

de Austin y, me parece, sería capaz de mostrar cómo se relacionan los trabajos sobre emisiones performativas con los textos en los que se usa el método de la “fenomenología lingüística”.

Bibliografía

Austin J. L. *Ensayos filosóficos*. Eds. James Opie Urmson y Geoffrey James Warnock. Trad. Alfonso García Suárez. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

DAVID CAMILO TÉLLEZ GUZMÁN
Estudiante de pregrado -
Universidad Nacional de Colombia -
Bogotá - Colombia
dctellezg@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61867>

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

Personalmente, cada vez que me encuentro con un texto sobre Schopenhauer siento un gran agrado, en especial cuando es una obra que trata de mostrar la vigencia o actualidad de su pensamiento. Tales producciones, según creo, ayudan a que este filósofo salga de la sombra que, de manera desconcertante para algunos e imperceptible para otros, le hacen dos de las figuras más grandes de la historia de la filosofía: Kant y Nietzsche. He tenido ese sentimiento de agrado cuando leí el artículo de José Cabrera, puesto que muestra, de una forma bien lograda, el

vigor de las tesis de Schopenhauer sobre la percepción. Mi propósito es comentar el escrito de Cabrera, sin desaprovechar la oportunidad de plantear algunas preguntas surgidas de mi lectura, con lo cual busco iniciar un diálogo respecto a la obra, pensamiento y vigencia de Schopenhauer en la actualidad.

En su artículo, Cabrera se propone plantear una “particular reflexión sobre la visión schopenhaueriana del conocimiento empírico del mundo” (96), la cual consiste, como lo sugiere el título de su texto, en encontrar el trasfondo psicologista de tal visión. Con este fin, el autor enfatiza la distinción entre sensación y percepción que el filósofo alemán desarrolla; distinción que se caracteriza por definir la sensación como un recibir meros *data* y la percepción como representación cerebral. Según esto, como muy bien muestra Cabrera, Schopenhauer tiene en cuenta la neurofisiología y psicología a la hora de explicar la intuición, con lo cual anticipa “los logros de un paradigma holístico y gestáltico [de la percepción] que pervive hasta nuestros días” (109). De esto resulta que ya en la obra del alemán podemos encontrar los adelantos de la psicología moderna respecto al problema filosófico de la interacción sujeto-objeto, que empiezan con Wundt y terminan en el paradigma de la *Gestalt* de la percepción. Así que estos *hubieran* podido apoyarse en él.

Gracias a que Schopenhauer concibe la percepción como un hecho neurofisiológico, su planteamiento excede el sentido lato de la sensación (lo cual nos avala para decir que hay un trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción), hecho que traza una distancia con su maestro Kant. Tal concepción

adelanta los avances de la *Gestalt*, en la que el todo perceptivo desborda la mera suma de las partes sensitivas. Pero, ¿en qué sentido la percepción excede la sensación? La contestación a esta pregunta obliga a Cabrera a revisar con rigor los principios ontológicos y epistemológicos schopenhauerianos, pasando desde el apriorismo de la causalidad (según el cual el sujeto ubica a un objeto exterior en el mundo con coordenadas espacio-temporales como causa de sus afecciones sensoriales subjetivas) hasta llegar a la concepción del hombre como organismo con sistema nervioso central.

En general, la exposición de Cabrera comporta una unidad coherente y necesaria; de hecho, es un texto bien logrado en lo que se propone concluir. Pero aún no logro comprender algunas consideraciones que ocupan los últimos párrafos de la primera sección. Me refiero a su presentación del concepto de “materia” tal como lo entiende Schopenhauer, a saber: como una abstracción de la mente con la cual se denomina la causalidad en acción (o dicho de manera más desconcertante para un lector no conocedor de Schopenhauer: la materia es la mera visibilidad de la voluntad, es la simple “presencialidad” del ser metafísico bajo el *principium individuationis* espacio-temporal). Según logro colegir, el interés de Cabrera, al señalar y desarrollar estas ideas, es indicar la equipolencia entre conocimiento e intuición, según la cual el conocer a nivel empírico supone intuir el disfraz de la cosa en sí. Esto redefine, como bien se expone en el texto aquí comentado, los conceptos como meta-representaciones, disfraces de disfraces, representaciones de representaciones, diría Schopenhauer. Lo cual, a su vez, conlleva que la ciencia solo

atrapa una verdad más lejana que la que el animal obtiene gracias a su intuición. Para Schopenhauer, el intuir intelectualivo, no el teorizar abstracto, constituye la fuente auténtica del conocimiento. Desde mi perspectiva, empero, Cabrera se introduce en estos temas innecesariamente para comprender mejor cómo la intuición empírica, equivalente a lo que la psicología entiende por percepción, requiere un sistema nervioso que la haga posible. Evidencia de que este recorrido es innecesario es el hecho de que tal comprensión no se ve afectada si pasamos por alto esas consideraciones; sin omitir que precisamente Cabrera retoma la segunda sección de su texto desde el punto que abandonó para introducirse en esas consideraciones, a saber: la razón de la escisión que se da entre Schopenhauer y Kant es la reformulación que el primero hace de la intuición como algo diferente de la mera sensación.

Como ya habíamos visto, la intuición no se agota en la sensación, pues requiere de la intelectualización que la oriente en el espacio y en el tiempo. Aquí Cabrera habla de un “intuir con sentido”, donde el sentido lo aportan los elementos apriorísticos a la nuda sensación. Este autor empero no intenta aclarar a qué se refiere con “sentido”, lo cual genera un “punto ciego”, por llamarlo de algún modo, en su texto. Pero deduzco, por su exposición de la tesis de la *Gestalt* en la segunda sección, que se refiere a que los objetos en el mundo son coherentes gracias a la intuición, pues los meros datos sensibles, al no estar ordenados por el entendimiento, no guardan ninguna relación entre sí, no aportan información u orientación significativa. Esta posible respuesta está apoyada, además, en que

el primer estadio de conocimiento, para Schopenhauer, está en la percepción, donde el entendimiento le asigna una causa exterior a las sensaciones subjetivas, es decir, cuando estas devienen en intuición objetiva: “para conocer –dice Cabrera– no basta con sentir; hace falta intuir” (101).

Para tener una idea más correcta de la importancia de las bases fisiológicas en las que Schopenhauer sienta la gnoseología de la percepción, Cabrera introduce las diferencias que plantea el alemán entre el sentir y el percibir dentro de los seres orgánicos de la naturaleza. Debo confesar que en este punto el texto de Cabrera logra, de una manera sumamente clara, presentar y explicar una de las ideas más centrales, pero confusas, en la exposición de Schopenhauer. En líneas generales, Cabrera nos cuenta que el alemán solo le adjudica la facultad intuitiva a los seres humanos y a los cordados superiores (que se caracterizan por tener un sistema nervioso con cerebro), excluyendo tanto a las plantas como a los animales inferiores, los cuales tienen sensación que se expresa en la *excitabilidad* o *irritabilidad*, esto es, en la capacidad de reaccionar ante estímulos externos sin tener por ello representación alguna del mundo. Así pues, las plantas no tienen ningún conocimiento del mundo, ya que no tienen ninguna capacidad representativa, porque no tienen un sistema nervioso complejo que les permita representarse el mundo, o, dicho en vocabulario schopenhaueriano; porque las plantas no tienen un intelecto cuya objetivación sea tal sistema nervioso central.

Este último replanteamiento de lo expuesto por Cabrera me permite introducir una observación contra su exposición de la teoría schopenhaueriana de la percepción. Si bien Cabrera menciona en varias

ocasiones la voluntad schopenhaueriana, omite (de manera voluntaria) la metafísica del alemán, lo cual obviamente obedece a un motivo: Cabrera quiere rescatar la importancia de las apropiaciones de Schopenhauer en las discusiones sobre el conocimiento y la percepción, para lo cual “descuida” intencionadamente las alusiones a su metafísica, para que, según creo, su lector no dude de la vigencia de la teoría de la percepción schopenhaueriana y sus bases anatómicas. Pero este proceder de Cabrera tiene como consecuencia el descuidar el verdadero interés del alemán en su obra, el cual, según quiero sostener, consiste en demostrar que el universo no es más que la objetivación de la voluntad metafísica o cosa en sí, a la cual se puede acceder a pesar de la negativa de Kant (de hecho, desde mi perspectiva, esta posibilidad de conocer la esencia del mundo es realmente *el gran desmarque* que Schopenhauer traça con su maestro). El proceder de Cabrera tiene como riesgo, además, que sus lectores consideren que Schopenhauer no tiene intereses metafísicos, cuando en realidad este declara que su filosofía es una (o la) metafísica.

Ahora bien, a mi parecer, Cabrera logra demostrar de una manera totalmente satisfactoria las anticipaciones de Schopenhauer a las tesis centrales que luego defiende la *Gestalt*, como que las funciones cerebrales configuran las representaciones. Lo que llamamos “objetos externos”, según esto, no son meras impresiones registradas pasivamente por los sentidos, sino elaboraciones que produce el cerebro a partir de tales *data*. Respecto al conocimiento empírico, entonces, hay que hablar de percepción y no solo de sensación, pues se requiere de la labor del entendimiento sobre este

último para que haya conocimiento (lo cual, debo agregar, ya había afirmado Kant, aunque confundió la sensación con la intuición, por lo cual su tesis se enmaraña a lo largo de su exposición). Así pues, para Schopenhauer sin el hecho cerebral no podría admitirse con validez universal la perceptibilidad del mundo.

Pero si bien el texto de Cabrera logra mostrar satisfactoriamente el trasfondo psicologista de la percepción en Schopenhauer, me surge una inquietud con la cual quiero finalizar este diálogo: ¿qué es lo que realmente quería demostrar Cabrera con su artículo? Al inicio he postulado que su intención era mostrar la vigencia de la teoría schopenhaueriana de la percepción; pero una vez se lee con mucho cuidado su texto, esto no resulta totalmente evidente. Pues pareciera que lo que en realidad busca argumentar el autor es que la *Gestalt* hubiera podido apoyarse en la exposición de Schopenhauer. Esta idea se basa en las constantes alusiones de Cabrera a esa situación ficticia e ideal, donde la psicología se hubiera apoyado en las propuestas de Schopenhauer. Así pues, pareciera que Cabrera está criticando la ceguera que la *Gestalt* tuvo hacia las ideas schopenhauerianas. De ser cierto esto, me resulta extraño que él quiera criticar esa ignorancia pasada (y tal vez involuntaria) de la psicología, y no mostrar que aun cuando lo dicho por Schopenhauer tiene semejanzas con lo defendido por la *Gestalt*, él tiene muchos elementos que aún merecen ser revisados y retomados.

HAROL DAVID VILLAMIL
Estudiante de posgrado -
Universidad Nacional de Colombia -
Bogotá - Colombia
hdvillamil@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61907>

Respuesta al comentario de David Camilo Téllez Guzmán. “Berkeley: el papel de Dios en la teoría de la visión.” *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 417-419.

David C. Téllez replicó mi artículo sobre el papel de Dios en la teoría de la visión de George Berkeley, publicado en *Tópicos*. En su réplica, Téllez divide mi trabajo en dos partes: 1) la que critica los argumentos de Atherton sobre el “berkeleyanismo sin Dios” y 2) la que arguye que en el *Ensayo para una nueva teoría de la visión se vislumbra ya el inmaterialismo berkeleyano*. En cuanto a la primera parte, critica los cinco cuestionamientos que hago, aludiendo a que tres de ellos “no pueden lograr su objetivo”. Reconozco que fui breve al controvertir algunos de los puntos de Atherton, pero eso se debió a que mi interés no era escribir un ensayo crítico sobre su artículo sino, más bien, que este fuera el punto de partida para plantear cómo y por qué es relevante Dios en el Ensayo. Debo mencionar que mi crítica a Atherton es un todo, ya que los cinco cuestionamientos buscan rechazar, en conjunto, un asunto específico, a saber, su tesis del “berkeleyanismo sin Dios” en la teoría de la visión. Por lo mismo, creo que la respuesta de Téllez a mi artículo comienza con un problema, pues rechaza tres argumentos (segundo, tercero y cuarto) pero no los otros dos, siendo el primero de ellos el que abre la posibilidad al resto. Por otro lado, parece que no hay una lectura detallada de mi escrito, pues de lo contrario no se me atribuirían afirmaciones que no hice, como cuando se dice: “La respuesta de