son palabras de logro, puesto que adquirir un conocimiento es un logro.

c) La percepción no implica necesariamente el uso de los órganos sensoriales

Se entiende que la percepción tiene siempre que implicar la adquisición de conocimiento de hechos particulares acerca del mundo físico por medio de nuestros sentidos. Al decir «por medio de nuestros sentidos» queremos decir solamente que tener esos objetos físicos que llamamos órganos sensoriales y que se encuentren en un determinado estado, son condiciones previas empíricamente necesarias para adquirir tal conocimiento

Cabría objetar que la posesión de órganos sensoriales no es realmente necesaria para la percepción. Porque, aunque de hecho la percepción puede depender

de los órganos de los sentidos, podemos perfectamente imaginar personas que satisfagan todos los demás criterios para ser capaces de percibir y que, no obstante, no tengan nada que pueda ser identificado como órganos sensoriales tanto si se trata de un hecho empírico como de una necesidad lógica, es una pregunta pertinente, preguntar a alguien ¿que percibe, con qué percibe?.

La respuesta adecuada es señalar algún órgano u órganos corporales: los ojos, los oídos, la lengua, la nariz, la piel, etc. Este hecho es importante, por cuanto que nos ayuda a explicar el “aroma” especial de la percepción. Cuando nuestros órganos sensoriales están actuando, cuando nuestros ojos están abiertos, nuestros oídos atentos, cuando estamos gustando, oliendo o tocando, estamos no sólo adquiriendo conocimientos de hechos acerca de nuestro entorno, sino que a menudo también tenemos determinadas *sensaciones* características asociadas a la actuación de cada órgano.

d) En algunas ocasiones, la adquisición de conocimiento de hechos particulares acerca del mundo físico por medio de los sentidos no es percepción.

Supongamos que por medio de unas tarjetas escritas me entero de lo que está pasando detrás de mí. En este caso adquiero conocimiento de un hecho acerca de mi entorno, y, lo que es más, lo adquiero por medio de mis sentidos (mirando a las palabras escritas en las tarjetas). Y sin embargo, se alegará, no diríamos que esto era percibir lo que esta sucediendo detrás de mí, por tanto, parece que nuestro análisis de la naturaleza de la percepción es en el mejor de los casos incompleto.

e) Esta tesis deja al conocimiento perceptivo sin fundamento

Cabe aún objetar que concebimos las creencias acerca de nuestro entorno que nos produce la percepción como conocimiento del mundo físico, ¿Cómo podemos decir que la percepción puede producir conocimiento, a menos que haya algún fundamento o base para nuestros juicios perceptivos?

En el caso de la percepción mediata podemos tal vez decir que se funda en nuestra percepción inmediata, pero decir que oigo un carruaje, porque oigo de modo inmediato un determinado tipo de sonido. Pero ¿y de la percepción inmediata? Podemos indudablemente descubrir las causas, físicas, fisiológicas y psicológicas, de nuestras percepciones inmediatas. Pero las causas no son fundamentos, y una explicación causal de este tipo no suministraría en modo alguno el apoyo de nuestras

percepciones inmediatas, que parece necesario para reducir la percepción inmediata a un juicio, y seguir tratándola como fuente de conocimiento esta objeción descansa en una idea totalmente falsa de la naturaleza del conocimiento, a saber que solamente tenemos conocimiento cuando tenemos una creencia verdadera, así como buenas razones para alimentar esta creencia, porque estas buenas razones tienen, a su vez, que ser cosas que conocemos, y por eso, no podemos ofrecer buenas razones indefinidamente. Tiene que haber, como mínimo, algunas “verdades” que conozcamos sin buenas razones para ello. Y puesto que la percepción inmediata es, manifiestamente, el tribunal de apelación de última instancia para las cuestiones acerca de la realidad física, no parece haber objeción alguna que nos impida decir que en la percepción inmediata por lo menos adquirimos conocimiento de determinados hechos acerca del mundo físico, sin tener buenas razones para ello. La pregunta indispensable al punto de ser trabalenguas es entonces: ¿cómo sabemos que decimos que sabemos, lo que sabemos?

Recordemos en cierto sentido, que lo que conocemos se considera generalmente el resultado de nuestra exploración del mundo real, del modo que las cosas son realmente, el cómo conocemos es un problema mucho más molesto, para resolverlo, la mente tiene que, por decirlo así emerger de sí misma, pues en este punto ya no tenemos nada que hacer con los hechos que en apariencia existen independientemente de nosotros en el mundo exterior (Watzlawich cit. por Segal, 1997). ¿Cómo podemos conocer entonces cuales de nuestras creencias corresponden a la realidad?; decir que no podemos saberlo, ¿es caer en el escepticismo?, decir que simplemente lo sabemos ¿es caer en el dogmatismo?. Entonteces, ¿la creencia verdadera es sencillamente aquella, que es más coherente con nuestras creencias y con las creencias de otras personas?, entonces ¿el mundo físico es una construcción de creencias?.

Sin lugar a dudas todo lo concerniente al conocimiento perceptual de occidente descansa en el tan nombrado mundo físico de la realidad; ahora bien, si aceptamos la existencia de un mundo físico, según la lógica dicotómica de occidente, tenemos que aceptar la existencia de un mundo no físico, así tendremos un universo físico y uno no físico. En otras palabras, nos encontramos nuevamente ante dos realidades independientes e irreconciliables, una fluctuación más de la teoría de los dos mundos: *Intelectivo-Aparente*. Por ello, para superar dichas dicotomías, es mejor

entender a estos dos mundos como capas de un tejido cósmico (situación que exponemos ampliamente en el capítulo 5 y en las conclusiones). Se necesita entonces una manera radicalmente diferente de elucidación y comprensión que sobrepase las simples explicaciones intelectuales de tipo oficial. Es necesario entonces emprender el conocimiento humano de una manera multidimensional.

## CAPITULO 5. ANÁLISIS CRÍTICO E INTEGRACIÓN REFLEXIVA

En este último capítulo efectuaremos la integración de los componentes estudiados, levantando una integración reflexiva del tema en cuestión: *Análisis Histórico-Evolutivo de las Categorías <Intelectivo-Apariencia> en los griegos, como elementos concomitantes al estudio de la percepción en psicología*, retomando algunos datos expuestos anteriormente y sumando otros nuevos que procuren potencializar el tema abordado, terminando esta inquietud intelectual.

Para ello explicitamos la constitución de una reflexión sobre el conocimiento científico de occidente, específicamente hablando en lo concerniente al estudio de la percepción en psicología, concibiendo “*el conocimiento del conocimiento*”, evidenciando el sustrato teórico que lo estructura, el sustrato conceptual, lógico y paradigmático. Por encima de ellos, se encuentra el sustrato filosófico que lo predetermina. Y en el giro más elevado del análisis, el *sustrato civilizacional* donde se nutren y donde nacen todos estos elementos del conocimiento (Morin, 1997, cit. por Lara, 2002).

De este modo considerando un “análisis” que relacione y no fragmente, un modo de religación donde se contemplan principios como: el bucle retroactivo, el cual rompe con la causalidad lineal, el principio del bucle recursivo y el de auto-eco-organización. El operador de la idea sistémica y organizacional, que relaciona el conocimiento de las partes con el conocimiento del todo y que se profundiza a través del principio hologramático, el cual principia: no solo las partes están en el todo sino que el todo está en el interior de las partes. Sin embargo, nuestra percepción en este caso enfatiza en la idea de la dialógica, que nos permite relacionar temas antagonistas que están al límite de lo contradictorio; en este sentido, sacando a la luz la problemática cognitiva (Morin, 1992).

En otras palabras, nuestro análisis pretende dimensionar cognitivamente el estudio de la percepción en psicología, consiguientemente abriendo puertas a nuevos campos perceptivos. Con ello, denotando las implicaciones que suscitan las diferentes formulaciones que superan a las explicaciones tradicionales.

En suma, constituyendo una manera distinta de estudiar la percepción del conocimiento occidental, visualizando una elipse de dos ejes serpentinos. Ejes que “nacen y finalizan” en circunferencias cuánticas, las cuales a su vez resultan ser las puertas a nuevos planos del conocimiento. Por el momento, en lo presente dibujaremos esta imagen con el estudio del conocimiento perceptual griego-occidental.

### 5.1 El Estudio de la Percepción Contextualizado en el Conocimiento de Occidente.

Resumiendo, en la exploración de este proyecto de investigación encontramos interrelaciones y codependencias del fenómeno de la percepción ante el magno contexto griego-occidental de donde surge. Interrelaciones que evolucionaran en la conformación de las líneas que abordan lo perceptual desde el fenomenismo y constructivismo. Líneas organizadas en función de las tres piedras fundantes de la percepción en psicología: *la cuestión de lo innato vs adquirido*, personificado por Locke, James, Berkeley y Hume, por un lado, y Kant, Hering, Gibson, por el otro, respectivamente. La cuestión de *racionalismo vs empirismo*, representado por los primeros en oposición con Descartes, Hemholtz, y Piaget, y la cuestión del *globalismo vs elementarismo*, encarnado por los enfoques de Kant, Von Ehrenfeld, y algunos gestaltistas, ante el elementalismo de Helmholtz (Bartley, 1975). De este modo los lineamientos teóricos-perceptuales resultan permeados antitéticamente con la dicotomía *sensación-percepción*, siendo a su vez explicitados en un nivel inter-teórico en dos tópicos: *el objetivo y el subjetivo*. Conforme al *objetivista* se entenderá como aquello que puede ser registrado por medio de instrumentos físicos, y que es asequible a la comprobación por parte de cualquier investigador (Warren, 1966). Y que por consiguiente no depende del sujeto empírico y de su disposición personal, sino que está referido al sujeto universal en cuanto tal; es por tanto un conocimiento verificable por todos, verdad (Muller, Alder, 1986). Mientras tanto, la delineación *subjetiva* del concepto *percepción*, estará significada por el carácter de lo que es subjetivo (Russ, 1999); depende del organismo individual, localizado en el espacio psicológico dentro del cuerpo del observador (Warren, 1966). Por tanto será lo que pertenece sólo al punto de vista humano, al sujeto trascendental y no a la esfera de la cosa en sí (Russ, 1999).

Esquemáticamente hablando, cada definición de la percepción está caracterizada por el parcelamiento, llevando a concebir a la percepción únicamente como: un acto o proceso de adquisición de conocimiento de objetos, hechos y/o verdades, como un conocimiento intuitivo o fenoménico, como una conducta, una experiencia, un pensamiento, un juicio, una conciencia, una sensación. De manera que cada definición esta acogida por un modelo teórico.

En este sentido, las definiciones girarán en torno a los ejes: dependencia, proximidad y oposición; así para Russ (1999), el concepto *percepción* tendrá una relación de proximidad con *representación impresión* y aparentemente con *sensación*. Conllevará una relación de dependencia con: *cosa, empirismo, espacio, experiencia, mundo y sensibilidad*. Además de una relación de oposición con *idea*, aparentemente.

En síntesis, podríamos decir que el resultado de los conceptos como *percepción* en psicología, ciencia y filosofía, las posturas teóricas, enfoques y modelos estriban bajo el criterio de descripciones unilaterales y parcelarias de tipo general, sin que se presente una definición contextual; es decir especificando el nivel intra-teórico desde donde se formulan los conceptos, así como al sujeto epistémico que las enuncia. Por tanto, cualquier distinción intra-teórica o Inter.-teórica complementaria a las formulaciones anteriores significará la suma de nuevo material ilustrativo. De esta manera las definiciones perceptuales resultan definiciones que residen con criterios fragmentarios o generales y relacionados, no siendo necesario corresponder a la percepción con otros procesos que constituyen al individuo como el pensamiento y el lenguaje así como al contexto del conocimiento griego-occidental del cual emanan.

Consiguientemente, consideramos a través la meta-observación articuladora de la teoría-ciencia y filosofía, la manera en cómo todos los enfoques perceptuales, así como la diversidad de concepciones a las cuales nos hemos referido, han postulado sus sistemas conceptuales y filosofías, a partir de una de las dos vertientes ofrecidas por el dualismo cartesiano. Los modelos *objetivistas* subrayan la importancia de los órganos de los sentidos, las sensaciones, cuerpo, experiencia, en una palabra, de la *res extensa*. Dicho de otra manera, éstos se ubican en un árbol genealógico imaginario que tiene su tronco en la *psicología natural de Aristóteles* y que desemboca a su vez en las posturas concebidas como ciencias naturales, experimentales y empiristas. Posturas que retoman

la idea aristotélica: "no hay nada en el intelecto que no hubiese pasado antes por los sentidos" y la conciben como esa tablilla en la que nada se encuentra inscrito (Braunstein, 1987).

Por otro, encontramos a los modelos *subjetivistas*, emanados de la *psicología platónica*, la *ciencia del espíritu* y de la conciencia, desarrollándose a partir de la *res cogitans* cartesiana en donde prevalece la tendencia a concebir la *sensibilidad* con consistencia a partir del espíritu, como una forma de alineación con éste. Ciencia espiritual de la cual se devenirá la filosofía de Kant, Leibniz, además de sistemas filosófico-perceptuales como el fenomenismo, entre otros (Muller, Alder, 1986). En este sentido, tanto los enfoques que descienden de la psicología natural de Aristóteles y la ciencia espiritual de Platón estarán concatenadamente encaminados por las dos corrientes de pensamiento europeo: *la modernidad y postmodernidad*. La primera fincará el supuesto de la fundamentación y certeza del conocimiento, mientras que la segunda nacerá como una antítesis de la modernidad, adscribiendo el rescate de lo simbólico, la pérdida de fundamentación y explicación racional totalizante, dando paso a los numerosos relatos, *al* relativismo y politeísmo de valores.

Consecuentemente, ahora bajo la plataforma intra-civilizacional se observa como los conceptos sobre la *percepción*, los enfoques psicológicos, la estructura científica, los sistemas filosóficos, las corrientes de pensamiento, etc, todas y cada una de ellos es parte viviente del magno contexto griego-occidental, ya que del el nacen; específicamente hablando, a partir de las interpretaciones del proceso ancestral de la razón y la observación en los griegos. A partir de este momento, se empiezan forjar los lineamientos de las actuales formas de conocimiento de occidente. Lineamientos que devienen de la adecuación de la verdad metafísico-filosófica con la inteligibilidad, con el verbo *alethein* derivado del homérico *aletees*, (verdadero); de modo que a partir de este momento la verdad es un criterio discursivo adecuado al *Nous* -ojo espiritual- (Arnheim, 1986).

Retrospectivamente hablando, las semillas o estados místicos de lo que hoy se conoce como percepción las vamos a encontrar en los primeros enfrentamientos de la filosofía natural y más tarde en las profundidades de las aseveraciones griegas, en donde *las "percepciones" de la metafísica se obtienen por analogía*, no como se entiende

ordinariamente la palabra: una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta entre dos entidades, entre cosas completamente semejantes de distintos planos (Arendt, 2002).

Por ello, en el contexto histórico filosófico de la percepción en psicología encontramos el uso de la metáfora de la visión encarnada desde la contemplación hacia el lenguaje, del *Nous* al *Logos*; con este aparente desplazamiento” el criterio de la verdad ha pasado de ser el acuerdo del conocimiento con su objeto —la *adecuación hacia el intelecto*—, entendida en analogía con la que se establece entre la visión y el objeto visto— a la mera forma del pensamiento, cuya regla básica es el principio de no-contradicción, de la consistencia consigo mismo (Arendt, 2002).

Consiguientemente, el entramado de la visión en los griegos resulta una piedra fundante en los estudios de la percepción en psicología hoy día, ya que además de impregnar su matiz en toda formulación clarifica y profundiza específicamente en el discurso, en el cómo las estructuras “lingüístico-cognitivas” intervienen en la percepción intelectual. Ahora, es importante señalar que siempre habrá claras diferencias en las concepciones de los partícipes de cada periodo histórico, en particular en su lengua y su pensamiento. Este es un hecho que se denota en el devenir histórico. Una ilustración de ello la tenemos en los escritos de Homero; se podría decir de manera paradójica y provocativa que los hombres en aquella época llevaban a cabo muchos actos diferentes relativos a la vista-a la percepción- pero que en sentido estricto, aun no podían “ver”, tal y como se entiende actualmente en los sectores intelectuales. La finalidad propia de la actividad peculiar del ojo, en este caso es diferente, pues para ello no tenían ninguna palabra específica, cosa que prueba, que no existía para su conciencia —entiéndase esto no en un sentido peyorativo- (Mondolfo, 1968).

Recordemos, en este mismo sentido, que en las traducciones de los antiguos escritos griegos se concebía al *Nóus*, a la parte que recibe representaciones, a diferencia de hoy día como un órgano “dedicado a lo “intelectual”, al pensamiento y sobre todo a la perfilada observación, a la visión identificadora y reconocedora de lo percibido; es decir, al *espíritu* en cuanto tiene representaciones claras de las cosas y las situaciones. El *Nóus* es en cierta medida, un órgano anímico concebido a semejanza del ojo corporal, un ojo espiritual que del mismo modo que el somático, también es capaz de

ver con claridad. Por ello sirve igualmente para designar la función permanente de tal órgano anímico: tener la capacidad de ejecutar representaciones claras, de alcanzar la comprensión de lo que en ellas está en juego, en una palabra, el “entendimiento”, e incluso también vale para nombrar los productos de su ejercicio, las ideas o “pensamientos”, aquello representado, visto o entendido con claridad, los objetos pensados (Durand, 1999).

En este sentido, ante la aprehensión del espíritu “por el ojo humano” se presenta el hiato o correspondencia existente entre nuestras representaciones y la realidad que supuestamente representan. El asunto, es si a las ideas o mundos inmateriales corresponden efectivamente una realidad extramental. Tácitamente, esta tesis presupone que *la divinidad ha quedado reducida e impresa a pensamiento y a la visión*. Por ello, Aristóteles suscita al respecto la siguiente cuestión: “puesto que percibimos que vemos y que oímos, necesariamente se percibe que se ve o bien con la vista o bien con otra facultad”. Bajo este entendimiento, pareciera que la sensibilidad, como facultad de autoconciencia, es inseparable del cuerpo, es como una conciencia corporal orgánica (Sanfelix, 1997).

Resumiendo, el ver –el fenómeno de percibir- es sin duda un asunto en el cual participan todas las formas de conocimiento derivadas de la mítica, metafísica y filosofía griega; al mismo tiempo resultando una concepción muy diferente a la que se tiene hoy en la psicología, ciencia y la filosofía de academia; el hombre no es específicamente el mismo en todas las edades y regiones. La naturaleza humana tiene también su historia y sus vicisitudes son quizás lo que tiene mayor importancia e interés entre todos los sucesos históricos. El hombre homérico por hacer una mención, tiene una estructura “mental” diferente a la de hoy día, diferencia que esta ilustrada a través de los “poemas” homéricos (León, 1962).

*En suma, las “dificultades” en cuanto al ver que genera la historicidad de lo humano y del conocimiento, desde su inicio podrían resumirse en la tensión lógica entre theórío. y Logos, entre ver y razonar con palabras, ya sea bajo la forma de la dialéctica, o bien bajo la del silogismo; es decir, según se elija abordar las cosas mediante palabras, especialmente las opiniones, o agruparlas en un discurso cuyo contenido de verdad dependa de una premisa elemental captada por la intuición, por el Noús (Arendt, 2002).*

En este sentido, el predominio de la visión está tan profundamente arraigado en la lengua griega y por tanto en nuestro lenguaje actual, que *el pensamiento se ha concebido en términos visuales, como una forma de pensamiento- percepción de la esencia a través del ver (Arendt, 2002)*. Es desde el nacimiento de la filosofía formal y la concepción del pensamiento como la actividad mental más radical y básica que se ha tendido a hacer del sentido de la vista el modelo de la percepción en general y por tanto el criterio para evaluar, conocer y juzgar la realidad y a los otros sentidos, además de sobrevalorar al pensamiento respecto de la percepción. Esta correlación: pensamiento-verdad, percepción-creencia y percepción-ver suscita tácitamente congruencia, además implícita en este sentido certeza y verdad, en suma no únicamente entre dichas correlaciones sino también entre las teorías psicológicas y corrientes filosóficas.

## 5.2 La Congruencia Entre los Sistemas Teórico-Conceptuales de la Psicología y los Sistemas Filosóficos Contemporáneos.

Bajo esta argumentación, encontramos el entramado del mundo visual, inserto en todas y cada una de las formulaciones occidentales. Formulaciones como las líneas preceptuales, enfoques psicológicos y sistemas conceptuales, entre otros, quién de modo parecido se encuentran bidireccionalmente supeditadas por corrientes filosóficas a las cuales son congruentes. De modo que cuando hablamos de percepción, el pensamiento empirista, por ejemplo, enfatizará unilateralmente, que siempre empezaremos con la percepción de cosas particulares, y proseguiremos luego a formar conceptos por abstracción a partir de particulares percibidos. Pensamiento que se asumirá asimismo como uno de los enfoques más importantes -o el más importante-, cuya trascendencia ha de aumentar sin tregua con el desarrollo de la sociedad y el perfeccionamiento sucesivo bajo sus propios métodos (Luria, 1980, las cursivas son nuestras).

A este hecho, la autocentricidad de las teorías psicológicas refleja un ideal omnipresente y la extinción de las diferencias; ante ello, sabemos ahora que al hablar sobre psicología, y de una noción como <percepción> no se está tratando con una ciencia unificada, sino con una colección de teorías afiliadas más o menos laxamente,

*cada una con sus propios conceptos y leyes peculiares, sus propios métodos, técnicas, nociones y objeto de estudio, conformadas bajo una estructura paradigmática y argüidas antitéticamente bajo su propio sistema conceptual* (Marx y Hillix, 1985, las cursivas son nuestras).

### 5.3 Articulación de los Enfoques Teóricos en las Categorizaciones Lingüístico-Antitéticas.

Con lo dicho, los sistemas lingüísticos de cada teoría tienden a elaborar construcciones de naturaleza antitética cuando estudian determinado fenómeno en psicología, ciencia y filosofía, una línea de estudio se opondrá a otra, quien a su vez, esta última será la antítesis de la primera. En este sentido, al igual que en los enfoques teóricos, en la argumentación siempre habrá contraposiciones. En su profundidad vivirá un principio antilógico por el cual se explicitarán las categorizaciones *intelectivo-apariencia, sensible-inteligible*, en filosofía y epistemología, *objetivo-subjetivo, en ciencia, percepción verídica-percepción falsa y sensación-percepción* en psicología. Con ello tenemos que tomar en cuenta la existencia del principio antilógico. Principio envuelto en *la teoría de los dos mundos: el mundo aparente y el mundo real*. En el primero están inscritas la categoría de *Intelectivo*: lo que sólo se puede aprehender con la razón (Muller, Alder, 1986), el pensamiento, juicio y raciocinio (Lalande, 1966), que se puede comprender, que puede ser comprendido (Russ, 1999). En algunos sistemas de la filosofía idealista, el concepto de designar objetos o escencias sobrenaturales. En Platón es el mundo de las ideas, la realidad ideal cuyo reflejo es el mundo material (Lalande, 1966). Por la otra parte la categoría de *Apariencia* –del latín *apparere*–, designará: al ser visible, lo que se muestra manifiestamente; aspecto engañoso de las cosas a la realidad Aspecto exterior de una cosa dada en la representación (Russ, 1999), que se advierte con un vistazo, que aparece; es decir, fenoménico pero no verdadero u objetivamente real (Warren, 1966). Se concibe como: rasgos generales o signos distintivos de un objeto o Ser tal como se advierten en la observación visual; característica de una idea, imagen psíquica, reacción o experiencia en otra (Warren, 1966). En el sentido de manifestación *Apariencia* significará el descubrimiento de algo

que adquiere presencia manifiesta. En cambio *Apariencia* en que no se manifiesta nada; es decir, que no alcanza su carácter de designación de algo que es apariencia, engañoso, ilusión (Muller, 1986).

Con lo dicho, encontramos las categorizaciones lingüístico antitéticas en la concepción de la realidad *objetiva y observable* que se ciñe en los estudios de la mente, por ende éstos comienzan suponiendo que todos hemos sabido siempre dividir el mundo en dos categorías: *lo mental y lo físico* y que esta distinción es de sentido común e intuitiva aún cuando la existente entre *lo material y lo inmaterial* sea metafísico-filosófica y desconcertante (Rorty, 1979). De modo que la interpretación de una realidad objetiva fundamentará su legitimidad.

#### 5.4 La Legitimidad e Interpretación de los Datos, en Epistemología.

Consiguientemente, con tales dicotomías en el conocimiento contemporáneo de occidente, el resultado de este divorcio antitético significará la interpretación de la realidad bajo principios empíricos con carácter de universalidad; es decir, cada definición estará delineada y dirigida por su modelo madre; su vínculo estribará la relación en cuanto modelo de representación de la condición del sistema, al igual que las consecuencias de esta misma representación, que a su vez, tienen que aparecer según las leyes de esta misma representación; en otras palabra, los resultados son las representaciones de las consecuencias que tienen que derivarse del objeto original, siempre según las leyes de este objeto original (Craik, 1973, cit por Bolton, 1982).

Con este entendimiento, cada modelo, o unidad responderá a sus elementos más simples. En palabras de Maturana (cit por Segal, 1995): “Cualquier cosa que es dicha lo es por un observador a otro observador, que puede ser él mismo”. Por ello, al distinguir una unidad simple, el observador no puede o no escoge hacer ulteriores distinciones que especificarían los componentes de la unidad. Con ello, el observador puede descomponer una unidad simple distinguiendo sus componentes. Ilustrando de otra manera, cuando un amigo ha hecho un pastel y nos comernos una porción, acostumbramos a hacer dos clases de comentarios. Si lo tratamos como una unidad simple, decimos que es delicioso, ligero, que tiene un gusto riquísimo, etc., y cuando lo

consideramos como una unidad compuesta hablamos de la receta. Al utilizar el lenguaje, unidimensionamos la realidad; en otras palabras descomponemos el pastel en sus componentes y hablamos de cómo fueron reunidos. Con ello, las unidades compuestas como agentes multidimensionales tienen dos características que no se encuentran en las unidades simples: la organización y la estructura. La organización de una unidad compuesta hace referencia a aquellas relaciones “invariantes” entre sus componentes que definen y especifican la unidad dándole una identidad diferenciadora. Y cuando reconocemos un objeto y le damos un nombre, reconocemos su organización. La estructura hace referencia a los componentes “reales” y a las relaciones entre los componentes que permiten la conservación de la unidad de la organización. En este sentido, una unidad compuesta puede tener diferentes estructuras mientras conserva su identidad.

Con esta reflexión y ante consideraciones como la legitimidad de los datos a través de los propios instrumentos cognitivos y fundamentos de cada teoría, resurge una crisis en el conocimiento actual de occidente: ¿cómo sabemos que conocemos la realidad?, ¿en qué medida es correcto nuestro conocimiento?, ¿a qué grado son correctas nuestras “percepciones” que tenemos de la realidad?, ¿cuál es papel de las vivencias del investigador? (Segal, 1995).

### 5.5 La Vivencia del Sujeto Cognoscente en las Investigaciones.

Con lo dicho, al poseer cada especialización del conocimiento la verdad absoluta, cada estudioso cree poseer su método, hipótesis y aplicaciones propias. Cada experto se dice maestro en su terreno y cuando el político o el simple ciudadano deben reflexionar sobre las implicaciones y consecuencias de tal o cual saber, el experto sigue como conocedor patentando el problema en cuestión. El experto no sólo pasa por el criterio de veracidad y científicidad, sino por garantía moral, para no actual mal (Morin, 1992).

Por ello, siempre que exista el desacuerdo respecto de cierto fenómeno en cuestión, habrá separación y desvinculación con lo otro -lo que no se sabe y desconoce o no puede explicar-. En otras palabras, exterminio intelectual (Arendt, 2002). De modo que al apropiarse de dicho conocimiento el investigador se nombra como garante del

verdadero conocimiento, en suma, guiando los principios e interrelaciones entre los distintos modos de conocimiento. Un ejemplo de ello es que a partir de esta actitud, la filosofía y ciencia se definen en función de dos polos del pensamiento: *la reflexión y la especulación para la filosofía, y la observación y la experiencia para la ciencia*. Pero sería vano creer que en la actividad científica no hay reflexión ni especulación, o que la filosofía desdeña de principio la observación y la experimentación. Los caracteres dominantes en una quedan dominados en la otra y viceversa, a razón de que no hay frontera natural entre una y la otra. (Morin, cit. por Lara, 2002). De hecho, la gran disyunción entre ciencia y filosofía han provocado una escisión entre el espíritu y el cerebro, dependiendo el primero de la metafísica y el segundo de las ciencias naturales (Morin, 1988). Disyunción que facilita los principios indispensables para dirigir los esfuerzos del psicólogo, científico y filósofo, de un modo que promueva eficazmente el conocimiento. Enseguida proporcionando enunciados respecto a lo que es o debería ser la materia en cuestión (Marx, Hillix, 1985).

Como una ilustración a esto, observemos a la corriente modernista abrigada por el cielo de Newton, quien concebía a un mundo regido por un *determinismo* que quiere explicar todos los procesos, desde los físicos hasta los biológicos, por leyes deterministas y reversibles, reduciendo la complejidad de la realidad a una simplicidad que se suponía evidente; es decir rompiendo toda relación con el caos y estipulando implícitamente una nueva disyunción entre caos y orden. Bajo esta perspectiva, la nueva ciencia eliminaría todo evento que no se ajuste a su descripción (Abbagnano, 1957).

En efecto, la historia del conocimiento de occidente siempre se ha caracterizado por el rompimiento y la “eliminación” de otros saberes. Lo encontramos en el inicio de la filosofía: a partir de la sofística filosófica y “aún antes de ella”, siempre se ha tendido a desacralizar a lo otro, y es desde sus inicios, desde el “rompimiento” con la mítica homérica que *la filosofía relativiza y/o denigra autocéntricamente*. Siendo que en filosofía nunca ha habido mucho consenso respecto de su objeto y su “vinculación” con la metafísica, además de su relación con la realidad. En esto siempre se ha hecho vía el lenguaje.

### 5.6 La Estructura Lingüística de la Teoría ante la Comprensión de la Realidad.

Por ello, ante formulaciones dicotómicas se clarifica el carácter autocéntrico en el conocimiento contemporáneo de occidente, estableciéndose los objetos de estudio en los *corpus* teóricos, siendo que cada sistema es vertido como criterio de la realidad, como una exigencia de adecuación del fenómeno a la inteligencia y no de la inteligencia al fenómeno, lo que significa la conversión del sujeto intelectual, con sus principios lógicos, en juez y legislador de la realidad objetiva (Mondolfo, 1968).

De esta manera, siendo la determinación conceptual el objetivo de toda faena científica, esta conceptuabilidad implicará el único medio de intelección lingüístico con el cual se conocerá e interpretará la realidad.

Específicamente, a través de las duplas categoriales antitéticas es como el *gran paradigma de occidente*, se funda en la disyunción entre espíritu y materia, filosofía y ciencia, alma y cuerpo. En este sentido, la contradicción es sin duda un error, destruye el pensamiento (Morin, 1992). Por consiguiente, las antinomias al ser un producto de la *separabilidad* no aceptan contradicción alguna; se comportan como fenómenos ahistóricos, apolíticos, aculturales. Devienen de la crisis de la reducción en donde se conocen los elementos sin considerar los sistemas de donde surgen. Crisis que explicita la fragmentación contemporánea del conocimiento de occidente (Lara, 2002).

### 5.7 La Dualidad: Intelectivo-Aparente una Fragmentación Presente en el Conocimiento Actual de Occidente.

En efecto, en gran parte de las cuestiones que se susciten desde la actual *episteme* occidental habrá dos razonamientos mutuamente contrapuestos. En el primero, *el principio antilógico* formulado es de carácter universal, y por tanto, no puede suponerse que su contenido se resuelva, ya que el principio antilógico dice que para una misma cosa sea cual sea, hay dos enunciados contrapuestos. Así el *principio antilógico* constituye el fundamento de una teoría filosófica general que incluye los tres conceptos esenciales constitutivos de la reflexión filosófica: ser, verdad y valores (Solana, 1996).

Principio que siempre manifestará la oposición de dos o varias argumentaciones; en este caso la búsqueda de la verdad en occidente sólo puede llevarse a cabo y progresar por medio de la controversia (Sperling, 1995).

De modo que el principio antilógico se formula con carácter de universalidad y por ende no puede resolverse en el reconocimiento de la relatividad de valores, sino de absolutos. Esto significa a primera vista que dicho principio o eje central choca con la *falta de un contexto físico*. El problema reside en la interpretación del argumento en los términos absolutos, más no en un lenguaje relacional, ahora bien, evidenciando con ello la insuficiencia del lenguaje monádico

Y es que a partir de la constitución de nuevas vertientes nacidas de la interpretación de un principio absoluto surgen las dicotomías, siendo que la traducción dicho principio escapa a sus frágiles explicaciones. Por ello, las nuevas vertientes se van alineando en esquemas duales de oposición, fragmentando y emparcelando el conocimiento, además de apropiarse de él, instituyéndolo en una área, teoría, una noción como *percepción*, etc. Así en los estudios concernientes a la *percepción en psicología* encontraremos en el giro más alto de reflexión a la meta categoría: *sensación-percepción* elevada a paradigma, de la cual surgen los distintos planteamientos preceptuales, en ciencia encontraremos la meta categoría: *objetividad-subjetividad*, a partir de ésta encontraremos las dos posiciones que marcan el devenir científico. En las corrientes de pensamiento: modernidad-postmodernidad hallamos la meta categoría *secularización-postsecularización* la cual marca una línea histórica en el pensamiento de occidente. En la filosofía por su parte visualizamos la meta categoría *sensible-inteligible* la cual abriga y dirige a todos los sistemas filosóficos contemporáneos. Finalmente en el estrato intracivillizacional localizamos a la meta categoría: *Intelectivo-Aparente*, la categoría madre del saber occidental contemporáneo. Resulta la instancia “última” que puede ser deconstruida a través de la inspiración meditabunda que remite a un estado de integración, iniciado también vía el lenguaje-percepción; nos referimos a la evocación de la pregunta: ¿dónde estamos cuando pensamos?.

En este sentido, ante el manejo dicotómico del conocimiento oficial se visualiza una ruptura denotada en dos mundos antitéticos: *el Intelectivo y el Aparente*. Bajo la

sombra del primero se ubicarán las formas míticas, místicas y aparentes, mientras que del segundo estarán las formas verdaderas y objetivas.

En otras palabras, con el rompimiento entre lo *verdadero* y lo *aparente*, el conocimiento se va alineando en esquemas de oposición, series conceptuales que adquieren el carácter de paradigma/marco obligado en el que se encuadra al conocimiento intelectual occidental contemporáneo. De un lado, la preside la serie que incluye religión, creencia, seguidas de inmediato por pensamiento mágico, mito, superstición, ignorancia, oscurantismo, reacción, brujería, barbarie. Y así, en forma descendente y degradada se engloba todo lo del orden de lo no-intelectual, rápidamente convertido en irracional y curiosamente asociado a las masas, la chusma o las capas incultas del espectro social. *Del* otro lado, la *razón* funda la familia de verdad, sentido lógico, progreso, civilización sublime, democracia y justicia. Razón, que ejemplifica y resume todo lo anterior, convirtiéndose en encarnación plena de lo Real. En efecto, todos los términos de la serie *del misticismo* y aquellos que le sean afines, conllevan una connotación negativa, son utilizados con intención despectiva y descalificadora enlazados con propósitos desdeñosos en el discurso oficial, periodístico o intelectual al uso. Todo ello gracias al emparcelamiento y descontextualización del conocimiento (Sperling, 1995).

5.8 El Emparcelamiento y la Descontextualización, el Resultado del Rompimiento de la Multidimensionalidad del Conocimiento.

Bajo este entendimiento, no es únicamente entre lo verdadero y aparente donde existe una ruptura, resulta en todo el conocimiento en occidente. Cuestión que significa interpretar el *conocimiento sobre lo psicológico*, por ejemplo, con contenidos de diversidad y multiplicidad, lo cual nos indica que no puede ser reducido a una sola disciplina o a una noción como *<percepción>*, descripción, idea o teoría, cultura, etc. (Lara, 2002).

El conocimiento es sin duda un fenómeno *multidimensional* en el sentido de que es inseparable: a la vez físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social, cósmico, etc. (Morin, cit por Lara, 2002) Multidimensionalidad presente en los

fenómenos psicológicos que no ocurren en aislado; es decir, son concomitantes a otras dimensiones y rozan las empirias de las disciplinas vecinas; dimensiones, modos o estratos a los cuales corresponderían diferentes niveles de análisis. De este modo, todo evento cognitivo, necesita la conjunción de procesos energéticos, eléctricos, químicos, fisiológicos, cerebrales, vivenciales, existenciales, psicológicos, culturales, lingüísticos, lógicos, ideales, individuales, colectivos, personales, transpersonales e impersonales, que se entretejen unos a otros (Lara, 2002).

En otras palabras, la multidimensionalidad del conocimiento sugiere integridad, siendo insulso pensar en la separación y dispersamiento de las ciencias humanas: la lingüística, la psicología cognitiva, las diferentes psicologías, que no se comunican entre si, que incluso se excluyen unas a otras (Morin, 1988). Es un asunto que empapa a todo saber científico y filosófico; desvinculando a el conocimiento de sus contenidos de diversidad y multiplicidad que desbordan a cualquier ámbito disciplinario (Lara, 2002).

En este sentido, ante el “extravío” multidimensional del conocimiento, el *crecimiento exponencial de los saberes separados* hacen que cada cual, especialista o no, ignore cada vez más el saber existente. Ignorando otras formas de conocimiento occidental y extraoccidental. Lo más grave es que semejante estado parece evidente y natural; difícilmente nos damos cuenta de que nuestras ganancias inauditas del conocimiento se pagan con inauditas ganancias de ignorancia, produciendo un nuevo oscurantismo. De esta manera empezamos a comprender que el conocimiento escapa a sus creadores constituyendo una potencia que resulta extraña y amenazadora. Un ejemplo de ello es el menosprecio del arte y la otredad de occidente (Lara, 2002).

### 5.9 El Menosprecio Epistemológico del Arte y la Otredad, una Apercepción Multidisciplinar del Conocimiento.

Con el crecimiento disciplinar y la ruptura multidimensional del conocimiento se establece una jerarquía con contenidos unívocos, restándole valor a otras formas de conocimiento occidental como el arte, las llamadas herramientas alternativas, las dimensiones inabordadas en la psicología y la otredad de occidente, la sabiduría de las

civilizaciones antiguas como la prehispánica mesoamericana, el Budismo, el conocimiento egipcio, etc.

Incluso afectándose las mismas ciencias occidentales. También la medicina clásica sucumbe ante la ruptura multidimensional del conocimiento, al proceder de manera arelacionada, reduccionista y totalitaria. Arelacionada en el sentido que percibe al “cuerpo” en pequeños segmentos, cada uno de ellos estudiado por un especialista diferente. A diferencia de ésta, la medicina tradicional concibe al hombre como un todo, un microcosmos que se encuentra en estrecha relación con su medio natural. El hombre y cosmos tienen una relación de interdependencia, son uno, de modo que no se puede hablar de nada por separado: el hombre, las plantas, las fuerzas naturales, todo es parte de un Todo. De manera parecida, en el sentido multidisciplinar, la medicina, astronomía, física, biología, sociología, pedagogía, psicología, etc, son parte de una red en interdependencia.

Especificando, el resultado de la visión amultidimensional por el conocimiento de occidente al uso, nos lleva a concebir una ciencia médica por ejemplo, con características reduccionistas bajo el entendimiento de concebir a la enfermedad como un síntoma, de ahí se asentarán términos como dolencia, achaque, afección, malestar, padecimiento, con la finalidad de proceder a calmar, aliviar, rehabilitar, sanar, administrar, recetar y restablecer el “equilibrio”. En otras palabras no actúa ante la causa, sino que actúa en la dolencia. Por su parte, otra característica es su generalidad, al proceder con el respaldo de fármacos, los cuales se administrarán indiscriminadamente a todas las personas, sin tomar en cuenta su individualidad, así como a todos los órganos.

Por su parte, en relación al Arte, con el rompimiento multidisciplinar del conocimiento, se finca una desestima, vislumbrada teóricamente en la *oposición entre pensar y percibir*; la cual proviene del postulado de una valoración teórico-cognoscitiva: al producto del pensamiento se asigna un rango mucho más alto en la escala de los conocimientos que al de la percepción. Por ello, las posturas psicológicas se sucumben a visibles confusiones; lo que viene a oscurecer aún más esta importante oposición. Aclaremos no es concebir el pensar y el percibir como una misma entidad, sino concebir que ambos están entrelazados y no se puede concebir al pensamiento sin la

percepción, como al pensamiento respecto al lenguaje. Mucho menos hacer una distinción con contenidos de valor o verdad.

Y ante la sobrevaloración de la ciencia y el menosprecio del arte se pierde el cómo el arte y la ciencia participan en el espectro del conocimiento, ambos se sucumben en creaciones y debrayes estético-intelectivos, elaborando productos en simetría estética. Tal como diría Leonardo da Vinci (cit. por Burgos, 2003): los enamorados de la práctica sin ciencia son como el piloto que sube a la nave sin timón o sin brújula. De modo que arte y ciencia como formas de conocimiento, son representaciones que tienden a cumplir lo mejor posible sus “respectivos” principios, abordar la mente-espíritu humana a partir de la incertidumbre, emitiendo emoción y sentido, progreso, objetividad y/o belleza, dirigiéndose hacia la aplicación universal de sus propias creaciones. Invitados por la revelación impregnada en su autoconciencia ritual.

Por otra parte, en cuanto a las llamadas herramientas alternativas o complementos psicológicos, se vislumbran tópicos como: musicoterapia, psicodanza, psicodrama, entre otros. Formas que se inscriben en la psicología ante el prefijo psico, con el entendimiento de que hay algo en su contenido que resulta benéfico para la psicología; a partir de aquí encontraremos lineamientos como: el estudio de la autoexpresión, la visualización teatral, técnicas de caldeamiento, etc. en psicodrama, la psicomotricidad y desfogue emocional en psicodanza, la relajación y el super-aprendizaje en la musicoterapia, etc.,. Líneas amultidisciplinares que están dirigidas hacia una aplicación unidimensional en los diferentes campos de aplicación llamados área educativa, social, clínica, laboral, etc. Ahora, no contemplamos la inaplicabilidad de estos medios, ni sus “formas estructurales”, sino su falta de percepción integral y conocimiento de la materia en cuanto a su Todo. Criticamos, la falta de respeto hacia un medio artístico como lo es el Teatro, la Danza y la Música, ya que como formas artísticas resultan admirables por sí mismas. Consiguientemente con su concepción ahistorica, acultural, arelacionada y amultidisciplinar significan el surgimiento de un nuevo híbrido psicológico, arraigado aparentemente a una filosofía o una corriente psicológica.

A su vez, con la fragmentación multidimensional del conocimiento se establece una ceguera ante las dimensiones inabordadas de lo psicológico, nos referimos a aquellas, que no pueden ser estudiadas bajo los mecanismos interpretativos de un/los

modelos psicológicos actuales, ya que éstas los desbordan. Otras que aunque han sido estudiadas unidimensionalmente o bidimensionalmente, por algunos “psicólogos”, son considerados como fenómenos aislados o epifenómenos, carentes de importancia para la gran mayoría, nos referimos a los sueños, el inconsciente, el inconsciente colectivo, las experiencias transpersonales, la meditación, viajes astrales, etc. Y otras de gran relevancia que simplemente resultan fenómenos que son inasequibles a una explicación.

En este mismo sentido, una buena ilustración de esto último estriba en el siguiente ejemplo: al escribir sobre su experiencia con su maestro, don Juan, el antropólogo Carlos Castañeda cuenta que él y don Juan solían pasear juntos, y durante los paseos don Juan le señalaba cosas para que Carlos las observara: ¡mira! esto o ¿ves aquello?, pero Carlos no las podía ver. Exasperado don Juan le preguntaba, pero... ¿por qué no miras?, y Carlos respondía: ¡miro, pero no lo veo!. Don Juan finalmente comprendió el problema: “ajá”, dijo, ahora comprendo, sólo ves las cosas que puedes explicar, si no puedes explicar algo, no lo puedes ver, pasas por alto aquellas cosas que no puedes explicar. Así, sin darnos cuenta, nos ponemos una camisa de fuerza lógica al dejar que la explicación determine toda nuestra realidad y condicione toda existencia (Segal, 1997).

Con ello, bajo esta argumentación, cualquier medio que no tenga una explicación lógica y conocida, será bombardeado en los mejores casos con adjetivos peyorativos y/o simplistas. Una ilustración de ello, lo tenemos en la percepción de la sabia práctica Náhuatl del Temazcalli, la cual ha sido tomada como un simple baño de vapor, siendo que como forma ancestral holística-integral, procura el restablecimiento físico-energético, el asiento existencial de la persona, además de una canalización emocional, enfrentamiento de miedos, exteriorización verbal, la superación de prejuicios y bloqueos psico-corporales, el conocimiento de nuevas emociones y sensaciones, gestiona la comunicación interpersonal, contribuye en canalizaciones vocacionales, en la reintegración hombre-naturaleza, y otras bondades que desconocemos. Por ello es necesario asentarnos en la verdadera realidad actual del conocimiento de occidente, percibiendo sus ventajas y desventajas.

## 5. 10 Ventajas, Desventajas y Zonas Ciegas del Conocimiento Contemporáneo de Occidente, una Meditación en Cuanto a su Aplicabilidad Actual.

Con este referente, y ante cuestionamientos como el rompimiento de la multidimensionalidad del conocimiento científico y a la desestima del conocimiento artístico, la autoceguera de fenómenos aexplicativos, no conocidos y extraoccidentales. Estas argumentaciones nos evocan una forma distinta de concebir a la filosofía, ciencia, psicología y a la percepción en psicología. Meditando en cuanto a su aplicabilidad. Podemos ahora, ver a las formas de conocimiento occidental como lo que realmente son: *unas de las muchas formas de conocimiento desarrolladas por el hombre, una opción más no una necesidad absoluta y mundial*. Por tanto, resultan formas de pensamiento conspicuas, pero no intrínsecamente superiores a las demás (Feyerabend, 1993).

En este sentido, para aquellos que han decidido a favor de cierta ideología, postura científica o psicológica, y que han aceptado su saber sin examinar sus ventajas y sus límites; habra que decir complementariamente que tal inclinación se debería dejar en manos de la persona como tal. Resulta entonces que las separación de la iglesia y el estado debe complementarse con la separación del estado y la ciencia –la psicología– (Feyerabend, 1993).

Para aclarar el contenido expuesto hasta este momento, creemos necesario explicitar de una manera más concreta las secuelas que puede acarrear el conocimiento occidental, si es concebido como el único medio. Para ello recurriremos nuevamente a una ejemplificación: Imaginemos una persona que es muy cercana a ti, esta persona se encuentra enferma y acude a un doctor -a la ciencia médica-. El médico, en este caso hipotético diagnostica una grave enfermedad. El asunto estriba en que dice: no hay nada que hacer; en este sentido, siendo un buen doctor, los principios de la ciencia médica lo guiarán a diagnosticar de tal modo, la enfermedad habrá sobrepasado sus límites, y como la ciencia médica es la “única” en todo el universo terrenal que se puede encargar de estos asuntos, la historia no tiene un final feliz.

En cuanto a lo psicológico, existe una historia muy particular que se relaciona; se trata de una joven de 18 años. Cuando llega, comenta que se encuentra triste debido a una experiencia amorosa. A partir de aquí se empieza el trabajo terapéutico; sin embargo, con el paso de las sesiones se sigue percibiendo una desarmonía extraña. Un día soy invitado por parte de un grupo de tradición mexicanista a un Temazcalli, al cual acude la joven, ya dentro de éste se empiezan a presentar unas vivencias muy particulares: resulta que habiendo seis personas dentro de éste, en un momento empezamos a desvanecernos, sintiendo una asfixia y una fuerte pesadez en el cuerpo. Todos los que nos encontramos allí caímos, hasta que la saumadora salió por el Poshcomi e hizo una limpia. Es en este momento que empezamos a restablecernos poco a poco, y supimos que aquello por lo cual habíamos desvanecido habría sido por una densidad que estaba dentro de la joven en mención. ¿Cómo responde la psicología a esto?, ¿de que manera enfrenta a estos fenómenos?. Las respuestas ante estas interrogantes por parte de los incrédulos, seguramente derivarán de su propia lógica explicativa, las respuestas de los abiertos de mente habrán encontrado nuevos campos perceptivos.

En síntesis, no queremos prescindir o desechar las teorías, ni a las ciencias, no se niega su importancia y enorme utilidad. Más es importante evidenciar sus límites así como sus ventajas. Percibiendo claramente que son desbordadas por la realidad cambiante (Lara, 2002). Ahora, con la deflación de las exigencias unilaterales podemos ver al conocimiento filosófico-científico-psicológico como lo que realmente es: contribuciones parciales y provisionales al infinitamente complejo y multifacético estudio del hombre en occidente (Beloff, 1979).

Por ello, es necesario vislumbrar los alcances y límites del conocimiento en occidente. En cuanto a estos últimos encontramos el tan problemático y cuestionado asunto de *la realidad del mundo exterior*, ¿cómo conocemos la realidad? (Bolton, 1982).

Parece haber dos corrientes de opinión oficial al respecto: la del *subjetivismo* que cree en la realidad fenoménica del mundo exterior y denota lo que está en relación con el sujeto y en oposición con el objeto. La herencia filosófica del término es explicitada como el existente de parte del sujeto, es la relación al sujeto como lo existente en sí

mismo, es decir, existir subjetivamente en sí mismo como ente real (Ferrater Mora, 1981). Y la del positivismo objetivista que implícita la relación con el objeto, la aceptación real en oposición al subjetivo irreal, lo propio del objeto en cuanto tal, lo que está en frente a lo propio del sujeto, determinado por el objeto, fundado por el objeto (Ferrater Mora, 1981). Dichas posturas caminan en el asunto de la realidad del mundo exterior y del establecimiento del mundo físico.

Sin embargo, el sólo cuestionamiento de la realidad suscita otras nuevas cuestiones establecidas ante las interrogantes anteriores; presencia dos líneas de estudio: los modelos de la objetividad-subjetividad. Por ello, para el biólogo Humberto Maturana (cit. por Segal, 1995) las explicaciones sobre la realidad exterior no necesitan un lenguaje objeto: podemos poner la objetividad entre paréntesis. Aboga por definir explícitamente los enunciados como dependientes del sujeto que los enuncia y en consecuencia, por unir el observador y sus observaciones. En este sentido, una predicción científica, como todas las predicciones, no predice lo que sucede en el mundo objetivo, es más bien la predicción de nuestra propia experiencia.

En suma, con la cuestión de la *objetividad-subjetividad* en ciencia se acarrea el rompimiento de la teoría con la realidad. En este sentido, una teoría puede desfasarse, al tener un corpus cerrado, un universo semántico cerrado, va a tener a desfasarse de un denotador, de una realidad subjetiva denotada que se está moviendo. Si la realidad no estuviera moviéndose, transformando y modificando a su vez a su propio investigador; si esto no sucediera, no existiría la posibilidad del desajuste de la teoría. Pero la realidad siempre está en constante cambio (Zelmlman, 1977, cit. por Lara, 2001).

Existe en este caso, que la relación de la teoría con la realidad, está determinada por la necesidad de adentrarse en una enorme complejidad de lo real, que rebasa con creces lo epistemológico y lo ontológico de cada teoría, por ende, lo epistémico de sus instrumentos cognitivos (Lara, 2001).

Por consiguiente encontramos a primera vista que las teorías científicas no tienen relaciones orgánicas de intercambios con el mundo empírico y no obedecen al imperativo de la verificación- como se pretende-. A diferencia de las doctrinas, por ejemplo, que asocian de igual manera sus “verdades cognitivas” y las “verdades éticas”;

por ello las teorías que son relativamente abiertas y aceptan polémica mutua (Morin, 1992).

Así, la relación entre la teoría y la realidad se agrava en las investigaciones, al ponderarse en la primera el uso exclusivo del análisis causal, como la forma de explicación única que matiza a la dicotomía objetividad-subjetividad y los cuestionamientos sobre la realidad del mundo exterior; donde la causa precede al efecto -aunque ésta es sólo una de las muchas formas de causalidad disponible-. De modo, que cuando somos incapaces de elaborar explicaciones que no sean de tipo causal, frecuentemente nos encontramos sin saber cómo “explicar” los fenómenos observados, excluyendo los “inobservados” (Segal, 1995).

De esta forma, un análisis sobre el uso de la exclusividad del análisis causal, conlleva concatenadamente: la crisis del supuesto de la evidencia visible y por ende del orden del Universo del que se sujetaba –y se sujeta- la ciencia. Por consiguiente, el Orden impecable cede lugar a una combinación incierta y enigmática de orden-desorden y organización. Crisis de ese “orden” newtoniano impecable, en el que supuestamente todo era lineal y completamente predecible. Surge el concepto de “caos” que se ha identificado con el “desorden”. Una ilustración de ello la percibimos en la segunda ley de la termodinámica (se degrada energía) tiene algo de irreversible, las estrellas se expanden, el Big-Bang del Universo; orden y desorden viven en contradicción. No todo sigue un orden implacable y absoluto. En este sentido, la evolución biológica no surge de una trayectoria lineal ordenada, sino como producto de grandes perturbaciones. Es decir, no hay evolución lineal y progresiva como se creía, sino "atormentada" (Morin cit. por Lara, 2002).

Resumiendo, resulta entonces que la crisis de los cimientos del conocimiento afecta las concepciones en los estudios de la percepción; de modo que a la crisis del conocimiento científico se les une la crisis de los fundamentos contemporáneos del conocimiento filosófico, convergiendo una y otra en la crisis ontológica de lo Real, para confrontarnos al problema de los fundamentos actuales del conocimiento. Ya no hay pedestal de certidumbre, ya no hay verdad fundadora en ciencia. La idea de sostén único en psicología debe zozobrar con la idea de la necesidad única y absoluta del conocimiento occidental para todo el globo terráqueo (Morin cit. por Lara, 2001).

Y es que ante el desquebrajamiento de las bases del conocimiento de occidente, como el supuesto del mundo físico por ejemplo, se altera los fundamentos del saber occidental. Por ello, es que los grandes sistemas filosóficos contemporáneos en occidente representan graves controversias, ya que en su esfuerzo por captar lo Uno y acabar el Todo, dan respuestas únicamente con connotaciones físico-objetivistas de tipo global a las grandes interrogaciones del espíritu humano. Si no tienen estos la ambición de abarcar todos los problemas, tienen el interés de enfrentarse a las cuestiones fundamentales, -que ellos mismos suscitaron- de producir los principios y categorías necesarios para el pensamiento. Por ende, los sistemas filosóficos tienen algo de la teoría y de doctrina, en el sentido que rechazan la contestación, como rechaza toda verificación empírico/lógica que le fuera impuesta por una instancia exterior. Además necesitan estos nutrirse de verificaciones y confirmaciones seleccionando los elementos o eventos que los confirmen, filtrando los datos cuidadosamente y sometiéndolos a un craqueo que sólo conserva lo asimilable. Por ello la doctrina es dogmática por naturaleza, posee la verdad ella sola, se arroga todos los derechos. Los argumentos contrarios son transformados en argumentos contra las contradicciones descalificando a sus autores (Morin, 1988).

De manera semejante, con la crisis del conocimiento filosófico y sus actuales vicisitudes doctrinales, repetimos con claras connotaciones físico-objetivistas además de ignorar formas distintas de entendimiento como puede ser el pensamiento cuántico, se presentan argumentos como el de las zonas ciegas. Ahora bien, dicha argumentación no únicamente esta presentada en los sistemas filosóficos; sino también en las mismas estructuras epistémicas de las teorías, consiguientemente se dice: que en todo sistema de ideas, incluida una teoría “abierta”, como lo es una teoría científica, todas y cada una de ellas comportan una opacidad y una ceguera. De modo que se instituyen incorporando un dispositivo inmunológico de protección, en donde el núcleo duro está constituido de postulados indemostrables y de principios ocultos (paradigmas); éstos son indispensables para la constitución de cualquier sistema de ideas, incluidos los científicos. El núcleo determina los principios y reglas de organización de las ideas, comporta los criterios que legitiman la verdad del sistema; elimina aquello que en función de sus axiomas y principios, le parece que está desprovisto de sentido o de

realidad. En este sentido, toda teoría y filosofía comporta una zona ciega. Le resulta imposible percibir cualquier cosa que sea exterior y contraria al tejido de la interpretación que permiten (Morin, 1992, cit. por Lara, 2002). Ocurre que sus principios organizadores ocultos, que no están sometidos directamente al control empírico, producen nuevas teorías, mejor adaptadas que las precedentes, pero que comportan las mismas cegueras cognitivas.

De modo que al cuestionar y argumentar actualmente a un sistema filosófico o teoría científica y contemplar la presencia de sus principios ocultos que le legitiman, nos encontramos con el simple proceder de saber institucionalizado; es decir, descalificar y apropiarse del valor anterior, en otras palabras es crear una distinción. Sólo somos capaces de conocer nuestro propio mundo al distinguir un modelo de otro, un argumento respecto de otro (Keeney, cit. por Lara, 2001).

En este mismo sentido, el sólo hecho de discriminar un modelo u argumentación respecto de otro, esto como la única forma de distinción nos devuelve nuevamente a una formulación antitética, a un emparcelamiento y al rompimiento del tejido multidimensional, ya que el planteamiento inicial adquiere connotaciones absolutas, siendo posteriormente remplazado y negado por un nueva formulación opuesta y en función del anterior, resultando así dos entidades irreconciliables de naturaleza autocéntrica. Y al igual que en los *corpus* teóricos y filosóficos, en los planteamientos que determinan la naturaleza y el sentido del conocimiento encontramos dichas discriminaciones antitéticas. En la creencia del mundo físico se contempla a un fondo físico, pero también tácitamente a un terreno no físico; de modo que toda argumentación concerniente al terreno no físico en estos términos conllevará adjetivos peyorativos y descalificativos.

En suma, cada formulación o planteamiento elevado a paradigma como lo es el mundo físico, la objetividad, la inteligibilidad etc., explicitado únicamente en términos físico-objetivos recurre a la fragmentación y a la conceptualización del conocimiento. Presenta además una ceguera a dimensiones de lo psicológico - entre otros saberes- que colindan con ámbitos cercanos y emparentados con otros ámbitos de la realidad. Tal sería el caso de los estados de éxtasis, al contemplar un paisaje o de fusión total en que se alteran las coordenadas espacio-temporales como de un orgasmo, o los estados de

paz y unión sagrada como un ritual místico, obviamente presentando variaciones en la percepción y en la consciencia. Resultan fenómenos y procesos que no pueden ser taxonomizados o descritos con las categorías y conceptos existentes.

Inclusive dichos estados extáticos que afectan la percepción cotidiana de las coordenadas espacio-temporales, por su complejidad y su fuerte carga emocional vinculada al misticismo y la imaginación, el lenguaje oficial científico-filosófico por su misma racionalidad le es imposible abordarlos en su magnitud.

Y de igual manera que el éxtasis, un acto imaginativo o el acto creativo al componer un poema, donde dichos procesos que son tan empíricos como cualquier otro, por su multiviosidad, su gran plasticidad y enorme subjetividad que les caracteriza, superan las coordenadas espacio-temporales habituales. No significando con ello se cuele en estas reflexiones el mundo bipartita cartesiano o la asunción involuntaria de la interpretación de un mundo platónico ubicado mas allá de la realidad.

Todo esto significa, ni mas ni menos, la presencia innegable de otros ángulos de observación que pueden dar cuenta de esos procesos “complejos” más allá de lo que ofrece el lenguaje científico-filosófico del presente. Y mas que la producción de neologismos, estos nuevos ángulos exigen nuevos planteamientos meta-epistemológicos con una concepción espacio-temporal elástica y multidimensional como nos lo podría ofrecer para este caso, estudios como la topología, la teoría cuántica, los fractales de Maldelbrot, entre otros, traspasando el estatuto métrico del que parten.

En este sentido, al tomar en cuenta los límites del lenguaje y de las formulaciones científico-filosóficas, además de su apercepción hacia estados o procesos complejos de éxtasis y expansión espiritual, encontraremos ciertos cuestionamientos tope a dichas empresas. Uno de estos cuestionamientos se ejemplifica con la intrigante pregunta formulada por Arendt: ¿dónde estamos cuando pensamos?. La importancia de esta pregunta no radica en que vaya a conducirnos a la respuesta, sino lo que la misma pregunta conduce; es decir, a los estados o procesos que evoca.

La interrogante trasciende cognitivamente a las simples posturas y argumentaciones antitéticas devenidas de la teoría de los dos mundos: *intelectivo-aparente*, así como también a la misma lingüística ya que no se estanca en argumentaciones tácitas como: realidades independientes, un mundo físico, así como también en categorías antitéticas

como: un mundo objetivo-subjetivo, un terreno real-irreal, una percepción verdadera o ilusoria. Consecutivamente, esto prueba que las concepciones de la realidad y de la existencia por parte del conocimiento científico-filosófico resultan parcelarias en función del espacio-tiempo y pueden ser suspendidas temporalmente, perder su peso original y transformar su sentido contextual y con ello su significado para el participante; en otras palabras el estado meditabundo que genera dicha pregunta nos indica integridad.

Un ejemplo que pudiese evidenciar la integridad armónica que genera la pregunta: ¿dónde estamos cuando pensamos?, además de otras preguntas como ¿dónde estamos cuando tenemos un orgasmo? etc. está en la maravillosa historia china que habla del taoísta Chuang-Tse: “un día soñé que era una mariposa, volaba por el jardín de rama en rama, sólo tenía conciencia de mi existencia como mariposa y no la tenía de mi personalidad de hombre. Desperté y ahora no se si soñaba que era una mariposa o si soy una mariposa que es Chuang- Tse” (Arendt, 2002).

En este sentido, ante la fluctuación de los estados meditabundos en todo acto de pensamiento, creación y experiencia, entre otros, evidenciamos la presencia de dichos estados impercibidos en las mismas formulaciones psicológico-científico-filosóficas oficiales. Lo cual nos hace entender la fragilidad de formulaciones como: el mundo físico, la objetividad, entre otras, así como de las mismas empresas intelectivas, las cuales siempre hacen hincapié en la disociación con respecto a estos eventos fenoménicos.

Resulta entonces que el énfasis del conocimiento certero que promueven dichas empresas resulta una prolongación refinada del razonamiento del sentido común, bajo el entendimiento que en ambas se “corrigen errores”; ya sea en los resultados de las investigaciones oficiales como en las mismas experiencias habituales. Ni la propia concepción de la ciencia tiene y garantiza que la nueva evidencia será más fiable que la desechada. En ambos casos la evidencia es el criterio de validación y es garante de las mismas apariencias, desde lo fenoménico hasta lo objetivo (Arendt, 2002).

En efecto, el razonamiento del sentido común como parte y al igual del mismo conocimiento psicológico-científico-filosófico oficial es un elemento más de la realidad y es anterior a cualquier ámbito que el hombre de conocimiento pueda escoger como su auténtico hogar, en el que sin embargo no nació. Todo hombre de ciencia depende de los principios fenoménico-aparentes-científico-filosóficos que dirigen sus esfuerzos para encontrar que se oculta bajo la superficie, ya sea cuando practica una incisión en un cuerpo visible a fin de ver su interior o cuando estudia objetos ocultos mediante aparatos sofisticados que los privan de propiedades externas gracias a las que se manifiestan los sentidos. En este sentido la idea directriz de todos los esfuerzos psicológicos, científicos y filosóficos siempre es la misma: las apariencias (Arendt, 2002).

De modo, que los esfuerzos conceptuales de los filósofos por encontrar algo tras las apariencias siempre concluyen con violentas inventivas contra las meras apariencias, además que siempre se formulan a expensas de dichas apariencias los logros eminentemente prácticos de los científicos al desvelar aquello que las apariencias mismas jamás muestran sin intromisiones. El primado de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana al que no pueden escapar ni psicólogos, ni científicos, ni filósofos; siempre deben regresar a ella desde sus laboratorios e investigaciones, y siempre manifestará su potencia al no verse superada, sólo únicamente modificada, por mucho que hallan descubierto al intentar trascenderla (Arendt, 2002).

Con lo dicho, consideramos que la apariencia tal como ha sido manejada y devaluada constituye la madriguera y el cementerio del conocimiento, llaméase objetivo o subjetivo, es su pasado, su presente y su futuro, aún que esté aparentemente caracterizado con el desprendimiento de su propia historia. En este sentido, el carácter mítico-filosófico griego impregna el desarrollo del saber psicológico-científico-filosófico contemporáneo. Literalmente hablando, los dioses siguen “escondiéndose” en los laboratorios científicos y en las investigaciones psicológicas. Por ende, toda pregunta por el mundo, el origen, el hombre, el alma, la muerte, el bien, el mal, la esencia o el fundamento, la historia y la naturaleza, los valores o el lenguaje, las ideas y las cosas, lo real y lo aparente, la pregunta, en fin, todo aquello que constituya materia

filosófica, científica, psicológica y tecnológica involucra a la apariencia, al mito, a lo subjetivo y lo innombrable, ya sea vista como apariencia inteligible u apariencia fenoménica (Arendt, 2002).

De hecho, aún escondida la apariencia en los sucesos históricos, siempre se manifestará, ya sea objetivamente o subjetivamente. Lo percibimos en la relación de la filosofía y la mítica prehelenista, las cuales se confunden, se entrelazan y son muchas veces distintos nombres para el mismo pensar, que advienen el divorcio entre la mítica y la razón . En este sentido, ante el “desprendimiento” actual de la subjetividad histórica en las formulaciones oficiales, pareciera que la razón quema en la hoguera al mito. Quizás no la razón, sino un concepto estrecho de ella, erigido en la razón, esgrimido por ciertos sectores se atribuyen la guarda y custodia de los valores de la civilización y se adjudican el derecho y el deber de decidir que entra y qué queda fuera de lo racional. Sectores que por lo general detentan un poder mayúsculo en los medios intelectivos. Forman opinión y estipulan las reglas del “recto pensar”. En este sentido, la razón matizada, desconfía, desecha, descalifica o condena todo saber, toda pregunta o toda afirmación que no provenga de su propio campo y que, por ende, no respete sus estatutos y sus criterios de verdad (Sperling, 1995).

Sólo es en ciertas partes de la antropología, el psicoanálisis, las ciencias del lenguaje, la literatura y la filosofía, en algunas de sus vertientes, donde se rescatan en cierto sentido la dignidad de la apariencia, del misticismo, representado en el mito, restituyéndole su carácter fundante, su riqueza de sentido, su pregnancia simbólica. Por ello, con una lectura atenta y crítica-reflexiva de los textos antiguos, se permite imaginar tales consideraciones. Este hecho confirma, una vez más, que el mito encarna algo del orden de lo real (Sperling, 1995). Situación que nos evoca la comprensión de una racionalidad compleja, donde no se juega en el terreno de las ideas buenas o verdaderas, opuestas en una lucha a vida o muerte, sino en el terreno de esta complejidad, del modo de organización de las ideas. No es fundamentar un principio unificador de todo el conocimiento, sino construir las emergencias y estados meta emergentes de un pensamiento complejo, con los cuales se perciba claramente la autocentricidad y globalización del conocimiento occidental contemporáneo (Morin, 1988)

## 5. 11 El Carácter Auto céntrico y el Manejo Totalitario del Conocimiento Occidental Contemporáneo

En este sentido, con un análisis que organice, comprenda y visualice los límites del conocimiento de occidente; se abre una reflexión que nos hace pensar ¿hasta que punto es conveniente pretender la aplicación universal del conocimiento occidental: psicología, tecnología, ciencia, filosofía, etc.. Esto nos evoca obviamente el estudio de las condiciones de aplicabilidad universal. Resulta cuestionable la subordinación de todas las culturas “no occidentales”. Esto por sí solo, ocasiona una duda filosófica mayor, ¿tiene sentido interrogarse respecto de las condiciones de aplicabilidad universal, cuando el mismo problema esta lejos de ser universal?. *La filosofía, la ciencia y la psicología, ya no pueden seguir ignorando esta problemática intercultural.* Por ende, para algunos estudiosos de la historia reciente, tratados como los derechos humanos, por ejemplo, que son aplicados a todo el globo terráqueo, constituyen un ejemplo más de la dominación relativamente consciente ejercida por las naciones más poderosas y por grandes sectores ingenuos, para mantener sus privilegios, defender su *status quo*. A primera vista, parecería ofrecer sólo una alternativa: la noción de los derechos humanos universales es una noción occidental o no lo es, o si parecería ser una continuación del síndrome colonial; a saber la creencia en que las elaboraciones de una cultura en particular: Iglesia, imperio, civilización occidental, ciencia, tecnología, etc dirigen a toda la humanidad (Panikkar, 1997).

En la cuestión de los derechos humanos por consiguiente, se encontrarán implícitos supuestos como: una constitución humana universal común a todos los pueblos que debe ser cognosciblemente explicada; que sea conocida únicamente mediante un medio de conocimiento universal, denominado *intelecto*; que la naturaleza es esencialmente diferente al resto de la realidad –el hombre es el amo de sí mismo y del universo-; el supuesto de la dignidad del individuo; cada individuo es absoluto e irreducible a otro, implicando la separación entre el individuo y la sociedad. Otro supuesto es el de un orden social democrático; esto implica que cada individuo se

considere igualmente importante y por ende igualmente responsable del bienestar de la sociedad; que la sociedad es únicamente la suma total de los individuos cuyas voluntades son soberanas y en último de los casos decisivos; que los derechos y las libertades del individuo sólo pueden limitarse cuando interfieren con los derechos y las libertades de otros individuos; de esta manera, se justifica racionalmente el gobierno de la mayoría (Panikar, 1997).

De modo que, ninguna construcción intelectual de conocimiento actual: derechos humanos, psicología, ciencia, filosofía, etc., es universal, sólo es válido donde fue concebido, si no es así, esto implicaría una elaboración estrictamente racionalista de la realidad. Recalcamos, *la filosofía, la ciencia y la psicología no puede olvidar esta problemática intercultural* (Panikar, 1997, las cursivas son nuestras).

Para Sperling, (1995) el énfasis de la supuesta aplicabilidad universal de lo occidental se da, porque sólo se puede hablar de lo judío desde el cristianismo. Respecto de lo prehispánico su cosmovisión se ve desde el euro centrismo vía la historia, la antropología y la racionalidad que le subyace. Un ejemplo de la distorsión euro céntrica de una institución cultural no occidental es el Temazcalli; entre otras cosas, baño ritual en el que se confluyen holísticamente no solo su utilidad higiénica evidente, sino lo espiritual/natural, lo cultural, la solidaridad étnica y con los elementos de la naturaleza, la armonía interna y familiar, etc. Ahora en el contexto moderno se despoja de esta riqueza multidimensional para reducirla a un solo ámbito, el de la cura corporal o herramienta psicológica si se le llegara a reconocer alguna utilidad en el terreno científico-psicológico occidental. Así se minimiza e incorpora a ciertos sectores, los cuales se erigen en legítimos dueños, atribuyéndole a su antecesor -el protector originario, las tradiciones mexicanistas- el delito de traición y distorsión. Dedicándose, en este sentido, a tachar, descalificar y desautorizar palabras, ritos, tradiciones y creencias.

Por ello, es que en la actualidad, ninguna cultura, tradición, ideología, religión, filosofía o ciencia, *puede hablar a nombre de toda la humanidad*, y mucho menos resolver los problemas de ésta. Esto tiene la apariencia de una evidente imposición desde el exterior. Lo que es el fundamento de una cultura no necesita ser fundamento de otra (Morin, 1992).

En este sentido, es necesario contextualizar al conocimiento en la zona cultural de donde emerge para no caer en invasiones intelectuales, reconocer sus propias y particulares creaciones, hablar de la tierra donde germina su esencia. Con la contextualización del conocimiento occidental obtendremos una perspectiva más plural con respecto de sus alcances y limitaciones, reflexionando en el verdadero estado en que se encuentra y la dirección que le hemos dado.

#### 5. 12 Desmitificación del Proceso Tecno-Científico de Occidente.

Nos preguntamos entonces, en realidad ¿cómo se encuentra la psicología, ciencia y filosofía hoy en día?, ¿los resultados de estas “formas de conocimiento” pueden responder a esta compleja realidad?, ¿qué resulta con los grandes fundamentos que rigen a la ciencia y a la psicología por ejemplo?, ¿cómo responder ante la utopía de la excelencia, el progreso y la certeza científica? En efecto, observamos un escenario tan problemático con desequilibrios ambientales, violencia mundial, ruptura y pérdida de tradiciones, pobreza extrema, disgregación social-familiar, etc, resulta una situación que discrepa del ideal del conocimiento. Aparentemente resultan escenarios que en apariencia serían “resueltas” –más son iniciadas al ser unidimensionales- por las actuales disciplinas fragmentarias del conocimiento occidental. Nosotros creemos que es necesaria una desconstrucción total en aquellos modelos paradigmáticos que rigen a la psicología, es preciso entender los alcances, así como los límites del saber occidental, sus influjos histórico-filosóficos para percibirla tal cual es.

Sin embargo no es una tarea fácil, significa que los especialistas deben soltar todos esos ganchos emotivos, intelectuales e incluso existenciales para percibir al conocimiento occidental tal cual es. No concebir a las ciencias occidentales como objetivos, sino como medios parciales, interpretadores de la realidad; el punto estriba en no confundir los medios con los fines, ya que podemos caer en racionalizar todo fenómeno y convertirnos en almas condicionadas por la disciplina científica/filosófica en cuestión. Si no es así seguiremos enfrentándonos a aquello que hemos creado y empieza a tomar vida propia.

Al respecto, Morin (1992), menciona que para percibir al conocimiento en toda su realidad y restablecer un equilibrio hoy día, es necesario dirigir de una manera más sensible, responsable y consciente al conocimiento –como a la vida propia-. Comenzando con cuestionamientos al saber instituido es la mejor vía. Y ante una realidad cuyos efectos actúan como una onda expansiva, son necesarios los profundos cambios. No únicamente para una civilización en particular, sino para cada pueblo e individuo.

En el caso de la tecnología estudiar la manera en que dirigida y utilizada en parte como garante de la diversión mercadológica, los espacios comerciales se convierten en sinónimos de diversión, se vende diversión en materia, las familias cambian los parques por los centros comerciales, las pláticas familiares por la televisión, un abrazo o saludo por una comunicación telefónica, etc.

Por su parte, en el caso de la economía observar el cómo se percibe, como un hecho de valores de mercado solamente, sin entender que cada vez que se produce algo, se está transformando a la naturaleza, y la naturaleza no opera por las leyes del mercado. Surge la racionalización industrial, en donde lo esencial es lo económico. Se olvida del hombre al concebirlo como una máquina física eficiente, ya no es un ser humano, sino un número y se le trata como tal, en instituciones burocráticas, en hospitales, en escuelas, etc. De este modo, emergen *los* procesos de tecnificación, burocratización, industrialización, quedando supeditada la educación a todos ellos (Lara, 2001).

En suma, además que se mercantiliza, y denigra el conocimiento, al mismo tiempo se globaliza, denigrando todo aquello que es diferente, desde su sentido hasta su denominación. A sí mismo, con esta misma actitud se tiende a rotular y conceptualizar los “procesos y empirias” según los canones gnoseológicos y taxonómicos unilaterales de la ciencia y filosofía (Lara, 2002).

En efecto, estas situaciones procuran *los males de la civilización*. Males representados con la individualización que en contrapartida de sus virtudes tiene por revés la degradación de antiguas solidaridades y la tomización de las personas. El individuo es rector de su “propia conducta” y al creer ser el modelo, actúa colonizando a todo aquel con quien convive, ignorando todas las diversidades personales: los gustos

y preferencias; por ello es que existe un severo problema de comunicación en la sociedad.

Los males de la civilización conllevan *el revés de la tecnificación*, que es una inversión de sectores cada vez más amplios de la vida cotidiana por la lógica de la máquina artificial que introdujo en ella su organización mecánica, especializada, cronometrada y que sustituye la relación anónima a la comunicación persona a persona. Traen, *el revés del desarrollo*, pagando el precio de las depredaciones en la calidad de la vida, además del sacrificio de todo lo que no obedece a la competitividad. En este sentido, con el bienestar se desarrolla el malestar. La mayoría de las enfermedades tienen un doble entrada una somática y la otra psíquica, no hay que olvidar la otra la social y civilizacional (Morin, 1992).

En suma, los individuos se resisten vía la multiplicidad de los amores, el entretenimiento de las amistades, las barras de amigos. Resisten a la urbanización generalizada adoptando comportamiento neorrurales, fin de semanas y vacaciones, el retorno a los alimentos rústicos, la compañía de gatos y perros. Mas estas resistencias son frágiles, los amores se quiebran, las barras se dispersan, la sexualidad liberada es golpeada por el SIDA, etc. (Morin, 1992).

Además trae la destrucción ambiental, es otra dimensión de los males de civilización; los dirigentes del mundo han admitido que la causa principal de la degradación constante del medio ambiente mundial es un esquema de consumo y producción no viable, sobre todo en los países industrializados, sumamente preocupante en la medida en que agrava la pobreza y los desequilibrios. *Se compra por comprar, se adquiere por adquirir, no tomando en cuenta que a mayor consumo, mayor necesidad, a mayor necesidad mayor dependencia, a mayor dependencia mayor desequilibrio, a mayor desequilibrio, exterminio* (Lara, las cursivas son nuestras).

En el mismo sentido, los males de civilización están reflejados en el desequilibrio ambiental. Las emisiones de gas carbónico (CO<sub>2</sub>), principal causa del calentamiento climático, aumentan en un 90 por ciento en la última década. En el país los climas son cada vez más radicales, en épocas de calor, sequías y muerte de animales y personas, en lluvias inundaciones y millares de personas sin hogar y sin alimento (Ramonet, cit. por Lara, 2002).

Continúa la devastación de las selvas; cada año desaparecen 17 millones de hectáreas que representan el cuádruple de la extensión Suiza. Y como ya no hay árboles que absorban los excedentes de CO<sub>2</sub> el efecto de invernadero y el calentamiento se agravan. En la ciudad de México por ejemplo es cada día mayor la cantidad de cemento y menor la extensión de tierra, mayor la cantidad de edificios y casas y menor la cantidad de espacios naturales. Por otra parte, cada año resultan exterminadas unas cien mil especies de animales. La extensión masiva que amenaza al 13 por ciento de los pájaros, al 25 por ciento de los mamíferos y al 34 por ciento de los peces. Sin embargo en los mercados se siguen vendiendo peces, tortugas, pájaros, etc. Sólo puede compararse en la historia de la tierra con la desaparición de los dinosaurios (Ramonet, cit. por Lara, 2002).

Por otro lado, la homogenización y la estandarización, tienden a destruir las diversidades culturales y al desenraizamiento. Hay una angustia difusa pero real a la pérdida de la tierra. Hay que reencontrar su tierra, no sólo la del país, sino del planeta entero garantizando y salvaguardando su diversidad viviente y humana de las depredaciones múltiples que la amenazan (Morin, 1992). Ya que la diversidad de tradiciones y cosmovisiones es el resultado del equilibrio mundial.

Por ello, las diversas tradiciones en México se van perdiendo, el habitante de la comunidad indígena va perdiendo su lengua, su vestimenta, la comunión con su entorno, con nuestros ancestros, etc. y el contribuyente directo de esta situación es el mismo mexicano, al ser educado y educar como estadounidense o europeo nacido en México, al no conocer sus propias raíces y estar supeditado únicamente a esquemas externos. Al estar engañado con una costra de identidad, de la cual nunca será parte. La pérdida de conocimiento de su tierra-patria es su propio exterminio, como el jaguar en su selva.

El mismo mexicano es su propio agresor, pone barreras y dificulta el paso a todo aquel que rompa este cascarón social, ya sea en la familia, en la colonia, en la escuela, en el trabajo, etc. Sin embargo, a pesar del autoritarismo de ciertos individuos en los diversos sectores de la población y en donde las diferencias resultan un problema, no es necesario esperar en modo alguno convencer a los sectores expertos cuyas mentes están repletas de multitud de conocimientos enfocados a lo largo de muchos años, a pesar de

ello, las nuevas generaciones serán las encargadas de producir el verdadero cambio, tomando en consideración que un cambio de percepción implica una reestructuración cognitiva y una crisis emocional, además significa el romper con ciertos supuestos que gobiernan el pensamiento tradicional, siendo conscientes que la ignorancia no es el peor de los males, sino el pensar que sabemos todo. En este sentido, tal como lo declaró Planck, refiriéndose a la aceptación de la teoría cuántica: una nueva concepción científica – un pensamiento, percepción o estilo de vida- no triunfa convenciendo a sus adversarios y logrando que vean “la realidad”, sino cuando finalmente la nueva generación que ha crecido familiarizada con ella inicia.

## CONCLUSIONES

En este proyecto se emprendió una exploración histórico-evolutiva de dos categorías: *Intelectivo-Apariencia*. Categorías que dicotómicamente representan la constitución y el proceder conceptual-antitético del conocimiento intelectual instituido y concretamente de la percepción en psicología. La primera categoría globaliza a todas aquellas duplas objetivo-rationales que se explicitan como: intelección, intelectivo, pensamiento, objetividad, científicidad, etc. Mientras que la segunda contiene a las categorías subjetivo-aparentes las cuales están significadas bajo los términos: apariencia, ilusión, sensación, subjetividad, percepción, etc. Estas categorías madre *Intelectivo-Aparente* y sus derivaciones específicas: *sensible-inteligible* en filosofía; *objetividad-subjetividad* en ciencia y *sensación-percepción* en psicología, fueron estudiadas y rastreadas desde la época antigua griega. Específicamente hablando de los periodos filosóficos: cosmogónico <600-450 A. C.>, antropológico <500-450 A.C.> y sistemático <399-322 A.C.>, pasando brevemente en siglos posteriores por la época cartesiana del siglo XVIII, hasta llegar al siglo XX y XXI.

De modo que a través del estudio de las anteriores categorías, históricamente entendimos cómo se estructuraron en el saber instituido las diferentes definiciones sobre lo perceptual. Por ello, según Garzanti (1992) el término percepción ha sido concebido de distintas formas desde la filosofía hasta la psicología; fue usado por Descartes, Locke, Leibniz y otros pensadores modernos para designar a todo acto de conocimiento. Con este significado más amplio es utilizado hoy. Bastante es más difundido en cambio, el sentido más restringido del término introducido por los estoicos y conservado luego a lo largo de toda la historia de la filosofía: como el acto o función de conocimiento que se requiere *inmediatamente* a un objeto real, ya sea mental o físico. Cuando el término es empleado en este segundo sentido se distingue generalmente entre percepción y sensación: la percepción como un proceso cognoscitivo complejo que comprende unificándolas, un gran número de sensaciones (entendidas como hechos o datos elementales de la conciencia sensible) y las refiere a un objeto distinto del percipiente y de los otros objetos. Este es el concepto de percepción externa, del que suele distinguirse la percepción de otros estados interiores, si bien el uso de la expresión percepción interior es raro en la actualidad. Del conocimiento perceptivo existen fundamentalmente dos interpretaciones: la empírico asociacionista, que considera la percepción como un producto de los mecanismos de la asociación psicológica (p. ej. Hume y J. S. Mill) y la trascendentalista que ve en la percepción un producto de espontaneidad espiritual del sujeto juzgante: el objeto de la percepción es una elaboración de los estados sensoriales efectuada por la conciencia según formas *a priori*. Una ampliación de esta interpretación Kantiana es la

idealista que, una vez abandonada cualquier referencia al material sensible exterior, concibe la relación entre sensación y percepción como la etapa inicial del desarrollo del espíritu desde formas de conocimiento abstractas y pobres a formas cada vez más ricas y concretas (como Hegel y la tradición neohegeliana). Contra la interpretación asociacionista se pronunciaron a finales del siglo pasado y principios del nuestro, varias escuelas que además, no compartían tampoco la interpretación idealista, particularmente el pragmatismo (Peirce y James), el neorrealismo (Whitehead), el espiritualismo evolucionista (Bergson) y la fenomenología (Husserl). Estas tendencias y sobre todo la fenomenología prepararon de tal modo el terreno a la psicología de la forma que con ello se dirigió un ataque a fondo contra el asociacionismo ampliamente difundido en el ámbito positivista y aceptado por los primeros manuales de psicología.

Consecuentemente para Garzanti (1992) al hablar de percepción en psicología irremediabilmente denotaremos a los psicólogos de la forma, los cuales conciben y sostienen que en la percepción se tiene conciencia inmediata de un todo estructurado cuyo comportamiento se halla determinado por sus supuestos elementos, sino por leyes estructurales internas al Todo. La percepción no se realiza pues, por una síntesis de elementos atómicos o de sensaciones particulares que resultan ser también entidades imaginarias, abstractas, artificiales y teóricas construidas por el entendimiento filosófico. Por ello, la psicología de la forma continuó con estas críticas suyas con una imponente serie de pruebas experimentales a partir de las cuales intentó determinar así mismo las condiciones del surgimiento de las formas o totalidades y las leyes de sus transformaciones. El límite de la Gestalt, determinado varias veces, parece ser sin embargo el de entender la percepción como algo autosuficiente, sin tener en cuenta las prestaciones del sujeto percipiente en la que es preciso reintegrarlas. Este es el punto de vista del funcionalismo perceptivo que se desarrolló a mediados de nuestro siglo. Bruner, Postman, Allport subrayan las disposiciones subjetivas, las necesidades, los objetivos, como factores codeterminantes del acto perceptivo. Dentro de este marco se ha instituido después en el carácter hipotético de la percepción: las percepciones son puntos de vista, hipótesis sobre el objeto susceptibles de modificaciones, profundizaciones y correcciones. Esta escuela influyó ampliamente en el pragmatismo americano por su interpretación de la vida psíquica como transacción (transaccionismo) entre organismo y ambiente. La actitud predominante en la actualidad tiende a desarrollar estos puntos de vista en el plano estrictamente experimental y en ámbitos rigurosamente delimitados que no pretenden acceder a visiones de conjunto o exhaustivas. En este contexto se recuerdan también las recientes aplicaciones de la cibernética a la comprensión de los procesos cognitivos.

En síntesis, como pudimos observar en las anteriores ramificaciones del término <percepción> existe un claro delineamiento y encasillamiento del término en relación directa con un modelo teórico o filosofía concreta. Por ello, para poder comprender el vocablo *percepción* sin reduccionismos conceptuales y a mayor completud y profundidad fue necesario contextualizar el vocablo. Partimos concibiendo al magno contexto griego-occidental (sin olvidar la otra columna que también sostiene a occidente, el judaísmo y cuya importancia requiere una investigación aparte), ya que ambas bases abrigan a todo conocimiento contemporáneo de occidente incluyéndose ahí el vocablo *percepción*. Iniciamos el estudio del vocablo por medio de un rastreo histórico-evolutivo, estudiando la historia filosófica griega, desde la misma metafísica y ontología hasta la epistemología y la ciencia.

Divisamos el estudio histórico del vocablo *percepción* conforme a la dupla: *Intelectivo-Aparente* que entre otras dicotomías centrales, ha permeado la forma en cómo se estructura antitéticamente el conocimiento contemporáneo de occidente: subjetivo-objetivo, cualitativo-cuantitativo, sujeto-objeto, etc. Situación que a su vez nos lleva a especificar cómo se conciben los procesos del conocimiento.

Y ante esta fragmentación categorial en el conocimiento, reflejo del encasillamiento teórico-conceptual y por consiguiente de explicitaciones parciales que de él emanan, principiemos concibiendo al conocimiento sin reduccionismos ni simplezas, como un sistema constituido por diversos y múltiples procesos cerebrales físicos, químicos, biológicos, además de psicológicos, sociales, culturales-étnicos, ambientales, astronómicos, etc., todos emparentados entre sí, lo cual indica que el conocimiento no puede ser emparcelado y dividido sucesivamente en partes pequeñas, hay que concebir en él diversas dimensiones y formas de análisis distintas. Por consiguiente, al estar el conocimiento ubicado en una red de “redes” de conocimientos entretejidos, no puede ser traducido en su totalidad a través de una corriente de pensamiento, una escuela filosófica o una postura psicológica -llamése Gestalt, Humanismo o Psicoanálisis-, en una categoría, y mucho menos emparcelado a una noción específica como es la <percepción>; ya que inclusive ésta es empleada en un sentido psicologista por la filosofía y la epistemología para dar cuenta de cómo se estructura el conocimiento.

Consiguientemente, estudiando las diversas significaciones del término *percepción* en el conocimiento instituido, comprendimos la complejidad que evoca lo perceptual y la razón por lo cual éste desborda a cualquier definición, postura teórica-filosófica y forma de conocimiento

llaméase arte o ciencia oficial, así como también al terreno intelectual desde el cual es argüido, debido a que inclusive en éste existe un sistema conceptual antitético con claros matices objetivo-empiristas-racionalistas lo cual limita y encasilla nuevamente al fenómeno perceptual.

En este sentido, la problemática no reside únicamente en una cuestión de términos o en una apreciación epistemológica o filosófica, se suma directamente el sector instituido-racionalizante el cual actualmente tiene la hegemonía de proveer la “verdad“, establecer el lenguaje, las reglas, principios, lógica y procedimientos, incluso existencia o inexistencia de determinado fenómeno, ignorando, menospreciando y descalificando otras formas de conocimiento. De modo que al gobernar dogmáticamente este saber a todo un mundo o terreno intelectual-académico-tecnológico se convierte en un magno paradigma induciendo a sus allegados en un laberinto de aplicaciones y/o soluciones de problemas generados por este mismo, produce también cuestiones e ideas interminables en donde la respuesta a una interrogante significa perderse en consecutivas preguntas infinitas. Con este proceder dogmático en el conocimiento contemporáneo, la conducta, la percepción, el pensamiento y en algunos casos la existencia misma del investigador es condicionada por todo o una parcela de dicho saber.

Por ello, para aquellos cuyas actividades giran en torno al ambiente intelectual-filosófico-científico-instituido es necesario comprender los engranes y fundamentos de este saber para no terminar conduciéndonos como súbditos de una postura psicológica, filosófica o del saber de occidente. Es necesario concebir al conocimiento con una perspectiva puntual sin menosprecios ni sobre estimaciones. Para ello, es vital visualizar al conocimiento sin reduccionismos ni simplezas, en su multidimensionalidad.

Para tales fines, en este proyecto nos dimos a la tarea de realizar un cambio en la concepción del conocimiento, a través de un medio intelectual que establece la postulación de una perspectiva relacional en éste, comprenderlo como una compleja telaraña de relaciones, entendida ésta como la multidimensionalidad indisoluble que lo constituye; lo cual sugiere la inclusión y rearticulación de un conocimiento concreto con otros niveles más abstractos y complejos, conectándolo con los conocimientos aislados, entre otras cosas con el sistema conceptual filosófico del que forman parte y finalmente haciendo mención del nivel más abstracto, con la civilización a la que pertenece el conocimiento mismo, de donde “parten” los sistemas conceptuales que pretenden dar cuenta de él, los referentes del usuario de la ciencia y la filosofía y la globalidad fenoménica.

En pocas palabras, conformamos una perspectiva multidimensional para el conocimiento, en concreto para la <percepción> en psicología. Ahora bien hay que enfatizar que al hablar de multidimensionalidad en el conocimiento, en este proyecto no concebimos a este término o instancia como el pedestal, paradigma o techo último del saber. Consideramos la multidimensionalidad como un referente que sugiere reintegrar al conocimiento conforme a un Todo figurativo que se dibuja a través de la relación de los sistemas del conocimiento en sistemas subsecuentes interminables. Significa visualizar e interpretar a cada conocimiento como parte de un tejido, lo cual indica que todo conocimiento tiene relación con todo y por lo mismo interdependencia.

Sin embargo también hay que enfatizar que la rearticulación, integración, religación en el conocimiento no es la única forma de elaborar un estudio multidimensional. Existen otras maneras de multidimensionar al conocimiento. Una de ellas y a nuestro parecer más completas es con la observación de la presencia de puntos o centros potenciales; es decir zonas en el tejido multidimensional que representan la apertura a otras zonas o dimensiones inapercibidas e inaccesibles para una capa del conocimiento.

Por el momento y en nuestro caso, con el referente multidimensional estudiamos el vocablo *percepción*, siendo necesario entonces integrar y rearticular las diferentes significaciones que emparcelan conceptualmente a dicho fenómeno, siempre bajo los procesos unívocos de impresión o copia de sensaciones perceptuales, o como procesos de representación de la realidad y/o procesos de adquisición de objetos, hechos y verdades, articulando a estas concepciones en su giro filosófico con los matices o ángulos conceptuales tales como los materialistas mecanicistas, idealistas mecanicistas y el paralelismo psicofísico. Respectivamente hablando en cada uno de ellos se vislumbra una dicotomía conceptual específica, denotando un objeto de estudio en particular. En el primero, el materialismo mecanicista se da al cuerpo primacía sobre el alma o se niega la existencia de ésta, en el segundo, el idealismo mecanicista se presenta la supremacía del alma sobre el cuerpo y en el tercero, el paralelismo psicofísico el cuerpo y el alma existen paralelamente. En suma, en el giro que corresponde a las corrientes de pensamiento rearticulamos estos planteamientos con la lógica del pensamiento moderno lineal y homogéneo, y la lógica postmoderna relativista y caótica. Lógicas que predeterminan a las posturas filosóficas, la ciencia y en consecuencia la *percepción* en psicología.

Por último relacionamos todo el contenido anteriormente expuesto con el contexto histórico, en donde se perciben claramente las raíces culturales de dichos conocimientos; específicamente hablando, dichas raíces civilizacionales se ubican en los periodos histórico-filosóficos: cosmogónico, antropológico y sistemático, en ellos nacen las reflexiones de ciertos personajes que engendran todo el conocimiento griego-occidental.

En el periodo cosmogónico <600-450 A. C>, divisamos según la interpretación clásica unidimensional, una argumentación conforme a un principio que clarifica el origen del Todo, nos referimos al *Apeirón y Arché*. Por su parte en el periodo antropológico <500-450 A.C.> notamos la sustitución de estas entidades con un claro acento, ahora en los asuntos del hombre. Mientras que en los años <399-322 A.C.> que corresponden al periodo sistemático se integran los elementos anteriores, su derivación en sistemas filosóficos más elaborados como el idealista con Platón, el hilomorfismo con Aristóteles, entre otros.

Así, desde un ángulo de observación intracivilizacional que comprende la visualización de los principios monádicos conforme a este contexto, concebimos ahora y de manera diferente los orígenes del conocimiento griego occidental; es decir, no de una manera simplista sino evolutiva-contextual. En este sentido y según la interpretación común racional, los principios monádicos se les define únicamente como una tendencia histórica-conceptual que tiende a explicar toda la realidad en un sólo principio; llamése, fundamento, origen etc. Ahora bien, desde otra lectura, no parcial ni simplista, y a partir de la apreciación multidimensional del conocimiento, entendemos y dilucidamos a dichos principios monádicos (de los cuales se derivan posteriormente las categorías *Intelectivo-Apariencia*), a partir del cómo nacen; es decir, de su dimensión mística-espiritual, ejemplificada en este caso entre otras cosas, por el uso de los oráculos y los estados de éxtasis de ciertos pensadores como Sócrates o la comunicación con divinidades como en el caso de Parménides. Por consiguiente, desde este ángulo de observación concebimos en los orígenes del conocimiento griego una forma integral de vinculación del saber con lo divino o sagrado (juegos olímpicos, la guerra, la adquisición del conocimiento por revelación divina, su arte, arquitectura, etc).

En este sentido, bajo nuestra argumentación podemos denotar ahora a los llamados principios monádicos: *Ser o Ente* como una forma de traslado o transferencia de la misticidad hacia lo humano, totalmente diferente al conocimiento oficial contemporáneo, laico y profano, en donde el hombre intelectual-antropocéntrico se estudia a sí mismo, al ambiente a partir de él mismo, es la

causa, el sentido y el fin de lo existente. En efecto, con esta lectura no simplista que le damos a los orígenes del saber antiguo griego (orígenes que significan las bases primarias para todo conocimiento posterior), notamos por principio, cómo en los inicios de la cultura griega el conocimiento se adquiere o aprehende a través de la develación (quitar el velo) o el desempolvar la esencia. Esta develación se conjuga conforme a un proceso de transición vía las entidades: *Ser*, *Ente*; entendiéndolas a éstas como formas metafóricas, con el sentido antiguo griego *metaphora*, una forma de traslado e intercambio.

Ahora bien, hay que enfatizar que también para nuestra lectura, las entidades “monádicas” o principios últimos son tan complejos que es necesario otra “investigación” aún más completa y a profundidad de éstos para acercarnos en la comprensión de su genealogía. Se necesita una perspectiva con una mayor amplitud mística-sensitiva-intelectual para comprender a estas instancias, ya que resultan entidades complejas de orden metafísico, pues en sus entrañas tácitamente se vislumbra la característica principal de este saber: la trascendencia a través de sí mismas o en otras palabras, su existencia y re-presentación por sí mismas. Un ejemplo de la complejidad que conllevan lo que los antiguos filósofos denominaron; *Ser y Ente* y el enigma del *sí mismo* está en las respuestas a interrogantes como: ¿cuál es la pregunta que no tiene respuesta alguna?, ¿cómo puede una entidad o sustancia trascender a través de sí misma?, y ¿cómo de un principio pueden emerger -no desplegarse- multiplicidad de formas distintas?

Otras características que nos hacen pensar en la dimensión mágica y compleja subyacente a los llamados principios monádicos según nuestra lectura, está en la importancia que tuvieron éstos para los antiguos filósofos griegos. En dichos principios se representa un entramado deísta (una religiosidad filosófica), mítico-“religioso” y sagrado; en derredor de estas formas metafóricas (en su sentido antiguo) para los filósofos existe una misticidad o misterio; una disposición de contacto directo con lo sagrado o divino; la forma de adquisición del conocimiento a través de algo superior y sin intermediarios o interpretaciones humanas; una posibilidad de trascender. Así, los principios monádicos representan también la conformación de una percepción de la realidad guiada y mediatizada por estas instancias; significan un cúmulo de experiencias y vivencias conformadas también por ellas; un estilo de vida y existencia particular de ciertos personajes que se tiñen en la metafísica como Platón, Sócrates y Heráclito por mencionar algunos; simbolizan una forma de contacto sagrado al igual que los oráculos (*Delfos* y *Amosolo*); entre otras muchas cosas. Por consiguiente la importancia de los primeros principios para el saber griego es un asunto vital al

tratar de comprender los orígenes de este conocimiento particular y para las bases del conocimiento ulterior.

En suma, resulta substancial enfatizar bajo nuestra lectura, el significado que evocan los llamados primeros principios para el saber contemporáneo. Los grandes principios “monádicos” significan la madriguera de donde parte todo el conocimiento metafísico-filosófico griego, fungen como un referente que trata los fenómenos místicos inasequibles a una explicación racional. A partir de su apreciación unívoca-intelectiva, su conceptualización, su “substitución” por pensamientos y filosofías arelacionadas y encasilladas, y la interpretación y reinterpretación de éstos a través de los años, se establece y se crean las bases para todo conocimiento posterior. En este sentido, los nombrados principios monádicos al mismo tiempo de ser los orígenes del saber griego, son las bases primarias del conocimiento de occidente, principiadas éstas desde el nacimiento de la filosofía y aún antes de ella. Por consiguiente a través de la historia del conocimiento griego-occidental siempre ha existido una primera base o fundamento primario que estructura sistemáticamente una concatenación de nuevos referentes; en otras palabras, “no puede haber” conocimiento sin bases o fundamentos.

Ahora bien, al hablar de los actuales fundamentos o bases del conocimiento, en el presente nos encontramos con una sucesión de cuestionamientos hacia éstos que han traído su replanteamiento y hasta críticas de su misma genealogía monádica-racional; al observar su inoperancia y desadaptación de éstos con la realidad natural, denotándose con las grandes problemáticas mundiales de índole ecológico por hacer una mención. Cuestionando a su vez su naturaleza paradójica; es decir, la solución de una problemática y al mismo tiempo la generación de otra.

Por ello, ante la grave crisis en que se encuentran los grandes fundamentos de occidente ha surgido la necesidad por parte de algunos sectores de imitar y tomar con respeto, conocimiento y conciencia, el respaldo de otras formas de organización y “bases” distintas que no obedezcan a la actual linealidad causal, fragmentaria y arelacionada de conocimiento de occidente. Apoyándonos con las sabidurías extra occidentales como la Budista asiática; entre muchas otras cosas a través de la acupuntura en medicina y psicología y el Temazcalli por parte de la Teotlamatiliztli mesoamericana.

Resumiendo. Bajo nuestra lectura, pudimos comprender la importancia que conlleva el estudio multidimensional del saber griego-occidental, ya que a partir de él estudiamos de una manera no simplista los orígenes-fundamentos del conocimiento de occidente y de la civilización

griega; contemplando la importancia de dichos orígenes tanto para la antigüedad como para la actualidad. La importancia de los orígenes y fundamentos del conocimiento radican principalmente en la manera en que éstos tienden a interrelacionarse y reorganizarse al pasar de los años, sin embargo nunca dejan de tener un peso importante, conservan siempre su *status quo*, aún cuando son “reemplazados” por otros. Podemos observar claramente que los fundamentos “no surgen de la nada”, resultan reconstrucciones y reinterpretaciones de otros fundamentos anteriores, un ejemplo de ello es la línea de la fenomenología en la psicología de la Gestalt. Por ello, para poder visualizar los orígenes del saber de occidente sólo hay que rastrear consecutivamente los fundamentos de los fundamentos hasta llegar nuevamente a las grandes entidades “monádicas“. En este sentido, si las bases del conocimiento antiguo son los llamados principios monádicos y estos últimos son las piedras primarias para el saber contemporáneo, entonces, esto nos lleva a establecer que los hilos de los grandes paradigmas científicos y psicológicos actuales tienen también su carácter místico-metafísico.

En efecto, para poder determinar claramente el orden místico-metafísico en cualquier postura científica y psicológica, sólo hay que recurrir a una pregunta: ¿qué? La interrogante no tiene respuesta alguna, por ello es de orden metafísico y sólo se puede entender y argüir a partir de su mismo terreno o atmósfera, tal como lo mencionaron los filósofos antiguos, al referirse a la comprensión de la instancia primera: el *Ente* en cuanto *Ente*. Un ejemplo de tal pregonancia lo encontramos en la psicología conductual con la cuestión: ¿quién refuerza al reforzador? Con este entendimiento todo cuerpo teórico contemporáneo es en un sentido profundo una célula metafísica.

Consiguientemente, con una lectura de características multidimensionales pudimos abrir un ángulo místico-metafísico en los *corpus* teóricos y filosóficos, además de percibir el momento en donde la mística-metafísica es rota y fragmentada con interpretaciones unidimensionales. Hecho históricamente principiado a partir de la interpretación unidimensional de los nombrados principios “monádicos“; de su interpretación parcial y simplista, y con un entendimiento histórico-contextual específico, surgen ahora dos tendencias opuestas e irreconciliables encapsulándose y argumentándose conforme a duplas antitéticas categoriales en una filosofía o teoría, así cada uno de ellas por su parte se pondera y postula consecutivamente a sí misma como el origen único del conocimiento provocando la fragmentación y el parcelamiento del conocimiento, desacralizando al mismo tiempo su origen místico.

En suma, con la lectura multidimensional empleada, pudimos contextualizar los orígenes-bases de conocimiento griego-occidental, articulando las influencias pre-filosóficas del ver en la percepción. Influencias representadas en la analogía y/o la correspondencia entre el *eidēnain* (saber) y el *eidein* (ver). Desde esta analogía el conocimiento no únicamente se da y procede a través de la divinidad en pensamiento, de la correspondencia entre el saber y la intelección, sino también vía el ojo del espíritu, mediante la correspondencia entre el saber como intuición y la “percepción“. En otras palabras, esta analogía enmarca al “ver” (y por consiguiente a las bases perceptuales contemporáneas) como aquella que es y da cuenta del *espíritu* mismo a través de sí, del *Noús*, el ojo del pensamiento y de la visión.

Consecuentemente, a través de esta analogía -ya en un sentido contemporáneo- se da un voto de confianza a los estados extra-sensoriales como la ensoñación, la intuición, entre otros, ya que los estudios oficiales siempre han tendido a menospreciar a éstos apreciándolos sólo desde un ángulo fisiológico-perceptual olvidándose de la dimensión espiritual. Esto a razón de la concepción unidimensional física-mecanicista de la realidad y por consiguiente de la disgregación de la naturaleza humana con la dicotomía mente-cuerpo en el sector intelectual-instituido. Esta analogía establece además que cualquier proceso de conocimiento que se estructure a través del sentir-percibir tiene los mismos alcances -o quizás más- que los procesos pensantes o intelectuales; es decir, a través del arte por ejemplo se puede llegar a un potente conocimiento, tal como lo ha logrado la ciencia misma.

Por ello, es que a través de una visión multidimensional histórica-filosófica-contextual en donde se estudien las raíces culturales del vocablo *percepción* es como se puede emprender un estudio que integre y relacione al conocimiento en una red de ‘redes’, abriendo nuevos campos perceptivos, visualizando al conocimiento griego-occidental a partir de sus raíces, contemplando su devenir histórico, entretejiendo en suma y por su parte cada proceso de conocimiento con otros procesos de los cuales también forma parte, rompiendo los encapsulamientos conceptuales e ideológicos que encasillan a un fenómeno como la <*percepción*>, en nuestro caso principiar comprendiendo la complejidad relacional del vocablo perceptual y sus elaboradas relacionales con otros procesos íntimamente vinculados como el pensamiento y el lenguaje y con sus antecedentes filosóficos y culturales.

Para ello, fue necesario utilizar una metodología que diera cuenta de esto. A través de un mecanismo como lo fue la meta epistemología de contextos, un planteamiento meta

cognitivo que articuló y relacionó las diferentes capas de lo perceptual con la estructuración de ángulos de observación más altos llamados meta puntos de vista; conjugados a su vez éstos en una estructura que simboliza un pastel de 3 pisos: en el primero se encuentran las aproximaciones teóricas que se usan en psicología, en el segundo nivel encontramos a los sistemas filosóficos y las teorías científicas los cuales prederminan a las posturas psicológicas, en el tercer nivel notamos a las corrientes de pensamiento modernidad/postmodernidad. Estas abrigan a los sistemas filosóficos y por último en el espacio contextual divisamos la plataforma y dirección civilizacional, el magno contexto griego/judeo-cristiano occidental el cual da sentido, congruencia y dirección a todas las empresas del conocimiento occidental.

Específicamente hablando, a través de este medio meta intelectual se construyó el análisis de la noción <percepción> en el conocimiento de occidente, en donde se observó claramente la fragmentación de lo perceptual a través del establecimiento de duplas categoriales que se derivan precisamente de las monadas ya citadas. En el terreno filosófico con la dicotomía *sensible-inteligible*, en ciencia con la *objetividad-subjetividad* y en la percepción en psicología vía de la dupla *sensación-percepción*.

Para la superación de dichas duplas categoriales se empleó una estrategia la cual consistió por principio con la colocación de un conocimiento en particular por encima de las clásicas argumentaciones teóricas, en un nivel de observación, reflexión y concepción más alto, contextualizando y englobando aspectos epistemológicos y ontológicos; es decir creando un meta punto de vista respecto a las categorías: *sensación-percepción*, *objetividad-subjetividad*, *sensible-inteligible e intelectual-aparente* y de este modo rompiendo con la fragmentación ideológico-lingüística que promueven la anteriores duplas.

Por ello, conforme al establecimiento de meta puntos de vista, en este proyecto nos ubicamos en el nivel intra-civilizacional, sin rebajar la tradición europea, así dejando a tras las interpretaciones dicotómicas fragmentarias, elaborando una lectura multidimensional que rearticuló histórico-contextualmente la noción <percepción> al contexto histórico filosófico griego, al ser éste una piedra fundante del conocer-percibir. Históricamente y contextualmente a través del estudio del *Nouús*, la parte que recibe representaciones, a diferencia de hoy un órgano dedicado a lo “intelectual” especialmente a la observación, a la visión identificadora y reconocedora de lo percibido; es decir al *espíritu* en cuanto tiene representaciones claras de las cosas y las situaciones. Por consiguiente, al exponer las raíces culturales griegas de la <percepción> obtuvimos una observación intra-civilizacional; específicamente hablando desde

el ángulo que contempla la visualización de los principios “monádicos” que rigen a todo el saber contemporáneo de occidente. Con lo cual abrimos nuevos ángulos de reflexión en el conocimiento.

En suma, el nivel intra-civilizacional implica el estudio e identificación del sedimento cultural o la raíz civilizacional del conocer en occidente, concretamente hablando a través del estudio de las categorías: *sensación-percepción*, *objetividad-subjetividad*, *sensible-inteligible e intelectivo-aparente* y su trayectoria constitutiva-evolutiva de estas categorías a través de milenios. Por consiguiente, por su profundidad histórico-evolutiva-cultural del conocimiento que implica este nivel de observación, abrimos cuatro distintos ángulos de observación:

1) En el primero y en lo concerniente al tema de esta investigación, divisamos las interpretaciones unidimensionales clásicas del conocer-percibir en occidente, en donde se conceptualiza lo perceptual únicamente como un proceso de impresión o copia de sensaciones, un proceso de adquisición de hechos y objetos o una representación de la realidad.

2) En el segundo ángulo abierto a desarrollar se plantea un esbozo de una lectura multidimensional comprendiendo al conocimiento como un sistema de “sistemas” interrelacionados infinitos que no pueden ser explicados en su totalidad a través de un sistema de ideas psicológico o filosófico. Mucho menos una noción como *<percepción>*. En este sentido, conforme a dicho ángulo de observación, posteriormente rearticulando los conceptos perceptuales con otros procesos como el lenguaje y el pensamiento, así como con sus respectivas escuelas o sistemas psicológicos, filosóficos y corrientes de pensamiento de los primeros, englobando en suma, a todo este saber en el magno contexto griego del cual forma parte.

3) El tercer ángulo de reflexión potencial implicó el nacimiento de nuevas líneas o ángulos de estudio. Líneas nacientes de una lectura multidimensional, entre ellas encontramos: 3a) la observación clara y concisa de *la unidimensionalidad del conocimiento intelectual-instituido ante el conocimiento profundo de índole místico*. Nos referimos a la simpleza y parcialidad con la cual es concebido, interpretado y percibido este saber, así como también la realidad fenoménica por este sector. Dicha unidimensional se refleja entre otras cosas, en la concepción y apreciación del misticismo en el conocimiento histórico-filosófico de occidente; se presenta cuando en las investigaciones del presente se denigra u olvida de los matices místicos-espirituales. Un ejemplo de ello está en la poca importancia que se le ha dado a las profundas aseveraciones Socráticas en donde se expone una voz interior que decía tener éste y le guiaba hacia lo correcto, decía Sócrates: ¿cómo puede decirse que yo introduzco divinidades nuevas al afirmar que la voz de un *Ser* resuena en mis oídos y dirige mi conducta?. Pues lo que derivan los presagios del cántaro del los pájaros y de la

palabra humana aparentemente fundan sus conjeturas en sonidos. ¿quién negaría que el trueno habla y constituye el augurio más imponente?, ¿y no es también con el concurso de la voz como la pitia, quien proclama la voluntad del *Ser*?. Ciertamente, decía Sócrates, cada uno piensa y dice como yo, que la divinidad provee el devenir y lo revela a quien lo quiere. Una prueba de que no miento contra la divinidad, es que he anunciado ya a varios de mis amigos las voluntades divinas y no me he equivocado”.

Consiguientemente, ante tales argumentaciones histórico-filosóficas de fuerte carga mística no tomadas con la importancia debida, a través de la simplificación y el menosprecio de todas estas formas místicas-espirituales y otros ángulos especiales, sistemáticamente se extirpa este tejido místico en el conocimiento. Provocando seguidamente un rompimiento en la red multidimensional: física/biológica/psicológica/social-cultural/antropológica/mística-espiritual/bio-ecológica/astronómica/ del conocimiento conforme a posturas, interpretaciones y concepciones unidimensionales e inconexas. Así con la fragmentación del conocimiento, el saber intelectual-instituido fragmenta, encapsula, descontextualiza, opaca y denigra el conocer vía sólo un medio de conocimiento como el científico o un noción como la <percepción>.

En efecto, con el rompimiento del tejido místico en el conocimiento contemporáneo, encontramos por consecuencia la simplicidad de las interpretaciones y lecturas ante la telaraña del saber y la realidad. Esto nos lleva a pensar lo complicado que es hablar en la actualidad del conocimiento antiguo griego como la metafísica y el extraoccidental, más, a través de sólo un mecanismo interpretativo como el epistemológico o psicológico, con una lógica unidimensional racional-empirista-constructivista y un tipo de argumentación específico de connotaciones antitéticas. Por consiguiente, al estudiar estas “esferas de conocimiento” como la metafísica antigua griega con los simples mecanismos interpretativos unidimensionales, significa caer en un anacronismo y entrar en una interpretación vaga, difusa.

Así mismo, con la ruptura del tejido místico y una apreciación unidimensional en el conocimiento, empieza a fragmentarse el conocimiento. Se presenta en la <percepción en psicología> por ejemplo; por principio con la consolidación de uno o varios conceptos de dicho fenómeno, encasillándolo de esta manera sólo como una impresión o copia de sensaciones o

fenómenos, una representación del pensamiento-cognición o en su defecto una adquisición de conocimientos, objetos, información o conductas. Posteriormente la fragmentación conceptual de lo perceptual se da con la concomitancia de las diversas concepciones perceptuales en relación directa con corrientes psicológicas y filosofías perceptuales: con el concepto de la percepción como impresión o copia de sensaciones que se ejercita a través de la Gestalt y por su parte el concepto de impresión o copia de fenómenos que se ilustra con el fenomenismo. En cuanto al concepto de percepción como representación del pensamiento-cognición se aplica con el constructivismo. Mientras que el concepto de percepción como adquisición de conocimiento con el cognitivismo, como adquisición de objetos e información con los fisiologismos psicológicos; y por último la percepción como adquisición de hechos conductuales se ilustra con el conductismo (ver esquema en anexos).

Posteriormente todos estos conceptos y escuelas psicológicas se engloban y encasillan en campos o esferas del conocimiento intelectual: ciencia, epistemología o filosofía; y más adelante con el establecimiento de todo este conocer en un sector intelectual instituido. Sector madre de características objetivo-empiristas-racionalistas-constructivistas que proveen la existencia, sentido, lógica, sistema de argumentación, proceder y aplicación del conocimiento (véase esquema en anexos).

Consiguientemente notamos que la fragmentación del conocimiento es la causa principal del rompimiento de la multidimensionalidad de éste y el por qué de la unidimensionalidad de las traducciones y lecturas contemporáneas. Por ello, es que en el conocimiento actual dicha fragmentación real resquebraja los fundamentos del saber, al ser éste desbordado día a día por la realidad compleja, relacional, multifacética y cambiante.

En suma, pudimos observar cómo la fragmentación del conocimiento no está únicamente presente en su constitución, sino también en el proceder. Este se ejercita en todo el saber histórico-filosófico-epistemológico contemporáneo. En cuanto a la dimensión histórica-filosófica el proceder fragmentario del conocimiento se refleja con el rompimiento entre los hechos pasados y los nacientes hechos presentes; es decir, con el “olvido” de la historia y su “substitución” mediante el nacimiento y consolidación de nuevas cosmovisiones, corrientes de pensamientos, filosofías, posturas, ahistoricas inconexas y parcelarias. Una ilustración de esta característica en la historia del saber metafísico-filosófico-científico la notamos en el periodo pre-filosófico cosmogónico cuando

nace la filosofía con Tales de Mileto, aparece aparentemente negando y “desprendiéndose” de todas las explicaciones míticas: antropomorfismos y teogonías. En el periodo filosófico antropológico por su parte, los sofistas niegan, desacralizan y rompen con todo el conocimiento metafísico. Mientras que a partir del siglo XVIII con el cartesianismo surgen diferentes posturas: materialismo mecanicista, idealismo mecanicista, paralelismo psicofísico, monismo idealista y monismo materialista, cada postura surge tomando a la *res cogitans* o *res extensa* cartesiana respectivamente, y al mismo tiempo que toma una niega la existencia de la otra. En pocas palabras, el surgimiento de una nueva ideología, pensamiento, filosofía, teoría o postura nace cuando ésta toma el lugar de la primera.

Ahora bien, si es que no queremos seguir ejercitando el rompimiento de la multidimensionalidad del conocimiento, es necesario entonces entender a profundidad la manera en que se fragmenta éste: con una apreciación simplista y unidimensional de orden empirista-racional de las entidades metafísicas monádicas: *Ser*, *Ente*, *Arché*, *Apeiron* y bajo nuestra lectura a partir de estas lecturas unidimensionales, el surgimiento de dos mundos: en mundo *intelectivo* y *el mundo aparente*. El primero conformado por la conceptualización del intelecto, la razón, la dialéctica, lo inteligible por un lado y lo sensible por otro. En lo inteligible a través de el intelecto y la intelección y conforme al concepto objetivo, sinónimo de producción de certeza, re-producción y universalidad; hasta llegar sucesivamente y en lo concerniente a la temática de esta investigación a la *<percepción en psicología>*. Entendida ésta como una adquisición, representación e impresión o copia de....Por su parte en cuanto a lo sensible denotaremos la sensibilidad y los sentidos, hasta llegar al concepto de lo subjetivo sinónimo de consciencia, interioridad y existencia en el trayecto evolutivo de los conceptos; aterrizados estos últimos en la sensación, la antítesis de la percepción, con los conceptos de consciencia, impresión, manifestación e instinto. Así todos y cada uno de estos conceptos son parte misma de un mundo *intelectivo*, faltando el por su parte el mundo o globo de la *Apariencia* donde ubicaremos la entrada del misticismo, el saber mítico y lo mágico (vease esquema en anexos).

En este mismo sentido, consideramos entonces la necesidad de reestructurar la constitución y sanar el accionar fragmentario del conocimiento de occidente. Deconstruyendo las dicotomías conceptuales y por ende el encasillamiento y atomización conceptual, además de la lógica racional-empirista-constructivista del sector instituido; abriendo nuevos ángulos de observación que permitan evolucionar al conocimiento y que nos muestren una visión multidimensional de éste.

Por ello, en el tercer ángulo de observación abierto en la presente investigación, denotamos como una línea de estudio, la unidimensionalidad del conocimiento ante el tejido místico del saber. Manifestando por consiguiente la apertura del conocimiento hacia la misticidad. Sin embargo ésta no es la única línea que postulamos a través de dicho ángulo, evidenciamos también la presencia de otras líneas de estudio que analizaremos y expondremos, nos referimos a: 3b) *las preguntas límite*, 3c) *la metáfora del Hoyo Negro para el conocimiento*, 3 d) *la representación de un Todo figurativo del conocimiento*, y 3 f) *y el primer paso hacia la observación hologramática en los cuerpos teóricos contemporáneos*.

Así, ya estando instaurados en este tercer ángulo de observación, el siguiente escalón para la evolución del conocimiento es integrar el conocimiento a la misticidad. Bajo nuestra lectura a través de *las preguntas límite*. Preguntas que rompen con el clásico pensamiento empirista-racionalista- intelectual del sector instituido y desbordan a los conceptos y categorías en los cuales se sustenta dicho sector. Entre otras preguntas como: ¿dónde estamos cuando tenemos un orgasmo?, está la grandiosa y anteriormente nombrada interrogante formulada por Arendt: ¿dónde estamos cuando pensamos? No se trata de una pregunta cuya respuesta nos conduzca a alguna conclusión, sino lo que la pregunta misma suscita: una variedad de estados subconscientes que desbordan la simple lingüística y las explicaciones clásicas lineales del saber instituido.

El efecto de la pregunta ¿dónde estamos cuando pensamos? se ilustra con el acto del pensar. Este está siempre fuera de orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por estas. Un ejemplo de dicho estado en la historia filosófica griega tal como redacta Jenofonte se ilustra en una ocasión donde Sócrates permaneció totalmente inmóvil durante 24 horas en un campamento militar, sumergido en sus pensamientos. Evocando un estado de pensamiento parecido a la meditación oriental.

Asimismo, las manifestaciones del estado subconsciente que abre y puede generar la anterior pregunta son múltiples, otra de ellas es el estado de pensamiento como una forma de muerte o trascendencia; es decir, la idea de que mientras estamos sumergidos en el acto puro del pensar, formamos parte de una atmósfera íntima del pensamiento -no se confunda con otro mundo

independiente al nuestro- que muestra una visión y sentido de la vida y del saber muy particular; de orden creciente, íntegro, armónico y trascendente, diferente al estado real cotidiano.

En este sentido, la pregunta ¿dónde estamos cuando pensamos? nos dirige hacia la profundidad del misticismo al aparear la vivencia con el intelecto, al hacer vivencial el pensar; generando una integración entre ambos, y evocando un estado real e íntegro de presencia pensante. El estado que genera esta pregunta hace reflexionar también en cuanto a la comprensión real de la metafísica antigua griega debido a que la naturaleza de ésta es netamente metafísica y toma tintes que jamás se habían vislumbrado al generar estados subconscientes potenciales muy parecidos a la meditación oriental. Notamos también que con la interiorización de la pregunta ¿dónde estamos cuando pensamos? se puede principiar un proceso en el cual se genera y evoca en suma una atmósfera de éxtasis místico y estados armónicos subconscientes que nos hace reflexionar en cuanto a la existencia de estados íntegros de pensamiento-conciencia-lenguaje-percepción no concebidos hoy día por el saber instituido.

En efecto, ante la interiorización y comprensión intelectual-sensitiva-mística-vivencial de esta pregunta se presenta y provee una visión, entendimiento y comprensión sumamente distinta del conocimiento, con lo cual se pueden elaborar diferentes lecturas y aplicaciones del conocimiento ahora bajo una óptica muy particular. En este proyecto ilustramos estas formas distintas de leer al conocimiento con la postulación de la segunda línea de estudio: *la lectura de las entidades monádicas como emblemas o formas de traslado místico en el conocimiento*.

Entendemos al “origen” del conocimiento griego-occidental como el tiempo y espacio concreto en donde en una cultura principia un nuevo proceso “evolutivo”. Este proceso se conforma con el establecimiento de los principios que dan vida al saber griego-occidental: los llamados principios “monádicos“, éstos a nuestro parecer simbolizan una fluctuación o traslado de la misticidad, de aquello que es un misterio. En otras palabras el “nacimiento” del saber griego se da a través y en relación directa con el misticismo.

Mediante la convivencia cotidiana con esta misticidad se aprehende un mensaje o código, de esta manera es como los principales instituidores del saber griego: Sócrates, Heráclito, Platón, Pitágoras interpretan estas formas místicas y empiezan a estructurar y conformar el conocimiento, desvelándolo o descubriéndolo -desempolvando la esencia-, visualizando -mirando a través del

*Nous*, el ojo del pensamiento- y creando las bases para la instauración del conocimiento para siglos posteriores.

Específicamente hablando la convivencia con la misticidad es un proceso de traslado de lo místico hacia lo humano y se ejemplifica por un lado, a través del ver- (*idenain*)-saber- (*eidain*), visto como el percibir por los ojos (*noemai*) y el ver a través del ojo del pensamiento (*Nous*). Esto a su vez mediante la *aprehensión* o el capturar la esencia de..., o a través de la re-presentación o presentación reiterativa de la cosa misma, como también vía la impresión, huella o marca de....Mediante estos tres procesos se ilustra la transferencia de lo místico a lo humano subdividiéndose también conforme a 3 formas: la primera consiste en dos medios: *la analogía y la metáfora*, la segunda forma a través de *la imanencia*, la presencia de la cosa *y la trascendencia* la imitación y representación indirecta de la forma. En cuanto a la primera, la *imanencia* el traslado se da por *aprehensión directa (noesis)*, o por el pensamiento discursivo (*dianoia*). Por su parte en cuanto a la *trascendencia* el traslado se muestra por la opinión (*doxa*), la creencia (*pístis*) y la imaginación (*eikasia*) (ver esquema en anexo).

En este sentido, las formas o medios de *aprehensión y/o develación* de la esencia del saber se dan en parte conforme a vías “perceptuales”, las cuales surgen del *Nous* y son también emblemas de la misticidad griega. Sin embargo esta característica mística en la *develación* del conocimiento, no es, ni se da exclusivamente conforme al *Nous*. También se manifiesta mediante las entidades “monádicas” u orígenes del conocimiento griego-occidental. En este proyecto nosotros comprendemos y visualizamos éstos a través de otra línea o ángulo de estudio: *la analogía entre el fenómeno cósmico-astronómico del hoyo negro de la galaxia y el “origen” o principios del conocimiento griego-occidental*. Entendiendo a esta analogía como una relación de semejanza perfecta entre ambos, ya que el conocimiento y el hoyo negro son formas que presentan una misma esencia substancial: son un ejemplo vivo y real del equilibrio caótico; son armoniosos, ya que expiden renovación constante, son imprevisibles debido a que en cualquier momento se transforman y se ubican en todos los lugares, son peligrosos ya que su misterio y majestuosidad es tal que embriagan y transforman a quien esté cerca, por su profundidad son un *medium* a otros planos dimensionales. En occidente estos “orígenes” u hoyos negros no son otra cosa que la visión representada que tuvieron los filósofos griegos al contemplar y vivir la misticidad; ilustrándola en los principios “monádicos”.

Ahora bien, por otra parte, la lectura de los orígenes del conocimiento griego-occidental en relación íntima con la misticidad no es el único ángulo o línea de estudio que proveen las preguntas límites. Esta perspectiva nos hace concebir también y de manera diferente a los *corpus* teóricos contemporáneos, ahora bajo una lectura que represente el primer paso hacia la constitución de un *Todo figurativo del conocimiento* y evite reduccionismos y tabicamientos teórico-filosóficos. Por razones didácticas representado este Todo conforme a un esqueleto jerárquico, o lo que nosotros llamamos el *Todo figurativo* de occidente: en el nivel más alto tenemos a la metafísica-ontología seguida de la epistemología, la ciencia y por último la aplicación tecnológica de todos estos conocimientos. Dicho esqueleto representa entonces el mecano del saber de occidente. Ahora, si pensamos que este todo figurativo está constituido por sus partes y éstas a su vez pueden representar toda la estructura madre, entonces en cada parte podremos leer en toda su magnitud el Todo. Considerando entonces la constitución de un Todo figurativo en cada análisis, interpretación y reflexión del conocimiento, ya no podemos hablar del rompimiento de la multidimensionalidad del éste, ni de su fragmentación, ya que en cada postura teórica estará inserto todo un tejido de sistemas metafísico-ontológicos, filosóficos, científicos y procedimientos tecnológicos que hacen posible el conocer; es decir, en la psicología de la Forma por ejemplo observaremos implícitamente un tejido conformado por una metafísica, (un monoteísmo religioso recordando que esta postura fue estructurada por judíos), corrientes de pensamiento, filosofías, inclinaciones científicas, psicológicas, etc. integradas y organizadas todas en un célula llamada Gestalt. Tendríamos ahora que realizar nuestras aseveraciones desde una comprensión distinta.

En síntesis, con la representación de un *Todo Figurativo para el conocimiento*, así como el estudio de otros ángulos como: la *unidimensionalidad del conocimiento ante el tejido místico del saber*, las *preguntas límite* como puertas hacia la misticidad, *la analogía del hoyo negro con los orígenes o principios “monádicos” del conocimiento griego-occidental y la lectura de las entidades “monádicas” como emblemas de traslado místico para el conocimiento*, consideramos que se puede encaminar el conocimiento hacia una nueva era del saber. Por ello, pensamos el conocimiento necesita una comprensión distinta y dejar atrás las interpretaciones de carácter unidimensional, es substancial encaminar su renovación; para ello es necesario elaborar críticas exhaustivas, observaciones y reflexiones que nos permitan determinar de una manera clara y concisa la situación real en la que se encuentra el conocimiento en occidente para poder evolucionar en el conocimiento. Ante esta situación, en todo el trayecto de esta investigación denotamos a nuestro parecer que el problema fundamental al cual se enfrenta el conocimiento es el rompimiento

de su multidimensionalidad y por consiguiente su fragmentación. En este sentido, bajo nuestra lectura, concluimos que la “problemática” esencial de éste reside en una disgregación . Ante esta situación elaboramos una conclusión reflexiva con la cual pretendemos hacer una última lectura del saber de occidente.

Para ello abrimos un cuarto y último ángulo de reflexión potencial en donde concluimos que es necesario contextualizar históricamente al conocimiento en un proceso cíclico de transición para no caer nuevamente en un anacronismo; como primer paso visualizarlo conforme a ciclos históricos que comprenden cada uno de ellos una característica en particular: el primer ciclo o periodo es el conocimiento moderno de orden *unidimensional*, el segundo ciclo comprende la superación de dicha unidimensionalidad a través de los planteamientos multidimensionales representados con la *complejidad* en el conocimiento. Posteriormente la trascendencia de la complejidad integrando el conocimiento a la *misticidad* y por último evocando a partir de este momento a la sabiduría natural, es decir; la *sencillez mágica*, el saber sagrado de sabidurías ancestrales. Este proceso de transición lo denotamos como el paso de la *mística a la simpleza*, es decir, de los sucesos y emblemas místicos como puede ser la consulta de los oráculos a las interpretaciones simplistas y parciales de esta fenomenología con posturas simplistas especializadas; de la *simpleza a la complejidad* o en otras palabras, la comprensión de que la realidad y el conocimiento conlleva una infinita serie de procesos entrelazados inasequibles a una sola postura o descripción; y de la *complejidad a la sencillez* por el momento, el paso de la abstracción pensante al conocimiento sencillo, mágico y profundo. Conocimiento que evoque una fuerza y consistencia parecida al conocimiento practicado por las civilizaciones antiguas en nuestro presente.

La lectura de la transición o proceder histórico-evolutivo del conocimiento lo comprendemos integrando la *práctica, la vivencia y la existencia* en el conocimiento, ya que la integración de éstas nos muestran los verdaderos cambios que se necesitan hacer, así como la visión clara del conocer en nuestro pasado, presente y futuro. En cuanto a la primera, la falta en el ejercicio de la *práctica* de determinado conocimiento y la aplicación hacia uno mismo es la causa de elaborar interpretaciones unidimensionales, de no visualizar los resultados de una postura y nuestro apego hacia ella, las relaciones de éstos con sus antecedentes que le subyacen, así como sus límites paradigmáticos. Por su parte, la sobre estimulación en la práctica de una teoría o la práctica teórica genera vivir en una rebanada teórica/filosófica de un determinado conocimiento o del conocimiento mismo; perdiendo de vista que un conocimiento específico es un sistema de ideas y es sólo una parte del cúmulo de conocimientos de un campo disciplinario: psicología, ciencia,

filosofía, y representan éstos últimos sólo una parcela de un sector intelectual instituido que a la vez es sólo una granito de varios sectores del conocimiento tales como: sectores de conocimiento religiosos, artísticos, conocimientos legendarios étnicos-tradicionales como el budismo, la mexicayotl, la toltecayotl, conocimientos no oficiales como las ligas masónicas, etc; todos y cada uno de ellos, guardado su peso, importancia y jerarquía representan una lectura o mirada del saber y la vida.

Por su parte, en cuanto a *la vivencia*, ésta es un aspecto que representa integración, en términos intelectuales multidimensionalidad. Es un aspecto al cual el medio intelectual instituido tiene profundas limitaciones por sus fuertes connotaciones racionales, pues implica romper lo que en este sector nombran la *teoría vs praxis* y diferenciar la praxis, (el conjunto de actividades ideológico-mentales y prácticas originadas por una ideología, filosofía y/o modelo de un contexto intelectual específico, las cuales crean las condiciones para hablar de la realidad, la verdad, lo correcto, lo objetivo, etc.) de la vivencia (el estado puro de existencia sensible). En otras palabras, romper el gobierno de la mente.

La vivencia por consiguiente, evoca la integración del pensar y el sentir. Significa el puente entre el conocimiento informativo o enciclopédico y el vivir el conocimiento en su misticidad. En el primero, el conocimiento se adquiere y se enseña de manera formal-académica influyendo de diferentes maneras y grados en la identidad personal; prácticamente tiene fines de ejercicio comercial, en ciertos casos se relaciona con eventos reales y cotidianos que producen crítica reflexiva y producción innovadora. Mientras que en el segundo, el vivir el “conocimiento” en su misticidad se ejemplifica cuando se le da vida propia al “conocimiento” en todo el sentido de la palabra; es decir, cuando se siente-piensa-percibe-habla con el conocimiento como una manifestación real, natural y sagrada.

Finalmente en referencia a *la existencia* en el “conocimiento” nos referimos al estado de fusión sagrada y total del conocimiento, ya integrado armónicamente éste con la Existencia-Vida-Creación-Dios-Cosmos- con el humano. Es el “conocimiento” encarnado en la personalidad de ciertos humanos, que se manifiesta de una manera sencilla, clara, directa y mágica en su palabra, su fuerza es tal que la simple presencia o mirada del personaje evolucionado produce armonía, reflexión y conciencia. Es el estado “último” en el cual respiran los chamanes, sabios, “sacerdotes” estigmatizados, gente “común” en el exilio, entre otros. “A su manera“, todas y cada una de estas personalidades confluyen finalmente en la inmensidad mística, profunda y sagrada del universo y el

saber. Este es el “último” estadio del humano-conocimiento que contemplamos como la sencillez mágica de la sabiduría natural. Para poder describir esta última transición y este nivel evolutivo como dicen los Budistas, no hay mejor manera que volviendo a ser niños.

Un ejemplo de esta última transición tal como la redacta Alejandro Jodorowsky (2001) esta en la anécdota de “el Buda de madera en un templo en llamas”: un monje meditaba en un templo, se quedo dormido. Mientras dormía tiro una pequeña vela la cual incendió las maderas que adornaban el lugar. Cuando el monje se despertó, las llamas causaban estragos. Construido totalmente en piedra del piso al techo, el templo resistió el incendio que sólo terminaría con la desaparición de los enlucidos. Antes de escapar del fuego, el hombre decidió salvar a un gran Buda de madera. Aunque débil, de un modo milagroso encontró la fuerza necesaria para levantar la estatua que pesaba más de 100 kilos. Al llegar a la puerta se dio cuenta que el Buda de madera era dos veces más alto que ésta. Imposible pasar por ahí. Los muros eran demasiado sólidos y no cedían. Sin embargo, el monje no quería abandonar al Buda al que adoraba en medio del incendio, ¿qué podía hacer para salir indemne con tesoro?, ¿cómo sacó el monje al Buda de madera?.

Los asiáticos se plantean curiosas preguntas relacionadas a esta experiencia. Se dice que algunos han empleado más de veinte años en dar contestación a interrogantes parecidas. La respuesta no es un chiste: el monje se echó el Buda a la espalda, abrió la puerta y salió. Muchas leyendas *Zen* giran en torno al tema y dejan el mensaje. Por ejemplo:

Una gansa pone un huevo dentro de la botella, tiempo después, el huevo se abre y aparece un pequeño ganso, ¿cómo sale este último de la botella?, pregunta el maestro a su discípulo.

El monje se retira a meditar. Veinte años más tarde solicita una entrevista con el maestro y le anuncia que ya resolvió el acertijo.

.....¿cómo lo resolviste? indaga el maestro

.....el ganso salió, responde el alumno

La historia del templo de piedra con sus entablados y su Buda inflamables (en nuestro caso relacionándolo con el conocimiento, la percepción en psicología, los apegos ciegos e indiscriminados a éste, los cuestionamientos epistemológicos, incluso las concepciones unidimensionales y la aseveración de la multidimensionalidad del conocimiento) tal como dirían los sabios budistas es una historia mental. Todo ha sido inventado por nuestro cerebro. Hemos reunido un cierto número de datos en forma de un problema por resolver, pero tenemos que tomar en cuenta que todos esos datos son mentales, inventados totalmente. La puerta demasiado estrecha de este Koan no tiene más realidad que la dificultad que nosotros creamos. Una y otra son creaciones de nosotros y de nuestro mundo mental, son falsas.

Somos nosotros los que ponemos el límite de la puertecita. Por tanto, somos nosotros (en la medida que esta puerta tiene la misma naturaleza que Buda y todo el resto de la historia) quienes necesitamos resolver el problema a solas e instantáneamente. En la vida como el conocimiento nos encontramos embutidos con montones de problemas irreales. Cuando tratamos de superarlos, chocamos contra nuestras propias imposibilidades y límites creados, así estando anclados profundamente en nuestro intelecto, en ese laberinto de pensamientos e ideas, nos limitamos y nos impedimos avanzar. En este sentido, *sólo hay que apaciguar nuestra laguna mental para poder destapar la botella en donde se encuentra enclaustrado el litro del conocimiento y atrojarla al océano.*

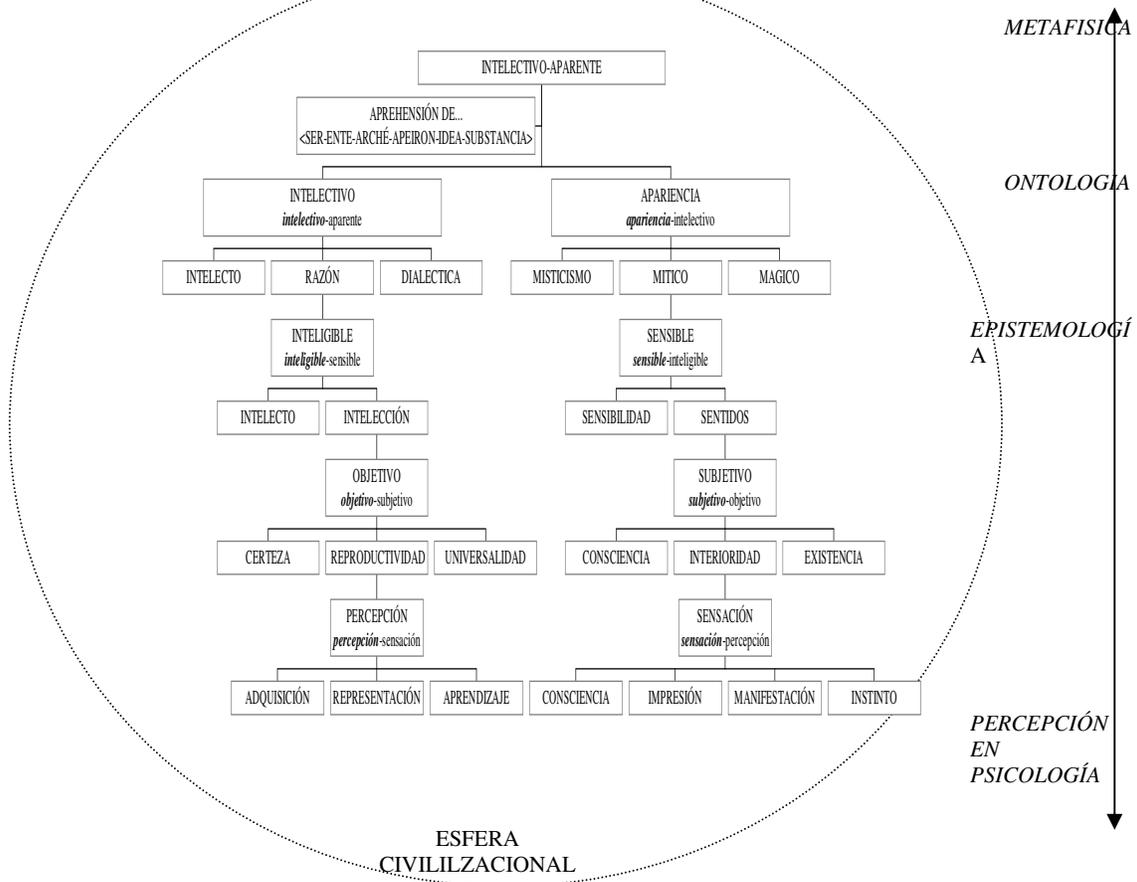
## REFERENCIAS

1. Abbagnano I. (1993), *"Diccionario de filosofía"*, México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
2. Abbagnano E. (1947), *"Filosofía, Religión, Ciencia"*, Buenos Aires: Ed. Nova.
3. Arendt H. (2002), *"La Vida del Espíritu"*, España, Ed. Paidós.
4. Armstrong D. (1966), *"La Percepción y el Mundo Físico"*, Madrid: Ed. Tecnos.
5. Arnheim R. (1986), *"El Pensamiento visual"*, México: Ed. Paidós.
6. Bartley H. (1975), *"Principios de Percepción"*, México: Ed. Trillas.
7. Beloff J. (1979), *"La Ciencias Psicológicas: una revisión de la Psicología Moderna"*, México, Ed. Manual Moderno.
8. Bolton N. (1982), *"Problemas Filosóficos en Psicología"*, España: Ed. Alambra.
9. Braunstein N. (1987), *"Psicología, ideología y ciencia"*, México: Ed. Siglo XXI.
10. Brugger W. (1983), *"Diccionario de Filosofía"*, Barcelona: Ed. Herder.
11. Burgos E. (2003), *"Como Ves"* en Revista de Divulgación Científica, No. 61, México, pp 10-15.
12. Capelle W. (1981), *"Historia de la Filosofía Griega"*, Madrid, Ed. Gredos.
13. Chatelet F. (1984), *"Historia de la Filosofía"* tomo 1, Madrid: Ed. Espasa-calpe.
14. Chatelet F. (1984), *"Historia de la Filosofía"* tomo III, Madrid: Ed. Espasa-calpe.
15. Coplestón F. (1983), *"Historia de la Filosofía"*, Vol. I, Grecia y Roma", México: Ed. Ariel.
16. Cousenier J. (1989), *"La filosofía"*, Argentina: Ed. Mensajero.
17. Daby H., Chawley C., Woodhouse (1969), *"Breve historia de Grecia"*, Madrid: Trillas.
18. Durand G. (1996), *"La Noción de Límite en la Morfología Religiosa y en las Teofanías de la Cultura Europea"*, España: Ed. Espasa.
19. Estrada (1997), "
20. Ferrater M. (1981), *"Diccionario de Filosofía"*, Madrid: Ed. Alianza.
20. Feyerabend P. (1993), *"Tratado contra el Método"*, México: Red Editorial Iberoamericana.
21. Fischer R. (1985), *"Deconstruyendo la Realidad"*, Argentina: Ed. Diógenes.
22. Flaceliere R. (1993), *"Adivinos y Oráculos Griegos"*, Argentina: Ed. Universitaria de Buenos Aires.
23. García M. (2003), Revista *"Ciencia y Desarrollo"*, No. 173, México, pp. 23-37.
24. González A. (1971), *"Manual de Historia de la Filosofía"*, Madrid: Ed. Gredos.
25. Guthrie W. (1958), *"Los Filósofos griegos, de Tales a Aristóteles"*, México: Fondo de Cultura Económica.
26. Guthrie W. (1962), *"Historia de la Filosofía Griega, tomo I"*, Madrid: Ed. Gredos.
27. Guthrie W. (1988), *"Historia de la Filosofía Griega, tomo III"*, Madrid: Ed. Gredos.
28. Hernández X. (2000) *"El baño del Temascal, una terapéutica alternativa en el ámbito psicológico"*. Tesis de Licenciatura, UNAM Iztacala, Edo. de México, México.
29. Jodorowsky A. (2001), *"Historias Iniciáticas"*, México: Ed. Grijalbo.
30. Lalande A. (1966) *"Vocabulario técnico y crítico de filosofía"*, Argentina: Ed. El ateneo.
31. Lara V. J. (1996), Tesis *"Disertación Filosófica Para Un Esquema Psicopedagógico Integral Que Facilite El Aprendizaje Del Dibujo Del Cuerpo Humano"*, Tesis de Maestría, Escuela Nacional De Artes Plásticas, UNAM, México D.F.
32. Lara V. J. (2002), *"Metapsicología Multidimensional, un nuevo marco meta-teórico para la psicología en México"* FES Iztacala UNAM, trabajo en prensa.
33. Lara V. J. (2001), *"Propuesta de cambio curricular, procesos multidimensionales del desarrollo alterado"*, FES Iztacala, UNAM, trabajo en prensa.

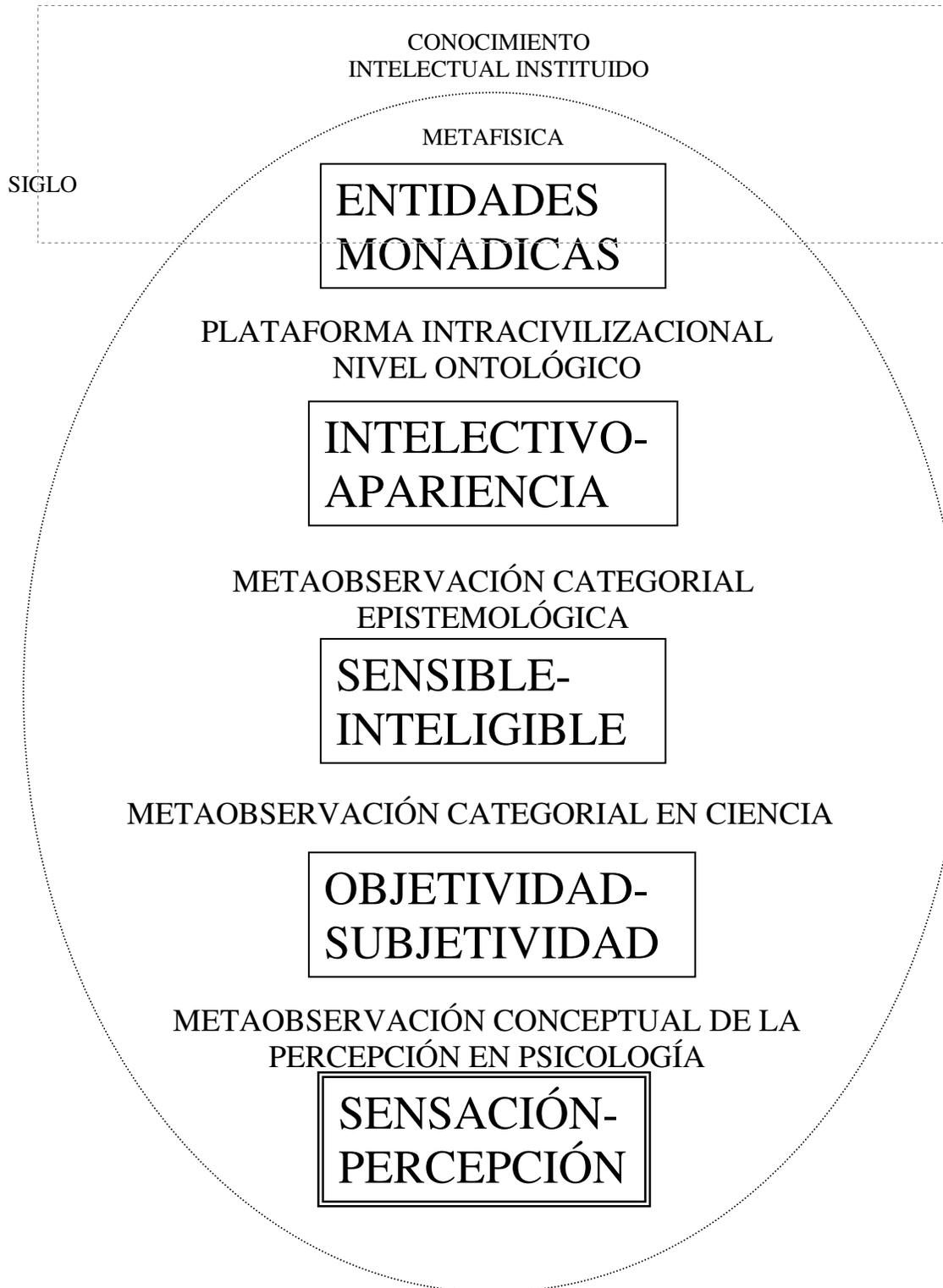
34. Lara V. J. (2002), *"Esta Propuesta meta-psicológica, no es."*, Trabajo en Prensa.
35. Lara V. J. (2002), *"Seminario sobre Cuestiones Epistemológicas de la Psicología"*, FES Iztacala, UNAM, trabajo en prensa.
36. León R. (1962), *"El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico"*, México: Ed. Unión Tipográfica, Hispano Americana.
37. Luria A. (1980), *"Introducción Evolucionista a la Psicología"*, España: edit. Fontanela.
38. Mardones J. (1996), *"¿Hacia donde va la Religión, Postmodernidad y Postsecularización"*, México: Ed. Cuadernos de Fe y Cultura.
39. Marías J. (1968), *"El Intelectual y su Mundo"*, Madrid: Ed. Espasa-Lalpe.
40. Marías J. (1985) *"Historia de la filosofía"*, México: Ed. Alianza.
41. Miguéles M. (1997), *"El Paradigma Emergente"*, México: Ed. Trillas.
42. Marx M. H., Hillix W. A. (1985), *"Sistemas y Teorías Psicológicas Contemporáneos"*, México: Ed. Paidos.
43. Mondolfo R. (1968), *"La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua"*, Argentina: Ed. Universidad de Buenos Aires, EUDEBA.
44. Morin E. (1992), *"El Método IV, las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización"*, Madrid: Ed. Cátedra teorema.
45. Morin E. (1988), *"El Método III, El Conocimiento del Conocimiento"*, Madrid: Ed. Cátedra Teorema.
46. Muller, Marx, Hadler, Alois (1986), *"Breve Diccionario de Filosofía"*, Barcelona: Ed. Herder.
47. Osborne R. (1998), *"La formación de Grecia 1200-479 a. c."*, Barcelona: Ed. Crítica.
48. Panikkar R. (1999), *"Es Occidental el Concepto de los Derechos Humanos"*, Madrid: Ed. Cátedra.
49. Reuchlin L. (1980), *"Psicología"*, Madrid: Ed. Morata.
50. Reyes M. (1998), *"Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía"*, España: Ed. Trota.
51. Ribes I. E. (1999), *"Teoría del Conocimiento y Lenguaje"*, México: Ed. Tarrus.
52. Rorty R. (1979), *"La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza"*, Madrid: Ed. Cátedra.
53. Runes D. (1981), *"Diccionario de Filosofía"*, México: 3ra, Ed. Grijalbo.
54. Russ J. (1999) *"Léxico de Filosofía, los conceptos y los filósofos en sus citas"*, Madrid: Ed. Akal
55. Sahakian W. (1986), *"Historia de la Psicología"*, México: Ed. Trillas.
56. SanFelix V. (1997), *"Las Identidades del Sujeto"*, España: Ed. Servicios de Gestión.
57. Segal (1997) *"Soñar la realidad"*, Madrid: Ed. Cátedra Teorema.
58. Solana S. (1996), *"Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi"*, Argentina: Ed. Akal clásica.
59. Sperling D. (1995), *"Genealogía del Odio"*, Argentina: Ed. Mece.
60. Verneaux R. (1971), *"Epistemología General o Crítica del Conocimiento"*, Barcelona: Ed. Herder.
61. Vidal P. (1983), *"Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego"*, Argentina: Ed. Península.
62. Warren, H. (1966), *"Diccionario de Psicología"*, México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
63. Windelbard W. (1948), *"La Filosofía de los Griegos"*, México: Ed. Antigua Librería Robledo

ANEXOS

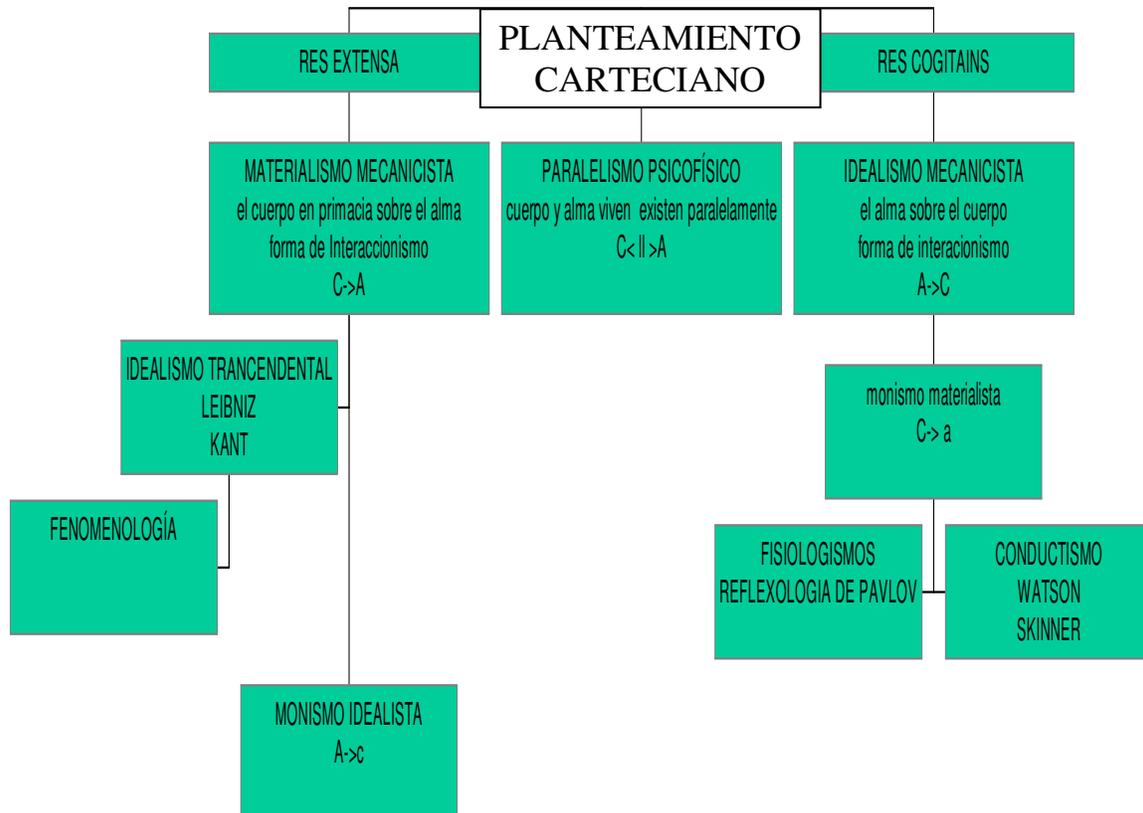
TRAYECTORIA EVOLUTIVA ETIMOLÓGICA Y FILOSÓFICA DE LA NOCIÓN PERCEPCIÓN EN PSICOLOGÍA



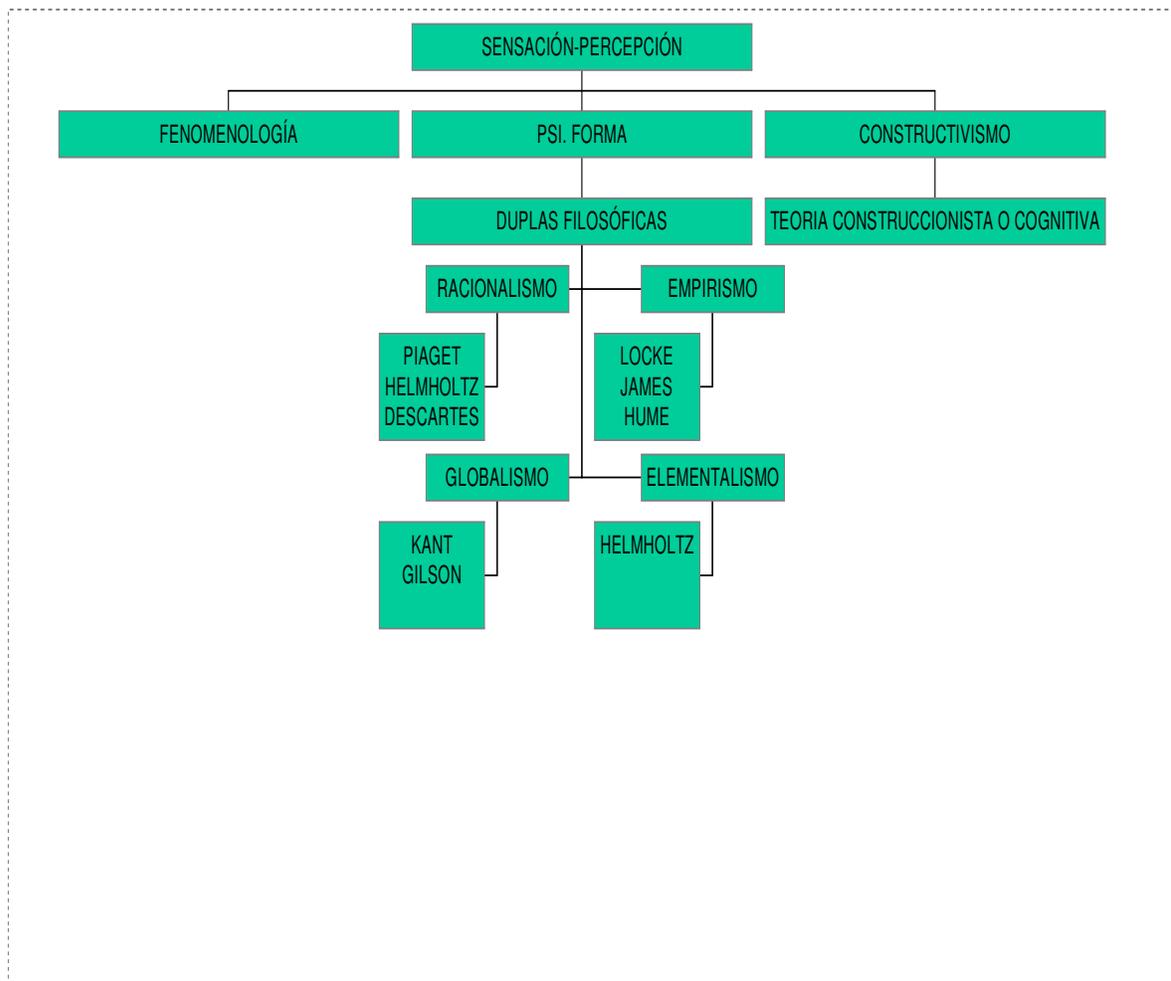
# HISTORIA EVOLUTIVA DE LA DUPLAS OCCIDENTALES EN CIENCIA Y FILOSOFÍA



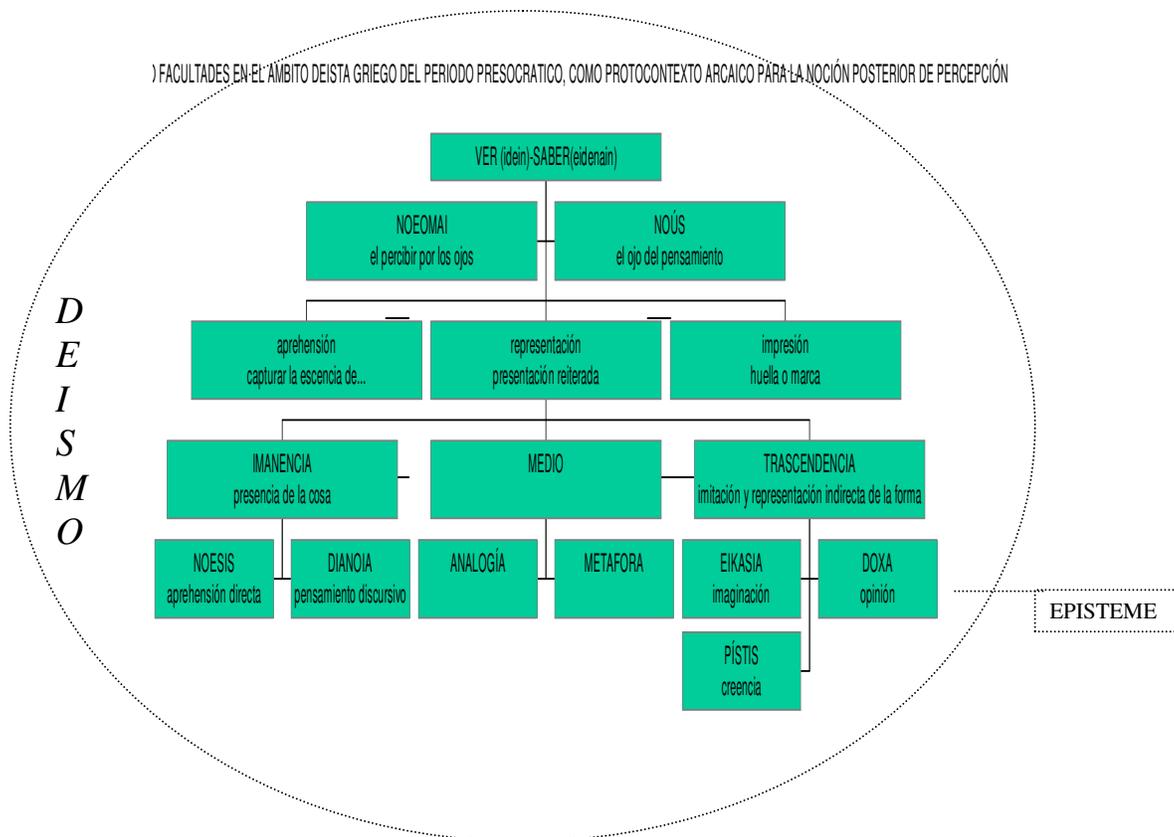
## EPISTEME DEL CONOCIMIENTO OCCIDENTAL MODERNO

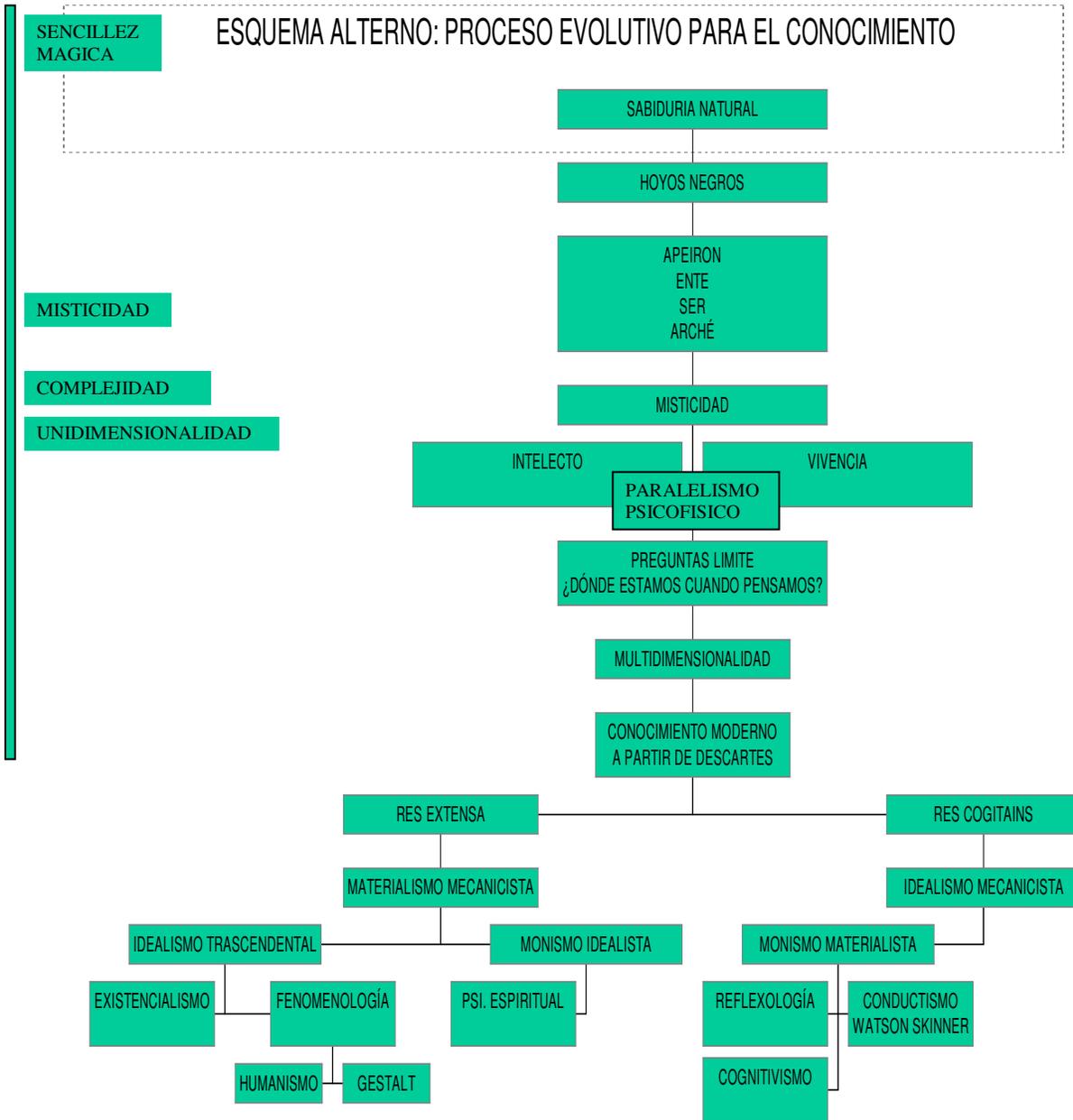


## CONOCIMIENTO PERCEPTUAL



FACTUADES EN EL ÁMBITO DEISTA GRIEGO DEL PERIODO PRESOCRÁTICO, COMO PROTOCONTEXTO ARCAICO PARA LA NOCIÓN POSTERIOR DE PERCEPCIÓN





# LA PERCEPCIÓN

