



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Cabrera Rodríguez, José Antonio
El trasfondo psicologista en la Teoría schopenhaueriana de la percepción
Estudios de Filosofía, núm. 52, julio-diciembre, 2015, pp. 95-110
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846135006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El trasfondo psicologista en la Teoría schopenhaueriana de la percepción*

Psychological background in Schopenhauer's theory of perception

Por: José Antonio Cabrera Rodríguez

G.I. Filosofía y cultura contemporánea

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

Sevilla, España

E-mail: jcabrera7@us.es

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 7 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a06

Resumen. *El presente trabajo analiza la teoría schopenhaueriana de la percepción y su trasfondo psicologista. A tal efecto, se atenderá al debate fructífero sobre la sensación y la percepción, considerado de gran importancia en la moderna psicología. Desde este planteamiento, Schopenhauer propone la percepción como representación cerebral, una noción que asumirá la Psicología de la Gestalt a principios del siglo XX.*

Palabras clave: *objeto, intuición, sensación, percepción, representación cerebral, causalidad.*

Abstract. *This paper analyzes Schopenhauer's theory of perception and its psychological background. To this end, it will attend to the fruitful discussion about sensation and perception, which is considered one of the most important issues in modern psychology. In this way, Schopenhauer proposes perception as brain representation, a notion that Gestalt Psychology will assume at the beginning of 20th century.*

Keywords: *object, intuition, sensation, perception, brain-imaging, causation*

* El artículo es producto del Grupo de Investigación "Filosofía y cultura contemporánea" (HUM-110), perteneciente a la Universidad de Sevilla, España.

Cómo citar este artículo:

MLA: Cabrera, José. "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción". *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 95-110.

APA: Cabrera, J. (2015). El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 95-110.

Chicago: Cabrera, José. "El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción," *Estudios de Filosofía* 52 (2015): 95-110.

Introducción

Resulta ya todo un clásico entre los epistemólogos disputar sobre cuál es la base en que se cimenta nuestro saber objetivo del mundo, a lo que se ha ido respondiendo de múltiples maneras que han ido abarcando desde la apuesta por un ser ingénito ideal extrapolado hacia el otro lado de nuestros confines empíricos, hasta la más simple asunción —extremada por pensadores como Condillac— de la nuda sensación como generadora autosuficiente de todo cuanto conocemos. A tal respecto, la Teoría del Conocimiento no ha escatimado en propuestas variopintas; pero no fue hasta bien entrado el siglo XIX, con la publicación de los *Grundzüge der physiologischen Psychologie* de Wundt en 1874 y el consiguiente surgimiento de la escuela asociacionista, que al problema filosófico de la interacción sujeto-objeto se le dio un moderno tratamiento científico y fisiológico y que años después habría derivado en el vigente paradigma gestáltico de la percepción. Pues bien, muchos de estos avances en la moderna psicología ya tuvieron antes grandes intuiciones filosóficas que le habrían servido perfectamente de apoyo; y entre estas grandes intuiciones, una de las más importantes fue sin duda la teoría schopenhaueriana de la percepción.

Ante todo, hay que notar a todas luces que ya desde la antigüedad el conocimiento humano ha supuesto la ineludible interacción entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Pero si bien es cierto que para los pensadores premodernos instalados en el realismo ingenuo el acto cognitivo constituía la captura fidedigna de una realidad externa, de un mundo *ahí fuera* (como si lo “fotografiáramos” con nuestra alma), subsistente y emancipado de nuestro poder cognoscente, la mayoría de epistemólogos modernos, sobre todo desde Descartes, se hurtaron a dicha ingenuidad tras percatarse del papel inequívocamente activo y constructivo que desempeñaba el sujeto. En efecto, el polo del “yo” tendría algo que aportar al objeto conocido, pues este no lo obtendríamos ya mediante una simple recepción pasiva de *data*. Y Kant acometió por fin ese giro copernicano del conocimiento merced al cual los objetos se amoldarían a las estructuras formales que les impondría el sujeto, funcionando este como el baricentro de aquellos, al igual que para Copérnico los planetas orbitarían en torno al Sol. El artículo que nos ocupa, así pues, pretende ofrecer una particular reflexión sobre la visión schopenhaueriana del conocimiento empírico del mundo. Por un lado advertiremos su cercanía con Kant, a quien adeuda el apriorismo de la causalidad, pero por otro comprobaremos, abundando en su intrínquilis, que dicho conocimiento empírico toma la percepción como hecho neurofisiológico del animal (en cuyo reino nos

incluimos los seres humanos) excediendo el sentido lato de la sensación. Esta comprensión adelanta ya los ulteriores avances de la Psicología de la Forma en la que el todo perceptivo desborda la mera suma de las partes sensitivas, con lo que quedaremos debidamente facultados para atribuir un trasfondo psicologista a la teoría schopenhaueriana de la percepción.

1. El *a priori* causal en la configuración del mundo percibido

Aunque Schopenhauer ganara para su gnoseología todo un resorte neurofisiológico que había brillado por su ausencia en el trascendentalismo kantiano, resulta innegable su compromiso con la doctrina del regiomontano. Lo primero que, para Schopenhauer, nos enseña a simple vista hasta qué punto interviene nuestra inteligencia para configurar el mundo percibido es el apriorismo de la causalidad. Y es que, pese a descartar por completo su estatuto conceptual o categorial, Schopenhauer sí que coincide con Kant en no doblegar la causalidad al primado de la experiencia. Junto con el espacio y el tiempo, la causalidad constituye la piedra angular que articula la relación representacional entre sujeto y objeto. Ni resulta de un simple hábito con que logramos predecir los conjuntos futuros de percepciones (y por tanto quitaría la razón a la pretensión humeana), ni tampoco resulta ser un concepto puro de un entendimiento que no depende de los datos sensibles aunque esté en contacto con ellos mediante la Imaginación (contra Kant en este caso); por el contrario,

la única demostración auténtica de que conocemos la ley de causalidad *antes de toda experiencia* radica en la necesidad de efectuar un tránsito desde la afección sensorial —que sólo se da empíricamente— hasta su *causa* para llegar a la intuición del mundo externo. (Schopenhauer, 2005: 67)

El apriorismo de la ley causal se debe por tanto a un proceso genético fundamental en la construcción del mundo percibido. El sujeto perceptor cuando reconoce el objeto presuntamente real que se le aparece no ha procedido sino derivando de una mera afección subjetiva sin significado alguno —gnoseológicamente, no autosuficiente— la causa que la provoca como exterior, como fenómeno encuadrado simultáneamente en el espacio y el tiempo (formas puras de la experiencia sensible anexas a la causalidad). Sin la colocación de lo netamente sentido en unas coordenadas espaciales, en las que la afección remitiría a una causa actuante que daríamos por cuerpo real, nada podríamos en el fondo conocer. Así pues,

No llegamos a intuir, es decir, a conocer un objeto, hasta que el entendimiento refiere aquella impresión que recibe el cuerpo a su causa, instala esta en el espacio intuido por él a

priori de donde parte el efecto, y así reconoce la causa como efectiva [*wirkend*], como real [*wirklich*], es decir, como una representación del mismo tipo y clase que el cuerpo. Mas ese tránsito del efecto a la causa es inmediato, vivo y necesario: pues es un conocimiento del entendimiento puro y no una inferencia de la razón, una combinación de conceptos y juicios según leyes lógicas. (Schopenhauer, 2013: 47)

Debido a la ontología voluntarista que preside el sistema schopenhaueriano, tener experiencia objetiva de las cosas consistiría primariamente en intuir un mundo embozado bajo máscaras y fachadas distintas: a esto es a lo que bien podríamos llamar *carnaval fenoménico del mundo* donde lo plural y discontinuo imperan por doquier. En efecto, todo cuanto intuimos adquiere rasgos, contornos y determinaciones concretas; la materia, propiamente hablando, no es algo que exista como realidad apartada y externa a nuestra *psique*, sino que, por el contrario, supone una abstracción propia de nuestra razón. “Materia” sería en este punto una transposición nominal de la causalidad en cuanto efectiva, en cuanto operación que escenifica un desfile de máscaras y disfraces (formas) o sencillamente lo que obtenemos al abstraernos de estos embozos bajo los que se esconde la voluntad metafísica.¹ Pues no olvidemos que la experiencia tiene que ver para Schopenhauer con el ámbito del engaño, del disfraz y la ilusión. O como él mismo afirma, por materia no hay que entender, al cabo de todo, sino la “mera visibilidad de la voluntad” (Schopenhauer, 2005: 75), un transparentarse ella a la conciencia que, en cuanto mero transparentarse, no ofrece significado ni objeto alguno, viniendo a comportar así la simple presencialidad del ser bajo el *principium individuationis* espacio-temporal (esto es, el acto de transitar de la ausencia a la presencia, un desocultarse del ser a la conciencia, dicho a la heideggeriana), y por tanto, otro de los nombres con que designamos la causalidad cuando la entendemos desde la pura abstracción, o sea, desde una operación lógica y no intuitiva.

Sin ir más lejos, avizorando claramente la equipolencia entre conocimiento e intuición, la profesora Ávila Crespo ha circunscrito con bastante primor en qué consiste el conocer según Schopenhauer:

Conocer es fundamente intuir. Es ordenar el mundo con el auxilio de las nociones puras de espacio, tiempo y causalidad, pero es también estar en contacto directo con el mundo.

1 Son las formas las que, para Schopenhauer, se rigen por la ley causal, y no la materia propiamente dicha, dado que, como estamos defendiendo aquí, esta no es más que una simple abstracción. Así, únicamente la forma da determinación, *essentia*, a la materia abstracta, que en sí misma solo origina la *existentia*. Y, sintonizando con Aristóteles, el agregado entre materia y forma (sustancia hilemórfica) daría lugar a los individuos concretos, que no son más que esas modificaciones de la materia, sus estados particulares (también recordando a Spinoza, los individuos como modos de “*Deus sive Natura*” —“*sive Materia*”, pudiéramos añadir). En este sentido para Schopenhauer, que de alguna manera redefine la frase heraclítica, la materia es lo único de veras inmutable: “solo las formas cambian; la materia permanece”. (Schopenhauer, 2005: 73).

Conocer es, en fin, tomar parte activa en la representación, en ese doble sentido que le da Schopenhauer al término: como apariencia y como teatro, como fenómeno y como espectáculo. (Ávila Crespo, 1984: 155)

La perceptibilidad del objeto, esto es, la posibilidad de ser intuido por un sujeto, nos sumergiría dentro de la arena cognoscitiva. Y ello conectaría con lo que arriba he denominado *carnaval fenoménico del mundo*, metáfora con la que he designado el inextricable ensamblaje entre el principio de individuación y la ley causal que Schopenhauer ilustraba rescatando la metáfora hindú del velo de Maya. De ahí procede el sesgo ilusorio, onírico, que empaña a la materia como sustrato de todas nuestras presuntas afecciones: conocer a nivel empírico (o sea, los fenómenos) supone intuir el disfraz; pero el concepto, como meta-representación que es, constituye una muñeca rusa más: el disfraz del disfraz. Por eso la ciencia, con todas sus sofisticadísimas invenciones, solamente atrapa una verdad lejana, más aún que la del animal; cuanto más elaborada y artificiosa la representación, tanto más nos aleja de la vivencia primaria intuitiva. Una de esas verdades sin las que la ciencia se esfumaría hogaño tiene que ver con el concepto de materia. Que la física teórica apueste por una teoría de las supercuerdas o de pábulo a micropartículas tales como los hadrones, leptones, quarks etc. no agota lo que la realidad podría dar de sí sin que pretendamos atraparla con todo nuestro acervo científico. Aun con el bosón de Higgs descubierto, las supersimetrías, los taquiones o las singularidades astrofísicas, no se despeja para siempre la incógnita de cómo se comporta la materia en sí misma; antes bien, esto nos enseña sólo el modo como el ingenio humano comprende su peculiar comportamiento. Cuanto más objetivemos mediante conceptos, más tapaderas pondremos al indescifrable misterio del ser. Recordemos nuevamente que, como diría Heráclito, “la naturaleza gusta de ocultarse”, y se oculta muchas veces bajo estos dispositivos de la física teórica. Diríase pues que nuestra ciencia más que descubrir lo que son las cosas, las encubre con los variopintos y refinados ropajes de los conceptos (representaciones abstractas) para cuya elaboración han abstraído lo singular y contingente de imágenes discretas (representaciones intuitivas) — en el caso ejemplificado, la física teórica, descontextualizándolas de su marco empírico.² Pero como no pretendemos sustraernos a este marco, puesto que es en

2 ¿A qué aluden las supercuerdas, sino a un hipotético conjunto infinitesimalmente pequeño de las cuerdas que percibimos en nuestro día a día? ¿Con qué derecho alza Hawking, por ejemplo, a entidad astronómica los famosos “agujeros negros”, sino con aquél que le faculta la experiencia de los agujeros concretos y del color negro? Bien es cierto que, por más que nos los imaginemos como fantasmas, con ellos se persigue una comprensión teórica mayor de la constitución y funcionamiento de las subpartículas o del cosmos, y por tanto su enunciación nos sumerge en un plano absolutamente conceptual; pero en la medida que nos falte la intuición espacial de los mismos, no podemos decir que hayamos experimentado ni las subpartículas ni los agujeros negros en *parte alguna*; en su construcción nos ha asistido la fantasía y por ello empiezan siendo “fantasmas”, productos de nuestra facultad imaginativa que solo intuye en el tiempo.

él donde alcanzamos a percibir objetos, lo que elabore el conocimiento científico siempre vendría *a posteriori* de nuestras experiencias psicológicas sobre el mundo. Es por ello por lo que la ciencia, tendiendo su manto sobre las representaciones secundarias que son los conceptos, se fundamenta a fin de cuentas sobre los poderosos cimientos de las representaciones primarias que son las intuiciones, o lo que vale decir, las percepciones. El intuir intelectual, y no el teorizar abstracto, constituye la fuente auténtica de nuestros conocimientos, algo que compartimos también con los animales. Y sobre este basamento comprenderemos mejor cómo la intuición empírica, equivalente a lo que la psicología entiende por percepción, requiere un sistema nervioso que la haga posible.

2. Gnoseología de la percepción: el mundo como representación cerebral

El gran desmarque epistemológico de Schopenhauer con respecto a su influyente Kant consistió en haber reformulado la intuición (*Anschauung*) segregándola de la mera sensación (*Eindruck*). La cuestión crucial es la siguiente: así como para Kant sentir equivale a intuir, y por tanto toda intuición es implícitamente sensible, para Schopenhauer no se da en rigor tal equivalencia. Su noción de intuición la liga inexorablemente a la *Eindruck*, desde luego, pero eso no significa que el acto intuitivo se identifique totalmente con la nuda sensación. Para Schopenhauer, intuir introduce un plus a la sensación, tanto que bien pudiera afirmarse que es una suerte de un “sentir con sentido”. Este sentido sería aquello que los elementos apriorísticos aportan a la nuda sensación, por lo que de momento nos bastaría con decir que intuir es algo así como intelectualizar la sensación, o que la intuición es una sensación intelectualizada, orientada en espacio y en tiempo; es la portadora de la percepción. El modo animal y humano de intuir es por tanto la percepción (*Wahrnehmung*); gracias a ella nos abrimos a un mundo objetivo, asignamos la afección (impresión, sensación) propia a una causa exterior; y esto, como acto inteligente que es, bien lo atestigua Schopenhauer al principio de *Sobre la visión y los colores*, donde pontifica, a modo de insignia, su concepto de intuición intelectual en su modalidad empírica:

Toda intuición es intelectual. Pues sin el *entendimiento* no llegaríamos nunca a la intuición, a la percepción o aprehensión de *objetos*, sino que nos quedaríamos en la mera sensación, que a lo sumo podría, en cuanto dolorosa o placentera, tener un significado en referencia a la voluntad, pero por lo demás sería una variación de estados vacíos de significado y nada que se asemejase a un conocimiento. (Schopenhauer, 2013: 47)

Con esta divisa se concede partida de nacimiento al ya clásico problema del conocimiento cassireriano, que Schopenhauer emparenta con su concepto de *Vorstellung*. Sólo en el mundo de la representación, es decir, un mundo en que la nuda afección subjetiva se ha tornado intuición objetiva, accedemos a un primer estadio cognoscitivo. Para conocer no basta con sentir; hace falta intuir. Y el intuir es lo que en puridad sostiene la percepción. A menos que el entendimiento ejerza su particular función causal conduciendo la *Eindruck* hacia su *Ursache* (causa), no obtendremos ninguna representación, no habrá desdoblamiento entre sujeto y objeto. Por eso afirma Schopenhauer que la neta sensación queda justipreciada “en referencia a la voluntad”, teniendo en cuenta que tal voluntad es lo que somos internamente, desde nuestro lado invisible para los demás pero vivenciado internamente por nosotros; y ni el placer (*Genuss*) ni el dolor (*Schmerz*) concomitantes podrían ser nunca objetivados, jamás llegarían a poseer un rango gnoseológico preciso por cuanto el entendimiento no interviene ahí para nada.

Al contrario de Kant, Schopenhauer sienta su gnoseología de la percepción sobre unas claras bases fisiológicas, lo que bien podrían haber compartido los psicólogos desde la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, el filósofo de Danzig se pregunta por la linde que separa el sentir del percibir dentro de los seres orgánicos que habitan la naturaleza. *Grosso modo*, en el reino de los vivientes Schopenhauer sólo parece adjudicar facultad intuitiva a los seres humanos y a los cordados superiores, excluyendo según se desprende de su obra tanto a las plantas como a los animales inferiores (hoy día los catalogados como protozoarios, platelmintos, celenterados o poríferos). A nivel ínfimo, la planta es el primer ser vivo al que podría atribuírsele sensación, por cuanto se daría en ella la *excitabilidad o irritabilidad*, esto es, la capacidad de reaccionar ante unos estímulos externos sin tener por ello representación de ninguna clase. No en balde la planta constituye así el grado más bajo en que puede objetivarse a escala orgánica la voluntad de vivir; lo separa del animal la ausencia de representaciones intuitivas, y del ser humano, la ausencia tanto de estas como también de representaciones abstractas; de ambos, en resumidas cuentas, se distingue porque le falta la capacidad representativa: “aparece, por lo tanto, conciencia enteramente clara y neta de la existencia tanto propia como ajena, con la razón (facultad de los conceptos), facultad que eleva al hombre tan sobre el animal como a este le pone sobre la planta su representación meramente intuitiva” (Schopenhauer, 1970: 119). Ahora bien, y al igual que todo ente, el organismo vegetal sí que expresa una clara voluntad de vivir, evidenciada mediante su susceptibilidad a radiación solar en el proceso fotosintético, gracias

al cual sintetizan los nutrientes mediante los cloroplastos, cubriendo la necesidad alimenticia; así como se reproducen mediante polinización merced a la excitación de los pistilos.

En el apartado sobre “Fisiología vegetal” de *Sobre la voluntad de la naturaleza*, Schopenhauer cita un extracto perteneciente al volumen I de la *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu’à ce jour*, escrita por Georges Cuvier y publicada en 1826, donde entresaca una puntualización pertinente para lo que aquí estamos tratando. Según cuenta Cuvier, para el fisiólogo francés Henri Dutrochet (1776-1847) “los movimientos de las plantas son espontáneos, esto es, dependientes de un principio interno que recibe inmediatamente el influjo de agentes exteriores. Y como siente escrúpulo en atribuir sensibilidad a las plantas, emplea en vez de esa palabra la de *nervimotilidad*” (Schopenhauer, 1970: 109).³ Junto con Schopenhauer, nosotros desharemos estos escrúpulos discurriendo que la planta no traspasa la facultad sensitiva, por más que fisiológicamente se le quiera presuponer una cierta moción pseudonerviosa a nuestro juicio sólo asumible desde una perspectiva metafórica. Así que, llámesele como se prefiera, *Eindruck* sería todo lo más a lo que podría aspirar el organismo vegetal. Asunto distinto y no poco interesante sería la cualidad de espontaneidad que Dutrochet le concedería.

La conclusión que aquí extraemos está así pues más que cantada: la planta siente, mas no percibe. Su incapacidad para percibir viene explicada por carecer de un entendimiento que le reporte *Vorstellungen*, o sea, por serle imposible construir un mundo objetivo. Por el contrario, todo su contacto con lo real es inconsciente y desprovisto de inteligencia; lo tangible para ella es la sensación del calor que excita sus hojas o de la humedad penetrando en sus raíces, pero siempre desde el puro desconocimiento, lo cual no quita para que igualmente exprese un impulso vital, un deseo traducible en la sobredicha espontaneidad, siendo así que esta no haría sino describir lo que como voluntad interna se nos hace manifiesto por fuera, bajo la representación intuitiva del espacio. (Schopenhauer, 1970: 109).

Comoquiera que fuese, está claro que desde el orden vegetal hacia abajo (los actuales reinos *plantae*, *fungi*, *protista*, *bacteria* y *archea* en la escala orgánica), no cabría advertir ningún indicio cognitivo como tal. Puesto que sólo con la actividad intuitiva en la que interviene la *Verstand* el ser vivo se construye un universo representacional, sólo a los animales (si bien no cualquier animal, sino concretamente quienes posean un sistema nervioso con un cerebro, entre los que destacan los cordados superiores) les está destinado el privilegio de conocer. Para

3 La cursiva es mía. La referencia también está disponible en la obra original con traducción al castellano (Buffon *et al.*, 1835: 176).

Schopenhauer, en lo animal el conocimiento y la conducta motivada expresan sus rasgos distintivos:

De ahí que el *conocer*, junto con el moverse por motivos condicionados por él, constituya el verdadero *carácter de la animalidad*, al igual que el movimiento por estímulos es el carácter de las plantas: pero lo inorgánico no posee más movimiento que el producido por causas en el sentido más estricto. (Schopenhauer, 1970: 24)

Lo inorgánico obviamente sólo puede explicarse adoptando una etiología fisicalista: cualquier cambio en el estado de la naturaleza inorgánica tiene su razón en una causa motriz que le ha dado lugar; así, por ejemplo, cuando un conjunto de piedras compuestas por calcita se expone a temperaturas muy altas e influyen en ellas la presión atmosférica o calorífica, metamorfosean a mármol, y por tanto cambian de estado según las condiciones ambientales y la índole metamórfica que aquellas piedras ostentan. Pero para comprender el comportamiento animal, precisamos mucho más que etiología fisicalista o incluso conductista; tendremos que presuponerle el poder representarse fenómenos y, con ellos, el poder conocerlos. Por si fuera poco, la misma voluntad que se esparce por todos los seres, orgánicos o inorgánicos, afecta de manera peculiar al organismo animal precisamente *qua* organismo, o sea, gracias a su dimensión corpórea y, más en concreto, gracias a su sistema neuronal; le afecta por cuanto su querer va encauzado hacia el conocimiento:

Establezco, pues, primeramente la voluntad, *como cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento. (Schopenhauer, 1970: 64).

Sea como fuere, hay algunos autores que no le conceden a la intuición el marchamo merecido, al decantarse por conectarla muy de lleno con el aprendizaje, la imitación, las costumbres recurrentes o el método por ensayo-error. Tal es el caso en nuestro país de José Luis Pinillos, quien a propósito de unos experimentos con chimpancés sostiene:

Tras los famosos experimentos de Köhler en Tenerife, durante la primera guerra europea, algunos psicólogos exageraron un poco el papel de la *Einsicht*, o intuición intelectual, con que chimpancés especialmente dotados parecían resolver de pronto ciertos problemas. Experiencias posteriores más controladas han mostrado, no obstante, que el tanteo y la experiencia previa, el azar y la observación de modelos humanos o de animales más viejos, facilitan en gran manera la aparición súbita de esos «destellos» o intuiciones repentinas de los animales. (Pinillos, 1993: 149).

Nosotros sin embargo no vamos a coincidir con esta postura. Cierto es que cuanto más experiencia acopiemos, mejor equipados iremos en el viaje de la vida. Pero el acto intuitivo no se “alcanza” a modo de recompensa tras haberse enriquecido

con la experiencia; toda intuición está bañada de intelección, y por tanto los elementos inteligentes que intervienen en cada una de nuestras intuiciones son decisivamente innatos. En el mismo tono se han expresado también los psicólogos alemanes de las formas a comienzos del siglo XX, entre cuyos representantes se hallarían Wertheimer, Köhler o Koffka. Y es que no dudaría un instante de que Schopenhauer habría hecho buenas migas con el paradigma gestáltico tan significativo para nuestra época, donde la percepción aventaja en el orden cognoscitivo a la simple sensación. Según la Psicología de la Forma o *Gestalt*, cuanto conocemos como objetivo del mundo es un todo perceptivo, que excede la simple adición entre las partes sensitivas.⁴ A finales del siglo XIX, la escuela asociacionista de Wundt, anticipándose al método experimental de la naciente psicología moderna, ya había distinguido claramente entre sentir y percibir: el átomo del conocimiento sería la sensación, que ningún significado aporta *per se*, mientras que la molécula o agregado de sensaciones lo constituiría la percepción. Esta manera quasi-mecánica de asociarse los estímulos entre sí impedía que en lo percibido hubiera algo más que lo que de por sí aportaban sus estímulos sensibles. Sin embargo, los psicólogos de la Forma confutaron esta postura: bajo lo que denominamos “percepción” se esconde la construcción mental de un conjunto de estímulos sensoriales que adquieren orientación significativa, ilegitimando la reducción de aquella a estos. Así, por ejemplo, cuando Schopenhauer advierte que en las ilusiones ópticas polarizadas nuestro entendimiento coliga un conjunto de estímulos visuales desde una orientación determinada, lo perspectiviza en un determinado *sentido*, y a esto es a lo que se refieren los psicólogos de la Gestalt cuando sostienen que toda percepción supone “con-figuración” mental de datos sensibles, incapaces por sí solos de aportar información significativa. El intuir un melocotón, verbigracia, presume así pues la actividad indispensable de un intelecto configurador al que se ordenan y por el que cobran sentido el peculiar color, la áspera textura o el encantador aroma que reconocemos en la fruta. Por ello Schopenhauer bien rubricaría el ideal gestáltico, subsumiendo la percepción bajo la categoría de intuición.

No en vano, Schopenhauer llega a citar unas interesantes reflexiones fisiológicas hechas por Flourens en *Opposition entre les tubercules et les lobules cérébraux*, de gran vigencia, como digo, por el parecido tan asombroso que muestra su explicación con los últimos resultados en neurociencia. Como el propio Flourens distingue y recoge Schopenhauer, que los globos oculares pierdan la susceptibilidad de recibir estímulos visuales (colores, figuras, etc.) no es lo mismo que perder la visión del objeto, puesto que una cosa es el *hecho sensorial* y otra bien distinta el *hecho cerebral* (Schopenhauer, 1980: 132). Alguien podría perder la visión objetiva

4 Para ahondar en el paradigma gestáltico, cfr. Koffka, 1973; o Ertel, Kemmler y Stadler (eds.), 1975.

de la realidad si sus lóbulos cerebrales fueran dañados, aun cuando quedara intacto el nervio óptico, la retina y el iris de sus ojos y siguiera recibiendo igualmente cualquier estímulo visual. La conclusión a todo esto no se haría esperar: “El percibir, y no el sentir, es, pues, el primer elemento de la inteligencia. La percepción es parte de la inteligencia, porque se pierde con la *inteligencia*, y por la ablación del mismo órgano, los *lóbulos* o los *hemisferios cerebrales*; y la *sensibilidad* no es parte suya.” (Idem)

En *Sobre la visión y los colores*, Schopenhauer trata más en concreto y sin escatimar pormenores sobre la percepción visual. El ojo, la visión y el espectro cromático son estudiados por el filósofo en este opúsculo que congratuló a su admirado Goethe. Y no sólo a Goethe llegó a llamar la atención esta obrita. Al parecer el oftalmólogo austríaco Anton von Rosas (1791-1855) fue claramente influido por la posición de Schopenhauer, tal y como este, acusándolo incluso de plagio, confiesa en su tesis doctoral (Ibid: 101). Más aún, en 1830, Rosas llegaría a publicar la obra científica *Handbuch der teoretischen und practischen Augenheilkunde* (Rosas, 1829), donde recogería algunos de los supuestos que el de Danzig llegó a exponer en su tesis, mayormente los que afectaban al modo como la retina desintegraba el foco luminoso en los diversos colores que todos conocemos: el color resulta de la actividad nerviosa de la retina ante los estímulos luminosos que le llegan.

Pero de un modo y otro, lo que anticipa Schopenhauer sobre las funciones cerebrales es un respecto muy conectado con la representación, y que muestra con absoluta claridad que lo que un realista ingenuo o una persona en “actitud natural” estima absoluto, con entidad propia y subsistente aun cuando desapareciera toda conciencia sobre la faz de la tierra, no es más que un constructo generado por nuestra actividad neurológica. Sincopado en una frase: *que el mundo sea nuestra representación quiere decir*, prima facie, *que el mundo es representación de nuestro cerebro*. Lo que llamamos “objetos externos” o “fenómenos” no son sin más las impresiones que registra pasivamente nuestro aparato sensorial, sino elaboraciones que, a partir de los receptores que conforman nuestros cinco sentidos, produce nuestro cerebro.

Actualmente existe toda una teoría neurofisiológica que abona las tesis schopenhaueriana. En esquema, el proceso representativo empieza con 1) el impacto de estímulos externos (impresiones) sobre nuestros órganos exteroceptores (sentidos externos); 2) transmisión de la información sensorial a través del nervio óptico hasta nuestro sistema nervioso central; 3) elaboración vía circuitos neuronales, desde el primer impulso nervioso que llega al hipotálamo mediante los neurotransmisores,

de la “imagen” del objeto y proyección de la misma como representación externa. Una vez completado el proceso, tendremos ante nosotros el fenómeno; su intuición es justamente la facultad que permite este mismo proceso con increíble celeridad (Mora, 2005).

Una prueba científica fehaciente de lo que Schopenhauer defendiera hace poco menos de dos siglos la constituye la visión estereoscópica. En ella se explican varios procesos sumamente curiosos que acentúan la divisoria entre nuestra representación cerebral y lo situado fuera de ella. La visión estereoscópica plantea como cada globo ocular capta una imagen invertida que luego el cerebro se encarga de ajustar mediante un enfoque binocular,⁵ proporcionando así una sensación de tridimensionalidad al combinar la imagen derecha con el ojo izquierdo, y la imagen izquierda con el derecho.⁶ Si no fuera por este fenómeno bifocal, nuestro mundo representado apenas tendría que ver con el que visualizamos a diario.⁷ La intuición empírica agrega por tanto un plus de intelecto al bruto material capturado por los sentidos, y la visión estereoscópica se presenta *ad hoc* como un motivo coadyuvante a su adjetivación de “intelectual”.⁸

Hay otras razones por las que a Schopenhauer se le antoja ilegítimo identificar la sensación con la percepción elaborada por el cerebro. Los sentidos, frente al sensualismo de Locke y el de su epígono Condillac, adoptan un papel netamente pasivo en su pensamiento, sin representar nada de por sí ni otorgar significación

5 “Del aprendizaje de la intuición forma parte también el ver derechos los objetos, aun cuando su impresión se da invertida.” (Schopenhauer, 2013: 30)

6 “De ahí que, aun viendo con los dos ojos y recibiendo dobles impresiones, lo conozcamos todo simple: lo sentido doblemente se convierte en intuido simplemente: y ello, precisamente porque la intuición es intelectual y no meramente sensual.” (Ibid: 31).

7 Aquí entran en juego multitud de técnicas y mecanismos psiconeurales que posibilitan nuestra presente facultad visual. Baste con citar algunos mecanismos como la disposición de la iluminación, el juego entre luces y sombras, la superposición de imágenes, la diplopía fisiológica (impresión de cercanía con la imagen más grande y de lejanía con la más pequeña, siempre y cuando se ponga una junta a la otra) o la paralaje por movimientos; y técnicas como *cross eyed*, *parallel eyed*, el método anaglifo, el sistema Cromatek o el efecto Pulfrich, indispensables muchos de ellos para originar experiencias virtuales en 3-D (cada vez más desarrolladas en el cine y en los videojuegos). El fenómeno de la estereoscopia, tan de actualidad para nosotros, atrajo ya la atención del propio Schopenhauer en un contexto cognoscitivo algo más larvario (Cfr. Ibid: 33).

8 Poco aportaría aquí la sensación, más que —si acaso— para lo que Cassirer interpretó como una cierta “dirección” (por ella se orientan también las plantas sin en absoluto conocer nada de dónde se sitúan ni hacia dónde se dirigen) sin repercusión alguna a efectos gnoseológicos: “La sensación, en cuanto que le atribuimos una determinabilidad cualquiera dentro del espacio, queda limitada simplemente a la *superficie*; la percepción y la intuición añaden a la visión planimétrica la estereométrica, a la superficie la profundidad. La sensación nos suministra, en todo caso, un determinado concepto de la *dirección* en que se hallan los objetos, pero no la *distancia* a que se hallan ni, por tanto, el *lugar* que ocupan.” (Cassirer, 1957: 195).

alguna al percepto que fabrica el cerebro. Antes bien, Schopenhauer contempla en la nuda sensibilidad una mera prótesis estimuladora del cerebro, sin cuya actividad neuronal habría que descartar cualquier atisbo de representatividad o mundo significativo para un sujeto.⁹ La visión condillacista, heredada como hemos indicado de la lockeana, pretende sin embargo deducir la actividad anímica (introspección) desde la atención primaria a los sentidos; ellos imprimen en nuestra mente, informándola, todas y cada una de las ideas que somos capaces de concebir.¹⁰

Schopenhauer salvaguarda el carácter neutral de las afecciones visuales y auditivas, que caerían en el redil de los sentidos objetivos, mientras que concede al tacto, y sobre todo al gusto y al olfato, un estatuto más subjetivo, por cuanto su receptividad con respecto al objeto va siempre acompañada de las sensaciones concomitantes de placer y dolor. Esta postura es obviamente discutible, aunque el de Danzig se preocupe por aclarar que tal aserto tiene validez siempre y cuando consideremos la actividad sensorial en una franja estandarizada de acción. Desde el momento en que se arrojara sobre nuestros ojos un potente y cegador haz de luz se irritaría nuestra esclerótica, y otro tanto acontecería con nuestro oído ante un ascenso desmedido de los decibelios en derredor. Por lo demás, nada empece a que la vista y la audición nos informen de los objetos proyectados como externos sin el

9 “Los sentidos son simples prolongaciones del cerebro, por medio de las cuales este recibe de fuera (en forma de sensación) el material que elabora para la representación intuitiva.” (Schopenhauer, 2005: 55)

10 A imitación de la intentona cartesiana, Condillac se ensimisma para, buscando y rebuscando en sus adentros, hallar el fundamento de la sucesión de nuestros pensamientos, sensaciones y juicios, así como de cualquier otra afección interna de nuestra psique. No debería extrañarnos en absoluto la conexión natural entre los sentidos y las afecciones mentales, porque biológicamente hablando cada organismo estaría preparado para transferir la información sensible hacia el entendimiento. Más que de que el ojo viera, se trataría de que, aprovechando que este posibilita la visión, nuestro “yo” consiguiera ver todo lo que hubiera ante sus ojos; y otro tanto se podría agregar de los demás sentidos. Sentidos e ideas se hallarían entonces insensiblemente fundidas. Es por eso por lo que escribe Cassirer: “la unidad de la persona presupone necesariamente la unidad del ser sensible, la existencia de una sustancia psíquica simple que, merced a las diferentes impresiones que se hacen sobre el cuerpo y sus diversas partes, se modifica múltiplemente. Por esto los sentidos, hablando con rigor, sino apenas la causa ocasional de todos nuestros sentimientos. No son ellos sino el alma la que siente con ocasión de los cambios que ocurren en los órganos corporales.” (Cassirer, 1984: 122). Efectivamente, esta “unidad del ser sensible” es la que suscribe Condillac como apriorística y generativa en el “yo”, y de cuya radicalidad se nutre la actividad psíquica; el ideólogo francés estima que el flujo de los estados anímicos vendría motivado por ciertos factores impulsivos y volitivos, más concretamente por dos: la necesidad y la inclinación. Esto nos hace considerar que nuestras ideas no son ni mucho menos inocentes ni desinteresadas; antes bien, el que ellas verdean en nuestra conciencia se ve condicionado por tales motivos biológico que no tendría poco que ver con la teoría evolucionista darwiniana naciente casi un siglo después y, en esta misma medida, bien pudiera estar de acuerdo con ello Schopenhauer, quien desde luego respaldaba la hipótesis de que el individuo de a pie —salvo casos infrecuentes como el genio bohemio, el compasivo o el asceta— dirige su conducta guiándose por motivos interesados que favorecerían la autoprotección y perpetuación de la especie.

menor efecto colateral, ora agradable, ora desagradable; su radical indiferentismo ofrece suficientes pruebas de su rango objetivo (Ibid: 56).

De esta forma el cerebro, como agente orgánico central para la construcción del mundo objetivo, nos facilita las claves interpretativas básicas de su conocimiento (el del mundo): la mutua colaboración entre neurología y filosofía (en la cada vez más boyante *neurofilosofía*) se vuelve entonces indispensable toda vez que pretendamos abarcar con una mayor anchura de miras el grosor y riqueza de la percepción.

3. Conclusiones

Hasta aquí hemos visto que Schopenhauer adquiere una postura muy definida con respecto a la percepción. Sintetizando, así pues, el trasfondo psicologista que hallamos en Schopenhauer obedece a los siguientes puntos principales:

- 1) La percepción (*Wahrnehmung*) del objeto comporta la configuración innata que nuestro cerebro efectúa sobre las impresiones que reciben nuestros órganos sensoriales.
- 2) El objeto percibido no se explica por sí sólo mediante sus sensaciones constituyentes, sino que concita una legalidad apriorística (la decretada por nuestro entendimiento), que los psicólogos de la Forma reconvertirían en las “leyes de la Gestalt”, conforme a las cuales se organizaría aquél.
- 3) El proceso perceptivo, al radicar en la actividad cerebral y no poder prescindir por tanto de su soporte material, supera con creces los planteamientos estrictamente idealistas de Fichte o Hegel, sin abandonarse tampoco en brazos de Berkeley o Kant. Por más que el representacionismo schopenhaueriano arranque de estos últimos, para nuestro autor no puede obviarse el estudio de la fisiología y la neurología si queremos acercarnos a conocer empíricamente las diferencias entre la actividad perceptiva de unos organismos inteligentes y otros. La ventana hacia el naturalismo se abre, pues, aquí.
- 4) A consecuencia de todo ello, se colige que la representación animal y humana del mundo es fruto de las operaciones cerebrales, pues el cerebro es la cara objetivada de nuestro entendimiento y, sin él, ni siquiera podríamos llegar a percibir.

Por todo lo expuesto, se evidencia a las claras que el concepto de “sensación” debe sustituirse por el de “percepción” cuando hablamos de conocimiento empírico.

Pese a todo, muy difícilmente acertaría el intelecto a objetivar nada si no fuera por la sensación, máxime cuando esta nos entrega su rico y variopinto material; mas poco avanzaríamos si delegáramos todo nuestro poder cognitivo en ella; nos clausuraríamos tanto dentro de nuestra mismidad que jamás nos abriríamos hacia ningún mundo objetivo. Si bien ante ella nos encontramos con una condición necesaria para conocer un mundo externo, no basta por sí misma; precisaríamos además de un entendimiento. Es en la armoniosa conjunción entre entendimiento e impresión sensible donde gravita toda percepción. Y dado que poseemos asimismo un núcleo de actividad cerebral, donde se manifiesta lo que por dentro concebimos como entendimiento, el proceso cognoscitivo nos aboca sin remisión hacia la asunción de los mecanismos neurofisiológicos operantes en el acto perceptivo. Así es como, con gran acierto, Cassirer o Segala han calificado el pensamiento schopenhaueriano de una gnoseología radicada en los procesos fisiológicos y biológicos operativos en nuestro organismo (Cassirer, 1974; Segala, 2002) en tanto que regulado como todos los demás cuerpos por las mismas leyes de la naturaleza. Estas leyes, sin embargo, se originan por nuestro pensamiento discursivo, ya que cualquier investigador de la física no podría trabajar sin sus constructos abstractos, conceptos que extrae —y aquí se da el círculo vicioso— a partir de su experiencia fundamentalmente intuitiva, por la que conoce y se desenvuelve en su vida diaria. El mundo como representación intuitiva nos permite intuirnos en tercera persona como poseedor de cerebro —basta que nos hagan una trepanación—; el problema es que Schopenhauer contradiría entonces la prerrogativa idealista que a capa y espada parece esgrimir varias veces en su obra, al dejarse convencer por los adelantos de las ciencias naturales —hombre de sentido común y con gran fe y respeto a la ciencia— señalando hacia una simple parte intuida de la experiencia (el cerebro con su sistema nervioso) como lo que a su vez la hace factible. Pero, sea como fuere, desde su tesis doctoral deja claro que sin el *hecho cerebral* no podría admitirse con validez universal la perceptibilidad del mundo. Concluimos así que neurofisiología y psicología penetran a fondo esta peculiar gnoseología schopenhaueriana de la percepción, anticipando los logros de un paradigma holístico y gestáltico que pervive hasta nuestros días.

Bibliografía

1. Ávila Crespo, R. (1984). Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer. *Anales del Seminario de Metafísica*. (XIX), 149-167.

2. Buffon, G. L. L. *et al.* (1835) *Obras completas de Buffon, aumentadas con artículos suplementarios sobre diversos animales no conocidos de Buffon, por Cuvier*, tomo III, Barcelona, Biblioteca U. C. M.
3. Cassirer, E. (1957) *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*, vol. III, México, Fondo de Cultura Económica.
4. _____. (1984) *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
5. Ertel, S., Kemmler, L. & Stadler, M. (eds.) (1975) *Gestalt-theorie in der modernen psychologie*, Alemania, Dietrich Steinkopf.
6. Koffka, K. (1973) *Principios de psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós.
7. Mora, F. (2005) *Cómo funciona el cerebro*, Madrid, Alianza.
8. Pinillos, J. L. (1993) *La mente humana*, Madrid, Temas de Hoy.
9. Rosas, A. (1829) *Handbuch der teoretischen und practischen Augenheilkunde*, Wien, M. K.
10. Segala, M. (2002) La fisiología de Schopenhauer. En: Montesinos, J., Ordóñez, J. & Toledo, S. (eds.). *Ciencia y Romanticismo*, Gran Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
11. Schopenhauer, A. (1970) *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Trad. de Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza.
12. _____. (1980) *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Aguilar.
13. _____. (2005) *El mundo como voluntad y representación*, introd., trad. y notas de Pilar López de Santa María, vol. II, Madrid, Trotta.
14. _____. (2013) *Sobre la visión y los colores, seguido de la correspondencia con J. W. von Goethe*, introd., trad. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
15. Wundt, W. (1874) *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann.