

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

Luis es que esta postura [dos versiones del berkeleyanismo] no es plausible, ya que el objetivo principal del Alcifrón es teológico, llevándolo a concluir que Berkeley solo podría cumplir su objetivo usando elementos de su inmaterialismo” (417). Como se puede constatar, eso lo sostiene Atherton, no yo; de hecho, en mi artículo complemento esa afirmación –que no niego– al señalar que también hay temas “no teológicos” en la obra. A partir de ahí, Téllez colige algunas consecuencias problemáticas que son más bien tuyas, no mías. Por ejemplo, sorprende que afirme lo siguiente:

El problema de Luis estaría en la ausencia de evidencia textual para apoyar su conclusión, junto al hecho de que una interpretación del *Alcifrón* como la de Atherton muestra que es posible leer este texto atendiendo a su aspecto teológico, sin la necesidad de aceptar el inmaterialismo de otros textos de Berkeley. (417)

Menciono que sorprende, porque: 1) yo jamás digo que no sea posible leer *Alcifrón* atendiendo a su aspecto teológico, y 2) porque él no da una sola referencia textual de lo que afirma; solo se limita a repetir lo dicho por Atherton o a replicar lo dicho por mí.

Por otro lado, llama la atención que Téllez se refiera al tercer y cuarto punto de mi crítica a Atherton de la manera en que lo hace; primero resume el tercero sin reparar en él, luego comienza a resumir el cuarto y después concluye que: “La ausencia de justificación hace que el tercer argumento de Luis sea problemático. Lo único que se nos dice es que *se debería leer* de una manera determinada NTV, pero no se explica por qué esa lectura es correcta” (418). Da la

impresión de que el objetivo de replicar mi artículo fue solo para mal refutarlo, ya que resulta evidente, para cualquiera que lo lea, que 1) sí hay una justificación (razones) sobre mis dichos, y 2) que en ningún momento pido que se interprete algo de una u otra forma sin incorporar información que sustente mis argumentos (véanse las notas 11, 12, 14, 16, etc.). En su réplica, Téllez también cuestiona el cuarto punto contra Atherton: “Pero aun cuando se aceptara que es posible refutar a Atherton mostrando que su postura no es útil, queda el problema de que no es nada claro cómo es compatible con autores tan dispares como Russell y Mach” (418). Lo anterior hace pensar 1) que Téllez no leyó detenidamente el texto y 2) que no entendió la crítica de McCracken, quien precisamente cuestiona el berkeleyanismo sin Dios de Atherton, porque resulta más “compatible” con el fenomenalismo sin Dios de Mill, Mach o Russell, que con la propia teoría berkeleyana. No es difícil que quede claro “cómo TRS es compatible con autores tan dispares como Russell y Mach”, siempre y cuando –desde luego– uno conozca las propuestas de esos pensadores con respecto a la representación sensible.

Sobre la nota 1 de Téllez, donde de manera poco exacta se refiere a lo que yo señalo, y en la que pone en duda que un argumento pueda dividirse en partes, dejo al lector que considere la pertinencia o no de su crítica.

Por otro lado, el replicante confirma una lectura poco cuidadosa del artículo por el tipo de cuestionamiento que le hace a McCracken:

Parece ser que para McCracken una postura es un berkeleyanismo

solamente si acepta todas las teorías de Berkeley. Pero esto no es necesariamente cierto. Una persona puede declararse, por ejemplo, kantiana *en moral* para expresar que acepta las tesis morales de Kant pero no otros aspectos de su filosofía. (418)

La crítica de Téllez no detecta que McCracken habla de berkeleyanismo en términos de percepción, no que entienda por berkeleyanismo “todas las teorías de Berkeley” (o lo que el replicante entienda por ello). De hecho, en términos de percepción hay ciertos postulados del irlandés que son cruciales para su propuesta inmaterialista, pero, en relación con esta, si se aceptan o no sus dichos en política nada tiene que ver con el berkeleyanismo del que habla McCracken, que es el que yo retomo para la teoría de la visión.

La segunda parte de mi artículo, sobre el papel de Dios en el *Ensayo*, es criticada por no estar justificada “de manera correcta”; incluso, después se puntualiza que más bien su problema es no tener justificación alguna (“la ausencia de ella [justificación]”). Me resulta difícil entender qué entiende Téllez por “justificación”, ya que, por lo visto, él considera que lo planteado en mi artículo es, básicamente, un cúmulo de afirmaciones injustificadas. Responderé a lo anterior brevemente y en espera de que algo de lo que diga se considere justificado o argumentado. Antes debo señalar que sorprende que de toda la segunda parte del artículo, la más importante, Téllez se limite a cuestionar un único punto, hecho que evidencia un conocimiento muy pobre de la filosofía de Berkeley (lo que resulta reprochable porque se replica un texto sobre el irlandés). En cuanto a mi respuesta sobre el pasaje “la magnitud del

objeto que existe fuera de la mente” (NTV 55), arguyo que no debe entenderse –esa es mi interpretación– como si los objetos fueran ontológica y epistémicamente externos a la mente finita perceptora, sino que debe leerse teniendo en cuenta la *Correspondencia*, los *Comentarios* y los objetivos de los *Principios* y los *Diálogos*, esto es, en relación con lo expresado en *Principios* §33 al hablar de “cosas reales”. Aunado a esto, debe considerarse que en los *Principios* Berkeley remite a su *Ensayo* como respuesta a la tercera objeción, que cuestionaba que los objetos que percibimos están a distancia (§§42-43). Por otro lado, quizá deba señalar lo evidente, a saber, que cuando se trata de un artículo especializado es necesario leer con cuidado todo el texto y tener un bagaje mínimo para comprender a qué se refiere el autor con algunos de sus comentarios, como cuando digo que “para 1709 Berkeley ya tenía en mente su inmaterialismo, aunque aún no lo desarrollaba plenamente” (39). El bagaje al que me refiero exige saber qué pasó antes de 1709, esto es, qué escribió y publicó el autor y, sobre todo, qué postuló en sus textos. Si hubiera que explicar todo en cada artículo estos se extenderían varias decenas de páginas, lo que haría inviable la investigación especializada.

Finalmente, como estoy convencido de la importancia de replicar a un comentarista agradezco la respuesta a mi artículo; empero, considero que toda réplica debe hacerse a partir del buen conocimiento del autor principal, en este caso de Berkeley. De lo contrario, las críticas se vuelven cuestionamientos carentes de interés, rigor y fundamento, sobre todo si se limitan a rechazar indiscriminadamente todos los argumentos esgrimidos, hecho

que lleva a pensar que más se busca aparecer en escena que proponer algo sobre el tema en cuestión, lo que nada aporta a la discusión filosófica especializada.

ALBERTO LUIS LÓPEZ
 Universidad Nacional Autónoma de
 México - Ciudad de México - México
 alberto.luislopez@yahoo.com

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61984>

Respuesta al comentario de Juan Esteban Sarmiento. “El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de ‘lo uno.’” *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 424-427.

Responderé al comentario de Juan Esteban Sarmiento sobre un trabajo de mi autoría, en el que me propuse aportar argumentos para mostrar que algunos razonamientos de Zenón de Elea en contra de la multiplicidad suponen una crítica previa a la noción de “uno”; de manera que es ilegítimo considerar que este ha sido un defensor de la tesis monista (cf. 2015). Mi interpretación se apoyaba principalmente en el testimonio de Aristóteles, que atribuye a Zenón una crítica a lo “uno en sí” (*autò tò hén*) (*Metafísica* 1001b7-13, DK 29 A 21), y en ciertas observaciones de Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia discutidas por Simplicio, que ratifican la opinión del Estagirita (*Comentario a la Física* 99.7-18, 138.3-6, DK 29 A 21-22). Por entonces, mi intención era no solo ofrecer una explicación sobre el testimonio aristotélico, sino también reflexionar

sobre el valor del procedimiento heurístico utilizado por Zenón. Por fortuna, las observaciones de Sarmiento me dan la oportunidad de ampliar algunos aspectos de mi interpretación.

En primer lugar, Sarmiento pregunta por el valor del testimonio de Aristóteles frente al de Platón (cf. 426). Esta pregunta parece dar por supuesto que existe una diferencia entre el modo en que ambos filósofos interpretan los argumentos de Zenón. Tradicionalmente, se ha entendido que Platón presenta al élata como un partidario de la tesis según la cual “todo es uno”, defendida también por Jenófanes, Parménides y Meliso (cf. *Sofista* 242d4-6; *Teeteto* 180e2-4, 183e3-4; Caveing 135-139; Lee 6-7; Vlastos 138-139). De ser así, la interpretación de Platón sobre Zenón se diferenciaría de la de Aristóteles, quien le atribuye en cambio un argumento en contra de lo uno.

Sin embargo, en un trabajo reciente he mostrado que Platón no concibe a Zenón como un partidario de la tesis del “ser-uno” (cf. Gardella 2016). Hay dos argumentos que me han permitido fundamentar esta tesis. Por una parte, en *Parménides* 128a6-b6 (DK 29 A 12), el personaje Sócrates señala que Zenón y su maestro sostienen la misma posición, dado que aquel defiende que “todo es uno”, y este, que la multiplicidad no existe. Ahora bien, en *Parménides* 128b7-e4 (DK 29 A 12) Zenón corrige la interpretación de Sócrates y señala que su intención es prestar “una ayuda” (*boêtheiá tis*) a la tesis de Parménides. Para ello elabora un argumento que, contradiciendo (*antilégei*) a quienes lo critican, muestra que de la hipótesis que sostiene la existencia de la multiplicidad se siguen consecuencias “aún más absurdas” (*éti geloiótera*) que