

AÑO **XLVIII**

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

julio-diciembre 2020

número

135

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

10 años-

AÑO **XLVIII**

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

julio-diciembre 2020

número

135

ISSN: 1665-8620

De la Salle
ediciones

10 años -

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 135, julio-diciembre de 2020, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por su órgano de extensión, Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@ulsa.mx 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Fue publicada en versión digital en julio de 2020, en PARMENIA DIGITAL. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del Comité editorial.

DIRECTORIO

Dr. Enrique Alejandro González Álvarez, *fsc*, Rector; Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo, Vicerrector Académico; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fsc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Mtro. Francisco Alejandro Enriquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México
Dr. Óscar Javier Apéaz Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Mtro. Francisco Alejandro Enriquez Torres
Dra. Guillermina Alonso Dacal
Mtra. Margarita Marhx Bracho
Mtro. José Luis Córdova Soto
Dra. Alma Rosa Hernández Mondragón
Dra. Sonia Torres Ornelas
Mtro. Leonardo Jiménez Loza



Editorial Parmenia
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
Cuauhtémoc, Ciudad de México

Dirección editorial:
Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Formación: DG Berenice Angeles Zúñiga
Producción: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 135 Año XLVIII

- 5 **Presentación**
Dossier Berkeley
- 7 Introducción
Alberto Luis López
Alejandra Velázquez Zaragoza
- 11 Ontología y mundo externo en Berkeley
Alberto Luis López
- 23 El ciego de Molyneux y el de Berkeley en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*
S. Alejandra Velázquez Zaragoza
- 39 Berkeley vs. Berkeley y la cuestión de Dios en los *Principios*
Rogelio Laguna García
- 55 La noción de “cúmulo (*congeries*) de percepciones” en los *Comentarios filosóficos* de George Berkeley
Hazel Castro Chavarría
- 67 La crítica de Berkeley al Cálculo de Newton
Mauricio Algalán Meneses
- Artículos**
- 79 Pynchon el más cervantino de todos. Influencia de Don Quijote en *Mason y Dixon*
Carlos Cuevas Guerrero
- Reflexiones Universitarias**
- 87 La búsqueda de la identidad, el perfil antropológico del mexicano
Luis Edgar Melchor Flores

Traducción

- 113 Las visiones de Ernesto Laclau y los trucos de Chantal Mouffé
Jacques Bidet

Reseña

- 131 Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser (2019),
Manifiesto de un feminismo para el 99%, Barcelona, Herder
Editorial, 2019.
María de Fátima Candás Vega

Presentación

En el número actual de **LOGOS** *Revista de Filosofía* el Dr. Alberto Luis López y la Dra. Alejandra Velázquez Zaragoza han coordinado un *Dossier* sobre la obra del filósofo irlandés George Berkeley. Como señalan ambos colaboradores, a pesar de que la obra del autor de *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* ha sido ampliamente estudiada en el mundo anglosajón, francófono y europeo en general, no ha tenido el mismo eco en los países de habla hispana por lo que los cinco artículos presentados en este número alrededor del pensamiento berkeleyano pueden ayudar a ampliar los debates tanto sobre la influencia del irlandés en la historia de la filosofía como en aspectos puntuales de la filosofía de la ciencia, la ontología o la filosofía de la mente.

Además de los cinco textos sobre Berkeley incorporamos un artículo titulado “Pynchon el más cervantino de todos. Influencia de Don Quijote en Mason y Dixon”, en el que Carlos Cuevas Guerrero analiza la manera en la que el novelista norteamericano Thomas Pynchon retoma elementos de la obra de Miguel de Cervantes en su ejercicio literario, particularmente aspectos de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, mismos que son recuperados y reinterpretados en una obra crucial para la novela posmoderna como *Mason & Dixon*.

En la sección *Reflexiones Universitarias* Luis Edgar Melchor Flores se detiene a analizar un tema que ha sido motivo de múltiples estudios en el contexto filosófico mexicano, a saber: la constitución de la identidad nacional. En el texto titulado “La búsqueda de identidad, el perfil antropológico del mexicano”, Melchor Flores retoma aportaciones de Miguel León Portilla y Samuel Ramos en un ensayo libre que detona interesantes reflexiones sobre vuestra historia.

Posteriormente retomamos la sección de traducciones con un texto del filósofo francés Jacques Bidet titulado “Las visiones de Ernesto Laclau y los trucos de Chantal Mouffe” en el que el Profesor Emérito de la Universidad Paris-Nanterre elabora una crítica al llamado populismo de izquierda defendido en su momento por el filósofo argentino Ernesto Laclau y actualmente por la filósofa belga Chantal Mouffe. El texto fue publicado originalmente en MEDIAPART y ha sido traducido al español por quien esto escribe con autorización del autor.

Finalmente, Fátima Candas Vega nos ofrece una reseña del reciente libro colaborativo de Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser titulado *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Candas Vega expone con claridad el hilo conductor de este texto en el que se realiza una crítica a lo que las autoras denominan como “feminismo del 1%” y donde se plantea una ruta a la vez teórica y práctica para la lucha por la igualdad de género al mismo tiempo que se reivindica la igualdad política, social y económica.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Dossier Berkeley

Introducción

Este *dossier* ofrece al lector una serie de cinco artículos sobre George Berkeley (1685-1753), filósofo irlandés que marcó la historia del pensamiento occidental por las ideas expuestas en obras como *An Essay towards a New Theory of Vision*, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* o *Alciphron, or the Minute Philosopher*. Berkeley, interesado por igual en la matemática que en la física, la religión o la economía, ha sido y sigue siendo objeto de estudio tanto para historiadores de la filosofía como para filósofos de la mente, del lenguaje y/o de la ciencia; sin embargo, a pesar de ser un filósofo muy conocido, estudiado y valorado en el mundo anglosajón, francófono y europeo en general, sorprendentemente ha sido poco estudiado en los países de habla hispana, algo que, sin duda, representa una carencia en la formación filosófica de nuestra comunidad lingüística. Por esta razón, y con el propósito de subsanar esa falta, el Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, que ha sido, quizá, el único grupo de investigación de habla hispana que ha estudiado grupalmente la obra del filósofo irlandés, organizó en mayo de 2018 el Primer Coloquio Internacional Berkeley. Algunos de los trabajos que se presentaron en ese evento fueron reelaborados y ampliados –recuperando los comentarios de los especialistas que asistieron al Coloquio– para formar parte de este *dossier*, con el que se busca analizar, problematizar y discutir algunos de los muchos temas que Berkeley trató en su filosofía.¹

El primer artículo es de Alberto Luis López y se titula *Ontología y mundo externo en Berkeley*. En su escrito, Luis muestra que, pese a lo que algunos lectores contemporáneos –principalmente de habla hispana– aún creen, el inmaterialismo berkeleyano no es una filosofía que lleve al solipsismo y Berkeley no es un filósofo que ponga en duda la existencia del mundo externo independiente de nuestra percepción; por el contrario –sostiene el autor– Berkeley reconoce en todo momento, sin dudar siquiera, que hay un mundo externo al sujeto perceptor realmente existente. En su trabajo, Alberto Luis retoma algunos aspectos de la ontología berkeleyana con el propósito de mostrar que el mundo externo funge como vínculo entre los dos conceptos ontológicos porque es en él en donde interactúan. Finalmente, el autor muestra que en la ontología berkeleyana se pone de manifiesto una combinación entre teísmo y empirismo, pues supone que la realidad, esto es, todo lo dado en el mundo de manera sensible, tiene un fundamento espiritual, ya que la existencia de cada cosa,

de todo, depende en última instancia de la existencia de un espíritu o mente divina también llamada Dios.

El siguiente artículo es de Alejandra Velázquez Zaragoza y se titula *El ciego de Molyneux y el de Berkeley en el Ensayo de una nueva teoría de la visión*. La autora parte del problema que William Molyneux planteó a la comunidad filosófica en una carta de 1688 dirigida a John Locke, respecto a las capacidades sensoriales de un ciego que de pronto adquiere la visión, y que tuvo amplia resonancia para el análisis filosófico del tema de la percepción. Dicho problema, que se sirvió de los avances de la ciencia experimental y del desarrollo de nuevos instrumentos, alimentó la discusión entre diversos filósofos conduciéndolos a tomar diferentes posiciones, como fue el caso de Berkeley. En su trabajo, Alejandra Velázquez estudia el papel del ciego que adquiere la visión según la versión berkeleyana, la cual se sirvió de un problema propio de la psicología experimental y la epistemología para llevarlo al terreno de la metafísica. El ciego de Berkeley que adquiere la visión refrenda la presencia de Dios en la *Nueva teoría de la visión*, a pesar de las interpretaciones que escatiman o, incluso, niegan su función en esta obra, de modo que -en opinión de la autora- el combate berkeleyano contra el ateísmo encuentra en ella una firme defensa.

El tercer artículo, *Berkeley vs Berkeley y la cuestión de Dios en los Principios*, corre a cargo de Rogelio Laguna, quien hace una revisión de la cuestión de Dios en el Tratado de Berkeley. Para ello expone las ideas centrales de la obra y ofrece una revisión de ciertos postulados de acuerdo con las críticas establecidas por el propio Berkeley, centrándose particularmente en el papel de Dios. Sobre este último, el autor discute cuál es su papel dentro de la explicación berkeleyana de lo real, y se pregunta si la concepción de Dios no es ella misma vulnerable a las críticas que el filósofo esgrimió hacia diversos aspectos de la epistemología moderna, como es el caso de las ideas abstractas. Laguna considera que eso es relevante porque al ser el papel de Dios importante en el universo de Berkeley, si aquél resulta inconsistente entonces se requeriría otra explicación para los múltiples fenómenos onto-epistémicos.

El cuarto artículo que se presenta es de Hazel Castro Chavarría y se titula *La noción de ‘cúmulo (congeries) de percepciones’ en los Comentarios filosóficos de George Berkeley*. En su escrito Castro arguye que durante la época moderna predominó la idea de que no podíamos explicar la ejecución de nuestros actos mentales sin admitir la existencia de un sujeto que llevara a cabo dicha actividad, lo que repercutió de manera importante en la aceptación humeana de la propuesta del ‘yo’ como *haz de percepciones*; sin embargo, la autora sostiene que una concepción muy similar ya estaba presente en los *Comentarios filosóficos* de Berkeley, la cual dejaría fuera cualquier representación de la mente en términos de una entidad independiente de nuestras percepciones que, además,

ejecutaría las actividades propias de una vida mental. El eje de su escrito se centra, pues, en el supuesto de que no habría una *sustancia espiritual individual* distinta a un conjunto (*haz/cúmulo*) de percepciones.

El último texto del dossier es de Mauricio Algalán Meneses, quien en La crítica de Berkeley al Cálculo de Newton expone las críticas que presenta Berkeley a la noción de fluxón que Newton introdujo en su desarrollo del cálculo fluxional. En su propuesta, Newton consideró que se podía hablar de dos tipos de puntos: los puntos sin dimensiones y los que surgen del movimiento y que pueden tener alguna clase de medida/magnitud/métrica. Es gracias a la existencia de estos últimos que Newton pudo realizar el cálculo de la fluxión, aun cuando al final del procedimiento volvió a considerarlo como un punto sin dimensiones. Tras exponer la propuesta newtoniana, el autor presenta la crítica de Berkeley a diversos elementos tanto conceptuales como metodológicos del trabajo de su predecesor, lo que lo lleva a concluir que la crítica berkeleyana muestra las debilidades del proyecto newtoniano por carecer de una justificación matemática rigurosa.

Estos artículos muestran, como se menciona antes, la gama de intereses de Berkeley; su metafísica y ontología articuladas indisolublemente con la religión y la matemática. A través de ellos, los autores del *dossier* Berkeley en *Logos*, esperan introducir al lector, o bien, aportarle elementos para profundizar en el estudio del pensamiento complejo y fascinante del filósofo irlandés.

Alberto Luis López y Alejandra Velázquez Zaragoza

A José Antonio Robles García, *In memoriam*

Ontología y mundo externo en Berkeley

Berkeley's Ontology and External World

Alberto Luis López

University of Western Ontario/Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 0000-0002-0312-0708

Resumen

Es habitual que algunos lectores confundan la postura de Berkeley al creer que niega la existencia del mundo externo y que su filosofía lleva inevitablemente al solipsismo. Frente a estas lecturas, analizo en este artículo el tema de la relación entre ontología y mundo externo en Berkeley, con el propósito de aclarar algunos desaciertos interpretativos sobre el asunto y mostrar con ello tres cosas: 1) que se trata de un error creer que su filosofía elimina el mundo externo y lleva al solipsismo, 2) que en la propia ontología está la clave para entender la constitución del mundo externo, y 3) que Dios le da el sentido último a ese mundo.

Abstract

It is common for some readers to misunderstand Berkeley's position by believing that he denies the existence of the external world, and his philosophy inevitably leads to solipsism. Faced with these readings, I discuss in this paper the relationship between ontology and external world in Berkeley, with the aim of clarifying some interpretative errors in that matter and showing with that three things: 1) that is a mistake to believe Berkeley's philosophy eliminate the external world and lead to solipsism, 2) that in his ontology itself is the key to understand the constitution of the external world, and 3) that God gives the ultimate meaning of that world.

Palabras clave

Berkeley, mundo externo, ontología, Dios, solipsismo

Keywords

Berkeley, External world, Ontology, God, Solipsismus

Fecha de recepción: Enero 2020

Fecha de aceptación: Mayo 2020

Introducción

Pese a lo que algunos lectores contemporáneos aún creen, a partir, quizá, de lecturas poco profundas, el inmaterialismo berkeleyano no es una filosofía que lleve al solipsismo y Berkeley no es un filósofo que ponga en duda la existencia del mundo externo independiente de nuestra percepción; por el contrario, el filósofo irlandés reconoce en todo momento, sin dudar siquiera, que hay un mundo externo al sujeto perceptor realmente existente. Considera, sin embargo, –y eso es tal vez lo que confunde a algunos– que para probar mejor la existencia de dicho mundo es imprescindible mostrar antes la inexistencia de la sustancia material, pues al hacerlo elimina todo representacionismo y, como consecuencia, cualquier tipo de escepticismo o ateísmo vinculado a éste.

En este trabajo no me ocuparé de las críticas ni de los argumentos esgrimidos contra la sustancia material, tampoco me detendré en el tema del conocimiento nocional (cuya naturaleza refuta la falsa creencia de que el inmaterialismo lleva al solipsismo)¹, lo que sí retomaré serán algunos aspectos de la ontología berkeleyana que resultan útiles para tratar el tema del mundo externo. Para realizar esta labor me serviré básicamente de tres obras: *Philosophical Commentaries* (1707-08), *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709), y *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710)².

1. El inmaterialismo y el mundo externo

Como sabemos, el objetivo implícito de los *Principles* es demostrar la inexistencia de lo que los filósofos llaman ‘materia’ para, con ello, presentar los beneficios de la propuesta inmaterialista; sin embargo, tras los primeros §33 párrafos de la mencionada obra, Berkeley se siente obligado a responder a una cuestión central que ha causado confusión en algunos de sus lectores, a saber, que al no haber materia entonces tampoco puede haber mundo material externo al sujeto, lo que trae como consecuencia que el inmaterialismo del irlandés sostenga un estrambótico mundo ideal conformado, en su totalidad, por puras ideas. Berkeley era consciente de esa mala interpretación, lo que puede confirmarse en su relación epistolar con John Percival³, y por eso se vio obligado a explicar de qué manera sigue existiendo la realidad externa, el mundo, sin una sustancia material que la soporte. En *Principles* §34 abordó esta cuestión como una de las principales objeciones que algunos lectores le podrían hacer:

En primer lugar, entonces, se objetará de los principios precedentes que todo lo que es real y substancial en la naturaleza se desvanece del mundo, y que en su lugar sólo queda un plano quimérico de ideas. Todas las cosas que existen lo hacen sólo en la mente, es decir, son puramente nocionales. ¿Qué sucede entonces con el sol, la luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, los ríos,

las montañas, los árboles y las piedras o, más aún, de nuestros propios cuerpos? ¿Son todos éstos meras quimeras e ilusiones de nuestra fantasía?⁴.

Si uno lee sólo esta parte ciertamente podría pensar que sin la materia la existencia del mundo externo se ve perjudicada, sin embargo, si lee todo el párrafo y los siguientes puede percatarse de que para el irlandés es todo lo contrario, pues el hecho de que no haya materia en nada perjudica al mundo. Por eso el autor responde ante tales dudas en los términos siguientes: “Respondo que por los principios establecidos no perdemos ninguna cosa en la naturaleza. Cualquier cosa que vemos, tocamos, oímos o de cualquier manera concebimos o entendemos, permanece tan segura como siempre y es tan real como siempre”⁵. Por eso mismo, basado en sus postulados inmaterialistas, Berkeley muestra tal confianza en la existencia del mundo que está seguro de que las cosas que ve y que toca “realmente existen, ni siquiera me lo cuestiono”⁶, algo que se confirma al tener en cuenta que las ideas o cosas, respecto al mundo sensible, son ajenas a la voluntad del perceptor.

El mundo externo, sin la materia, “se hace patente al perceptor, *de manera plena*: lo que percibimos *es lo que hay* –señala Robles– y no tenemos que suponer la existencia de algo más, por siempre oculto a nuestra percepción. Berkeley propone, pues, que *el mundo presente ante nosotros* es el mundo real”⁷. Eliminando el sustrato material ya no hay que postular ningún tipo de acción a distancia con una causa misteriosa, porque desaparecen *ipso facto* los dos mundos, por un lado, el mundo presente ante mí captado inmediatamente por mis sentidos, y, por el otro, el mundo material o corpuscular ‘detrás’ de las ideas que resulta incognoscible al sujeto. Esta confianza inmaterialista en el mundo es la que subyace cuando Berkeley asevera que “si cualquier persona piensa que esto [negar la sustancia corpórea] quita existencia o realidad a las cosas, está muy lejos de haber comprendido lo que se ha establecido en los términos más sencillos que pude pensar”⁸.

En la cita anterior sobresale la idea de no quitarle “realidad a las cosas”. Al parecer, nuestro autor sabe que hay cosas que tienen realidad, es decir, que son reales; conviene preguntarse a qué se refiere con esto. Para responder esta cuestión hay que remitirse brevemente a la ontología del filósofo, conformada

⁴ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (en adelante *Principles*), en *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. T. E. Jessop (Londres: Nelson & Sons Ltd., 1949), 55, §34. Salvo cuando se indique lo contrario, la traducción de las citas es mía.

⁵ Berkeley, *Principles*, 55, §34.

⁶ Berkeley, *Principles*, 56, §35.

⁷ José A. Robles. “Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias,” *Diánoia* XLIV, núm 44 (1998): 57.

⁸ Berkeley, *Principles*, 56, §36.

por ideas y espíritus⁹. En primer lugar no referiremos a las ideas y, en particular, a las llamadas ideas del sentido, que –cabe recordar– ya comienzan a ser delimitadas en los PC, pero es a partir del primer párrafo de los *Principles* cuando serán realmente definidas. Como sabemos, estas ideas, en oposición a las ideas de la reflexión, al no depender del espíritu para su existencia son “externas respecto a su origen, en el sentido de que no se generan desde dentro, por la mente misma”¹⁰. El hecho de que desde la época de los PC, cuando Berkeley contaba con veintidós o veintitrés años, haya llamado a estas ideas “cosas reales” (“Las Ideas del Sentido son las cosas Reales o Arquetipos”¹¹), por ser ordenadas y coherentes y tener “más realidad en sí”, permite aseverar que para el irlandés hay algo ‘real’ que no depende de la voluntad del perceptor, es decir, que hay algo externo al espíritu (un entorno o mundo) que permanece estable pese a las posibles contingencias de los seres finitos; lo cual posibilita afirmar –conviene subrayar– que son las ideas del sentido las que constituyen el mundo externo¹². Además, en tanto que estas ideas o cosas reales requieren de la percepción sensible para su existencia, es posible argüir que Berkeley es de la opinión de que debemos confiar en nuestros sentidos, porque son los que brindan conocimiento certero del mundo externo¹³.

Se debe recordar aquí que para la constitución de ese mundo externo también son útiles las otras ideas, esto es, las llamadas ideas de la reflexión (también mencionadas en el primer párrafo de los *Principles*), en tanto que son la contraparte de las ideas del sentido, pues al ser fruto de la combinación, mezcla o separación de éstas se convierten en ideas débiles y cambiantes (ya que con frecuencia surgen y desaparecen de la mente perceptora), y por ello se les considera propiamente “ideas o imágenes de cosas”¹⁴.

De las características de las ideas del sentido y de la reflexión surge la importante contraposición entre ‘sensación’ e ‘imagen’, originada –sostiene Martínez Liébana– porque “el espíritu puede despertar a elección las ideas que quiera, mas éstas no serán sino imágenes, copias debilitadas de la verdadera realidad. La sensación, en cambio, dotada de mayor vivacidad y coherencia, constituye lo exterior e independiente, notas esenciales del concepto de realidad”¹⁵. Tanto las sensaciones como las imágenes son ideas y por lo tanto dependen y existen en el espíritu; empero, son las primeras las que constituyen el ámbito de lo real, que se caracteriza tanto por la exterioridad como por la independencia respecto del sujeto perceptor. Esta exterioridad e independencia está presente en las propias ideas del sentido, y se muestra tanto en el hecho de que los objetos sensibles no

¹⁴ Berkeley, *Principles*, 54, §33.

¹⁵ Ismael Martínez Liébana, “Conocimiento y mundo externo en Berkeley,” *Diálogo Filosófico*, núm. 46 (enero/abril, 2000): 73.

dependen de la voluntad de la mente perceptora, por eso “cuando a plena luz del día abro los ojos, no está en mi poder elegir entre ver o no, o determinar qué objetos concretos se presentarán ante mi vista”¹⁶, como en el orden y la regularidad (de las ideas), independientes por igual de dicha mente, que denotan un fuera de sí, es decir, un algo exterior o mundo que es estable, coherente y está bien organizado.

A pesar de que los objetos de los sentidos que conforman el mundo externo no son más que ideas o “sensaciones combinadas, mezcladas o (si uno puede hablar así) solidificadas”¹⁷, éstos se mantienen existiendo porque su existencia no depende de una mente perceptora en particular, sino de cualquier mente; por ello, “no podemos concluir que sólo existen cuando son percibidos por nosotros, ya que puede haber algún otro espíritu que los perciba aunque nosotros no lo hagamos”¹⁸. El hecho de que el mundo se mantenga inalterable y constante se da gracias a que es percibido por cualesquiera mentes, lo cual es importante de señalar porque, de no ser así, fácilmente se podría objetar –como el propio Berkeley reconoce¹⁹– que en su filosofía todo se crea y aniquila a cada instante, algo inadmisibles para el propio filósofo²⁰.

2. Las ideas de la vista y el tacto en la conformación del mundo externo

He dicho que las ideas de los sentidos que conforman el mundo son objetos o cosas reales, sin embargo, como se desprende del propio Berkeley que los objetos del sentido que tienen mayor relevancia epistemológica son los visibles y los tangibles, me centraré en estos dos. Recordemos que es en la obra de 1709, en su famoso *An Essay towards a New Theory of Vision*, en donde Berkeley distingue entre lo visible y lo tangible²¹ y considera que las ideas de cada uno son totalmente heterogéneas y distintas, pero debido a la “experiencia” es posible vincularlas

¹⁶ Berkeley, *Principles*, 53, §29.

¹⁷ Berkeley, *Principles*, 84, §99.

¹⁸ Berkeley, *Principles*, 61, §48 y 80, §90.

¹⁹ Berkeley, *Principles*, 59-61, §§45-48.

²⁰ El llamado ‘argumento de la continuidad’ aparece sobre todo en el segundo de los *Dialogues*. Berkeley, *Dialogues*, 230 ss.

²¹ Es interesante mencionar lo que Robles señala sobre las ideas de la vista y el tacto y su relación con la extensión. Las ideas (del sentido) –dice– al no ser modificaciones del espíritu no son inextensas, por eso Berkeley propone que sin la “cualidad cartesiana de la extensión” no sería posible a la vista percibir sus objetos propios, luz y colores, ni al tacto los suyos, texturas táctiles. Para el irlandés, “*las extensiones* (visual y táctil) son *condiciones necesarias* de la presencia, antes nuestros sentidos (vista y tacto), de las características definitorias del mundo sensible”, pues sin la extensión los sentidos no podrían registrar ninguna cualidad sensible. Cfr. Robles, “Inteligibilidad,” 56-58.

al reconocer por el tacto los objetos previamente percibidos por la vista²². Este vínculo le permite establecer que, pese a su heterogeneidad, estas ideas se entrelazan, y lo hacen a través de la relación entre el signo y lo significado, que incluye posteriormente la relación entre la palabra y la idea por ella significada. Así, lo visible se convierte en una especie de signo preventivo de lo tangible, porque constituye un lenguaje natural, instituido por la voluntad divina, que indica en cada momento qué ideas táctiles afectarán nuestra sensibilidad²³. Por consiguiente, tal parece que lo visible se limita a informar sobre lo tangible, que es realmente lo que afecta al cuerpo al imprimir en él diversas ideas. Esto significa, entonces, que el tacto tiene “una prevalencia significativa en la aprehensión del mundo externo”²⁴, porque es el vínculo con la exterioridad, hecho que lo convierte en la vía de acceso a lo extramental. Esto se colige del propio caso (hipotético) que aparece en la obra en relación con una mente incorpórea: “considera el caso de una inteligencia o espíritu incorpóreo que se supone ve perfectamente bien, i.e., tiene una clara percepción de los objetos propios e inmediatos de la vista, pero no tiene sentido del tacto”, lo que lo hace carecer por completo de la noción de distancia, espacio, cuerpo y exterioridad²⁵.

Pese a lo anterior, es necesario aclarar que para Berkeley no cabe hablar de objetos táctiles ‘reales’, en el sentido de que lo ‘real’ o extramental implica independencia del sujeto perceptor. El mundo externo no depende de un sólo sentido, sea el tacto o la vista (aunque pueda decirse que el tacto establece con mayor fuerza la relación entre el espíritu y el mundo sensible), más bien se conforma de su “relación mutua, en el continuo evocarse de sus contenidos respectivos”²⁶. Incluso, sería más apropiado decir que el mundo no sólo se constituye de la relación entre lo visual y lo táctil, sino de la correlación entre todas las percepciones sensibles, por eso dice el propio Berkeley que “tales y cuales ideas se presentan juntamente con tales y cuales otras, en el curso ordinario de las cosas²⁷”. El mundo externo, por consiguiente, se presenta al perceptor como un conjunto de diversos aspectos ‘necesariamente unidos’ que Berkeley se cuida de no separar. Al señalarlos, lo que hace es simplemente distinguirlos para indicar que varios de esos aspectos del mundo se presentan unidos e interconectados, debido a la propia configuración de los órganos de percepción.

²² Berkeley, *Essay towards a New Theory of vision*, 223, § 129 y *Principles*, 58, §43.

²³ Berkeley, *Essay*, 231, §147 y *Principles*, 58-59, §44.

²⁴ Martínez Liébana, “Conocimiento,” 76.

²⁵ Berkeley, *Essay*, 233, §153-154.

²⁶ Martínez Liébana, “Conocimiento,” 76.

²⁷ Berkeley, *Principles*, 53-54, §30.

3. Dios, ontología y mundo externo

En este breve apartado me propongo mostrar la profunda relación que guardan entre sí la ontología y el mundo externo a través de la figura de Dios. Es probable que dicha relación o vínculo se intuya de lo mencionado anteriormente, sin embargo, es importante explicitarlo y a eso dedicaré las siguientes líneas.

3.1 Dios y la ontología

Hemos dicho que las ‘ideas’ o ‘cosas no pensantes’ son seres inertes, fluctuantes y que dependen para su existencia de ser percibidas. Hay dos tipos de ideas, las de la reflexión y las del sentido, que, pese a sus diferencias, tienen la característica común de requerir ser percibidas para existir. Los únicos que pueden percibir las ideas son los espíritus o mentes, esto es, seres activos, pensantes y perceptores que tienen voluntad y entendimiento, gracias a lo cual actúan sobre las ideas y también las reciben (aunque no pasivamente, sino sirviéndose de la atención selectiva).

Si uno se detiene a pensar un momento en las características básicas de la ontología berkeleyana, podrá darse cuenta que dicha ontología toma como base la relación ‘activo-pasivo’. Esto pone de manifiesto, además de las importantes influencias filosóficas que hayan servido a ello, que probablemente su ontología está basada en la teología, ya que la relación activo-pasivo bien puede estar fundada –conociendo la filiación anglicana de Berkeley– en la dicotomía cristiana de actividad-pasividad (Dios-mundo o Creador-cosas creadas que llevan a la dicotomía luz-oscuridad, tierra-cielo, día-noche, bien-mal, etc.), tal y como se lee en el libro bíblico del *Génesis*²⁸. Desde esta perspectiva, las ‘ideas’, ya sean del sentido o de la reflexión, tienen que ser pasivas porque sólo así se justifica la acción creadora y permanente de Dios en el mundo, esto es, sólo así permanece dicho ser como un ser supremo y como el único verdaderamente activo, frente a una creación hasta cierto punto activa pero a la vez pasiva, al estar sujeta a los ‘bondadosos’ designios de su creador.

La relación pasivo-activo de la ontología berkeleyana también cobra sentido desde la perspectiva de Dios (entendido como un ser puramente activo), pues está a la base de su creación. Así, si Dios creó el mundo entonces produjo, por un lado, las cosas pasivas que lo constituyen (ideas), pero también creó, por otro lado, a los espíritus (finitos o creados) que, pese a ser en última instancia pasivos porque dependen de Dios para mantenerse “en el ser”, es decir, para conservar su existencia, también son activos en tanto que actúan sobre las cosas pasivas. Podría decirse, incluso, que la relación activo-pasivo equipara-

²⁸ *Génesis I en Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1975, 2ª edición).

ría, hasta cierto punto, a las dos entidades ontológicas (idea [pasiva] y espíritu [activo]), ya que al ser ambas creadas y dependientes serían pasivas respecto a Dios, mientras que Éste, al ser pura actividad, representaría la parte activa dentro de esta concepción.

Por otro lado, al fungir Dios o el “Supremo Espíritu” como sostén de las ideas y de los espíritus, por ser soporte de toda percepción, es que se le considera una sustancia, pero no cualquier sustancia sino la sustancia infinita pensante, también entendida como sustancia eternamente perceptora. En la ontología de Berkeley, por lo tanto, sólo Dios es una sustancia (mental) en el sentido tradicional de la palabra, pero así como Éste es requerido para asegurar la realidad de los cuerpos, los espíritus finitos o sustancias mentales también son introducidas para ello, es decir, para asegurar la realidad de las cosas corpóreas o materiales²⁹.

En consecuencia, el hecho de que lo pasivo-activo sea fundamental para la teología cristiana permite sostener –a modo de hipótesis– que no fue casual, ni fortuito, que Berkeley haya fundamentado su ontología sobre esta misma base. Más aún, es probable que el irlandés haya sido tan consciente de ello que, deliberadamente, decidió basar su ontología en la dicotomía pasivo-activo (idea-espíritu), para desde el terreno filosófico-racional “hacer callar para siempre tanto a los escépticos como a los ateos, al contar sólo con espíritus e ideas, y si este esquema de razón concuerda perfectamente tanto con la razón como con la religión, creo que podemos esperar que sea admitido y aceptado firmemente aunque sólo se propusiese como una hipótesis”³⁰.

3.2 Dios, ontología y mundo externo

La ontología berkeleyana –tal como se ha sostenido– no sólo no está dissociada del mundo externo, sino que, por el contrario, lleva directamente a él; por eso retomaré parte de la caracterización de las ideas mencionada anteriormente. He dicho que hay dos tipos de ideas, inteligibles y sensibles o, dicho de otra manera, de la reflexión y del sentido, que existen en tanto que son percibidas por algún espíritu; sin embargo, mientras las primeras son débiles y fluctuantes y existen sólo en una mente específica, las segundas son fuertes y constantes y existen con independencia de una determinada mente o espíritu, por eso sean o no percibidas por una mente cualquiera seguirán existiendo.

Las ideas del sentido u “objetos cotidianos”, como les llama Bettcher³¹, afec-

²⁹ Robert G. Muehlmann, “The Substance of Berkeley’s Philosophy,” en *Berkeley’s Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*, edit. Robert G. Muehlmann (University Park: Pennsylvania State University Press, 2004), nota 24, 103.

³⁰ Berkeley, *Principles*, 102-103, §133.

³¹ Talia Mae Bettcher, *Berkeley. A Guide for the Perplexed* (Londres: Continuum, 2008).

tan a los espíritus creados porque imprimen en ellos, quiéranlo o no, diversas sensaciones. Si dichas percepciones forzosamente los afectan es porque son distintas y ajenas a ellos, lo que lleva a Berkeley a sostener que tendrán que depender de otro espíritu distinto, cuyo poder causal las haga existir al percibir las. Esta otra mente que causa las ideas sensibles no sólo es “más poderosa”³² que los espíritus creados, porque de ella dependen las sensaciones que los afectan, también es más duradera que ellos, puesto que las ideas sensibles que de ella dependen se mantienen constantes y con independencia de la finitud de los espíritus, por eso se le puede considerar una “mente eterna”, como le llama en varias de sus obras. Esta mente eterna, espíritu o Dios es, en suma, la “causa inmediata” de las ideas sensibles que constituyen el mundo externo, pues es la “responsable” de producir en los espíritus todas las ideas que perciben y captan³³; hecho que para el irlandés es fácilmente constatable: “Está claro –dice– que nada puede ser más evidente para cualquiera que sea capaz de la más mínima reflexión que la existencia de Dios o de un Espíritu, que está íntimamente presente a nuestras mentes, que produce en ellas toda esa variedad de ideas o sensaciones que continuamente nos afectan, y de quien dependemos total y absolutamente”³⁴.

Berkeley tiene claro que el mundo natural, sensible o externo, depende, en última instancia, del espiritual, por eso alega que dependemos totalmente de un espíritu hacedor o Dios, que supervisa los asuntos del mundo y le da continuidad y permanencia a través de la manutención de las ideas de la percepción. El hecho de que este espíritu o mente eterna conserve el mundo con orden, coherencia e inteligibilidad, lo cual es de suma utilidad para los espíritus finitos, es una prueba de su “inmensa sabiduría, poder y bondad”³⁵.

El mundo externo, visto como un todo, no está constituido por una mera colección de objetos pasivos, cuyo objetivo por parte de los espíritus finitos sea simplemente captar para describir, como si se trata de naturalistas que reducen lo que ven a objetos y leyes naturales pasivas con el propósito de descubrir esas leyes y expresarlas de manera sistemática. Por el contrario, “la realidad externa –dice Roberts– es una cosa activa, una mente, una voluntad, es Dios. El mundo natural, esa vasta colección de ideas del sentido, sólo proporciona una mediación entre nosotros y aquella voluntad; su estatus de real [del mundo] depende de la existencia de ese espíritu”³⁶. Este mundo o realidad externa está

³² Berkeley, *Principles*, 54, §33.

³³ Bettcher, *Berkeley*, 15.

³⁴ Berkeley, *Principles*, 109, §149.

³⁵ Berkeley, *Principles*, 65, §57.

³⁶ John Russell Roberts, *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley* (New York:

constituido por conexiones arbitrarias de ideas, como queda claro desde los *PC*: “No creo que las cosas se den por necesidad, ningún par de Ideas está conectado necesariamente, todo es el resultado de la libertad esto es todo es Voluntario”³⁷; y aunque se piense que por su conservación, orden y constancia, sus relaciones son necesarias, en realidad el mantenimiento del mundo, y de sus relaciones arbitrarias, se basa en la buena voluntad de un agente (Dios) que conserva sus pactos, y cuyos signos interpretables por los espíritus son infaliblemente confiables, es decir, dignos de confianza.

Las conexiones, que son arbitrarias, resultan entonces inteligibles tanto por la buena disposición de esa Voluntad (que podríamos llamar con reservas ‘causal’) como por la habilidad, dada por ella misma, para acercarnos al mundo natural “como un objeto apropiado de *interpretación*”³⁸. El espíritu finito interpreta los fenómenos naturales que se dan en el mundo como si se tratasen de un discurso o lenguaje, y por ello las regularidades percibidas que dan sentido a ese mundo son consideradas –en opinión de Roberts– “regularidades *lingüísticas*”, que establecen una relación entre signo y cosa significada. El mundo, pues, es interpretable, por eso tanto la mente finita humana como la mente infinita de Dios usan los objetos o cosas pasivas del mundo como medios de comunicación. Esto es lo que lleva a varios comentaristas, como el caso de Carmen Nols³⁹ o el propio Roberts, a sostener que Berkeley defiende la tesis de que la inteligibilidad del mundo depende de su interpretabilidad, pero también habría que recordar que si el mundo existe y es inteligible es gracias a que está presente en una mente que –al menos hasta hoy– siempre lo percibe (asunto que ya aparece en el *Essay* de 1709 y que continúa apareciendo a lo largo de la producción filosófica de nuestro autor).

Para Berkeley, se puede concluir, basta el hecho de haber un mundo para garantizar la existencia de Dios, y por el mero hecho de que tal ser haya creado ese mundo se garantiza su permanencia, lo que confirma que para su epistemología la fe es una actitud fundamental sobre la cual depende no sólo el conocimiento, sino, más aún, nuestra propia existencia.

Oxford University Press, 2007), 84.

³⁷ George Berkeley, *Comentarios filosóficos. Introducción Manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. J. A. Robles (trad.) (México: IIF’s-UNAM, 1989), 127, comentario 884.

³⁸ Roberts, *A Metaphysics*, 84.

³⁹ Carmen Nols, *Zeichenhafte Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 211 ss.

4. Comentarios finales

En este escrito se intentó mostrar que el mundo externo no es un problema para Berkeley, de hecho, en ningún momento lo cuestiona ni lo pone en duda, y que por las mismas razones su filosofía no lleva a ninguna forma de solipsismo. Además, se intentó evidenciar que el mundo externo funge como vínculo entre los dos conceptos ontológicos berkeleyanos porque es en él en donde interactúan. Por otra parte, estos conceptos fueron interpretados a la luz de la teología, por eso se hizo hincapié –a partir de lo dicho por el propio filósofo– en los espíritus o mentes como la parte activa y en las ideas como la parte pasiva, intentando con ello relacionarlos con las dicotomías propias del credo cristiano. A partir de ello se consideró que el propio mundo, por sus mismas características, revela un “espíritu rector” detrás de él. Su regularidad, orden y permanencia permiten colegir que sólo un espíritu sustancial o Dios, que mantiene la existencia de todas las cosas, puede haber sido su creador, pues sólo Él tiene la capacidad y las cualidades para conservarlo.

Con esto último he intentado mostrar, además, que en la ontología berkeleyana se pone de manifiesto una combinación entre teísmo y empirismo, pues supone que la realidad, esto es, todo lo dado en el mundo de manera sensible, tiene un fundamento espiritual, ya que la existencia de cada cosa, de todo, depende en última instancia de la existencia de un espíritu o mente divina también llamada Dios.

Bibliografía

- Berkeley, G., *Philosophical Commentaries*, en: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Luce, A. A. (ed.). London: Nelson & Sons Ltd., 1948-57, 9 vols. Vol. I, 1948.
- _____, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, en: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Jessop, T. E. (ed.). London: Nelson & Sons Ltd., 1948-57, 9 vols. Vol. II, 1949.
- _____, *Alciphron or the Minute Philosopher*, en: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Jessop, T. E. (ed.). London: Nelson & Sons Ltd. 9 vols. 1948-57, 9 vols. Vol. III, 1950.
- _____, *Comentarios filosóficos. Introducción Manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. J. A. Robles (trad.). México: IIF's-UNAM, 1989.
- Bettcher, Talia Mae. *Berkeley. A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum, 2008.
- Cassirer, Ernst. *La Filosofía de las formas simbólicas*. 3 vols. México: FCE, 1976.
- Hight, M.A. (ed.). *The Correspondence of George Berkeley*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.

- Liébana Martínez, Ismael, “Conocimiento y mundo externo en Berkeley”. *Diálogo Filosófico* n° 46 (enero/abril, 2000): 69-76.
- Luis López, Alberto, “Berkeley: sobre el conocimiento nocional de la mente”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 22, núm. 1, mayo (2017): 137-154.
- _____, “Sobre la ontología inmaterialista: el concepto de idea en Berkeley”, *Areté. Revista de Filosofía* 31, núm. 2 (2019): 427-449.
- Muehlmann, Robert G. “The Substance of Berkeley’s Philosophy”. En *Berkeley’s Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*, edit. Muehlmann, Robert, 89-105. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.
- Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Robles, José Antonio. “Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias”. *Diánoia* XLIV, núm 44 (1998): 33-62.

El ciego de Molyneux y el de Berkeley en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*

Molyneux's blind man and Berkeley's in *An Essay towards a New Theory of Vision*

S. Alejandra Velázquez Zaragoza

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 0000-0002-9342-4421

Resumen

El problema que William Molyneux planteó a la comunidad filosófica en 1688 (las capacidades sensoriales de un ciego que de pronto adquiere la visión) tuvo amplia resonancia para el análisis filosófico del tema de la percepción. Dicho problema alimentó la discusión entre diversos filósofos, conduciéndolos a tomar diferentes posiciones, como me interesa mostrarlo aquí. En este trabajo estudio el papel del ciego que adquiere la visión según la versión berkeleyana, la cual traslada al personaje desde el terreno de la psicología experimental y de la epistemología, al metafísico. A su vez, Berkeley advierte la gran riqueza heurística del personaje que aprovecha en su obra *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Como se verá, el problema de Molyneux fue fundamental para el desarrollo del pensamiento berkeleyano.

Abstract

The question that William Molyneux posed to the philosophical community in 1688 (the sensory abilities of a blind man who suddenly acquires the vision) had wide resonance for the philosophical analysis of the subject of perception. This question fueled the discussion among various philosophers, leading them to take different positions, as I am interested in showing here. In this paper I study the role of the blind person who acquires vision according to the berkeleyan version, which translates the character of experimental psychology and epistemology, to the metaphysician. In turn, Berkeley warns of the great heuristic wealth of the character and takes advantage of it in his *An Essay Toward a New Theory of Vision*. As it can be seen Molyneux's question was fundamental for the development of berkeleyan thought.

Palabras clave

Problema de Molyneux, empirismo inmaterialista, psicología de la visión, heterogeneidad de los sentidos, visión semiótica del mundo.

Keywords

Molyneux's question, immaterialism empiricist, vision psychology, heterogeneity of senses, semiotic worldview.

Fecha de recepción: Enero 2020

Fecha de aceptación: Mayo 2020

Introducción

Se ha reconocido ampliamente la importancia del *Ensayo de una nueva teoría de la visión (NTV)* en el conjunto de la obra berkeleyana. Éste, su primer trabajo filosófico publicado (1709) y reforzado mediante su segunda edición: *La Teoría de la visión justificada y explicada* (1733), coloca el tema de la percepción en el centro de su análisis, mismo que constituye la pieza clave para comprender la metafísica berkeleyana.¹ De este modo, en la NTV, a los 24 años, Berkeley (1685-1753) expuso una buena parte de los componentes de su propuesta filosófica definitiva, por lo que se ha considerado que dicha obra forma parte de una etapa preparatoria para el desarrollo de sus ideas fundamentales.

Debe considerarse que, en el ambiente filosófico de su tiempo, el problema de la percepción se abordó por diversos pensadores como un elemento básico en la discusión ontológica y epistemológica que planteaba la relación entre ideas y objetos. Berkeley aportó una audaz teoría al respecto, la cual proporcionaba una solución al escepticismo que pretendió combatir al señalar que no hay objetos materiales tras las ideas. En efecto, si se incurre en tal postura al poner en cuestión o negar el acceso cognoscitivo directo a los objetos materiales, debe eliminarse el supuesto en el que descansa tal incertidumbre, es decir, afirmar que hay objetos materiales tras las ideas.²

En la génesis de esta propuesta, la NTV ocupa un lugar destacado. Luce y Jessop afirman que Berkeley: "Escribió el libro [NTV] para determinar lo que realmente sucede cuando un hombre ve, porque su estudio del inmaterialismo lo había confrontado con un problema específico que involucraba de lleno a la filosofía de la visión, esto es, ¿cómo puedo ver una cosa si ésta se encuentra real y metafísicamente fuera de mi mente?"³

Para el esclarecimiento de lo anterior, Berkeley aprovechó un planteamiento que resultó ser de gran utilidad para sus propósitos: un experimento mental que William Molyneux le había planteado a John Locke en una primera carta

³ Luce y Jessop, "Introducción de los editores", 147. En Berkeley, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 1948.

de 1688 que este último no contestó, y en 1693 lo planteó por segunda vez. Se debe subrayar que el problema no sólo resultó importante para el desarrollo de las teorías de quien llegara a ser obispo de Cloyne; también nutrió la discusión entre diversos filósofos de la época.⁴

La versión del problema que Berkeley transcribe en la *NTV*⁵ es la siguiente:

Supóngase un hombre ciego de nacimiento ya adulto, adiestrado por el tacto a distinguir entre un cubo y una esfera del mismo metal y casi del mismo tamaño y a indicar, cuando toca uno y otro, cuál es el cubo y cuál es la esfera. Supóngase ahora que el cubo y la esfera están colocados sobre una mesa y que el ciego ha obtenido la vista. Se pregunta si podría por medio de la vista, y antes de tocarlos, distinguir entre ellos y decir cuál es la esfera y cuál es el cubo.⁶

Los filósofos que encontraron una respuesta afirmativa al problema, es decir, que al lograr la visión el hombre podría distinguir la esfera y el cubo, fueron: Leibniz, E. Synge y La Mettrie. En cambio, quienes respondieron negativamente fueron: el propio Molyneux, Locke, Voltaire, Condillac, Diderot y, muy señaladamente, Berkeley, quien expuso amplios argumentos para respaldar su negativa, lo cual no siempre sucedió entre sus pares.⁷

La importancia del problema de Molyneux en la filosofía berkeleyana ha sido objeto de numerosos estudios, aquí nos ceñiremos a señalar las razones que condujeron a Berkeley a apartarse de la respuesta –aunque también negativa– que dieron Locke y Molyneux, lo cual se aborda en el primer apartado. Ello nos permitirá exponer el importante papel que desempeñó el ciego de nacimiento en la génesis de algunas tesis del filósofo irlandés, fundamentalmente las relativas a la defensa de la heterogeneidad de las ideas de la vista y del tacto.

⁴ Un estudio detallado de la discusión al respecto se encuentra en la Introducción general, de Carmen Silva, a *El problema de Molyneux*, obra coordinada por Benítez, Robles y Silva. Esta antología incluye los textos sobre la visión de René Descartes, las fuentes en que se expone el problema de Molyneux y los textos al respecto de Locke, Leibniz, Berkeley, Voltaire, La Mettrie, Condillac, Diderot y D'Alembert, así como de comentaristas del mismo. El volumen es sumamente recomendable para los interesados en obtener una visión de conjunto, histórica y filosófica del problema.

⁵ §132, *NTV*. En lo sucesivo, se refiere con las siglas *NTV* la versión castellana de *An Essay Towards a New Theory of Vision*, por Manuel Fuentes Benot.

⁶ En 1729, el ya entonces afamado cirujano inglés William Cheselden (1683-1752) realizó una operación exitosa que logró darle la vista a un joven de 14 años que había nacido ciego. Los resultados de la operación permitieron que el planteamiento se apoyara en hechos, circunstancia que se aprovechó por varios filósofos, entre ellos Voltaire.

⁷ Martha Bolton afirma que ni Molyneux ni Locke desarrollaron reales argumentos para defender su respuesta negativa al problema: “[...] hasta donde he podido descubrir, no hay ningún lugar en el cual Locke elabore la más mínima defensa de Molyneux”, *cfr.* Bolton, “La verdadera pregunta de Molyneux y la base de la respuesta de Locke”, 231.

Nos interesa mostrar que dicho rol, como veremos, no se circunscribe al escenario en que Molyneux coloca al invidente que adquiere la visión; el tratamiento berkeleyano muestra la riqueza del personaje, el cual le aportó un servicio imprescindible para el desarrollo de su filosofía. Así, es posible afirmar que si bien el problema planteado por Molyneux es objeto de un estudio completo y sistemático en la *NTV*,⁸ en esta obra el ciego de nacimiento que logra la visión, como antes se menciona, tiene la oportunidad de rebasar el papel que se le adscribió originalmente.

1. Contra el ciego de Molyneux/Locke

Hacia la parte final de la *NTV*, Berkeley hace mención expresa del problema de Molyneux. En los pasajes de esta obra, destinados a abordar la heterogeneidad de los objetos de la vista y el tacto, el filósofo irlandés descalifica la respuesta negativa de Locke a la posibilidad de que el ciego de nacimiento, al obtener la visión, pueda identificar, por la mera vista, el cubo y la esfera. Berkeley apunta las razones que Locke consideró para fundar su negativa y las asocia con aquéllas de Molyneux, por ello, en lo que sigue, me referiré de manera conjunta a las respuestas de estos filósofos. De este modo, después de transcribir dicha respuesta, cita a Locke, “agudo y juicioso ponente”, quien apoya su respuesta negativa en la siguiente explicación:

Porque, aun cuando el hombre en cuestión tiene la experiencia del modo en que un globo y un cubo afectan su tacto, no ha obtenido aún, sin embargo, la experiencia de que aquello que afecta a su tacto de tal o cual modo deberá afectar a su vista de esta o aquella manera; ni de que un ángulo saliente del cubo, que causó una desigual presión en su mano, aparecerá a su vista, según aparece en el cubo. Estoy de acuerdo con la respuesta que ofrece al problema este hombre inteligente, de quien me envanezco en llamarme amigo, y soy de la opinión que el ciego no podría, a primera vista, decir con certeza cuál es el globo y cuál el cubo, mientras sólo los viera aunque por el tacto pudiera nombrarlos sin equivocarse y con toda seguridad supiera distinguirlos por las diferencias de las formas tentadas.⁹

⁸ A este respecto, E. Cassirer afirma: “La *Nueva teoría de la visión* con que inaugura Berkeley su trabajo filosófico y que contiene implícitamente todos los resultados a que llega, no es sino el intento de un desarrollo sistemático y completo del problema planteado por Molyneux”, *cf.* Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, 113.

⁹ *Cfr.* Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Libro segundo, Capítulo IX, De la percepción), 125; y §132, *NTV*.

Berkeley no acepta esta explicación, la cual, en su consideración, es claramente errónea, ya que ella asume que es un mismo y único objeto el que afecta a la vista y al tacto. Al razonar de este modo, Berkeley considera que Molyneux y Locke deberían aceptar, de manera consecuente, la respuesta afirmativa y no la negativa.¹⁰ Así, estos filósofos no sólo yerran en su exposición de los motivos que llevarían al sujeto de la visión recién adquirida, a mostrarse incapaz de distinguir los objetos; éstos, además, no han considerado que las razones que aducen, los conducirían, más bien, a asumir una postura opuesta, es decir, a darle respuesta afirmativa al problema. En palabras de Berkeley:

Ahora bien, si una superficie cuadrada percibida por el tacto fuera de la misma clase que una superficie cuadrada percibida por la vista, sería cierto que el ciego aquí mencionado podría conocer una superficie cuadrada en tanto la viera. No se trataría sino de una idea con la que ya ha estado bien familiarizado, introducida en su mente por un nuevo conducto. Por tanto, como se ha supuesto que conocía por el tacto que un cubo es un cuerpo terminado por superficies cuadradas, y tras suponer que un cuadrado visible y otro tangible difieren sólo *in numero*, se sigue que podría conocer por segura señal de las superficies cuadradas cuál era el cubo y cuál no, sin más que mirarlos. Hemos de reconocer, por tanto, que o la extensión y las figuras visibles son específicamente distintas de la extensión y las figuras tangibles o, en otro caso, que la solución de este problema, ofrecida por estos dos ingeniosos pensadores, es errónea.¹¹

El filósofo irlandés deja claro que, a esta altura del desarrollo de su obra, remitirse al planteamiento de Molyneux y a su respuesta al mismo, sólo tiene el propósito de confirmar los principios que ha expuesto en los más de 130 párrafos que anteceden a esta ratificación.¹² Berkeley asume que a lo largo de su exposición ha argumentado suficientemente en favor de los principios que defiende y aun cuando podrían añadirse otras razones, admite que ha presentado las suficientes para convencer a todos. Quien no los acepta, afirma, es porque no

¹⁰ Peter Bauman afirma que, a pesar de su respuesta negativa al problema, Berkeley –*malgré lui*–, también asume la respuesta afirmativa, pues en la *NTV* §142, hace corresponder las partes visibles de la figura a las tangibles, lo que, al parecer, contradice su tesis de la heterogeneidad de los objetos del tacto y la visión. En mi opinión, esto no sucede si se considera el contexto correspondiente. Ver la parte final de este escrito, donde se aborda la pregunta berkeleyana acerca del por qué una idea visual llega a tener el mismo nombre de tangible, aun siendo de diferente clase. *Cfr.* Bauman, “Molyneux’s Question and the Berkeleian Answer”, 22

¹¹ §133, *NTV*.

¹² “Puede obtenerse otra confirmación de nuestro principio por la solución del problema de mister Molyneux, publicada por mister Locke en su Ensayo. Lo transcribiré aquí junto con la opinión de mister Locke acerca de él: “Supóngase un hombre ciego de nacimiento ya adulto [...]”, § 132, *NTV*.

quiere pensar un poco.¹³

Pero, ¿cuáles son los principios que, según señala Berkeley, ya han sido expuestos de manera clara y convincente? Como veremos, éstos consideran, para su desarrollo, un ciego muy diferente al considerado en el planteamiento de Molyneux/Locke.

2. El ciego en Berkeley: distancia, magnitud y situación

Berkeley menciona por vez primera a Molyneux en la sección inicial de la *NTV*¹⁴ (parágrafo 40), sin embargo, lo hace en un contexto ajeno al del problema que lleva su nombre, pues se refiere a él para mostrar que éste se ha equivocado en su *Dióptrica nova* (1692) al hacer conjeturas de las que se derivan efectos que la realidad contradice.¹⁵

Es interesante que en el párrafo siguiente (§41), sin mencionar a Molyneux, Berkeley presenta su propia versión del ciego de nacimiento que adquiere la visión, el cual difiere palmariamente del que reconocen Locke y Molyneux en el planteamiento de este último. Berkeley está construyendo su propia versión del invidente, como apoyo a sus teorías. Así, el ciego de Berkeley al adquirir la vista, según lo señala en el mismo párrafo: “[...] no tendría, al principio, idea de la distancia por la visión; el cielo y las estrellas, los objetos más remotos, así como los más próximos le parecerían estar en su propio ojo o más bien, en su mente.” Pero esta incapacidad no proviene de que aún no tiene la experiencia de que el objeto que ha afectado su tacto en determinada manera, afecta a su vista de otro modo, según lo señalan Molyneux/Locke.

A diferencia de éstos, Berkeley señala que el tacto y la vista corresponden a diferentes conjuntos de sensaciones, lo cual le parece evidente porque nunca vemos y tocamos el mismo objeto; hay que admitir, entonces, una competencia *hete-*

¹³ Cfr. § 134, *NTV*.

¹⁴ De acuerdo con Luce y Jessop, la *NTV* presenta un orden cuidadoso y metódico: “Cada una de las tres divisiones principales se ilustra con un problema práctico irresuelto por la teoría en uso, el caso Barroviano (distancia), la luna horizontal (magnitud) y la imagen retinal invertida (situación). Las secciones 2-120 contienen los principales argumentos, discutiendo las maneras en que percibimos por la vista la distancia, la magnitud y la situación de los objetos. El resto del trabajo trata de la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto (121-146), la naturaleza última de los objetos de la visión (147-148) y la naturaleza del espacio como objeto de la geometría (149-60)”, cfr. Luce y Jessop, “Introducción de los editores”, 144. En George Berkeley. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*.

¹⁵ “[...] si la conjetura de mister Molyneux fuera consistente, se seguiría que el ojo vería el objeto dos veces más lejano de lo que realmente está; y en otros casos, tres o cuatro veces más de la distancia debida. Pero esto contradice la experiencia de modo manifiesto, pues el objeto nunca aparece cuando más lejano, más allá de la verdadera distancia”, § 40, *NTV*.

rogeneidad de sensaciones. Aunque Berkeley admite que se requiere de un esfuerzo del pensamiento para comprender lo anterior, afirma: “[...] ha de reconocerse que nunca vemos y tocamos el mismo objeto. Lo que es visto es una cosa, y lo que es percibido por el tacto es otra. Si la figura y extensión visibles no son las mismas que la figura y extensión tangibles, no hemos de inferir por ello que una y la misma cosa tiene diversas extensiones. La consecuencia verdadera es que los objetos de la vista y del tacto son dos cosas distintas.”¹⁶

Por ello, para el sujeto que recién ha obtenido la visión, los objetos que aparecen a su vista: “[...] no le parecerían (como tal es en verdad) diferentes de un nuevo conjunto de pensamientos o sensaciones [...]”;¹⁷ la vista, entonces, le entrega al recién vidente, un nuevo canal sensorial y con éste un conjunto diferente de objetos, lo cual, de acuerdo con Berkeley, apoya su tesis de la *heterogeneidad de sensaciones*. Empero, ¿por qué ahora puede decirse que este hombre puede “ver” la distancia del objeto que antes sólo experimentaba, por ejemplo, por medio de su bastón o del tacto? En efecto, al parecer, el hombre “ve” ahora *el mismo objeto* a la distancia que antes “tocaba”. Parecería que se trata de un mismo objeto, primero perceptible por el tacto y, luego, perceptible por la visión. Entonces, ¿se trata, realmente —como Berkeley lo quiere— de dos objetos diferentes? Aunque se estaría dispuesto a afirmar que, en efecto, es el mismo objeto; Berkeley, en apego a su teoría de la *heterogeneidad de sensaciones* demostrará que no es así.

La consideración que este hombre puede hacer, por ejemplo, de las distancias, no es resultado de la visión, es solamente un efecto de la experiencia, en la cual, como lo veremos en seguida, el tacto desempeña el papel determinante. Esta postura se mantiene a lo largo de la *NTV* y se expone en cada una de las tres divisiones que comprende la obra: 1. distancia, 2. magnitud y 3. situación.

Con respecto a la distancia, el sujeto en cuestión, tras la experiencia requerida, llegará a considerarla como resultado de la conexión que se efectúa entre las ideas perceptibles por el tacto y las de la vista, pero la distancia por sí misma, no es percibida de manera inmediata:

[...] habiendo experimentado durante largo tiempo que ciertas ideas perceptibles por el tacto, como la distancia, figura tangible y solidez, han estado en conexión con ciertas ideas de la vista, al percibir estas ideas de la vista concluyo qué ideas tangibles, por el ordinario curso de la naturaleza, van a seguirse. [...] hablando con verdad y estrictamente, no veo la distancia misma ni nada que yo considere estar a distancia. Insisto, ni la distancia, ni las ideas colocadas a distancia, ni ellas en sí mismas, ni

¹⁶ § 49, *NTV*.

¹⁷ § 41, *NTV*.

sus ideas, son percibidas verdaderamente por la vista.¹⁸

Entonces, para Berkeley, ¿qué se quiere decir cuando afirmamos ver algo a cierta distancia? Ésta, señala, es resultado de la conexión que establece el sujeto entre las ideas visibles y las tangibles:

Estoy persuadido de esto en lo que a mí mismo se refiere; y creo que todo el que se fije detenidamente en sus propios pensamientos y examine lo que él significa cuando dice ver ésta o la otra cosa a distancia estará de acuerdo conmigo en que lo visto únicamente sugiere a su entendimiento que, tras recorrer cierta distancia, la cual puede ser medida por el movimiento de su cuerpo, cosa perceptible por el tacto, llegará a percibir ciertas ideas tangibles usualmente relacionadas con ideas visibles.¹⁹

Es importante advertir en este fragmento que las ideas táctiles están articuladas al movimiento, lo cual aparece en distintos pasajes.²⁰ El ciego de Berkeley, al obtener la vista, recurre a la experiencia kinestésica que ha adquirido a la par que adquirió las ideas del tacto; se trata de un sujeto que al actuar en el entorno asienta la base sobre la que descansarán las ideas de la visión.²¹

Al finalizar la sección correspondiente a las ideas de distancia, Berkeley explicita el supuesto que da sustento a los anteriores párrafos: si bien no es posible ver la distancia de manera inmediata, sí es factible percibirla de manera mediata y, en esto último, el tacto —como antes se menciona— desempeña un imprescindible papel:

[...] para tratar de la visión con exactitud y sin confusión hemos de tener presente que hay dos clases de objetos aprehendidos por el ojo, unos primaria e inmediatamente, los otros secundariamente y por intervención de los primeros. Los de la primera especie ni están ni parecen estar fuera de la mente o distantes en medida alguna; ciertamente, pueden hacerse menores o mayores, más confusos, más claros o más débiles, pero no pueden acercarse o alejarse de nosotros. Siempre que digamos que un objeto está situado a distancia, siempre que digamos que se acerca o se aleja,

¹⁸ § 45, *NTV*.

¹⁹ § 45, *NTV*.

²⁰ “Mirando un objeto percibo cierta figura visible y color, con cierto grado de debilidad y otras circunstancias que, por lo que he observado anteriormente, me determina a pensar que, si avanzo hacia adelante tantos pasos o millas seré afectado por tales o cuales ideas del tacto [...]”, § 45, *NTV*.

²¹ El papel de la experiencia kinestésica como sustento de las ideas del tacto y, por ende, de la visión, es una ruta de investigación que, por su importancia, merece un análisis independiente, el cual probablemente nos conduciría hasta Piaget y el trascendente papel cognoscitivo que éste asigna a la acción en el medio; esta incursión, sin embargo, nos ha permitido señalarla para desarrollos posteriores.

hemos de estar refiriéndonos a un objeto de la segunda clase, los cuales, con propiedad, pertenecen al tacto [...].²²

Es conveniente advertir que en este planteamiento se aprecia la oposición entre entidades: aquellas que operan de manera inmediata y aquellas que, en contraste, lo hacen en forma mediata. Si bien, en este contexto, Berkeley remite el sentido de la inmediatez y la mediatez a las ideas de la visión, parece esbozarse aquí la dupla pasividad–actividad, de central importancia en la ontología berkeleyana. En la experiencia inmediata de la visión recién lograda, los objetos no están fuera de la mente, aparecen ante la mera recepción *pasiva* de perceptos que no registra las distancias; la segunda clase de objetos de la visión, en cambio, sí las registra *activamente* y corresponden a ideas procesadas por la intervención del tacto.²³

En lo relativo a la percepción de las ideas de magnitud, Berkeley recurre de nuevo a su versión del ciego de nacimiento que ha adquirido la visión. Éste, al abrir los ojos juzgaría de una manera muy diferente a la del resto de los hombres acerca de la magnitud de los objetos vistos; la cual juzgaría considerando solamente el número menor o mayor de puntos visibles y, entonces: “[...] siendo cierto que un punto visible puede cubrir o excluir de la vista sólo otro punto visible, se sigue que cualquier objeto que intercepte la vista de otro, tiene un número igual de puntos visibles [...]”,²⁴ ello llevaría a aceptar que el hombre que recién ha logrado la visión considerara que su dedo pulgar, al ocultar por ejemplo una torre, es de igual magnitud que ésta. Entonces, la percepción de la magnitud, como antes la de la distancia, no es inmediata y necesita, igualmente, recurrir a la experiencia adquirida a través del tacto.

La exposición sobre las ideas de la situación de los objetos convoca nuevamente al ciego de nacimiento quien sólo mediante el tacto puede tener ideas

²² §50, *NTV*.

²³ La oposición pasividad–actividad es una dupla de central importancia para la propuesta ontológica berkeleyana. Según se muestra, en la *NTV* se aplica para explicar las dos clases de objetos aprehendidos por la vista. Esta oposición parece remitir a la posterior división berkeleyana de ideas (pasivas) y espíritus (activos) que puede denominarse “dualismo funcional” pues si bien en la reducción ontológica berkeleyana se elimina la materia cartesiana y se admite la existencia de una sola sustancia “espiritual”, se propone un nuevo dualismo. En palabras de Benítez y Robles: “Dentro de la filosofía de Berkeley figura un nuevo dualismo que podemos denominar funcional [...], ahora con respecto a los aspectos activo–pasivo que caracterizan a los espíritus y a las ideas, respectivamente. La máxima de la filosofía de Berkeley, *esse est percipi vel percipere*, ser es ser percibido o percibir, señala la dicotomía en la que las ideas son los elementos pasivos, esto es, existen sólo en tanto sean percibidas, a diferencia de los espíritus que realizan la acción de percibir”, *cf.* Benítez y Robles, “La vía de las ideas”, 124.

²⁴ § 79, *NTV*.

de las cosas situadas “arriba” o “abajo”, en lo “alto” o en lo “bajo”.²⁵ Para el invidente las palabras “alto” y “bajo” tienen sentido únicamente en el contexto de lo tangible. Y, aunque pueda aplicarlas de manera metafórica a entidades intangibles, por ejemplo, al hablar de las pasiones o de pensamientos elevados o bajos, los aplica fuera de su significación propia. En este contexto, es evidente que en la *NTV* se inicia, pero no se consuma, la eliminación del objeto material fuera de la mente, como se advierte en el siguiente pasaje:

Para un ciego de nacimiento que permaneciera en tal estado, las palabras superior e inferior no podrían significar nada más que una distancia mayor o menor respecto al suelo; distancia que él mediría por el movimiento o la aplicación de su mano o de otra parte del cuerpo. Es evidente, por tanto, que *todas aquellas cosas que pudieran ser pensadas por él como superiores o inferiores, según su posición relativa, deben ser tales que se conciban existir fuera de su mente, en el espacio circundante.*²⁶ (Subrayado añadido)

En suma, como se observa por lo anteriormente expuesto, el camino al inmaterialismo se ha puesto en marcha, pero aunque en esta obra Berkeley no niega la existencia de un mundo circundante, es decir, del mundo material externo; sí lo limita, desde luego, al mundo tangible, según se ha podido apreciar merced a la actuación del ciego de nacimiento que obtiene la visión (en la versión berkeleyana) en lo tocante a la génesis de las ideas de la distancia, de la magnitud y de la situación.²⁷

²⁵ En este contexto se desarrolla la crítica de Berkeley a los defensores de la óptica geométrica; con relación a ésta, afirma: “[...] no me parece contener nada de verdad. Si yo percibiera esos impulsos, cruces y direcciones de los rayos de la luz tal y como se afirma, ciertamente la teoría, a primera vista, no carecería de probabilidad”, § 90, *NTV*. La *NTV* incluye la consideración de otro ciego, con quien ha de compararse al berkeleyano: el ciego de los bastones, en la ruta defendida por los defensores de la geometría natural (Descartes, principalmente); ello pone de relieve la riqueza del personaje en esta obra. Para profundizar a este respecto es muy recomendable consultar el artículo de M. Chottin “El ciego de los bastones ante el ciego de Molyneux: el racionalismo puesto a prueba por el empirismo”, el cual me ha sugerido en este texto, hablar de “los ciegos” como diferentes versiones de un invidente, de acuerdo con la teoría en que se les ubique.

²⁶ § 94, *NTV*.

²⁷ A. Luis López señala acertadamente que en la *NTV* aparecen los temas fundamentales de la filosofía berkeleyana, principalmente: la crítica a las ideas abstractas y a la óptica geométrica, la heterogeneidad entre los objetos de la visión y los del tacto, así como la visión semiótica del mundo. Con relación a la teoría del inmaterialismo afirma que, aunque Berkeley hacia 1709, cuando escribe la *NTV*, ya la tenía en mente, aún no la desarrollaba por completo; en esto concuerda con A. Luis, quien, sin embargo, va más lejos, pues se inclina a rechazar la lectura literal de los pasajes en los cuales el irlandés acepta la posibilidad de la existencia de objetos fuera de la mente, lectura que considera errónea, ya que: “[...] cuando se habla de objetos fuera de la mente eso se refiere simplemente a objetos de nuestra percepción (dependientes de la mente para su existencia), más que a cosas u objetos en sí mismos, es decir, ontológicamente indepen-

Pero el ciego berkeleyano aparece en su papel protagónico hacia la parte final de la *NTV*: ilustra la propuesta de la presencia de Dios y su intervención en el mundo, como Autor de la naturaleza. Para exponer lo anterior, Berkeley se pregunta ¿cómo es posible que las ideas visibles y las tangibles llegaron a tener un mismo nombre —llamamos ‘cuadrado’ tanto al visible como al tangible— si éstas no son de la misma clase? ¿Acaso se trata de una objeción a la teoría de la heterogeneidad de éstas? En este contexto, aparece la *teoría semiótica* de la *NTV*.

En efecto, así como la palabra ‘cuadrado’ es sólo una señal del cuadrado visible, éste es una mera señal del cuadrado tangible; no se trata, pues, del mismo objeto. Para explicar la analogía, hay que considerar la palabra escrita y la manera en que ésta representa sonidos;²⁸ obviamente, no solemos confundir los sonidos con su representación escrita. De igual modo, explica Berkeley, las ideas tangibles no deben confundirse con las ideas visibles que sólo representan a aquéllas. La conexión, por ejemplo, del cuadrado visible con el tangible, es una asociación habitual que hemos aprendido “[...] desde nuestra primera entrada en el mundo [...]”,²⁹ por lo que estamos propensos a la confusión. Es importante notar que, en el primer caso: el de los sonidos y su representación escrita, se trata de una institución humana; en cambio, las ideas visuales representan a las táctiles de manera constante y universal, no se trata de un recurso humano; por lo que, en este caso, se trata del lenguaje que provee el Autor de la naturaleza para salvaguardarnos.³⁰

El ciego berkeleyano muestra aquí, una vez más, su potencial ilustrativo, pues así como éste debe asumir que la guía de su lazarillo es cierta y confiable; hemos de hacer lo correspondiente en lo que respecta al lenguaje visual, medio que emplea el Autor de la naturaleza para regular nuestras acciones y conservar nuestros cuerpos.³¹ Berkeley plantea lo anterior del siguiente modo:

dientes al sujeto perceptor.”, *cf.* Luis, “Berkeley: el papel de dios en la teoría de la visión”, 39. Ursom también defiende esta postura: “[...] Berkeley afirma que los juicios sobre las distancias no implican que postulemos un espacio externo”, *cf.* Ursom, *Berkeley*, 58. Por su importancia, este tema sería objeto de un estudio aparte que, en este lugar, sólo queda apuntado.

²⁸ Berkeley explica que ésta es una asignación, al principio, arbitraria, pero que, en el contexto de su uso en una lengua determinada, deja de serlo; lo que debe resaltarse aquí es que se trata de una institución humana, *cf.* § 144, *NTV*.

²⁹ § 144, *NTV*.

³⁰ “[...] los objetos propios de la visión constituyen un lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el cual se nos enseña a regular nuestras acciones para alcanzar las cosas necesarias a la conservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como también para evitar lo que pueda ser dañoso y destructivo para ellos”, § 147, *NTV*.

³¹ *Cfr.* §147, *NTV*.

Supongamos una persona ciega de nacimiento a la que su lazarillo dice que después de haber avanzado cierto número de pasos llegará al borde de un precipicio o será detenida por un muro; ¿no le parecería esto muy admirable y sorprendente? No puede concebir que los mortales sean capaces de formular predicciones como éstas, que le parecerían tan extrañas e inexplicables como la profecía les parece a otros.³²

En efecto, hemos recibido la vista como una bendición; el arte y la precisión con que ésta cubre sus propósitos –no sólo para conservarnos y facilitar nuestras vidas; también para proporcionarnos placer– son de una asombrosa exactitud. Esta admiración, concluye Berkeley en el mismo párrafo, nos persuade de que hay realidades que en nuestro estado presente están fuera de nuestra certeza y comprensión, pero también, sobre todo, nos persuade de la benevolencia divina.

Conclusión

Se ha mostrado aquí que el papel desempeñado por el ciego, originalmente propuesto por Molyneux, es protagonista en la exposición de Berkeley en la NTV. En esta obra, la versión que construye el filósofo irlandés del invidente que logra la visión, le permite respaldar su explicación sobre la constitución del mundo; a saber:

1. Los diversos sentidos nos dan ideas por completo heterogéneas. 2. Las relaciones entre ideas en el mundo no tienen un carácter necesario; son meras uniformidades contingentes. 3. Las ideas de los diversos sentidos las unimos de cierta manera —para formar los objetos del sentido común— por conveniencia que se funda en la experiencia. 4. Para evitarnos un sinfín de términos para nombrar nuestras ideas, hay ocasiones en la que usamos uno y el mismo término para referirnos a aspectos diferentes, de ideas heterogéneas, que hemos visto que normalmente se acompañan.”³³

En efecto, la *NTV* plantea aspectos fundamentales de la filosofía berkeleyana: la teoría de la *heterogeneidad de los sentidos*, la contingencia que corresponde a las relaciones entre nuestras ideas, cuya uniformidad carece de necesidad al asentarse sólo en la experiencia; así como el uso convencional del lenguaje para referirnos a los objetos conformados por el sentido común.

Todo ello se asienta en la reconducción del ciego, en su personaje original, hacia los propósitos de Berkeley: de ser el instrumento de Molyneux para plantear un problema propio del ámbito de la psicología experimental y epistemológico, pasa a ocupar un lugar clave en el terreno de la metafísica berkeleyana. Ello ocurre cuando, quien llegara a ser el Obispo de Cloyne, le asigna la tarea

³² Cfr. §148, *NTV*.

³³ Robles, *Estudios berkeleyanos*, 67.

ilustrativa requerida para mostrar la manera en que Dios está presente en su creación. El Autor de la naturaleza, en su benevolencia, emplea el lenguaje visual para preservar la vida humana, pero también para recordarnos la actitud de extrañeza, asombro y admiración necesarias para enfrentarnos a la complejidad que entraña nuestra explicación del mundo. Por lo anterior, el ciego de Berkeley que adquiere la visión, además de dar soporte a las teorías antes mencionadas, refrenda la presencia de Dios en la *NTV*,³⁴ a pesar de las interpretaciones que escatiman, o incluso, niegan su función en esta obra. De este modo, el combate berkeleyano contra el ateísmo encuentra aquí una firme defensa.

En este ensayo hemos investigado el rol de la figura del ciego en los ss. XVII y XVIII, sin embargo, es importante hacernos un cuestionamiento final, ¿qué hizo posible el protagonismo de este recurso heurístico? Hemos de señalar que el avance de la ciencia experimental aportó nuevos instrumentos para el análisis de los problemas epistemológicos y metafísicos, trasladándolos a nuevos territorios, como la psicología experimental, a su vez fundada en aportaciones de la práctica médica y quirúrgica.

Si bien desde la modernidad temprana se habían discutido estos problemas, su formulación en los términos de las nuevas metodologías científicas permitieron enriquecer las discusiones y otorgar a los contendientes, herramientas para la defensa de sus propias teorías. Más allá de lo que se esperaba de las aportaciones de la ciencia experimental en cuanto a dotar las evidencias objetivas para dirimir los debates epistemológicos y metafísicos, más bien las epistemologías racionalistas y las empiristas reforzaron sus propios argumentos, como es el caso del ciego cartesiano “de los bastones”, en la óptica geométrica, duramente rechazado, como lo hemos visto, desde los argumentos del ciego empirista de Berkeley.³⁵

³⁴ A este respecto, A. Luis ha discutido contra comentaristas como M. Atherton (*Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990) quienes rechazan que Dios cumpla una función dentro de la *NTV*. Esta negativa implicaría eliminar la posibilidad de considerar a esta obra como un antecedente del inmaterialismo berkeleyano; sin embargo, como he intentado mostrarlo en este texto, es muy clara e imprescindible la función del Autor de la naturaleza en la *NTV*.

³⁵ En otro trabajo he explicado la oposición entre las teorías de la visión de Descartes y de Berkeley: “[...] mientras que Descartes, en su *Dióptrica*, se encamina tanto a la exploración física del movimiento de la luz como a la exposición fisiológica y anatómica del mecanismo de la visión; Berkeley, por su parte, inaugura la investigación psicológica de la visión [...]. De este modo, los aspectos físicos y anatómico-fisiológicos de la visión se estudian desde la perspectiva de la óptica geométrica cartesiana; en tanto que la propuesta psicológica berkeleyana se propone penetrar en la naturaleza misma de la visión [...]” Velázquez, “De lo visible y lo invisible: La teoría de la visión en Berkeley vs. Descartes”, 146.

Bibliografía

- Bauman, Peter. "Molyneux's Question and the Berkeleyian Answer". En *Perspectivas de la Modernidad Siglos XVI, XVII y XVIII*, editado por Jean Paul Margot y Mauricio Zuluaga, 218-234. Cali: Universidad del Valle, 2011.
- Benítez, Laura y José Antonio Robles. "La vía de las ideas". En *Del Renacimiento a la Ilustración I*, editado por Ezequiel de Olaso, 111-132. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- _____. José Antonio Robles y Carmen Silva, coords. *El problema de Molyneux*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996.
- Berkeley, George. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, trad. y pról. Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar, 1965, 1980.
- _____. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols, editados por Arthur Aston Luce y Thomas Edmund Jessop. Edimburgo y Londres: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1948-57, 9 vols., 1948.
- _____. *Selections from Berkeley with an Introduction and Notes*, editado por Alexander Campbell Fraser. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Bolton, Martha. "La verdadera pregunta de Molyneux y la base de la respuesta de Locke". En *El problema de Molyneux*, coord. por Laura Benítez, José Antonio Robles y Carmen Silva, 229-252. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1996.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Chottin, Marion. "El ciego de los bastones ante el ciego de Molyneux: el racionalismo puesto a prueba por el empirismo". *Diecisiete I*, no. 1 (2011): 75-99.
- Luis, Alberto. "Berkeley: el papel de Dios en la teoría de la visión". *Tópicos, Revista de Filosofía* 49, (2015): 27-52.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducido por Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Molyneux, William. *Dioptrica nova. Un tratado de dióptricks en dos partes: donde los diversos efectos y apariencias de las gafas esféricas, tanto convexas como cóncavas, simples y combinadas, en telescopios y microscopios, junto con su utilidad en muchas preocupaciones de la vida humana, se explican por William Molyneux*. Londres: Impreso para Benj. Tooke, 1692.
- <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51133.0001.001/1:3?rgn=div1;view=fulltext>
- Pitcher, George. *Berkeley*, traducido por José Antonio Robles. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- _____. "Filosofía natural y causas ocultas, Berkeley, no sólo precursor de Mach y Einstein". En *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Anto-*

- nio Robles*, editado por Alejandra Velázquez y Leonel Toledo, 13-35. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2009.
- Ursom, James Ople, *Berkeley*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Velázquez, Alejandra. “De lo visible y lo invisible. La teoría de la visión en Berkeley vs. Descartes”. En *Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras*, coord. por Carlos Oliva. Anuario no. 2 (2008). México: Facultad de Filosofía y Letras, unam, junio 2010. <http://ru.ffyl.unam.mx>

Berkeley vs. Berkeley y la cuestión de Dios en los Principios

Berkeley versus Berkeley. On God in the Treatise

Rogelio Laguna García

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 0000-0002-6967-3911

Resumen

En este artículo nos interesa hacer una revisión de la cuestión de Dios en el *Tratado* de Berkeley sobre los principios del conocimiento humano. Para ello realizamos una exposición de las ideas centrales de esta obra, después ofrecemos una revisión crítica de los postulados, de acuerdo a las críticas establecidas por el propio Berkeley en el *Tratado*. Finalmente ponemos a discusión si el propio concepto de Dios tiene que reconsiderarse y si esto tendría implicaciones en la doctrina de la inmaterialidad del mundo.

Abstract

In this article we are interested in reviewing the question of God in the Berkeley *Treatise* on the principles of human knowledge. For this we present an exhibition of the central ideas of this work, then we offer a critical review of the postulates, according to the criticisms established by Berkeley himself in the *Treatise*. Finally, we discuss whether God's own concept has to be reconsidered and if this would have implications for the doctrine of the immateriality of the world.

Palabras clave

Modernidad, materia, filosofía natural, racionalismo.

Keywords

Modernity, matter, natural philosophy, rationalism.

Fecha de recepción: Enero 2020

Fecha de aceptación: Mayo 2020

Introducción

En 1710, cuando tenía 25 años, el filósofo irlandés George Berkeley publica *Los principios del conocimiento humano* una obra sin duda polémica porque en ella el autor sostiene que la materia no existe, ni es necesaria postularla para la

comprensión del mundo físico. esto, aclara Berkeley, como explicaremos más adelante, no supone la irrealidad del mundo sensible, ni se trata de un movimiento escéptico. Se busca, en cambio, posibilitar el conocimiento del mundo y garantizar la superación de la duda.

La estrategia argumentativa de esta obra es interesante. El autor está muy consciente de que está defendiendo una tesis que va en contra del sentido común y de siglos de tradición filosófica, por lo que en un ejercicio de convencer al lector y de repasar las posibles objeciones, Berkeley expone las posibles refutaciones a su obra en un ejercicio que nosotros denominamos a continuación como *Berkeley versus Berkeley*. La defensa del autor ante sí mismo es enérgica y prácticamente cubre cualquier objeción que el lector pueda plantearse sobre sus postulados. Consideramos, sin embargo, que se deja sin cuestionar uno de los elementos centrales de su argumentación, a saber, Dios y el papel que se le asigna en los *Principios*. Y ahí podría abrir una fisura en el postulado de la inmaterialidad del mundo que presenta Berkeley en esta obra.

Para exponer lo anterior hemos dividido el trabajo en tres apartados, en el primero exponemos el universo berkeleyano en la obra ya mencionada incluyendo el papel que Dios cumple en éste, en la segunda presentamos algunas de las objeciones que Berkeley presenta a su doctrina, y en la tercera ahondamos en la cuestión de Dios.

Espíritus, ideas y la imposibilidad de la materia

Como ya mencionamos, el eje central de los postulados de *Los principios* es que la materia no existe. ¿Pero esto significa para Berkeley? ¿Cómo está entonces constituido el universo? Para ahondar en esta cuestión debemos considerar una serie de elementos presentados por el autor como marco explicativo, estos son: a) una teoría de las ideas b) una crítica al lenguaje y c) un criterio de existencia. La construcción de este marco, que pone a la luz los principios del conocimiento humano, es necesario, nos dice Berkeley, para evitar los tropiezos que han detenido a los filósofos y “descubrir las raíces y el origen de tantas dudas e incertidumbres, absurdos y contradicciones”.¹

Para Berkeley, el origen de la mayoría de los errores que se han cometido en la filosofía es haber supuesto que la mente puede elaborar *ideas abstractas*.² Pues, piensa el autor, que con facilidad se piensa que podemos poseer una serie

¹ George Berkeley, *Principios del conocimiento humano [A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge]*, (Barcelona:Folio,1999), Int., §II. [A partir de aquí nos referiremos a este texto con [T] y señalando el parágrafo].

² T, Int., § VI. No confundir las ideas abstractas con las generalizaciones, que Berkeley sí aprueba (T, Int., §VII).

de ideas sobre alguna cualidad o cosa que esté completamente aislada de las expresiones particulares de las cosas. Por ejemplo, piensa el irlandés, creemos que podemos tener una idea *abstracta* del movimiento, del cuerpo o de un triángulo, pero al revisar con cuidado estas ideas nos percataremos de que éstas se presentan a la mente siempre como ideas particulares y delimitadas y que siguen respondiendo a un conjunto de cualidades que no pueden dejar de coexistir.³ Así nos dice el autor:

Puedo imaginar un hombre con dos cabezas, o la parte superior de un cuerpo humano unida a un cuerpo de cabello; y puedo considerar en abstracto, o separados del cuerpo, un ojo, una nariz, una mano. Pero sea cualquiera el ojo o mano que yo imagine, siempre tendrán determinada forma y color. De igual modo, la idea que yo me forme de hombre ha de ser la de un hombre blanco, o negro, o moreno; derecho o encorvado [...]. Por mucho que se esfuerce mi pensamiento, no puedo concebir la idea abstracta de hombre [...].⁴

De esta manera si bien puedo abstraer ciertas cualidades de ciertos objetos e incluso mezclarlos entre ellos, las representaciones que hago en mi mente responderán a configuraciones de ideas que no aparecen en su pureza sino con características particulares. Esto pasa inclusive en las figuras geométricas que los eruditos dicen entender sin necesidad de referir a una expresión particular de las mismas. Berkeley invita al lector a que se pregunte si realmente puede imaginar un triángulo abstracto, es decir, “de un triángulo que no sea *ni oblicuángulo, ni rectángulo, ni equilátero, isósceles o escaleno*, y que sea todo esto *y nada de ello a la vez*”. Si no se puede imaginar un triángulo con estas características, menos se podrán poseer ideas abstractas de objetos más complejos. Sobre esto Consiglio nos dice que:

[...]es interesante considerar que las ideas abstractas de cualidades no es que simplemente no existan, sino que son inconcebibles. Y esto porque «*our abilities to frame ideas of qualities are limited to the conditions of perception under which we experience them, and, thus, which qualities can or cannot be separated one from another depends upon the way in which we experience them*». Así no puedo concebir el color de un objeto u otras sensaciones parecidas de manera abstracta: desvinculadas del acto de experiencia propio, se convierten en ideas vacías y, por lo tanto, inconcebibles. De aquí sigue el uso del argumento antiabstraccionista para sostener también la inconcebibilidad de las ideas abstractas de cualidades primarias como la extensión, ya que no es posible pensar una extensión en abstracto, separada de otras ideas como la de color. Y es mu-

³ T, Int., §X.

⁴ T, Int., §X.

cho menos posible, en fin, pensar en una materia que exista en absoluto, sin ningún enlace con la percepción actual de una mente cualquiera.⁵

Y aunque la abstracción es imposible para Berkeley, tiene claro que a lo largo de la historia del pensamiento los filósofos han creído que poseían las ideas generales de las cosas debido al uso de la palabra, como lo habría explicado Locke en su *Ensayo* “Las palabras adquieren sentido general porque se convierten en signos de ideas generales”.⁶ Berkeley, sin embargo, considera que las palabras no son signo de que se posean ideas abstractas sino que son signo de varias ideas particulares “cualesquiera de las cuales puede indistintamente sugerir a la mente mediante la palabra”.⁷ Los *hombres de la escuela* y muchos otros, nos dice el autor, han caído en el prejuicio de que poseer los nombres de las cosas es poseer su idea. Pero esto no es así puesto que las palabras no tienen una sola significación ni son precisas y delimitadas.⁸ Por otra parte las palabras no necesariamente quieren comunicar ideas, sino que frecuentemente son usadas como recursos retóricos que generan pasiones, aunque no sepamos qué significan:

¿No nos impresiona, por ejemplo, la promesa o esperanza de una cosa buena, aun cuando no tengamos la menor idea de lo que ello pueda ser? Y la amenaza de un peligro ¿no es suficiente para provocar en nosotros el miedo, aun sin saber corrientemente qué daño nos puede sobrevenir y aunque no tengamos idea de lo que es peligro en abstracto?⁹

⁵ Francesco Consiglio, “Introducción al concepto de idea en la filosofía de George Berkeley”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016), 295.

⁶ Citado en T, Int., §XI. Sobre la relación Berkeley-Locke, Defez nos dice que: “El contrincante con quien disputa Berkeley es Locke, quien había defendido la necesidad de las ideas generales abstractas —las esencias nominales— para explicar tanto la generalidad del lenguaje y de nuestro pensamiento, como la comunicación, el recuerdo y la mejora del conocimiento. Ahora bien, tal como Berkeley dice [...] habría una manera más económica y simple de explicar esta generalidad, una explicación que además se ajustaría mejor a los hechos. ¿Qué hechos? Por un lado, que no siempre es cierto —en realidad, casi nunca— que el uso de las palabras vaya acompañado de ideas o, en el caso del uso general de las palabras, de conceptos o ideas generales abstractas (T, Int., §18 - §20). Berkeley se aparta, así, no sólo del conceptualismo y del ideacionismo de Locke, sino también de su presuposición de que el lenguaje público debe ir acompañado siempre por una especie de lenguaje mental que supuestamente le confiere significación. Y dos: que la operación mental de abstraer no es lo que Locke había pensado que era. Berkeley no tiene nada en contra de la abstracción entendida en su significado cotidiano, es decir, como el procedimiento de separación con el que somos capaces de fijar la atención sólo en una parte o un aspecto de un objeto, dejando al margen sus partes o aspectos restantes (T, Int., §7 y §9). Por ejemplo, cuando nos concentramos en la cabeza de un hombre sin considerar el resto de su cuerpo, o cuando consideramos el color de una superficie sin atender a su extensión”, Antoni Defez, “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”, *Pensamiento* 71 (2015), 899.

⁷ T, Int., §XI.

⁸ T, Int., §XVIII.

⁹ T, Int., §XX.

El peligro del lenguaje, así como la imposibilidad de las ideas abstractas hacen que Berkeley busque una filosofía en la que el pensamiento rompa el vínculo palabra-idea (abstracta) además de aceptar que la mente trabaja solamente con ideas particulares.¹⁰

Las ideas particulares son la materia prima de la epistemología berkeleyana. Éstas son el resultado de las impresiones de los sentidos, o bien de las operaciones de la mente. “La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blanco y lo duro, el calor y el frío [...]”. Varias de estas ideas se presentan muchas veces en conjunto que agrupo en un nombre, por ejemplo manzana, árbol, libro.¹¹ Objetos que al ser resultado de ideas particulares aparecen siempre de manera concreta y no como una abstracción. Así lo explica Defez:

Para Berkeley, las ideas de la percepción sensorial son entidades mentales particulares y concretas que percibimos involuntariamente. Es decir, estamos ante un fenomenismo que se entrelaza con un nominalismo extremo, y todo ello al servicio del inmaterialismo y el espiritualismo. En efecto, Berkeley no sólo no acepta la existencia de ideas innatas —todas las ideas o son facticias o adventicias, por decirlo en términos cartesianos—, sino que, además, no hay tampoco ideas generales abstractas, porque incluso nuestras ideas generales son particulares y concretas. Y ésta no es una tesis marginal, ya que precisamente la aceptación de la teoría de las ideas abstractas sería una de las razones que ha hecho creer a los filósofos en la existencia de la materia.¹²

Con la postulación de las ideas como elemento constitutivo de la realidad, por ahora en sentido epistemológico, Berkeley comienza a construir una ontología en la que existen dos elementos, por una parte aquello que es percibido: las ideas, y por otro, aquello que percibe: la mente, espíritu o alma.¹³ Establece

¹⁰ T, Int., § XXIII.

¹¹ T, I, §I.

¹² Antoni Defez, “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”, *Pensamiento* 71 (2015), 899.

¹³ Defez nos explica que “[...] entendemos los espíritus como una sustancia espiritual activa, simple, indivisible y, por este motivo, inmortal que, en tanto que percibe ideas, es llamado «entendimiento», y «voluntad» en tanto que las produce o actúa sobre ellas. Se podría decir, así, que la existencia de los espíritus sólo puede ser conocida por la razón a través de los efectos de sus actividades o acciones (T, I, §27, §138 - §139). Y eso valdría tanto para el propio caso, como respecto de los otros espíritus. En efecto, cada uno conoce su existencia, en tanto que espíritu, a través de un sentimiento interior o reflexión sobre su propia actividad mental —percibir ideas es a la vez ser consciente de percibir ideas—, mientras que es a través de inferencias inductivas basadas en la analogía con nuestras propias acciones como sabemos de la existencia de los otros espíritus (T, I, §89, §140 y §145). Antoni Defez, “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”, *Pensamiento* 71 (2015), 906.

en esta distinción un criterio de existencia: “la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida”.¹⁴ Ningún pensamiento, ni las pasiones que provocan éstos, ni las ideas formadas por la imaginación pueden existir sin una mente que las perciba, explica el filósofo irlandés.¹⁵ Es decir, la existencia no es una propiedad absoluta, sino que siempre está ligada a ser percibida. Es decir, la existencia como experiencia de una mente sobre algo es la condición del ser. El autor considera además, que mientras que la mente es un principio activo, las ideas son inactivas y pasivas por lo que por sí mismas no pueden garantizar la existencia de ningún ser.¹⁶

Las consecuencias de este criterio de existencia nos acercan ya a la tesis fundamental de los *Principios* y la más polémica:

Es ciertamente extraño que haya prevalecido entre los hombre la opinión de que casas, montes, ríos, en una palabra, cualesquiera objetos sensibles tengan existencia real o natural, distinta de la de ser percibidos por el entendimiento. [...] Pues, ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros percibimos por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos aparte de nuestras *propias ideas o sensaciones*? Y ¿no es una clara contradicción que cualquiera de éstas o cualquier combinación de ellos, puedan existir sin ser percibidas?¹⁷

El error de considerar la existencia de los entes por separado de la percepción tiene su origen para Berkeley en la creencia en las ideas abstractas, como si las ideas no requirieran de ser percibidas de manera particular para existir. “¿Puede haber más flagrante abuso de la abstracción que el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin ser percibidos?”.¹⁸ La separación de la existencia de la percepción para nuestro autor es un paso injustificado porque aunque puedo dividir con el pensamiento algunas ideas, como el olor de la rosa de ésta, no puedo concebir de manera justificada la existencia sin percepción. Mientras las cosas “no existan en mi mente o en la de otro *espíritu creado*, una de dos: o no existen en absoluto, o bien, *subsisten en la mente de un espíritu eterno*”.¹⁹

Berkeley observa un caso en particular en la que se ha abusado de la separación entre la existencia y la percepción y que ha llevado al ateísmo, al escepticismo y a la incompreensión de la realidad, nos referimos a la materia. Pues,

¹⁴ T, I, §II.

¹⁵ T, I, §III.

¹⁶ T, I, § XXV.

¹⁷ T, I, §IV.

¹⁸ T, I, §V.

¹⁹ T, I, §VI.

piensa Berkeley, en la suposición de una substancia que no puede ser percibida y que sin embargo subyace a todos los objetos, se cometen los errores que en los que se ha incurrido con las ideas abstractas. Una substancia así no sólo no refiere a nada, sino que además, como veremos más adelante, resulta innecesaria para explicar la realidad, pues si lo que conocemos son las ideas de los objetos, ¿por qué Dios crearía una doble naturaleza para cada objeto: materia e idea?, pues “habría creado un gran número de cosas inútiles, sin objeto ni finalidad visible”.²⁰ Además, Berkeley considera que la materia en tanto distinta del pensamiento nos sería inaccesible en tanto que sólo conocemos las ideas de las cosas y no su materialidad. Puesto que sólo percibimos ideas, es decir, aquello que está incorporado en el pensamiento.

Para Berkeley los objetos y sus diferentes propiedades no son sino ideas en la mente, las ideas no pueden existir con independencia de una mente que las perciba como en una sustancia no pensante, es decir en la materia, y si existieran nos resultarían inaccesibles en tanto estrictamente materiales.²¹ Además de esto, el irlandés critica la distinción hecha por los modernos entre cualidades primarias y secundarias, pues ambas aparecen de igual forma: como percepciones de una mente. ²²Aunque acepta la distinción entre lo que llama ideas reales y las quimeras, es decir distingue entre las ideas que provienen de la percepción y que refieren a *cosas reales* y las que tienen origen en la imaginación que provienen de la actividad del propio sujeto.

Subrayemos algunas consecuencias de lo hasta aquí expuesto, la primera de ellas es que las cosas sólo existen en tanto que son percibidas, es decir en tanto que son ideas. Fuera de su existencia como ideas (percepciones, imaginaciones, conceptos) no existen, o al menos serían incognoscibles. Un cuerpo, por ejemplo, siempre sería conocido como una experiencia mental, fuera de esto, de ser percibido, no podemos atribuirle o conocerle otra naturaleza, por ejemplo su materialidad. La otra cuestión que el fragmento anterior nos deja ver es la necesidad de integrar en la metafísica berkeleyana a un espíritu eterno que perciba las cosas como un espectador permanente que garantice la existencia continua de las ideas, porque si las ideas existen al ser percibidas, su existencia sería tan intermitente como lo fueran los espíritus que las perciban.

Las dificultades y problemas de lo que hasta aquí ha dicho Berkeley no son pocas para quien está leyendo los *Principios*. Nuestro autor mismo es consciente de las preguntas que podría despertar en lector, y también de las posibles objeciones de sus adversarios. En la siguiente sección presentamos algunas de las

²⁰ T, I, §XIX.

²¹ T, I, §IX.

²² T, I, §X.

críticas que Berkeley se plantea a sí mismo, que creemos nos ayudarán a clarificar algunos de los puntos ya mencionados antes de presentar nuestra propia preocupación acerca de la cuestión de Dios.

Berkeley vs Berkeley

A continuación presentamos algunas objeciones que el propio Berkeley plantea a su doctrina, estas objeciones hacen evidente que el irlandés quiere fortalecer y aclarar su argumentación:

*Objeción A:*²³ ¿En defensa de la materia, pregunta Berkeley, es posible que aunque las cosas sean ciertamente ideas, éstas refieran también a una sustancia desprovista del pensamiento?²⁴ La respuesta de Berkeley es que las ideas, en tanto que su naturaleza es mental, no pueden referir a una naturaleza que les es extraña como la materialidad, así nos dice:

[...] una idea no puede sino ser semejante a otra idea [...] cosas externas, supuestos originales de lo que nuestra ideas serían copia o representación ¿son perceptibles por sí mismas o no? Si lo son, entonces ellas son ideas, *lo que confirma mi tesis*; y si se me dice que no solo son, desafío a que se me diga si tiene sentido afirmar que un color es semejante a algo invisible, o que una cosa dura o blanda es semejante a algo intangible, y así de lo demás.

Esto implica que no hay razones para suponer que haya alguna relación entre las ideas de las cosas y una supuesta naturaleza extramental de las mismas, a la que las ideas no se parecen ni la requieren para afectarnos pues: “podemos ser afectados por las ideas que actualmente poseemos, aun sin la existencia de cuerpos que se les asemejen: tal ocurre en los ensueños, vesanias y casos parecidos”.²⁵

Objeción B: Si no existe la materia, “¿qué vienen a ser el Sol, la Luna y las estrellas? ¿Qué hemos de pensar de las casas, de las montañas y ríos, de los árboles, de las piedras, y hasta de nuestros propios cuerpos? ¿Todo esto no es más que quimeras e ilusiones de nuestra fantasía?”²⁶ Incluso: ¿esto quiere decir que comemos y bebemos ideas y que con ideas nos vestimos?²⁷ Berkeley replica a su propio cuestionamiento que no pretender refutar la existencia de las cosas, pero niega que éstas estén sostenidas en un sustrato material. Recuerda además la

²³ Somos nosotros quienes estamos esquematizando así, con letras, algunas de las objeciones de Berkeley y no porque así se presenten en *Los principios*.

²⁴ T, I, §VIII.

²⁵ T, I, §XVIII.

²⁶ T, I, §XXXIV.

²⁷ T, I, §XXXVIII.

distinción entre las ideas que provienen de la realidad y las que provienen del espíritu humano. Así se entenderá que “el Sol que vemos de día es el Sol real, y el que de noche imaginamos es la idea del primero. Entendida así la realidad, es evidente que el vegetal o la estrella o el mineral, y en general, cualquiera de los seres mundo es tan real dentro de nuestro sistema como pueda serlo en otros”.²⁸ Aún si para algunos suena ridículo decir, en el lenguaje vulgar, que nos alimentamos y nos vestimos con ideas, para Berkeley está demostrado que esto es exactamente lo que ocurre en tanto que la bebida y el vestido no son sino ideas, es decir son percibidos en la mente y en eso consiste su existencia.

Objeción C: Se puede objetar, dice el irlandés, que existe una continua creación y aniquilamiento de seres según se perciban o no las cosas (ideas): “al cerrar los ojos, quedan reducidos a la nada los objetos y muebles del salón; y con sólo abrirlos de nuevo otra vez son creados”.²⁹ Berkeley recuerda que esto es lo que se ha admitido que sucede respecto a las propiedades secundarias, además de que los escolásticos admiten que las cosas están siendo creadas de continuo. En su caso, Berkeley explica que no existe una destrucción y creación continua de los entes, puesto que su existencia no depende solamente de que yo las esté percibiendo. Mientras haya una mente que las perciba seguirán existiendo.³⁰ Si Dios, como lo concibe Berkeley, es una mente eterna que jamás deja de percibir, entonces las cosas seguirán existiendo sin interrupción.

Objeción D: Sin la postulación de la materia o la sustancia extensa parece que todos los progresos hechos en la filosofía por antiguos o modernos para el conocimiento de la naturaleza son inútiles.³¹ Sin embargo, Berkeley considera que los fenómenos de la naturaleza, como el movimiento de la Tierra, pueden seguir siendo explicados a la perfección sin suponer la materialidad de las cosas, pues éstas no se fundan de hecho en sustancias corpóreas sino en cualidades que son ideas. Para nuestro autor cometemos un error al creer que las ideas han sido despertadas en nosotros por las cosas, pues éstas sólo pueden provenir de su percepción en un espíritu, ya sea el nuestro o uno externo que les dé realidad al percibir las. El Supremo espíritu, nos dice, es regular y uniforme, y así son las ideas que nos despierta, salvo cuando éste recurre al milagro y modifica la regularidad a la que estamos acostumbrados “para despertar la admiración de los hombres y elevarlos al conocimiento del Ser divino”.³² Mientras exista una percepción común y regular de ciertas ideas podemos seguir estudiando la na-

²⁸ T, I, §XXXVI.

²⁹ T, I, §XVIII.XLV.

³⁰ T, I, §XLVIII.

³¹ T, I, §L.

³² T, I, §LVII y LXIII.

turalidad. Para Berkeley queda claro que la comunidad de las ideas se explica a partir de que es Dios quien las provoca simultáneamente en las personas.

Objeción E: Alguien puede replicar, dice el filósofo irlandés, que tal vez la materia aun si ser percibida por nosotros, lo es sin embargo por Dios para provocar las ideas en la mente. Berkeley responde en primer lugar que ha demostrado que no es necesaria la existencia de la materia para que Dios despierte en nosotros las ideas, en segundo lugar aceptar esta noción de materia, cuando sabemos que no se trata de una idea, es decir que no puede percibirse, ni conocerse no le parece una refutación seria pues siguiendo lo que ha expuesto debe ser claro “que no existen sustancias insensibles no percibidas”.³³ Que a pesar de esto haya quien sostenga la materia mostraría: “el gran apego que contra toda evidencia, muestra la mente humana para admitir un estúpido algo que carece de pensamiento y sensibilidad, y cuya interposición viene a aislarnos de la providencia de Dios, al que parece se quiere alejar de la marcha de los acontecimientos del mundo”.³⁴

Una última objeción interesante (*Objeción F*) expuesta por Berkeley es que negar la materia podría negar lo dicho por las Sagradas Escrituras que sugieren que las cosas son más que meras ideas. La Biblia supone la materialidad de la madera, las piedras, montañas, ríos o el cuerpo humano.³⁵ Para nuestro filósofo su doctrina no contradice la Biblia pues ésta toma las cosas en su sentido corriente y no en el filosófico. Además de que “en ninguna parte de la Sagrada Escritura se menciona la materia tal como la entienden los filósofos, ni la existencia de objetos sin la mente o fuera de ella”.³⁶ Pero entonces, pregunta más adelante, “¿cabe suponer que el Salvador en las bodas de Caná no hizo sino engañar la vista, el olfato y el gusto de los comensales, creando en ellos una mera apariencia o idea del vino?”.³⁷ A lo que responde (retomando su anterior explicación sobre las ideas reales y las imaginarias): “[...] si todos los convidados vieron, olieron, gustaron y bebieron el vino y sintieron sus efectos, en ninguna manera puedo yo dudar de que aquello fue vino en realidad”.³⁸ ¿Pues qué sería el vino más allá de la percepción clara y evidente de sus propiedades? Esto, por supuesto, es compatible de que las modificaciones hayan sido hechas sólo al nivel de las ideas. Si fueron o no hechas en sentido material no puede saberse, pues nosotros no podemos salir de las ideas de las cosas con nuestro pensamiento.

³³ T, I, §LXXI.

³⁴ T, I, §LXXV.

³⁵ T, I, §LXXXII.

³⁶ T, I, §LXXXII.

³⁷ T, I, §LXXXIV.

³⁸ T, I, §LXXXIV.

Con estas objeciones y otras que por el momento no hemos retomado, Berkeley considera que ha dejado en claro los alcances de su teoría y fortalecido el objetivo de sus postulados que es no sólo la claridad epistémica sino eliminar las doctrinas ateas y escépticas que se han valido de la postulación de la materia para generar confusión y dudar del papel de Dios como sostén ontológico de la realidad:

No habrá necesidad de insistir en hacer ver la simpatía e inclinación que en todas las edades han mostrado los ateos por la materia. Todos sus monstruosos sistemas están en tan visible dependencia de ella, que apenas se renueve ésta su piedra angular, todo el edificio se viene necesariamente a tierra, de manera que no vale la pena gastar más tiempo en refutar los absurdos de cada una de estas desdichadas sectas ateas.³⁹

Al eliminar la materia y suponer a Dios como un espíritu eterno que percibe las ideas de las cosas y que nos hace percibirlas, implica que solamente a partir de él se puede explicar la existencia de las cosas, entendida no como existencia abstracta sino como ideas reales. Sin la materia los enemigos de la religión, hobbesianos y afines, nos dice Berkeley, han perdido su única fortaleza “y así resultan enemigos muy fáciles de vencer”.⁴⁰ A esto se suma, para el pensador, que la existencia de Dios es percibida con más evidencia que la de los hombres por los efectos que genera en la naturaleza, por ejemplo, que sólo a través del sostén que éste realiza de las ideas es posible la comunicación y la percepción. Todo lo visto, oído, tocado es un signo y efecto del poder de Dios,⁴¹ “Él cambia las tinieblas en la luz de la mañana y muda el día en la noche”⁴² por lo que “[...] Basta que abramos los ojos para ver al soberano Señor de todas las cosas con mayor claridad, con más plena luz y, incomparablemente mejor de lo que podamos ver a nuestros semejantes”.⁴³

A pesar del optimismo de Berkeley de haber establecido criterios epistemológicos que dependen de la aceptación de la existencia de Dios, nosotros creemos, sin embargo, como exponemos en la siguiente sección, que los ateos todavía podrían responderle algunas cosas a Berkeley sobre esta cuestión. Si tienen éxito, tal vez la materia tenga una segunda oportunidad como sustrato de las cosas sensibles de mundo.

³⁹ T, I, §XCII.

⁴⁰ T, I, §XCIII.

⁴¹ T, I, §CXLVIII.

⁴² Amós V:88, cit en T, I, §CL.

⁴³ T, I, §CXLVII.

La cuestión de Dios

Como hemos visto en diversos pasajes, hay una preocupación religiosa y teológica en los *Principios* que está ya presente en el título de la obra en donde se advierte que se investigará a los ateos y escépticos con el objetivo claro de refutarlos. Así lo dice en el prefacio: “[Este libro me ha parecido] una evidencia clarísima y no de menor utilidad, particularmente para aquellos que sienten el vértigo y la seducción del escepticismo, o necesitan una demostración de la existencia e inmaterialidad de Dios y de la inmortalidad del alma”. Cabe mencionar que recurrir a Dios no es un elemento que distinga a Berkeley de otros modernos, que también encontraron en la existencia divina el sostén ontológico de principios ontológicos fundamentales como la racionalidad del mundo, su conservación y continuidad. Lo que diferencia al irlandés es la centralidad que Dios toma como sostén ontológico y epistemológico al nivel de las ideas. Defez nos explica que:

[...] es Dios quien primero percibe creando nuestras percepciones. No estamos, pues, ante el *deus ex machina* de los materialistas que crea el mundo —la materia y las leyes de la naturaleza— y se retira después a contemplar su obra, interviniendo como mucho sólo puntualmente para ajustar las desviaciones que pudiesen darse. No, Dios crea el mundo constantemente manteniéndolo en su existencia, y lo hace pensándolo, percibiéndolo a voluntad, de manera que aquello que los espíritus finitos no perciben en un momento determinado puede seguir existiendo en la percepción divina. Dios garantiza la existencia constante del mundo y, en concreto, que los objetos sensibles sean, diciéndolo a la manera de Stuart Mill, posibilidades permanentes de percepción.⁴⁴

Dios es la mediación universal entre espíritus e ideas, además de ser el conservador y regulador de las ideas de los entes. Debido a esto, es claro que el universo berkeleyano de los *Principios* se desfondaría si Dios no existiera. Lo que para el autor es el elemento fuerte de su doctrina es también su mayor punto vulnerable.

Si Dios no existiera y por tanto no hubiera una mente que perciba permanentemente las cosas, habría que explicar de dónde provienen las ideas de las cosas, cómo permanecen y cómo pueden ser comunes. ¿Esto significaría que la materia puede resurgir como un elemento ontológico? Creemos que esta sería una consecuencia posible para explicar la regularidad de las cosas del mundo y su percepción. De otra manera habría que aceptar absurdos y contradicciones imposibles, como que los objetos están apareciendo y desapareciendo según

⁴⁴ Antoni Defez, “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”, *Pensamiento* 71 (2015), 906.

sean percibidos o que yo mismo desaparezco si no me percibo. Un sustrato permanente tendría que considerarse.

Debe concederse a Berkeley, sin embargo, que acierta cuando observa que independientemente de la naturaleza de los cuerpos éstos siempre aparecen para el sujeto como una idea, es decir como una experiencia mental y no existe, por así decirlo, una comunicación directa entre los cuerpo sino a partir de la medicación del pensamiento. Lo que sea la materia “en sí misma” si esta existiera sería ciertamente incognoscible pues el ser humano sólo puede acercarse a ella a partir de su pensamiento. Consideramos, sin embargo, aunque en esto no ahondaremos por ahora, que Berkeley no probó la inexistencia de la materia, solo la imposibilidad de conocer la sustancia material, y que una vez postulada la naturaleza de Dios, en los términos que ya expusimos, la existencia de la materia debe darse por innecesaria y debe ser una noción expulsada de la filosofía como todas las palabras engañosas que refieren a ideas abstractas, es decir, inexistentes. En cuanto a que de hecho la materia sea inexistente no se ha probado. Pero regresemos a la pregunta que hemos planteado, ¿qué pasaría si la concepción de Berkeley sobre Dios no fuera tan firme y sólida como él lo cree?

A nuestro parecer esta es una pregunta que debe hacerse pues el concepto de Dios, nos parece, posee diversas debilidades a las que no se atiende en *Los principios* y que puede explicar desarrollos posteriores en los que Berkeley sigue otros caminos. Una de las principales debilidades de su concepción de Dios es que dependen de pruebas *a posteriori*. Para Berkeley la regularidad del mundo y que percibimos cosas bastaría para probar la existencia de Dios. Sin embargo, las pruebas *a posteriori* pueden llevar a preguntas inquietantes, por ejemplo, observando la realidad podemos preguntarnos por qué Dios, a pesar de ser Dios, permite que existan las ideas de cosas malas o indeseables como la fatiga, la pobreza. ¿Qué la existencia de la maldad, la fealdad, las miserias del mundo no pondrían en tela de juicio la participación de un Dios racional y bondadoso en la conservación de las ideas? Esto le preocupa incluso a Berkeley hacia el final de la obra donde dice:

Se objetará, indudablemente, 1) que los procedimientos lentos [...] no revelan que sea su causa la mano de un agente todopoderoso. En segundo lugar, 2) los monstruos, los nacimientos prematuros, los frutos agostados en flor, las lluvias que sin provecho caen en el desierto; y por último, 3) las calamidades a que se ve expuesto el género humano, parecen ser otras tantas pruebas de que en la marcha y estructuración de la naturaleza no actúa [Dios] de inmediato ni como rector supremo un espíritu de infinita sabiduría y bondad.⁴⁵

Estas inconsistencias del actuar divino en el mundo son, sin embargo, mi-

⁴⁵ T, I, §CLI.

nimizadas por Berkeley, en tanto que piensa que a partir de los defectos e imperfecciones se le da variedad al mundo y aumenta la belleza del resto de la creación. El autor también considera que somos nosotros los que juzgamos las imprevisiones del Autor de la naturaleza porque estamos acostumbrados a medir el mundo desde la mirada humana que siempre parte de su escaso poder y que no admite, por ejemplo, la pérdida de semillas o la destrucción accidental de plantas y animales que habrían sido provechosos.⁴⁶ De igual manera el mal y el dolor en el mundo son juzgados desde la condición del bienestar humano que es muy estrecha, pero “nos veremos obligados a reconocer que aquellas circunstancias que miradas en sí mismas aparecen como un mal para nosotros, tienen aspecto de bien cuando se les contempla formando parte del sistema o conjunto de las cosas creadas”.⁴⁷ Pues la bondad de Dios es evidente para Berkeley si, como ya nos ha dicho, “Él está en nosotros y nos conserva el ser dondequiera que vayamos; nos proporciona el pan que nos sustenta y el vestido que nos cubre; [...] está presente en nuestros más íntimos pensamientos; [...] estamos en la más inmediata y absoluta dependencia de sus divinas manos”.

Más allá de la fe, recordemos que los argumentos de Berkeley han puesto a Dios en el centro de la conservación de las ideas de las cosas en tanto condición onto-epistémica. Sólo la percepción infinita de la divinidad permite que las cosas no desaparezcan cuando cerramos los ojos, y que nosotros mismos no nos disolvamos en la nada cuando dormimos o nos desmayamos sin que nadie nos perciba.

Pero el asunto central de la concepción de Dios tal vez no sea tanto la existencia del mal o su infinita bondad, sino que el propio concepto de Dios empieza a parecer inconsistente y es imposible tener *una idea* sobre él. Es cierto que Berkeley advirtió en su obra que los espíritus (los que perciben) debido a su actividad, a diferencia de las ideas, no permiten que se haga de ellos una idea clara. Sin embargo, ¿hasta dónde estamos dispuestos a aceptar que se nos difumine la idea de Dios hasta casi caer en una nueva abstracción a partir de sus supuestos efectos en el mundo? ¿No será que así como no habría materia, no habría Dios sino solamente una serie de efectos cuyas causas no podemos explicar sin caer en una nueva abstracción?

Si Dios resultara una nueva abstracción y no pudiera afirmarse como existente, entonces las ideas se deben conservar y hacer comunes de otra manera. La materia, a nuestro parecer, sería claramente uno de los candidatos más importantes para explicar la presencia y sostén de las cosas, a reserva, concediendo a Berkeley, de encontrar nuevos principios no abstractos, que expliquen la

⁴⁶ T, I, §CLII.

⁴⁷ T, I, §CLIII.

realidad. Pues sin Dios tendría que apelarse a algún sustrato que permita la regularidad de la existencia de las cosas y su percepción común.

Berkeley insistiría, claro, que la materia no puede afirmarse como existente, en tanto idea abstracta sobre la que no tenemos ninguna percepción. Pero esa crítica, como dijimos, a pesar de Berkeley, podría aplicar también a Dios, de quien no conozco sino signos indirectos, que además parecen con todo, contradictorios. Concedamos a Berkeley que la materia no puede considerarse como el verdadero sostén de la realidad, en tanto que es inaccesible para el pensamiento, pero tal vez él deba concedernos que tal vez tampoco Dios lo sea.

Conclusiones

En las páginas anteriores hemos presentado la onto-epistemología de Berkeley en *Los principios*, nos hemos interesado particularmente en el papel de Dios dentro de esta doctrina, donde la percepción es condición necesaria para afirmar la existencia de los entes. Los entes, además, como explicamos, para Berkeley sólo pueden concebirse como ideas. En la última sección discutimos cuál es el papel de Dios dentro de la explicación berkeleyana de lo real, y nos preguntábamos si la concepción de la divinidad no es ella misma vulnerable a las críticas que el irlandés ha establecido a diversos aspectos de la epistemología moderna como la que hace a las ideas abstractas. Esto resulta importante porque, como mencionamos, al ser tan central el papel de Dios en el universo de Berkeley, si éste resulta inconsistente o imposible, bajo las propias reglas de Berkeley, entonces se requeriría otra explicación de múltiples fenómenos onto-epistémicos, principalmente la regularidad de la existencia de las cosas y el proceso de poseer percepciones comunes con otras personas. Para nosotros el concepto de Dios podía ser criticado como se criticó a las ideas abstractas, y con ello la consiguiente eliminación de la materia. Pero en un universo berkeleyano sin Dios, todo tendría que repensarse de nuevo, cuestión que no realizaremos por ahora, porque es una tarea abierta para toda la filosofía.

Fuentes consultadas

- Berkeley, George. *Principios del conocimiento humano*. Barcelona:Folio, 1999.
- Consiglio, Francesco. “Introducción al concepto de idea en la filosofía de George Berkeley”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): 283–296.
- Sobrevilla, David, “El idealismo de Berkeley”. *Areté. Revista de filosofía* VII: 2, (1995): 331-352.
- Defez, Antoni, “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”. *Pensamiento* 71:68 (2015), pp. 897-908.

**La noción de “cúmulo (congeries) de percepciones”
en los *Comentarios filosóficos* de George Berkeley**

**The notion of ‘congeries (cúmulo) de percepciones’
in the *Philosophical Commentaries* of George Berkeley**

Hazel Castro Chavarria

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 0000-0002-5053-8808

Resumen

Durante la época moderna predominó la idea de que no podíamos explicar la ejecución de nuestros actos mentales sin admitir la existencia de un sujeto que llevara a cabo dicha actividad. Esto último repercutió de manera importante en la aceptación de la propuesta que en el *Tratado de la naturaleza humana* David Hume hiciera en torno al ‘yo’; que éste consistía únicamente en ser un *haz de percepciones*. Sin embargo, esta concepción no era nueva. Ya en los *Comentarios filosóficos* de George Berkeley encontramos vestigios de una noción similar. Esta concepción, como observaremos, dejaría fuera cualquier representación de la mente en términos de una entidad independiente de nuestras percepciones que, además, ejecutaría las actividades propias de una vida mental. Finalmente, el eje de esta breve investigación girará en torno al supuesto de que no habría una *sustancia espiritual individual* distinta a un conjunto (*haz/cúmulo*) de percepciones.

Abstract

During modern time there was a predominant idea that we could explain the execution of our mental acts without admitting the existence of a subject who would carry out such activity. This idea mentioned, reverberated in an important way the acceptance of the proposal that in the *Treatise of Human Nature* David Hume made surrounding ‘I’; that this only consisted in being a ‘bundle’ of perceptions. Nevertheless this conception wasn’t new. Now in the *Philosophical Commentaries* of George Berkeley we can find vestiges of similar notion. This conception as we observe would leave out any representation of the mind as an independent entity of our perceptions that would execute its own activities of a mental life. Finally, the axis of this brief investigation would surround the contour that there wouldn’t be an *individual spiritual substance* different from the conjunction of (*bundle/congeries*) of perceptions.

Palabras clave

Actos mentales; Yo; Entidad independiente; Sustancia espiritual individual; Haz/Cúmulo de percepciones

Key words

Mental Acts; I; Independent Entity; Individual Spiritual Substance; Bundle/
Congeries of Perceptions

Fecha de recepción: Enero 2020

Fecha de aceptación: Mayo 2020

Introducción

Sin duda uno de los problemas filosóficos más discutidos desde la Antigüedad hasta nuestros días es el de la ‘identidad personal’. No obstante, dicho problema no fue reconocido como tal sino hasta la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano* donde Locke ofreció una definición muy particular de lo que para él era ser ‘persona’. Visto de esta manera parecería que una explicación adecuada de este término resolvería las dificultades que enfrenta cualquier problemática referente a la identidad de una persona. Sin embargo, debemos aclarar que éste no es el caso. La identidad personal se discute bajo el término *self*, y éste tanto puede referir a una persona como a un sujeto inmaterial de la conciencia¹. En mi opinión, es claro que si pensamos que la dificultad radica en la noción de persona buscaremos una definición como hizo Locke para intentar resolverlo. Pero si somos de la opinión de que la cuestión se dirige más bien a esclarecer en qué consiste la naturaleza de lo mental, entonces preguntaremos ‘¿qué somos?’. De seguir esta última podríamos afirmar que o bien somos seres total o parcialmente inmateriales, esto es, una combinación de cuerpo y alma, o bien algún tipo de proceso o evento mental².

El primer caso fue claramente expuesto por Descartes en la Segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*, al sostener la noción de un ‘yo’ entendido como una ‘entidad sustancial’: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.”³ Mientras que el segundo, fue defendido por Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* al afirmar que “[Los] seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con una rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento.”⁴

Esta última no solo contrastó con la idea predominante en la época acerca de que no podíamos explicar la ejecución de nuestros actos mentales sin admitir la

¹ Cf. Eric T. Olson, “Personal Identity.”

² Cf. *Ibid.*

³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 25.

⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, T 252.

existencia de un sujeto que llevara a cabo dicha actividad, sino que repercutió de manera importante en la aceptación de la propuesta humana del ‘yo’ como un haz de percepciones. Sin embargo, es importante señalar que tal concepción no era nueva, pues ya en los *Comentarios filosóficos*⁵ de Berkeley encontramos vestigios de una noción similar⁶: “+ La mente es un cúmulo de Percepciones. Quita las Percepciones y quitas la Mente pon las Percepciones y pones la mente.”⁷ Esta afirmación, como observaremos, dejaría fuera cualquier representación de la mente en términos de una entidad independiente de nuestras percepciones que, además, ejecutaría las actividades propias de una vida mental. En este sentido, el eje de la presente investigación girará en torno al supuesto de que no habría una sustancia espiritual individual distinta a un conjunto (*haz/cúmulo*) de percepciones.

1. La tesis berkeleyana del ‘yo’ como una ‘sustancia espiritual’ en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*

En contraste con la posición racionalista —que sostuvo que la fuente primordial del conocimiento radicaba en la razón— el empirismo consideró que la experiencia era la base de nuestro conocimiento. Ejemplo de ello es John Locke quien en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, rechazó la tesis del innatismo al tiempo que caracterizó a la mente como una tabula rasa, libre de contenido. En dicha obra, nuestro autor se propuso “considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen”⁸, ya que una de sus principales preocupaciones fue el origen de nuestras ideas en tanto éstas representan “el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa.”⁹ Siguiendo esta línea empirista Berkeley en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* sostuvo que los objetos de nuestro conocimiento son “o ideas que de hecho están impresas en los sentidos, o ideas que son percibidas cuando fijamos la atención en las pasiones y operaciones de la mente.”¹⁰

⁵ Los *Philosophical Commentaries* son un par de cuadernos de notas (A y B) que Berkeley escribió a la edad de 22 años, entre 1707-1708. En el siglo XIX Alexander Campbell Fraser los descubre y publica en el vol. IV de la edición de las Obras de Berkeley con el nombre de *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts* en el año de 1871. Posteriormente, en 1944 A. A. Luce los edita en el orden inverso (B y A).

⁶ “Berkeley usa la palabra ‘congeries’ a diferencia del ‘bundle’ humeano pero, fuera de una distinción verbal así, las doctrinas son similares.” José A. Robles en “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I.” 68.

⁷ George Berkeley, *Comentarios filosóficos*, CF 580.

⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro I, cap. 1, § 2.

⁹ *Ibid.*, Libro I, cap. 1, § 8.

¹⁰ George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, § 1.

Un rasgo distintivo de esta tradición es que considera que el objeto de nuestro conocimiento son las ideas y no los objetos del mundo externo. Tal afirmación, en mi opinión, adquiere mayor relevancia a la luz de la postura de Berkeley en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, acerca de que todo objeto percibido implica un sujeto percipiente, pues “además de toda la interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, hay asimismo algo que conoce o percibe dichos objetos...Este ser perceptivo y activo es lo que llamo *mente, espíritu, alma o yo*.”¹¹ Dicha mente o sustancia espiritual es “una cosa enteramente separada y distinta de ellas [las ideas], en las que ellas existen o, lo que es lo mismo, por las que ellas son percibidas; pues la existencia de una idea consiste en ser percibida.”¹² En este sentido, la célebre sentencia berkeleyana ‘ser es ser percibido’ (*esse est percipi*), deja clara la imposibilidad de que las ideas existan fuera de una mente que las perciba¹³, lo que, a su vez, redundando en la afirmación de dos clases de existentes, a saber, los espíritus (entidades activas) y las ideas (seres pasivos o inertes). Sin embargo, sabemos que ésta no siempre fue la posición de Berkeley respecto al ‘yo’. En lo que sigue intentaré explicar esta cuestión.

2. La idea del ‘yo’ como un ‘cúmulo de percepciones’ en los *Comentarios filosóficos de Berkeley*

En los *Comentarios filosóficos* —como sostuvo José Antonio Robles en su artículo “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I”— el obispo de Cloyne tuvo en mente una concepción respecto al ‘yo’ mucho más cercana a la que posteriormente sostuviera Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* de lo que tradicionalmente se conoce. Y aunque el interés de nuestro autor en dicho artículo surgió al percatarse de “la asimetría que hay en la filosofía de Berkeley en las posiciones divergentes que mantiene con respecto, por una parte, a la sustancia material y, por otra, con respecto a la sustancia espiritual,”¹⁴ su aportación, en mi opinión, abrió el camino hacia una nueva investigación, a saber, que el antecedente de la noción del ‘yo’ como una colección de percepciones en Hume se encontraba en la obra germinal de Berkeley. Pero, ¿qué es lo que de acuerdo con José A. Robles llevó a Berkeley a sostener una concepción del ‘yo’ tan distinta a la que presentaría posteriormente en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*?

¹¹ *Ibid.*, § 2.

¹² *Ibid.*, § 2.

¹³ *Ibid.*, § 3.

¹⁴ José A. Robles, “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I,” 67.

De acuerdo con José A. Robles la tesis semántica lockeana¹⁵, aquella que sostiene que “a toda expresión significativa ha de corresponderle una idea,”¹⁶ influyó de tal modo la noción de espíritu o alma en Berkeley que lo llevó a afirmar que no había como tal un alma o sustancia espiritual más allá de un conjunto de perceptos o ideas, que es lo que en última instancia constituye al individuo¹⁷. Sin embargo, para comprender esta afirmación debemos conocer el papel que la noción de idea ha tenido dentro de la filosofía empirista de Locke y Berkeley. Para esta tradición las ‘ideas’ en tanto son el objeto inmediato de nuestro entendimiento —nos proporcionan un conocimiento directo de ellas— mientras que los ‘objetos’ —al estar mediados por las ideas— nos proveen tan solo de un conocimiento indirecto de éstos. Así pues, dado que no conocemos objetos sino ideas, nuestro conocimiento se reduce a ellas. Pero, ¿qué relación guarda nuestro conocimiento de ideas con la tesis semántica antes mencionada?

Las ideas en tanto nos son dadas a través de los sentidos son perceptibles y, por ende, cognoscibles. Tal afirmación al excluir del ámbito de la percepción y, por tanto, del conocimiento todo aquello que no sea idea, recae sobre la concepción de sustrato¹⁸ y sostiene que éste es incognoscible. Esto no solo cancela la posibilidad de acceder a algún tipo de conocimiento sobre las sustancias, sino que se extiende a aquello de lo cual difícilmente podemos tener una representación, como es el caso de una mera actividad o voluntad.¹⁹

En mi opinión, la llamada *tesis semántica* según la cual ‘a toda expresión significativa ha de corresponderle una idea’, enuncia lo mismo que el *principio de correspondencia* humeano al sostener que “toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde.”²⁰ Considero que ambas tesis coinciden en que los objetos de nuestro entendimiento —llámese ideas o percepciones— son significativas en

¹⁵ En su artículo “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I,” José A. Robles expresa de manera sucinta y designa con el término ‘tesis semántica’ lo expuesto por Locke en el Libro III, capítulo 2, § 1-2 del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

¹⁶ José A. Robles, “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I,” en *op. cit.*, 68.

¹⁷ *Cf. Idem*.

¹⁸ *Substratum* del Griego *Hypokeimenon*, aquello que subyace como sujeto o portador de propiedades en *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, by Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu. Reino Unido, 1988, 668.

¹⁹ Cuando apenas se gestaba la distinción entre entidades activas y pasivas (espíritus e ideas)— Berkeley no concebía al espíritu o mente como una sustancia sino como actividad pura (voluntad sin sustrato). “La Voluntad es *purus actus* o más bien Espíritu puro no imaginable, no sensible, no inteligible de ninguna manera el objeto del Entendimiento, de ninguna manera perceptible,” George Berkeley, *Comentarios Filosóficos*, en *op. cit.*, CF 828.

²⁰ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, en *op. cit.*, T 3.

el sentido de que tienen un correlato en la experiencia sensible. Esto último, desde la perspectiva de Hume, significa que todas nuestras ideas se originan primordialmente en la experiencia y que no tienen un origen distinto de ella.²¹ “El principio de correspondencia entre impresiones e ideas es, por consiguiente, utilizado para establecer que hay ciertas palabras que no expresan ideas, a saber, todas aquellas que no hagan referencia, en último extremo, a la impresión sensible.”²² Desde mi punto de vista, éste es el sentido en el que tiempo atrás Berkeley sostuvo en los *Comentarios filosóficos* que las palabras que no expresaban ideas carecían de significado, pues “+ Todas las palabras significantes representan Ideas.”²³

Por tanto, dado que el significado de una palabra tiene su origen en la percepción sensible, es claro porqué Locke, Berkeley y Hume insistían en la dificultad de percibir sustratos, pues de ellos no tenemos ideas. Esto último redundaba en la afirmación humeana acerca de que “No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia.”²⁴

En este punto, vale la pena recordar que aunque en los *Comentarios filosóficos* Berkeley supone que empleamos palabras como sustancia, alma o Dios, como si designarán cosas cognoscibles dado que nuestro lenguaje es muy metafórico²⁵, su posición semántica extrema, nos recuerda Robles, se ve claramente expresada —por lo menos en este punto del desarrollo de su pensamiento— en que no podía concebir como palabras significativas a aquellas que carecieran de alguna idea. De ahí que una vez más en los *Comentarios filosóficos* afirme que “S Es absurdo que los hombres conozcan el alma por idea al ser las ideas inertes, sin pensamiento.”²⁶ En consecuencia, esta posición tan estrictamente ideísta, fue la que llevó a Berkeley a sostener en estos escritos la idea de que el ‘yo’ era solamente un cúmulo de percepciones, pues, no había modo de concebir la existencia de una *sustancia espiritual individual* más allá de un mero conjunto de percepciones.

3. La tesis humeano-berkeleyana del ‘yo’ como un haz/cúmulo de percepciones

²¹ Tal posición llevó al autor de *Tratado* a refutar ideas como la de ‘sustancia’ o ‘inhesión’ considerando ilegítimo denominar ‘ideas’ a aquello que no corresponde con ninguna impresión.

²² Carlos Mellizo, *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*, 20.

²³ George Berkeley, *Comentarios filosóficos*, en *op. cit.*, CF 378.

²⁴ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, en *op. cit.*, T 234.

²⁵ Cf. George Berkeley, *Comentarios filosóficos*, en *op. cit.*, CF 176.

²⁶ *Op. cit.*, CF 230.

Cuando en los *Comentarios filosóficos* Berkeley trata el tema de la *identidad de las sustancias finitas* sostiene que ésta “debe consistir en algo diferente a la existencia continua...pues la existencia de nuestros pensamientos...se interrumpe con frecuencia y tienen comienzos y terminaciones diversos.”²⁷ La misma concepción observamos en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke donde al referirse a la *identidad de los modos* sostiene que el movimiento y el pensamiento, en tanto actos de los seres finitos y cuya existencia está en sucesión, “no puede cuestionarse su diversidad, porque, como cada uno perece en el momento que comienza, no pueden existir en tiempos diferentes o en diferentes lugares...y, por tanto, ningún movimiento ni pensamiento...pueden ser los mismos.”²⁸

Como podemos observar, en ambos casos el rasgo constitutivo de nuestra vida mental consiste en una sucesión de pensamientos diferentes a lo largo del tiempo. El problema es que tal sucesión impide atribuir identidad a nuestra vida mental y, por ende, a nosotros mismos. En otras palabras, dada la diversidad de nuestros pensamientos solo es posible adscribirnos diversidad pero nunca identidad. Frente a este panorama surge la pregunta acerca de en dónde radica la identidad de una persona. En efecto, si como estos autores afirman, cada pensamiento acontece en un momento determinado del tiempo, significa no solo que éste existe únicamente en ese instante, sino que un pensamiento posterior, por haber acontecido en un momento distinto, jamás será el mismo que el anterior, ya que cada uno perece en el momento mismo en que comienza; de ahí que dos pensamientos nunca puedan ser los mismos, es decir, idénticos. Tal problemática nos conduce a una nueva dificultad: “¿Qué es lo que hace que una serie de pensamientos que pueden no ser sucesivos ni continuos unifiquen y sean de una sola persona?”²⁹

Al inicio de este trabajo mencionamos que, de acuerdo con Locke, la respuesta al problema de la identidad personal giraba en torno a una apropiada definición del concepto de persona. Ahora bien, su propuesta, como veremos, sostiene que dado que una persona consiste en “un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión”³⁰ su identidad debe radicar en algo que pueda proporcionar *mismidad* a ese ser racional, esto es, la conciencia. “Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa

²⁷ *Op. cit.*, CF 194.

²⁸ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en *op. cit.*, Libro II, Cap. XXVII, § 2.

²⁹ José A. Robles, “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I,” en *op. cit.* 81.

³⁰ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en *op. cit.*, Libro II, cap. XXVII, § 9.

persona.”³¹ La manera en la que nuestro autor explica cómo dicha conciencia es capaz de otorgar unidad a nuestros pensamientos y acciones pasadas, es a través de una relación entre las acciones pasadas y las presentes, en tanto “esa acción pasada fue ejecutada por el mismo *sí mismo* que el *sí mismo* que reflexiona ahora sobre ella en el presente.”³²

Es interesante notar que dicha conciencia al ir más allá de una conciencia actual, al extenderse y abarcar tiempos distintos, unifica en una sola unidad la diversidad de nuestra vida mental. En mi opinión, tal afirmación deja claro que una conciencia del presente no podría garantizar la identidad de una persona en la medida en que solo ocuparía pensamientos y experiencias actuales; lo que significa que en cada instante tendríamos una nueva conciencia, pues ésta nunca sería la misma en los distintos instantes temporales en que existiera. Este es el sentido que, en mi opinión, Berkeley tiene en mente cuando en los *Comentarios filosóficos* escribe “+ Pr: ¿en qué consiste la identidad de la Persona? no en la conciencia presente, pues entonces no soy la misma persona que la que era este día hace un año, sino sólo mientras pienso en lo que hice entonces.”³³ Pero, ¿acaso Berkeley considera, al igual que Locke, que en la conciencia radica la identidad personal?

A lo largo de los *Comentarios filosóficos* encontramos distintas maneras de expresar aquello en que podría consistir la identidad de una persona. Sin embargo, la que nos ocupa en el presente escrito es solo una de ellas, a saber, la que surge de la tesis según la cual *a toda expresión significativa ha de corresponderle una idea*³⁴. Si, como dicha tesis supone, todo término carente de correlato empírico no refiere a ninguna idea, entonces cualquier noción que no provenga de la percepción sensible es, por tanto, carente de contenido material y, por ende, sin significado. En mi opinión, es importante destacar que la misma conclusión se extrae del principio según el cual *toda impresión simple tiene una idea que le corresponde*³⁵, en tanto que solo admite como ideas legítimas a aquellas que hayan surgido de alguna impresión sensible. Como podemos observar ambos postulados al limitar la significatividad de las palabras al ámbito de la sensibilidad dejan fuera cualquier especulación sobre entidades sustanciales subyacentes a los accidentes o, para el caso, a las percepciones. En mi opinión, tal concepción llevó a Berkeley y a Hume³⁶ a concebir una idea del ‘yo’ bajo los términos de

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ George Berkeley, *Comentarios filosóficos*, en *op. cit.*, CF 200.

³⁴ *Tesis semántica* (Locke y Berkeley).

³⁵ *Principio de correspondencia* (Hume).

³⁶ Sobre la insatisfacción de Hume en el “Apéndice” al *Tratado de la naturaleza humana*, en torno a su idea del ‘yo’ como un haz de percepciones, véase Hazel Castro, “La idea de una mente singu-

un simple curso interrumpido de percepciones en el tiempo. Así lo expresan nuestros autores en los siguientes pasajes.

En los *Comentarios filosóficos* Berkeley escribe:

Consulta, saquea tu Entendimiento, qué encontrarás ahí además de diversas percepciones o pensamientos. Qué quieres decir con la palabra mente. debes querer decir algo que percibes o que no percibes. una cosa no percibida es una contradicción. querer decir (también) una cosa que no percibes es una contradicción. En toda esta cuestión nos seducen extrañamente las palabras.³⁷

Mientras que en el *Tratado de la naturaleza humana* Hume afirma:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, luz o sombra, de placer o dolor. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción.³⁸

Berkeley y Hume afirman en sus respectivos pasajes dos cuestiones importantes:

a) Las percepciones son los únicos elementos constitutivos de nuestra vida mental.

Percepciones, pensamientos, sensaciones o incluso emociones son, para estos autores, los únicos elementos perceptibles a través de la introspección.

b) La falta de alguna entidad independiente de esas percepciones.

Aunque Hume solo dice que él no observa más que las percepciones y Berkeley sostiene claramente que una 'mente', en tanto no es perceptible es una contradicción, en ambos casos nuestros autores niegan, por no ser perceptible, cualquier cosa que no sea una percepción, entendiendo con ello una mente, un alma o una sustancia.

Finalmente, la tesis de significado que nuestros autores profesan respecto a nuestra vida mental, al reducir la significatividad de las palabras al ámbito de la percepción sensible, no solo impide pensar en algo distinto a las percepciones en las cuales éstas inhieran y, que les de soporte a través del tiempo, sino que también hace imposible considerar la identidad de las persona, haciendo de éstas un mero haz/cúmulo de percepciones a través del tiempo.

Conclusión

lar en Hume: el 'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental," 253-265.

³⁷ George Berkeley, *Comentarios filosóficos*, en *op. cit.*, CF 579.

³⁸ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, en *op. cit.*, T 252.

La pregunta en torno a ¿qué somos? —planteada al inicio de este trabajo— tuvo como finalidad enfocar la discusión sobre la identidad personal hacia la naturaleza de nuestra vida mental. Dicha vida, como hemos visto, al estar fuertemente vinculada con la *tesis semántica* (Locke-Berkeley) o el *principio de correspondencia* (Hume), se reduce a una mera colección de percepciones. En mi opinión, la problemática a que nos enfrenta tal postura dificulta explicar cualquier tipo de actividad consciente o auto-consciente. Desde mi punto de vista, esto se debe no solo a que la significatividad del lenguaje queda limitada a la esfera sensible, sino a que se ha identificado exclusivamente a la persona con su vida mental (percepciones, pensamientos y experiencias). En este sentido, considero que el inconveniente que diversos autores han enfrentado a la hora de atribuir identidad a las personas reside en lo que considero una falsa identificación entre persona y vida mental.

Con lo anterior no quiero decir que nuestra vida mental no sea importante para distinguirnos como tal o cual persona en particular, pues resulta evidente que esa es una parte fundamental de nuestra identidad individual. Más bien, quisiera subrayar que si reducir a una persona a su vida mental ha traído tanto problemas para atribuirle identidad, entonces valdría la pena preguntarnos si tal identificación es o no legítima.

Por último, me parece importante destacar que aunque la propuesta cartesiana del ‘yo’ solo fue considerada en contraste con las perspectivas de nuestros autores principales, resulta pertinente reconocer que ésta logra resolver una dificultad a la que la idea del ‘yo’ como cúmulo o haz de percepciones se enfrenta, a saber, qué es aquello que unifica nuestra vida mental haciendo que esta diversidad de representaciones sean consideradas como pertenecientes a una sola persona. Cuestión que, considero, llevó a Berkeley a afirmar más tarde en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* la necesidad de sostener una sustancia espiritual.³⁹

Bibliografía

Berkeley, George. *Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. Traducido por José Antonio Robles. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1989.
_____ *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traduci-

³⁹ Coincido con José A. Robles en que “los problemas relacionados con este asunto son, justamente, los que mueven a Berkeley a adoptar una posición sustancialista con respecto a la mente (espíritu), pues parece que, sin un sustrato, no puede garantizarse que un cúmulo de ideas sea de un sujeto determinado”. José A. Robles, “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I,” en *op. cit.*, 87.

- do por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2014.
- Castro, Hazel. “La idea de una ‘mente singular’ en Hume: el ‘qué o quién’ ejecuta las actividades propias de una vida mental”, en Laura Benítez y Luis Ramos Alarcón (coords.), *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*, UNAM, 2018.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducido por E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1997.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Félix Duque. Madrid: Tecnos, 1988.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducido por E. O’Gorman. México: Fondo de cultura económica, 2005.
- Mellizo, Carlos. *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1978.
- Olson, Eric T., “Personal Identity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>>.
- Robles, José Antonio. “Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley I.” *Diánoia*, Vol. 30, no. 30, 1984.

La crítica de Berkeley al Cálculo de Newton

Berkeley's critique to the Newton's calculus

Mauricio Algalán Meneses
Universidad Nacional Autónoma de México
ORCID: 0000-0003-3553-2472

Resumen

En este artículo expongo las críticas que presenta George Berkeley, filósofo y Obispo de Cloyne, a la noción de fluxón que Newton introduce en su desarrollo del cálculo fluxional. En su propuesta Isaac Newton considera que se puede hablar de dos tipos de puntos: los puntos sin dimensiones y aquellos que surgen del movimiento y que pueden tener alguna clase de medida/magnitud/métrica, es gracias a la existencia de estos últimos que Newton puede realizar el cálculo de la flujióon aun cuando al final del procedimiento, vuelva a considerarlo como un punto sin dimensiones. Una vez expuesta la propuesta de Newton sobre las fluxiones, presentaré la crítica de Berkeley a diversos elementos tanto conceptuales como metodológicos del trabajo de su predecesor, Finalmente ofreceré algunas conclusiones acerca de la validez de las críticas del obispo de Cloyne a Newton.

Abstract

In this article I expose the criticisms presented by George Berkeley, philosopher and Bishop of Cloyne, to the notion of fluxon that Newton introduces in his development of differential and integral calculus. In his proposal Isaac Newton considers that one can speak of two types of points: the points without dimensions and those that arise from the movement and that may have some kind of metric, it is thanks to the existence of the latter that Newton can perform the calculation of the fluxion even when at the end of the procedure, consider it again as a point without dimensions. Once exposed Newton's proposal on fluxions, I will present Berkeley's critique of various conceptual and methodological elements of his predecessor's work. Finally, I will offer some conclusions about the validity of the criticism of the Bishop of Cloyne to Newton.

Palabras clave

Newton, Berkeley, punto, medida, magnitud, movimiento, monadas.

Keywords

Newton, Berkeley, point, metric, movement, monads.

Fecha de recepción: Enero 2020

Fecha de aceptación: Mayo 2020

Introducción

El texto “El Analista”¹ es un escrito que irrumpió en la escena matemática de la modernidad post-newtoniana con particular fuerza en Inglaterra². El autor de este texto, Berkeley, siendo principalmente filósofo, criticó la práctica matemática moderna más promisoría de aquella época: los *cálculos* de Newton y Leibniz.

Berkeley cuestiona las bases de los cálculos tanto en su parte geométrica, como en su parte algebraica. En esta exposición me concentraré únicamente en la parte geométrica del cálculo de Newton y las críticas vertidas por Berkeley acerca de este tema.

Un punto importante que pongo a consideración es que para el Obispo de Cloyne, los cálculos de Newton y Leibniz son el secreto para develar la naturaleza por lo cual todo matemático, (al que llama *geómetra*) que se precie de serlo, estará interesado en el tema³. Sin embargo, la utilidad del método no significa que dicho método sea matemático o se pueda generalizar. Berkeley estaba interesado en conocer si el método era *claro u oscuro, consistente o inconsistente, demostrativo o precario*, por lo que presenta el escrito del *Analista* para que todo lector interesado haga su propio juicio⁴.

La perspectiva de Newton

Desde la perspectiva de Newton, se pueden entender los puntos, momentos y/o límites de dos maneras: como algo sin partes o sin anchura si el límite es una línea, o como un lugar donde se conjuntan varias figuras o elementos geométricos y que puede tener alguna métrica, medida y/o magnitud.

Me baso en el manuscrito publicado póstumamente llamado *De gravitatione et æquipondo fluidorum*⁵ y en la *Introducción a la Cuadratura de las Curvas*⁶: Para Newton, las ciencias matemáticas y la filosofía natural se han de demostrar mediante proposiciones individuales, de manera estricta y geoméricamente, a partir de primeros principios. Newton considera que ambas disciplinas son afines⁷. Para él, las propiedades que se requieren para entender el movimiento se

¹ George Berkeley, “El Analista”, en *Los escritos matemáticos de George Berkeley*, ed. José A. Robles, Traducido por José Antonio Robles (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006).

² Nicolò Guicciardini, *The Development of Newtonian Calculus in Britain 1700-1800* (Cambridge University Press, 2003), P. 38.

³ Berkeley, “El Analista”, §3.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Isaac Newton, “De gravitatione et æquipondio fluidorum”, en *De Newton y los Newtonianos* eds Lauria Benítez Grobet y José A. Robles García (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2006), 29-6.

⁶ Isaac Newton, *Introduction to the Quadrature of Curves*, trad. al inglés por John Harris, ed D. R Wilkins (Dublin: School of Mathematics Trinity College, 2014).

⁷ Newton, “De gravitatione et æquipondio fluidorum”, Pág. 29.

pueden estudiar con figuras abstractas, de la misma forma en que los geómetras consideran a éstas cuando les asignan movimiento⁸. Para Newton los límites de las figuras estáticas y los límites generados por el movimiento son diferentes:

Por doquier, el espacio puede distinguirse en partes cuyos límites comunes [*terminos communes*] usualmente denominamos superficies y éstas, por doquier, pueden distinguirse en partes, cuyos límites denominamos líneas y, asimismo, éstas, por doquier, las podemos distinguir en partes que denominamos puntos. Y, por tanto, las superficies no tienen profundidad, ni las líneas ancho, ni los puntos dimensiones, a menos que se diga que los espacios bordeantes [*spatia contermina*] se penetran mutuamente en toda la profundidad de la superficie entre ellos, esto es, a la que he dicho que es la frontera entre ambos o su extremidad común y lo mismo para líneas y puntos. Más aun, los espacios están, por doquier, contiguos a los espacios y la extensión está, por doquier, situada junto a la extensión y así, por doquier hay fronteras comunes a partes contiguas; esto es, por doquier hay superficies con bordes divisorios de sólidos y, por doquier, líneas que se tocan, entre sí, las partes de las superficies y, por doquier, hay puntos en los que las partes continuas de las líneas se conjuntan. Y, por tanto, por doquier, hay todo tipo de figuras, por doquier hay esferas, cubos, triángulos, líneas rectas, y aquéllas de todas las figuras y magnitudes aun cuando no se muestren a la vista [...]⁹

Newton considera que los *límites comunes* terminan en líneas y puntos los cuales siguen la definición planteada por la geometría euclidiana¹⁰, por lo cual estos carecen de profundidad, ancho o dimensión dependiendo del límite del que estemos hablando. El punto y la línea en geometría euclidiana pueden considerarse como lo que no tiene partes, *ἡμεῖον ἔστιν, οὗ μέρος οὐθέν*, y lo que no tiene anchura, *Γραμμὴ δὲ μήκος ἀπλατέζ*¹¹. El término griego para punto con esta definición es *ἡμεῖον*, y el término griego de línea es *Γραμμὴ*.

Los límites, que son producto de la interacción de varias figuras o elementos geométricos, son mucho más parecidos al término pitagórico y neo-pitagórico de *μονάδος* que también tiene medida y/o magnitud.

La (o el) *μονάδος* se menciona en escritos anteriores a los *Elementos* de Euclides, y como acabo de mencionar forma parte de la filosofía de los pitagóricos y neo-pitagóricos.

⁸ *Ibidem*, Pág 31.

⁹ Énfasis mío, *Ibidem*, Pág 42 y43.

¹⁰ Euclides, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Dover Books on Mathematics v. I, trad. T.L. Heath, (Dover Publications, 1956) Libro I, Definiciones.

¹¹ *Ibidem*.

Sobre la mónada:

[1] La mónada es la fuente de número no espacial. Se llama 'mónada' debido a su estabilidad, ya que conserva la identidad específica de cualquier número con el que se combina. Por ejemplo, $3 \times 1 = 3$, $4 \times 1 = 4$, vea cómo el acercamiento de la mónada a estos números conserva la misma identidad y no produce un número diferente. Todo ha sido organizado por la mónada, porque contiene todo potencialmente: incluso si aún no son reales, la mónada contiene, de manera seminal, los principios que están dentro de todos los números, incluidos los que están dentro de la díada.

Porque la mónada es par e impar [Ejemplo $1+1=2$, par; $2+1=3$ impar]; lineal y plano y sólido (cúbico y esférico y en forma de pirámides desde aquellos con cuatro ángulos hasta aquellos con un número indefinido de ángulos); perfecto y defectuoso; proporcional y armónico; primo no compuesto, y secundario; diagonal y lateral; y es la fuente de toda relación, ya sea de igualdad o desigualdad, [...] Además, es demostrable tanto el punto como el ángulo (con todas las formas de ángulo), y el comienzo, el medio y el final de todas las cosas, ya que, disminuirlo, limita la disección infinita de lo que es continuo, y si lo aumenta, define el aumento como el mismo que los dividendos (y esto se debe a la disposición de su naturaleza divina) [...]¹²

Si bien el comentario de Newton sobre los límites como generadores de figuras es exiguo, muestra su pensamiento cuando la línea y el punto interactúan con otros elementos geométricos a partir del movimiento. Los límites que se generan a partir del movimiento y que penetra a otras figuras, tienen características diferentes a los límites estáticos. De la misma manera que el/la *μονάδος*, que puede definirse como *par*, *o impar*, *línea o sólido*, *comienzo*, *medio*, *final*, *disminución o aumento*, el límite generado por el movimiento mantiene una medida, métrica o dimensión. Aunado a esto, Newton puede utilizar estos límites aun cuando sean infinitos, ya que otros matemáticos han utilizado antes los procesos infinitos para calcular propiedades matemáticas:

[...] Añádase que los géometras conocen con precisión cantidades positivas y finitas de muchas superficies infinitas en longitud y, por esto, puedo, positiva y precisamente, determinar las cantidades sólidas de muchos sólidos infinitos en largo y ancho y compararlos en sólidos finitos dados. Pero esto no es aquí pertinente¹³.

¹² Énfasis mío, Iamblico también conocido como Iamblichus, *The theology of arithmetic: on the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers*. trad Robin Waterfield, A Kairos book (Phanes Press, 1988), Pág 35.

¹³ Newton, "De gravitatione et æquipondio fluidorum", pág. 45.

Newton tiene la confianza de utilizar procesos infinitos debido al proceso de Cavalieri¹⁴. El proceso de Cavalieri consiste en calcular una determinada área mediante la inscripción de rectángulos que son cada vez menos anchos¹⁵. La forma en que describe estos límites a partir del movimiento son la semilla germinal que utilizará Newton para definir la fluxión. Se calcula que el texto de *De gravitatione et æquipondio fluidorum* fue escrito cerca de 1684 y el texto de *Introducción a la cuadratura de las curvas* es posterior.

Las fluxiones o los fluxones

La idea de que los límites pueden tener alguna medida y que los procesos infinitos pueden dar resultados finitos componen al fluxon o fluxión, como se ve en el trabajo *Introducción a la cuadratura de las curvas*:

Las líneas se describen y al describir se generan, no por una conjunción continual¹⁶ de Partes, sino por un movimiento continuo de Puntos. Las superficies se generan por el movimiento de las Líneas, los Sólidos por el movimiento de las Superficies, los Ángulos por la Rotación de sus lados [o brazos], el Tiempo por un flujo continuo, y así en el resto. Estas Génesis se basan en la Naturaleza, [...] Y de esta manera, los Antiguos llevando líneas móviles y correderas a lo largo de las [líneas] inmóviles en una Posición o Situación Normal, nos han enseñado las Génesis de los Rectángulos.

Por lo tanto, considerando que las Cantidades, que se incrementan en tiempos iguales y que son generadas por este aumento, son mayores o menores, de acuerdo a que su Velocidad por la cual se incrementan, y se generan, es mayor o menor; me esforcé por encontrar un Método para determinar las Cantidades de las Velocidades de sus Movimientos o Incrementos, mediante los cuales se generan; y al llamar a las Velocidades de los Movimientos, o de los Aumentos, por el Nombre de Fluxiones, y las Cantidades Fluidas generadas, yo (en los años 1665 y 1666) hice, gradualmente, la luz sobre el Método de Fluxiones, que aquí se hace uso en la Cuadratura de las Curvas.

Los Fluxones son casi como los Aumentos de los Fluientes, generados en partes iguales, pero infinitamente pequeñas del Tiempo; y para hablar exactamente, están en la Proporción Principal¹⁷ de los incrementos nacientes [...]¹⁸

¹⁴ José Antonio Robles, “Comentarios a ‘De gravitatione et æquipondio fluidorum’”, en De Newton y los Newtonianos (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2006), Pág. 89 y 90.

¹⁵ Madeline M. Muntersbjorn, “Representational Innovation and Mathematical Ontology”, *Synthese* 134, no 1-2 (2003): 159-180.

¹⁶ La traducción utiliza apposition que de acuerdo con el diccionario de inglés Oxford significa: *poner o posicionar cosas lado a lado o juntas*.

¹⁷ O Primera Proporción *Prime Ratio*.

¹⁸ Newton, *Introduction to the Quadrature of Curves*.

dichas figuras tenían dimensión, en el caso de los puntos, o área, en el caso de las líneas. Para Newton el triángulo CEc , es similar al triángulo CET , pero CEc se ha evanecido, convirtiéndose en un punto. Siguiendo la forma tradicional de punto $\Sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, el punto CEc , ya no puede guardar relación con el triángulo CET porque ya no tiene dimensión. Debemos comprender esto más bien con el término $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$, el cual, a pesar de ser el elemento más pequeño, conserva una unidad de medición o métrica que le permite generar otros elementos, por lo cual aun cuando sea su tamaño sea diminuto, siempre tiene una magnitud con la cual compararse con otros elementos.

Berkeley está consciente de que es a partir del movimiento como encontraremos a las fluxiones o a los fluxones:

[...] Se supone que las líneas se generan por el movimiento de los puntos, los planos por el movimiento de las líneas, y los sólidos por el movimiento de los planos. Y, por cuanto las cantidades generadas en tiempos iguales son mayores o menores conforme a la mayor o menor velocidad con la que incrementan y generan, se ha encontrado un método para determinar las cantidades a partir de las velocidades de generación. A tales velocidades se las denomina fluxiones y a las cantidades generadas cantidades fluyentes. De estas fluxiones se dice que son como los incrementos de las cantidades fluyentes, generadas en las mínimas partículas iguales de tiempo y que están precisamente, en la primera proporción de los incrementos nacientes o en la última de los incrementos evanescentes. En ocasiones, en lugar de las velocidades, se consideran los incrementos o decrementos momentáneos de cantidades fluyentes indeterminadas, bajo el apelativo de momentos²⁰.

Berkeley parece estar informado del procedimiento de Newton, el cual está basado en el movimiento. Y es a partir de aquí que el pensador irlandés lanza su crítica.

El juicio de Berkeley

Berkeley realiza un minucioso análisis, tanto del trabajo de Newton como del de Leibniz. Para conocer la evaluación del filósofo sobre el Cálculo de Newton me basaré en las secciones 4,9,10,11 y 15 del texto del “El Analista”.

Sobre las fluxiones comenta:

Por momentos no hemos de entender **partículas finitas**. De estas se dice que, no que son momentos, sino cantidades generadas de los momentos, siendo estos últimos sólo los principios nacientes de cantidades finitas. Se dice que en matemáticas los errores

²⁰ Berkeley, “El Analista”, §3.

más pequeños no han de pasarse por alto; que las fluxiones son celeridades que no son proporcionales a los incrementos finitos, por más pequeños que sean, sino sólo a los momentos o incrementos nacientes, de los que sólo se considera la proporción y no la magnitud:[...] Ahora bien, así como nuestros sentidos se esfuerzan y se confunden con la percepción de los objetos extremadamente minúsculos, así también la facultad de la imaginación, facultad que se deriva de los sentidos, está muy presionada y perpleja para forjar ideas claras de las mínimas partículas de tiempo o de los mínimos incrementos generados de ellas, y es un esfuerzo mucho mayor el comprender los momentos o esos incrementos de las cantidades fluyentes en *statu nascenti*, en su mismo primer origen o al comenzar a existir, antes de que se hagan partículas finitas. [...] ²¹.

[...] La propuesta central en el método de las fluxiones es obtener la fluxión o el momento del rectángulo o producto de dos cantidades indeterminadas, por cuanto que de allí se derivan reglas para obtener las fluxiones [...] Supóngase que el producto del rectángulo AB se incrementa mediante un movimiento continuo y que se incrementa mediante un movimiento continuo y que los incrementos momentáneos de los lados A y B son a y b . [...] Por lo tanto, el incremento del rectángulo, generado por la totalidad de incrementos a y b es $aB+Ab$ Q.E.D. [...] Pero está claro que el método directo y verdadero para obtener el momento o incremento del rectángulo [...] $aB+bA+ab$, será el verdadero incremento del rectángulo [...] ²².

En terminología moderna está criticando la obtención de la derivada de un producto: $d(uv)=d(u)v+(dv)u$.

Y esto vale universalmente, sean que lo sean las cantidades a y b , grandes o pequeñas, finitas o infinitesimales, incrementos, momentos o velocidades. Tampoco podrá alegarse que ab es una cantidad excesivamente pequeña, puesto que se nos ha dicho que *in rebus mathematicis errores quam ninimi non sunt contemnendi*²³.

[...] Nada puede hacerse hasta no eliminar la cantidad ab . A fin de hacer esto, se cambia la noción de fluxión; se sitúa bajo luces diversas; Los puntos que deberían ser tan claros como los primeros Principios están desconcertados; y los términos que deben usarse constantemente son ambiguos. Si una persona, por métodos no geométricos o demostrativos queda satisfecha de la utilidad de ciertas reglas que luego propondrá a sus discípulos como verdades indudables, las cuales se propone demostrar de una manera sutil y mediante la ayuda de nociones sutiles e intrincadas, no es difícil concebir que esos sus discípulos, para evitarse el problema de pensar, estarán inclinados a confundir la utilidad de una regla con la certeza de una verdad [...] ²⁴

²¹ *Ibidem* §4.

²² *Ibidem* §9.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem* §10.

Los puntos o meros límites de las líneas nacientes son, sin duda, iguales en cuanto que ninguno tiene más magnitud que otro, pues un límite, como tal, no es ninguna cantidad. Si por **momento** queréis decir algo más que límite inicial, esto debe ser o bien una cantidad finita, o bien un infinitesimal. Pero, expresamente, todas las cantidades finitas están excluidas de la noción de momento [...] Hasta donde puedo ver; no se puede admitir ninguna cantidad intermedia entre una cantidad finita y nada sin admitir infinitesimales. Un incremento generado en una partícula finita y, por lo tanto, no puede ser un momento; por consiguiente, debéis tomar un parte infinitesimal de tiempo en la cual generar vuestro momento. Se dice que la magnitud de los momentos no se considera y, sin embargo, se supone que estos mismos momentos se dividen en partes. [...] ²⁵

Nada es más claro que ninguna conclusión adecuada puede extraerse directamente de dos suposiciones inconsistentes. Vos podéis, ciertamente, suponer cualquier cosa posible, pero posteriormente no podréis suponer nada que destruya lo que supusisteis primero, o, si lo hacéis, habréis de comenzar **de novo** ²⁶.

El juicio que presenta *Berkeley* es devastador. Para el filósofo, si bien los cálculos son herramientas para entender la naturaleza, estos son más bien *métodos oscuros, inconsistentes y precarios*. Esto se debe a su falta de justificación, no existe principio, al menos público que permita entender cómo es que la fluxión se obtiene a partir del movimiento. La crítica cobra particular fuerza si consideramos que el punto y la línea, por definición, son lo que no tiene partes, *Ἰμμεῖόν*, y lo que no tiene anchura, *Γραμμῆ*.

Resumiendo, desde la perspectiva de Berkeley el método de las fluxiones tiene los siguientes problemas:

1. El método es oscuro: Los conceptos, la lógica y primeros principios (en sentido aristotélico) son confusos o no están explicitados.

2. El método es inconsistente: Las fluxiones o los fluxones tienen un comportamiento doble que depende de la situación en que esté el géometra. Este doble comportamiento es contrario a lo que supuso el anterior, o bien los fluxones o las fluxiones tienen magnitud o no la tienen.

3. El método es precario: Porque sus defensores se han dedicado a sacar provecho del método, mas no han investigado ni el significado de sus términos, ni su lógica, ni sus primeros principios (en el sentido aristotélico).

²⁵ *Ibidem* §11

²⁶ *Ibidem* §15

Retomando la postura de Newton, el método de la cuadratura de las curvas está justificado por los siguientes puntos:

1. Newton considera que sus métodos son geométricos, respaldados por la geometría euclidiana y otros procedimientos hechos por los matemáticos en la antigüedad y por lo tanto correctos.

2. Considera que hay límites especiales, aquellos que se generan cuando dos figuras se mueven, estos límites tienen magnitud o medida y permiten generar otras formas, aun cuando estos no sean obvios.

3. El resultado de mover una línea a lo largo de una curva permite crear un rectángulo y una *Primera Proporción* que al disminuir permitirá obtener un límite especial que permite calcular el fluxón o la fluxión.

4. El proceso está garantizado por el comportamiento de las series o sumas infinitas, que, aunque son infinitas, pueden producir un resultado finito, medible o cuantificable.

Si bien la propuesta de Newton salva algunos inconvenientes señalados por Berkeley, considero que lo siguiente sigue aplicando:

1. Los límites especiales o momentos no se definen claramente, por lo que el concepto sigue siendo oscuro.

2. El movimiento no se acepta como justificación de un método matemático, Descartes ya ha cuestionado que éste sea el generador de cualquier curva.

3. En caso de que el movimiento sea un proceso puramente metodológico, aun se necesita explicar que es ese límite especial, aquel que permite convertir un área en un punto y al mismo tiempo obtener una métrica para obtener la fluxión, y hay que explicar también en qué propiedad matemática se basa el método para que el movimiento mantenga la métrica y pueda compararse con otras figuras geométricas.

4. Para que funcione el método propuesto en la cuadratura de las curvas se necesita:

a) Que el movimiento de la línea que genera la infinitud de puntos se comporte de la misma forma en que una serie o suma infinita, pero eso no se ha probado, solo se ha asumido que si se comportan de la misma forma.

b) Que el resultado de tu límite al compactarse, conjuntarse o compenetrarse resulte en la figura que se necesita. En el caso de la fluxión de un triángulo a un punto. *A prima facie* esa compactación puede conservar el modelo que la originó, una línea, en cuyo caso el fluxón o fluxión no sería una tangente, que es lo que se busca obtener. Esto es justo lo que se critica cuando se obtiene el fluxón de la curva expuesto en *Introducción a la cuadratura de las curvas*, procedimiento en el cual la línea AB se recorre hasta ab y establece un triángulo que se desvanece permitiendo encontrar la fluxión deseada.

5) El método de la cuadratura de las curvas es de especial utilidad heurística, es decir permite encontrar el área y la tangente a la curva, pero el hecho de ser útil no lo hace un método matemático, la justificación es la que primero debe considerarse matemática antes de poder asumir que el método lo es.

Conclusiones

Brevemente se han mostrado algunos argumentos y posibles contra-argumentos de las dos posturas en disputa. Considero que, si bien Newton tenía otra concepción de los puntos, posiblemente relacionada con el concepto pitagórico de $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$, falla en justificar su método. Históricamente, los métodos y técnicas utilizadas por Newton, no se justificaron matemáticamente. Habría que realizar un trabajo de justificación más preciso para ver si se puede incluir el movimiento sin apelar a la metafísica newtoniana, o si se puede aceptar la metafísica de Newton en matemáticas. Precisamente, una de las debilidades del método es basarse en el movimiento, si bien es un método de investigación matemática, depende de la concepción de Newton de los límites en movimiento que permiten generar figuras geométricas con alguna medida que puede ponerse en relación con otras figuras geométricas, al depender de su particular metafísica.

También parece que cuando el fluxón o la fluxión se obtiene, hay un cambio de figura y/o dimensión, pasamos de la línea al punto. Sin embargo, no se nos ha explicado como esto sucede y se da por hecho. Este comportamiento puede considerarse *ad hoc*.

Además, el fluxón o la fluxión son generadas por un elemento que puede tomar cualquier forma, pero que necesita una infinidad de estos elementos para poder crearse. Se asume que es posible esa creación, pero no se ha mostrado.

Considero que el texto de Berkeley muestra las debilidades de un proyecto que a la postre daría forma a la física y la matemática actual. Berkeley muestra su compromiso con la verdad, si bien entendía el éxito y la utilidad de los cálculos, cosa que en general niegan los matemáticos, consideraba que ambos métodos carecían de una justificación matemática y que los matemáticos de ambos cálculos omitían el tema.

Bibliografía

- Berkeley, George. “El Analista”. En *Los escritos matemáticos de George Berkeley*. editado por José A. Robles, 55-129. Traducido por José Antonio Robles. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- Euclides. *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*. Dover Books on Mathematics, v. I. Traducido por Heath, T.L. Dover Publications, 1956.
- Guicciardini, N. *The Development of Newtonian Calculus in Britain 1700-1800*. Cambridge University Press, 2003.
- Jamblico también conocido como Iamblichus. *The theology of arithmetic: on the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers*. Traducido por Robin Waterfield. A Kairos book. Phanes Press, 1988.
- Muntersbjorn, Madeline M. “Representational Innovation and Mathematical Ontology”. *Synthese* 134, no 1-2 (2003): 159-180.
- Newton, Isaac, “De gravitatione et æquipondio fluidorum”. En *De Newton y los Newtonianos*. Editado por: Lauria Benítez Grobet y José A. Robles García, 29-60. Traducción de Robles García J. Universidad Nacional de Quilmes, 2006.
- _____. *Introduction to the Quadrature of Curves*. Traducción al inglés por John Harris. Editado por Wilkins, D.R. en 2002 y 2014. School of Mathematics Trinity College, Dublin, 1710.
- Robles, José Antonio. “Comentarios a ‘De gravitatione et æquipondio fluidorum’”. En *De Newton y los Newtonianos*, 61-122. Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

**Pynchon el más cervantino de todos
Influencia de Don Quijote en *Mason y Dixon*¹**
**Pynchon the most Cervantine of all
Influence of Don Quixote on *Mason & Dixon***

Carlos Cuevas Guerrero
ORCID: 0000-0002-5422-3942

Resumen

Este estudio consistirá en resaltar la presencia de *Don Quijote*, en la novela *Mason y Dixon* de Thomas Pynchon, quizás el más cervantino de los escritores norteamericanos del siglo XX. Entenderemos a *Mason y Dixon* como una sinécdoque de la patente relación entre Don Quijote y la novela postmoderna norteamericana; resultando el Caballero de la Triste Figura el ADN mismo de cualquier novela, las condiciones de posibilidad de cualquier ficción, una esfinge ineludible en las propuestas novelísticas del porvenir. Esta lectura se dividirá en dos partes. La primera sección tratará sobre cómo un capítulo de la primera parte del Quijote da inicio a la transformación de la literatura mundial y, la segunda parte, cómo se vincula Cervantes con el misterioso autor de *El Arcoiris de la Gravedad*.

Abstract

This study will consist in show up the presence of *Don Quixote*, in the novel *Mason & Dixon* by Thomas Pynchon. Maybe, this author is the most cervantino of the American writers of the twentieth century. We will understand *Mason & Dixon* as a synecdoque of the patent relationship between *Don Quixote* and the American postmodern novel; resulting the Knight of the Sad Figure, the DNA of any novel, the conditions of possibility of any fiction, a sphinx in the novelistic proposals of the future. This work will be divided into two parts. The first section will deal with how a chapter of the first part of *Don Quixote* begins the transformation of world literature and, the second part, how Cervantes is linked to the mysterious author of *Gravity's Rainbow*.

Palabras clave

Don Quijote, Miguel de Cervantes, Thomas Pynchon, Canon.

Keywords

Don Quixote, Miguel de Cervantes, Thomas Pynchon, Canon.

Fecha de recepción: Diciembre 2019

Fecha de aceptación: May 2020

Prefacio

En el capítulo VI del *Quijote* nos encontramos con la motivación de la ama y la sobrina de Alonso Quijano para hacer arder los libros que reinaban en el aposento. Con la clara misión de exorcizarlos “echándolos del mundo”, aplicando hisopos y agua bendita por doquier. Por supuesto, nos referimos al famoso capítulo del donoso y grande escrutinio. Este episodio es uno de los hermosos puntos de inflexión en la historia de la literatura. Funciona como barocentro de toda la obra y como atalaya consciente de sí misma. Curiosamente, una de las pocas secciones en donde el binomio de Quijote y Sancho no participa, dejando la interacción a personajes secundarios, como es el caso del canónigo y el cura. Pero es aquí, donde encontramos diversos mecanismos que ocupa Cervantes que dan comienzo a la aurora de la novela moderna.

Edward Riley² vacilaba en identificar la voz de Cervantes con la del cura. En este trabajo proponemos que este personaje es un alter ego del mismo Cervantes, al estilo del Morelli cortazariano. Es la voz inconstante de su poética. Es el responsable del *pollice verso* sobre qué obras se aniquilan en el fuego y cuáles perduran en la biblioteca del hidalgo. El cura es un eximio lector de libros de caballerías al igual que Alonso Quijano. La diferencia es que el conjuro de los signos que afecta a Alonso Quijano a él no lo contaminan. Ya notaría Jean Caravaggio³ la premonición cervantina cuando Don Quijote le barrunta a Diego de Miranda que: “treinta mil volúmenes se han impreso de mi historia, y lleva camino de imprimirse treinta mil veces de millares”.⁴ Cervantes sabía el potencial ingente que tenía su programa literario. Se presagia en la Dedicatoria al Conde de Lemos de la Segunda Parte que el Quijote se enseñará hasta en la China. O en otro paratexto famoso: el prólogo de las *Novelas Ejemplares*, donde rotula dos manifiestos seguros de su valor: “soy el primero que he novelado en lengua

² Edward C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, trad. Carlos Sahagún, (Madrid: Taurus, 1966)

³ Jean Caravaggio, *Cervantes*. (Madrid: Espasa-Calpe, 1987).

⁴ Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Introducción y anotaciones Jaime García Maffla, (Santa fe de Bogotá: Panamericana Editorial, 1997).

castellana”⁵ y cuando se refiere a *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*⁶: “libro que se atreve a competir con Heliodoro”. Esta visión de futuro que tiene Cervantes nos permite aventurar también que las ideas estéticas expresados por el cura son trasunto mismo del autor. Incluso en el coloquio que se despliega en el capítulo hay mensajes que suponen una poética patente. El cura alude al Amadís de Gaula: “—Parece cosa de misterio esta, porque, según he oído decir, este libro fue el primero de caballerías que se imprimió en España, y todos los demás han tomado principio y origen deste; y, así, me parece que, como a dogmatizador de una secta tan mala, le debemos sin excusa alguna condenar al fuego”⁷.

En este mensaje se permea algo curioso. ¿Por qué parece cosa de misterio una información?. Podríamos transmutar la frase indicando sobre el Quijote: “este libro fue la primera novela moderna que se imprimió en España, y todos los demás han tomado principio y origen deste”. Una estrategia de posicionamiento que ocupó el autor para vincular la obra en el centro de la literatura española. La inteligencia cervantina deslumbra también en otra maniobra. Muy cuidadoso recoge los materiales que integran su universo. No nombra al *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán en el donoso escrutinio, quizás el libro que inaugura un camino paralelo al Quijote en la historia de la novela. Quizás su único rival natural.

I

Un camino paralelo tomaron Cervantes y Pynchon en el inicio de sus carreras: Escribir teatro. El español estaba fascinado con Lope de Rueda y Pynchon con Ionesco. A la edad de 22 años Pynchon postuló a la Beca de la Fundación Ford. En su aplicación leemos su anhelo de ser libretista de ópera. También reconoce explícitamente la importancia del teatro de Samuel Beckett. Este roce con la mecánica del teatro genera varios efectos estéticos. En ambos se trasunta el escepticismo con los signos del mundo, donde todo es representación y apariencia. Si leemos la primera página de la obra de Pynchon *El Arcoiris de la Gravedad*: “La Evacuación todavía continúa, pero todo es teatralidad [*The Evacuation still proceeds, but it's all theatre*]”. Otra consecuencia de lidiar con el género dramático es la cadencia e importancia que van a tener los diálogos. El profesor Manuel Cofré escoge adecuadamente una cita de Bajtín para iluminar este punto: “Don Quijote, de Cervantes, el cual realiza en sí mismo, en extraordinaria profun-

⁵ Miguel de Cervantes Saavedra, *Novelas Ejemplares*, edición de María Teresa Mateu, (Madrid: Cátedra, 2016).

⁶ Miguel de Cervantes Saavedra, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, (Madrid: Cátedra, 2004).

⁷ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op.cit.*

didad y amplitud, todas las posibilidades artísticas de lo heteroglósico y del discurso novelesco internamente dialogizado”.

Las conexiones de Pynchon con Cervantes son variadas. En la obra *Vicio Propio*⁸ tenemos al abogado Sauncho Smilax con Larry “Doc” Sportello. Este último es un hippie, idealista, marihuanero, pero incorruptible detective privado. En este punto es posible retomar una pertinente reflexión de Ernesto Sábato en *El Túnel*:

La novela policial representa en el siglo XX lo que la novela de caballería en la época de Cervantes. Más todavía, creo que podría hacerse algo equivalente a *Don Quijote*: una sátira de la novela policial. Imaginen ustedes un individuo que se ha pasado la vida leyendo novelas policiales... Imaginen que ese pobre tipo se larga finalmente a descubrir crímenes y a proceder en la vida real como procede un detective en una de esas novelas.⁹

La onomástica de Sauncho o la reminiscencia de Doc/Don no son gratuitas. *Vicio propio* es una parodia de la novela negra. Basta recordar el episodio en el que el detective es contratado por un esposo para vigilar a su mujer. Doc descubre el engaño y espía a los amantes desde el tejado, pero por fumar un cigarrillo más soporífero de la cuenta se queda dormido. En ese rato llega el marido engañado, arma la batahola, le dispara a los amantes y se suicida. Doc, en el tejado, seguía roncando, concluye la historia. Ese ADN quijotesco lo vemos también expresado en la novela *Mason y Dixon*, con la cual concluiremos nuestra reflexión.

II

*Mason y Dixon*¹⁰ fue publicada en 1997, 380 años después de publicado *Los Trabajos de Persiles y Segismunda*. Trata de los trabajos que realizaron los astrónomos Charles Mason y Jeremías Dixon para demarcar el norte y sur de los Estados Unidos. Figuradamente también es el comienzo de la pesadilla americana. La trama nos comenta los vericuetos que pasaron estos protagonistas junto con episodios bien hilarantes: George Whashington fumando hierba, un pato autómatas que se obsesiona con un gastrónomo francés, un museo que tiene como exhibición una oreja que escucha y a quien Mason le pregunta si regresara su esposa muerta, la preparación de la primera pizza en Inglaterra o un perro que habla tan bien como Berganza o Cipión del *Coloquio de los perros* cervantino. La novela parodia la historia americana (metaficción historográfica llamarán algu-

⁸ Thomas Pynchon, *Vicio Propio*, (Barcelona: Tusquets, 2011).

⁹ Ernesto Sábato, *El túnel*, (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1978).

¹⁰ Thomas Pynchon, *Mason y Dixon*. (Barcelona: Tusquets, 2000).

nos), pero con un sentido de verosimilitud muy similar al quijotesco. Cervantes utiliza a sus narradores para construir un mundo desde los libros de caballería.

En el *Quijote* sólo Roque Guinart es un personaje histórico claro. En cambio en *Mason y Dixon* vemos un nutrido conjunto de referencias a personajes históricos ingleses y americanos. En Pynchon opera una deconstrucción de la historia. En cambio, Don Quijote deconstruye la historia de la literatura. Pero en los dos vemos una actitud de saturar los paradigmas. Cervantes hace una sigilosa burla contra el humanismo y Pynchon contra el positivismo científico del siglo XX. Son grandes obreros de la deconstrucción.

Se puede tomar también aspectos anecdóticos que poseen los dos autores como el caso de los nombres de personajes, muchos de ellos muy variopintos. En el *Quijote* encontramos: Micocolembro, Monicongo, Niculoso, Dulcinea del Toboso, Caraculiambro, Alifanfarón, Brandabarán de Boliche. Cuando se tomó la idea de ser pastores en la segunda parte Don Quijote se había de llamar el pastor Quijotiz; y el bachiller, el pastor Carrascón; y el cura, el pastor Curambro; y Sancho Panza, el pastor Pancino. No se salva el narrador bautizado como Cide Amete Berengena por Sancho. En diferentes obras de Pynchon notamos el mismo lúdico cervantino con nombres como: Roger Mexico; Kevin Spectro, el Reverendo Wicks Cherrycoke, Teddy Bloat (Hinchado), Armando Alegre, Miguel Falopio, Benny Profano, Edipa Mass o el nombre anagramático de Tyrone Slothrop, Sloth or Entropy (Pereza o entropía).

Hay un maravilloso trabajo de la profesora María Inés Chamorro denominado "*La cocina de Don Quijote*"¹¹, donde podemos releer las gachas que hicieron sudar al hidlago en el capítulo XXVII de la *Segunda Parte*, la fritada de ratas o la alboranía con camareros. Esta misma fascinación por la gastronomía la notamos en *Mason y Dixon* donde leemos sobre el origen del ketchup desde Indonesia, los más exquisitos karis, estofado de pinguinos, fricasés de ave marina.

También en la música encontramos cómo estos autores enlazaban en un perfecto balance lo popular y lo letrado. Ya Julio Ortegal¹² destaca cómo Cervantes estaba atento a la música del día cuando cita a la zarabanda, el baile de origen americano llegado a Europa. Lo mismo pasa con Pynchon cuando tenemos referencias sobre ópera italiana recién llegada a América, hasta cantos de marineros. Estos elementos secundarios se agrupan para explicitar un punto en común en estos grandes epígonos: la actitud enciclopédica para recrear el mundo de nuevo.

¹¹ María Inés Chamorro, *Gastronomía del Siglo de Oro español*, (Barcelona, Herder, 2002)

¹² Julio Ortega, "Don Quijote, hijo de la imprenta y padre del Humanismo moderno". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018.

III

Cervantes es el logos de la novela moderna. Representa los límites y sus fugas. Es punto de partida, como en su momento lo fue Chrétien de Troyes 400 años antes de él (bautizado también inventor de la novela moderna) y Joyce 400 años después. En la novela se identifica, lo que Chrétien de Troyes llamaba *conjointure*¹³, la combinatoria de elementos diversos pero coherentes entre sí, la mixtura de baja y la alta literatura, cultura popular y docta¹⁴.

Harold Bloom¹⁵ alude a *Gravity's Rainbow* de Thomas Pynchon con el verso de William Blake de *Proverbios del Infierno*: «Exhuberancia es Belleza». Lo mismo podemos decir para el *Quijote*, que es un agujero negro que absorbe toda la cultura que está a su alrededor y propaga una luz nueva.

Cervantes Al igual que Joyce, reutiliza la literatura nacional anterior, para así refundar y ser el punto de inicio de la literatura española del porvenir. Es una actitud adánica. Si pensamos en dos obras canónicas como son *Rayuela* de Cortázar y *Ulysses* de Joyce, podemos revivir la sidérea metáfora de José Lezama Lima. Éste alude¹⁶ en «Cortázar y el comienzo de la otra novela» a la obra del irlandés como novela del amanecer y a la del argentino como obra crepuscular. Si trasladamos estos sendos epítetos podríamos hablar del Quijote como el amanecer de un género nuevo, que pavimenta un camino en la historia de la literatura de occidente.

Siguiendo el tono lezamiano, podemos indicar que el *Quijote* inaugura nuevas perspectivas de la literatura y que tiene su desenlace natural en el último novelista de occidente: Thomas Pynchon. Novelista que, con el conjunto de su obra, es el crepúsculo de un género comenzado en 1605. Foucault argüía¹⁷ «Don Quijote es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias de jugar al infinito con los signos y las similitudes». El *Quijote* es la metáfora de la ausencia de los signos naturales, donde el mundo se convierte en un sistema arbitrario que depende del observador. Es la génesis del *punto de vista* en la novela, donde podemos nombrar un ejemplo de un manantial de posibilidades. El famoso baciuelmo del capítulo 44, donde Sancho

¹³ Carleton W. Carroll (Ed.): "Chretien De Troyes: Erec and Enide", (New York & London, 1987), 1987.

¹⁴ Karl Uitti señala lo siguiente: "With [*Chretien's work*] a new era opens in the history of European story telling...this poem reinvents the genre we call narrative romance; in some important respects it also initiates the vernacular novel", en: Karl, Uitti, *Chretien de Troyes Revisited*, (New York: Twayne Publishers, 1995).

¹⁵ Harold Bloom (Ed.) *Modern critical interpretations: Thomas pynchon's gravity's rainbow*, (New York: Chelsea House Publishers, 1986).

¹⁶ José Lezama Lima, *La cantidad hechizada, Obras completas, Tomo II, Ensayos/cuentos*, (México: Aguilar, 1977)

¹⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (México: Editorial Romont. 1986).

joyceanamente refleja el perspectivismo de nuestro autor. Y el que clausura ese espíritu es Thomas Pynchon, donde la polifanía es llevada a extremos como los 400 personajes de *El Arcoiris de la Gravedad*, donde no hay centro, sino múltiples observadores creando múltiples universos exponenciales para la posteridad.

Bibliografía

- Alemán, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, 2 v. ed. de José María Micó, Madrid, Cátedra, 2006
- Bloom, Harold, Ed. *Modern critical interpretations: Thomas pynchon's gravity's rainbow*. New York: Chelsea House Publishers, 1986.
- Caravaggio, Jean, *Cervantes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- Carroll, Carleton W. (Ed.): "*Chretien De Troyes: Erec and Enide*", New York & London, 1987), 1987.
- Chamorro , María Inés, *Gastronomía del Siglo de Oro español*. Barcelona, Herder, 2002
- De Cervantes Saavedra, Miguel. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Introducción y anotaciones Jaime García Maffla. Santa fe de Bogotá: Panamericana Editorial, 1997.
- _____. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2004.
- _____. *Novelas Ejemplares*, edición de María Teresa Mateu. Madrid: Cátedra, 2016.
- Dnega, Susana (ed.), «*The British Novel in the 80s: Historiographic Metafiction, the Way Ahead*», *Actas del XIV Congreso Nacional de AEDEAN (Eds .), Federico Eguiluz y cols ., Vitoria, Publicaciones de la Universidad del País Vasco, 1992 . 81-96*.
- Duggan, Joseph J. *The Romances of Chrétien de Troyes*, Yale University Press, 2001.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Editorial Romont. 1986.
- Uitti , Karl. *Chretien de Troyes Revisited*, Twayne Publishers, New York, 1995.
- Jofré, Manuel, «Don Quijote de la Mancha: Dialogismo y carnavalización, Diálogo socrático y sátira menipea». *Revista chilena de literatura*, (67), 2005, pp.113-129 »
- Lezama Lima, José. *La cantidad hechizada, Obras completas, Tomo II, Ensayos/cuentos*, México, Aguilar, 1977.
- Ortega, Julio. «Don Quijote, hijo de la imprenta y padre del Humanismo moderno». Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018
- Pynchon, Thomas. *Mason y Dixon*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- _____. *El arco iris de la gravedad*. Barcelona: Tusquets, 2002.

_____ . *Vicio Propio*. Barcelona: Tusquets, 2011.

Riley, Edward C., *Teoría de la novela en Cervantes*, trad. Carlos Sahagún, Madrid, Taurus, 1966

Sábato, Ernesto. *El túnel*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1978.

La búsqueda de identidad, el perfil antropológico del mexicano

Luis Edgar Melchor Flores
Universidad La Salle Ciudad de México

I. Los vestigios de una reflexión mexicana anterior a la conquista

La llegada del occidente a México trajo consigo no sólo sus propias creencias y conocimientos, sino también otras formas de interpretar, pensar y ver al hombre. Si es cierto que con este fenómeno se marcó la historia misma, también habría que reconocer las marcas que se enclavaron no sólo en lo histórico, sino en lo antropológico y en lo filosófico, así como en el consciente, y otras hasta en el inconsciente.

La concepción de *filosofía náhuatl* desde la perspectiva de su principal portavoz, Miguel León-Portilla, nos ayuda a situar una forma de pensar en el México, previo a la llegada del occidente. No sin razón, el autor se ocupa hermenéuticamente de cantos, códices y relatos de los antiguos mexicanos para fortalecer la idea de que poetas, pensadores y sabios nahuas, tenían ya una determinada manera de reflexionar sobre el por qué de las cosas, ya que considera que “filosofar requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. [...] Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido o valor”.¹ Asimismo presenta un halo de reflexión que repercute de manera inmediata al quehacer cognitivo de la cultura mexicana, sin embargo, la labor de nuestro autor arroja también resultados de los rasgos antropológicos del México prehispánico de los siglos xv y xvi, este pensamiento parece repercutir en una importante consideración que nos acompañará desde entonces.

Parece inevitable considerar que toda cultura ha sido forjada en sus orígenes a través de mitos e interpretaciones sobre el hombre, su relación con el mundo y la comunión social entre los individuos.² Bajo estas consideraciones no parece necesario precisar ejemplos de culturas que lo han mostrado, basta simplemente con recordar los casos de Grecia y Roma para atender nuestra perspectiva.

¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 55.

² El mito ha sido aceptado generalmente como un relato. Además de esta acepción, Aristóteles distingue (en *Poética* I, 1451 b 24) tres significados del término, a saber: el de mito como forma atenuada de intelectualidad; como forma autónoma del pensamiento de vida, y como instrumento de control social. *Vid.* Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 723.

Al igual que la mayoría de las culturas, el arquetipo de la nuestra no está exenta de aquellos relatos que nos situaban en un espacio-tiempo del mundo:

La génesis de la nación mexicana por virtud del mandamiento de Huitzilopochtli se ha perpetuado en el águila posante impresa más indeleblemente en la conciencia colectiva que en la bandera y moneda corriente. Los mitos revelan que el mundo y el hombre tienen un origen sobrenatural y una historia, y que esta historia es significativa, valiosa y ejemplar. El lugar sagrado se combina con el tiempo y el acontecimiento sagrado para figurar el mito paradigmático que insemnan en un grupo humano el basamento de un culto o de una nación o su esbozo repetible de identidad.³

La indagación que va del origen del hombre a su paso social participa como memoria colectiva que representa la consciencia, que a su vez se fragua a la luz de la reflexión, ya sea que la consideremos como una “forma atenuada del intelecto, forma autónoma del pensamiento y vida o instrumento de control social”.⁴ Es por ello que la relación entre mito y reflexión no recibe mayores complicaciones, a diferencia de la relación entre mito y filosofía en la que se considera tradicionalmente que una sucede al otro, pues con el mito tal parece que ningún hombre está exento del acto mismo de reflexionar (sin rigurosidad explícita) mientras que en la filosofía la reflexión es sometida a un proceso un tanto más formal.

Con lo antedicho parece difícil rebatir la relación entre reflexión y mito, pues cuando el segundo no auspicia ni colabora en explicaciones estrictamente científicas trae consigo la reflexión que determina el pensamiento, como sucedió en Grecia y Roma. Por lo tanto, podríamos afirmar que donde hubo mito, floreció la reflexión:

El pensamiento mítico no niega ni prima las explicaciones científicas; se constituye como una valoración cualitativa de la realidad al transcribir legítimamente la experiencia de lo tremendo mediante códigos humanamente comprensibles, porque cuenta, además, con la virtud de hacer pervivir su validez específica aun después de que la descripción científica despliega sus argumentos desmitificadores.⁵

Es importante orientar nuestra investigación hacia el enfoque del pensamiento en el México de los siglos xv y xvi. Pues, más que adentrarnos en la filosofía náhuatl, nos ocupamos desde la hermenéutica sobre el pensamiento no estrictamente filosófico. Una vez advertidas las posibles complicaciones, inten-

³ Manuel Amaro, “El mito en la construcción cultural” en *Logos. Revista de filosofía*, núm. 118, p. 177.

⁴ N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, p. 723.

⁵ M. Amaro, *op. cit.*, p. 179.

temos escarbar sobre distintas fuentes para hallar los vestigios de una reflexión basada en una relación de carácter antropológico entre el mito y la reflexión. Existen un sin número de fuentes que evidencian la existencia de los mitos en nuestra cultura mexicana. En la actualidad perviven algunos que podrían remitirnos a los orígenes de nuestra nación o más allá de la fundación de México Tenochtitlan,⁶ pero los que verdaderamente nos importan son aquellos del periodo que contemplan los siglos xv y xvi, porque sintetizan la mitología previa y porque los tenemos más cerca. Por lo contrario, escarbar más allá de esta temporalidad implicaría una infinidad de interpretaciones propias de las disciplinas históricas y arqueológicas, lo cual rebasa la línea temática de este trabajo que consiste en desarrollar una antropología filosófica. Durante este periodo, como afirma el maestro León-Portilla, las principales ciudades del México prehispánico tuvieron su auge y apogeo.⁷

Las fuentes que a continuación vamos a trabajar provienen, principalmente, de Texcoco y Tenochtitlán. Hay que resaltar que durante este periodo ambas ciudades se encontraban en su cúspide, lo que permitió que se desarrollaran la cultura y la reflexión, situación que se vio interrumpida con la llegada de los españoles.

Numerosas eran las manifestaciones de arte y cultura en los grandes centros del *renacimiento* náhuatl, principalmente en Texcoco y Tenochtitlán. [...] Principalmente Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán, y Mendieta movidos por su afán de investigar, penetraron más hondo hasta encontrarse entre otras muchas cosas con la obra maestra del genio indígena: su cronología. [...] Interrogando a los indios más viejos, conocieron y pusieron por escrito los discursos y arengas clásicas, los cantares que decían a honra de sus dioses, las antiguas sentencias dadas por los jueces, los dichos y refranes aprendidos en las escuelas: en el calmécac o en el tepochcalli.⁸

Las manifestaciones que representaban a través de su cronología abarcaban casi por completo toda su reflexión. En la cronología estaba explícita la transitoriedad de la cual se concebían como participes en el mundo, esto nos remite a considerar que esta transitoriedad adscrita como dinamismo o movimiento conllevaba consigo el carácter fundacional y fatídico que era el pilar de su pensamiento y reflexión. De esta manera encontramos que el movimiento (*ollín*)

⁶ Sobre el mito de la fundación de México, Alvarado Tezozomoc dice: “Ya se dijo que en el año 2-casa, ‘1325 años’, a los mil trescientos y veinticinco años de que naciera Jesucristo, nuestro Salvador, fue cuando entraron, llegaron y se asentaron, dentro del tular, y el carrizal adentro del agua, en Tenochtitlán los ancianos aztecas chichimecas [...] fue cuando entraron y se establecieron definitivamente en Tenochtitlán”, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, p. 69.

⁷ M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 1.

⁸ *Ibid.* p. 2.

ocupaba una parte muy importante de su pensamiento reflexivo, pues las indagaciones en torno al espacio-tiempo —del que sólo se es partícipe en la duración de éste— sumergen al hombre junto con sus actos de cualidades propias en “cada lugar a cada instante”.⁹ De acuerdo con Jacques Soustelle:

Los fenómenos naturales y los actos humanos se hunden y se impregnan de cualidades propias a cada lugar y a cada instante. Cada “lugar-instante”, complejo de situación y tiempo, determina de un modo irresistible y previsible (por medio del *Tonalámatl*), todo lo que en él se encuentra existiendo. [...] hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte, hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.¹⁰

Parece difícil objetar la acepción que hallaban de manera directa entre la reflexión y lo mítico, pues la influencia de la segunda hacia la primera generaba una especie de balanza entre la transitoriedad física y el quehacer humano. Ya sea por el reflexivo anhelo de trascendencia o por la relación significativa de la que se desprendían tanto la idea de corazón como la idea de movimiento “[...] para los antiguos mexicanos era inconcebible la vida --simbolizada por el corazón (y-olló-tl)-- sin lo que es su explicación: el movimiento (y-ollí)”.¹¹ La reflexión nahua parte de la idea del movimiento y explicación de la vida o corazón. Dicha reflexión todavía no lograba emanciparse por completo de enigmas, el hombre mismo no sólo se había convertido en un misterio, sino que era la fuente de otros más, que comenzaban a generar una mayor inquietud, sin embargo, las fauces del conocimiento se acercaban cada vez más al problema del hombre, pero sin soltar las cadenas de la mitología.

Pero observemos más de cerca algunas fuentes que nos ofrecen apoyo para sustentar lo hasta aquí expuesto. Para ello recurramos dos ejemplos que nos ofrecen un panorama de aquella época sobre la reflexión mítica: los cantares mexicanos que denotan vestigios de la reflexión que buscamos. El primero es un fragmento de Nezahualcóyotl, “(1-Conejo, 1402 – 6-Pedernal, 1472) poeta, arquitecto y sabio de las cosas divinas”,¹² gobernante de Tezcoco y considerado, por excelencia, continuo consejero de Tenochtitlán. También se le reconocía como un sabio de la época, pues le fue designado el título de *tlatimini* que significa “el que sabe algo, el que medita y discurre sobre los antiguos enigmas del hombre

⁹ *Ibid.* p. 26.

¹⁰ Jacques Soustelle, *apud* M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 123.

¹¹ M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 122.

¹² M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, p. 83.

en la tierra, el más allá y la divinidad”.¹³ Para continuar con este análisis, primero presentamos un breve canto de Nezahualcóyotl, mismo que fue dividido en tres fragmentos que se identificarán con un inciso para intentar precisar la idea en la que se desenvolvía su reflexión. Después hacemos una explicación interpretativa.

- a) Yo Nezahualcóyotl lo pregunto:
¿Acaso de verdad se vive con raíz en la tierra?
- b) No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.
- c) Aunque sea de jade se quiebra,
Aunque sea oro se rompe,
Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar.
No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.¹⁴

En el segundo verso se plantea una pregunta sobre una verdad desconocida, si acaso hasta para él mismo. ¿Cuál es la verdad en que se vive con raíz en la tierra? La indagación parece remitirlo a la reflexión de dicha verdad, pero en los dos siguientes versos (fragmento b) considera la afirmación de que realmente se puede adquirir el conocimiento de esa verdad bajo nuestras interpretaciones. Una permanencia entre tiempo y espacio “movimiento”.

Los versos cuarto y quinto (fragmento b) resaltan la permanencia en el mundo: cuando afirma “sólo un poco aquí” parece advertir la temporalidad del hombre en una permanencia en el mundo, de la cual el hombre sólo es participe, la transitoriedad parece empujar a esa búsqueda de la raíz en la tierra (inciso a).

Los versos cinco, seis y siete (fragmento c) hacen referencia directa a tres de los objetos que para los antiguos mexicanos portaban un gran valor: jade, oro y plumaje de quetzal. Estos se refirieron a una constitución temporal de las cosas, si análogamente dicho valor lo ocupamos con respecto a la vida del hombre, es decir, a la temporalidad en relación del hombre con la naturaleza. Entonces podemos interpretar que la única verdad con que se vive en la tierra es la transitoriedad, la raíz radicaría en la trascendencia de una transitoriedad.

En este breve análisis podemos observar algunos vestigios reflexivos que ocupaban el pensamiento de los antiguos mexicanos. De manera breve y sintetizada hemos visto que en *a*) se habla de una verdad desconocida y se muestra la indagación sobre un anhelado conocimiento; *b*) trata de la permanencia donde se percibe el “movimiento” que participa dentro de esta temporalidad en la

¹³ *Idem.*

¹⁴ Ms. *Cantares mexicanos*, fol. 17 r.

que los hombres sólo son partícipes; mientras que en *c)* se habla de la constitución temporal de las cosas que nos lleva más allá de la delimitación meramente física, pues el contexto nos invita a la trascendencia de lo que físicamente es sólo transitorio.

Sirvámolos de analizar ahora un fragmento más de los cantares mexicanos, la dinámica de estudio es igual que la anterior. En esta parte analizaremos a un poeta de la región de Tenochtitlán que también tuvo el título de *tlamatini*¹⁵: “Axayácatl (hacia 9-Casa, 1449 – 2-Casa, 1481), poeta y señor de Tenochtitlán”.¹⁶

- a) A la gente del pueblo, a las ciudades,
que vinieron a gobernar los señores,
las han dejado huérfanas.
- b) ¿Habrá acaso calma?
¿Acaso habrán de volver?
- c) ¿Quién acerca de esto pudiera hacerme saber?
Por eso yo a solas doy salida a mi pena.¹⁷

La primera parte del fragmento que hemos abstraído del canto viene antecedida por una serie de cuestionamientos a cerca de la incertidumbre sobre la región de los muertos, así pues, la afirmación de *a)* nos refiere a la delegada tarea de quienes se van, el quehacer heredado de quienes no permanecían más en la transitoriedad y el papel del que deberían ocuparse los que se quedan.

En *b)* se puntualizan claramente las cuestiones: la incertidumbre sobre el cuestionamiento “¿qué es lo que sucederá?” nos orilla a creer que su reflexión se orientaba hacia un constante preguntarse por el cómo actuar, ya que la pregunta “¿Acaso habrán de volver?” puede denotar el apego de no errar en los logros alcanzados.

En *c)* Axayácatl se plantea una cuestión de manera afirmativa, pues mientras en la primera línea lanza la pregunta, en la segunda parece afianzar su respuesta, ¿quién de los que ya no están podría explicárselo? Cuando afirma que ya no están, lo lleva a una reflexión introspectiva de su actuar, lo cual lo lleva a compartir la aflicción de los demás.

Sinteticemos de igual manera este segundo análisis. En *a)* pudimos abstraer las indagaciones referentes al quehacer del hombre y el papel heredado que deberían continuar; en *b)* se observa el seguimiento del actuar en colectividad para orientar las incógnitas hacia un resguardo de lo heredado; por último en *c)* las incógnitas del actuar en colectividad parecen encontrar una posible res-

¹⁵ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 68.

¹⁶ *Ibid.* p. 191

¹⁷ Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fols. 29 v -30 r.

puesta desde la introspección individual, es decir, ante la falta de respuestas donde no las hay, el juicio parece someterse desde la introspección para afianzar fortaleza, templanza y prudencia.

Hasta aquí hemos hecho un breve recorrido analítico para acercarnos a los vestigios que dan a conocer la reflexión prehispánica en México. No debemos olvidar la influencia mítica que ocupaban las principales indagaciones en torno a los misterios del hombre y su acontecer, pues las explicaciones míticas denotan lo que bien podríamos considerar como antropología.¹⁸ El desenvolvimiento de aquel pensar, el cual portaba la herencia de unos cuantos siglos parecía buscar el afianzamiento de un espíritu en gestación, por ello creemos que parece difícil objetar la existencia de un *esfuerzo racional* muy a manera de reflexión, pero lo consideramos aquí, a manera metafórica, como un *embrión reflexivo* que no gozaba de la emancipación del útero mítico.¹⁹ Las mismas predicciones que profetizaban la transición de los días fastos a los días nefastos auspiciaban el culmen de su apogeo. En la reflexión prehispánica, así como predijeron los tiempos aciagos, también fueron conscientes de que los mitos los llevaron al culmen imperial. Aquellas profecías míticas que explicaban el principio y el fin parecían dar la bienvenida a una impuesta ruptura espiritual: el *embrión reflexivo* no halló otra explicación más cercana que el mito para responder al parto prematuro impuesto por una longeva reflexión y que se dedicó a la ardua tarea de invalidar toda posible especulación originaria, imposibilitando así la transición propia “de la reflexión hacia un pensamiento más formal”, algo cómo lo que en filosofía pudiese haber sido semejante al paso del mito al lógos.

II. La afrenta espiritual, una reflexión contrapuesta

La llegada de la hispanidad a estas tierras trajo consigo otra forma de reflexión que hasta entonces no había sido imaginada por los antiguos mexicanos. El pensamiento hispánico reflejaba el trayecto de los siglos porque provenía de una larga historia. Si bien no discurrimos en adjudicarle a la reflexión hispana el término de *madura*, es innegable afirmar que por lo menos es longeva por las largas usanzas que había atravesado, mismas que la orillaron a creer comprender el comportamiento humano, pero sin darse tiempo para atender las incógnitas de la particularidad.

¹⁸ De acuerdo con Cassirer en las primeras explicaciones míticas del universo “encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazado con la cuestión del origen del hombre.” Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 18.

¹⁹ Cf. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pp. 21 y 49.

De forma muy irónica --para el infortunio de los antiguos mexicanos--, las dependencias de aquellas profecías míticas trastocaron su realidad.²⁰ La reflexión mexica se asemejaba metafóricamente a un embrión, un embrión reflexivo que apenas pretendía orientar su camino hacia los misterios del hombre y que no estaba preparado para que otras maneras de pensar lo invadieran. La llegada de la hispanidad acarrea consigo no sólo otros modos desconocidos de percibir al hombre, sino también otras formas de preguntarse por los misterios de éste. Así pues, la hispanidad por su parte parecía ir adquiriendo metafóricamente el título de una madrastra que intentase adelantar un parto mediante un nuevo orden y una autoridad que privilegiaba el sometimiento. Parece difícil negar que, frente a tales situaciones de la transición entre una madre mítica a una madrastra hispánica,²¹ el embrión reflexivo desorientase su gestación prematuramente en una elección dicotómica: por un lado, estaba el sometimiento autoritario de la madrastra recién llegada para conservarse en su hogar, por el otro se encontraba la negación de la joven madre aún convaleciente. La dicotomía con la que se tropezó en su camino aquel embrión hacía casi imposible hallar una conciliación que no amenazara el derrumbe de aquel hogar habitado. Las posibilidades se acotaron a estas dos direcciones sin poder dar tiempo a otras posibles alternativas que no auspiciaran el desajuste del nuevo techo madrastral.

Sería de mucha ayuda explicar por qué nos ocupamos de una metáfora maternal para aludir a la reflexión. En primer lugar, por la idea que hemos venido manejando sobre el aspecto del embrión reflexivo que no parecía desprenderse de un carácter mítico, creemos que éste aún no se emancipaba de la forma mítica originaria de concebir al hombre, de la misma manera que un feto no puede valerse por sí mismo por depender del lecho materno. Por esta razón, el embrión presenta imposibilidades respecto a lo que desde afuera podría orillar a no sobrevivir, el problema de la subsistencia dentro de la etapa gestacional bien podría reflejar lo que queremos decir.

En segundo lugar, nos ocupamos de dicha metáfora por el apego de los antiguos mexicanos a la tierra, simbolizada a través de Tonantzin o “nuestra ver-

²⁰ “Pero, en cambio, por ese tiempo apareció un pobre macehual (hombre del pueblo), venido de las costas del Golfo con las primeras noticias de la llegada de unas como “torres o cerros pequeños que venían flotando por encima del mar”. En ellos venían gentes extrañas “de carnes muy blancas, más que nuestras carnes, todos los más tienen barba larga y el cabello hasta la oreja les da...” Tal noticia despertó la angustia de Motecuhzoma y (...) movido a temor envió mensajeros y dones a quienes creyó que eran posiblemente Quetzalcóatl y otros dioses que volvían, según lo anunciado en sus códices y tradiciones. M. León Portilla, *Visión de los vencidos*, pp. 15-16.

²¹ Vid. *Infra*. P.17.

dadera madre”,²² la cual era ligada directamente con Tlaltecuhltli-Tlallamánac,²³ señora de la tierra representada por un útero invertido que se identificaba por semejanza pictórica con un *tepetl* (montaña o cerro)²⁴. De esta manera concedemos la importancia de la metáfora para relacionar el encuentro entre una madre mítica frente a la llegada de una madrastra hispánica.

El encuentro de dos mundos, según la historia oficial, ocurrió el 12 de octubre de 1492, pero el encuentro en que realmente se da un choque antropológico en México-Tenochtitlán pudo ser el 23 de noviembre de 1519 cuando se reunieron los máximos representantes de dos mundos como afirma Fernando de Alvarado Tezozómoc:

En el año 1-caña, “1519 años” fue cuando entrara a México Tenochtitlán “Don Fernando Cortés, Marqués del Valle”, en el 10 Quecholli del cómputo mensual de los ancianos, o sea el “23 de noviembre”; le salieron a encontrar los reyes: el 1°, él, el señor y rey Moteuczoma Xocoyotl, el 2° Tetelepanquetzatzin, rey de Tlacópan, el 3°, el llamado Cacamatzin, rey de Aculhuacán Tetzoco, el 4°, el llamado Itzcuahtzin, el “Tlacochealcatl”, el “Cuautlátohuani” de Tlatilolco; son ellos quienes le salieron a encontrar, aquí en Tenochtitlán, cuando llegaron los “españoles”.²⁵

Este encuentro representó dos distintas percepciones contrapuestas, pues mientras unos asumían el hecho como cumplimiento de profecías míticas, los otros lo veían como una conquista más del hombre cristiano, afianzando la innecesaridad de convivir cuando existía la posibilidad de conquistar. De esa manera, la batalla que comenzaba fue encontrando florecencia a partir de la incompatibilidad de percepciones: para quienes llegaban, la conquista parecía ser la forma más atenuada de rendir tributos a su Dios; mientras que para los naturales era un designio de los dioses que atestiguarían su declive. Para los españoles la manera más efectiva de afianzar la conquista fue imposición. La autoridad, que portaban como estandarte los representantes de aquella longeva reflexión, era ocupada bajo términos de conveniencia y no de coexistencia, así pues, comenzaría una lucha armada que concluiría años después, para

²² Al respecto, León-Portilla dice: “In Tonan, (Tlaltecuhltli), in Tota (Tonatiuh); nuestra madre Tierra, nuestro padre Sol. Otra forma de referirse al principio dual Ometéotl”. *Vid.* M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 394.

²³ “...los dioses viejos decidieron, como para compensar el dolor de la diosa, que de su cabeza germinara todo lo bueno para que los seres humanos pudieran habitar en la tierra, así hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel, yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos profundos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas”, León Portilla, *Ibidem* pp. 125, 424. *Cfr.* *Códice Borgia*, p. 57.

²⁴ *Cfr.* *Códice Borbónico*, Lam. 13 y 14.

²⁵ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 148.

dar inicio a una gran lucha espiritual que desconocemos su duración. Ahistóricamente, las condiciones se prestaron para que ahí donde hubo ruptura no hubiera paradigma, es decir, la reflexión sobre aquellas primeras inquietudes filosóficas fue quebrantada por los problemas de otra historia para comenzar los problemas de una *nueva historia*. Pero no hubo paradigma para que una historia longeva se afanzara con otra aun en gestación y así sintetizar las partes en resolución de las diferencias con que ambas se topaban.

Efectivamente, las problemáticas entre estas historias no dieron paso a un paradigma, de este enfrentamiento surgieron sólo rupturas. Si reconocemos que la llegada de la hispanidad produjo un quiebre antropológico, sería preciso reconocer que este quebranto no estuvo exento de otros problemas en su acaecer, el ejemplo más claro puede ser la inconformidad que reflejaban los pueblos que tributaban a México Tenochtitlán, además hay que considerar la abnegación de estas culturas por formar parte del pueblo del sol. Por otro lado, hay que decir que las armas más poderosas y efectivas de Cortés para la conquista no fueron las espadas ni los cañones, sino las discrepancias entre la inalcanzable identidad colectiva de México-Tenochtitlan. Al respecto, León-Portilla dice: “A pesar de incertidumbre y vacilaciones, los gobernantes tlaxcaltecas y, entre ellos muy especialmente Xicontecátl de Tizatlán y Maxixcatzin de Ocotelolco, encontraron al fin en la presencia de los hombres de Castilla un medio para hacer frente al pueblo azteca”.²⁶

Se presentaba así el momento más oportuno para revelarse a los designios prescritos por la nación del águila. Los hispanos no pudieron encontrarse con mayor suerte que con la que ahí se les presentaba, ya que permitieron la participación de los tlaxcaltecas para su propio beneficio, pues para sellar dicha alianza no veían necesario colaborar en intercambios reflexivos para afianzar los mejores resultados de ambas partes, más bien pretendían cambiar el pacto de los pueblos por un nuevo sometimiento. De esta manera, los problemas de la particularidad se revestían de un aparente triunfo prometido: había llegado el momento más apto para conseguir la conquista, pero antes de comenzar la batalla armada el pacto tendría que sellarse con el sometimiento espiritual. En palabras de León-Portilla “El final de esta historia es bien conocido. Los tlaxcaltecas se convirtieron en decididos aliados de la gente de Castilla. El propio Xicontécatl, con otros señores y nobles, recibió el bautismo”.²⁷

El espíritu de un pueblo que apenas se gestaba era presionado a la prematuridad por el espíritu de otro. El embrión reflexivo comenzaba a ser extraído del útero de la convaleciente madre mítica mudando hacia nuevos quehaceres

²⁶ M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, p. 268.

²⁷ *Idem*.

que dictaminaba la madrastra hispánica. Aunque era el mismo techo en el que ambas se encontraban, la necesidad del embrión por sobrevivir lo empujaba al sometimiento o hacia la lucha. Tal parece que ninguna daba espacio para la coexistencia y la comprensión armónica que era indispensable para el alumbramiento sin recurrir a la prematuridad. El mayor infortunio del mexicano no fue la llegada hispánica, sino la carencia de identidad espiritual que él mismo no asimilaba, pues nuestras interpretaciones nos orillan a pensar que la verdadera conquista no inició con la batalla armada de Cortés, sino con la batalla de los mexicanos contra sí mismos.

Intentemos clarificar las referencias sobre una reflexión impuesta sobre los vestigios de otra reflexión delimitando las aristas conceptuales que podríamos adherirles. Ocupémonos primero de lo que denominamos “reflexión” de los antiguos mexicanos y las ideas que se desarrollaban en aquel ambiente. Bajo estas consideraciones hay que apoyarnos en el término *especulación* como “contemplación o conocimiento desinteresado”.²⁸ De esta manera la especulación no tiende hacia un fin, sino que ella es su propio fin.

Es imposible negar la existencia de especulaciones en torno a la reflexión del español a su llegada. Tampoco parece posible negar que hubiese especulaciones del hombre mexicano que avalen su reflexionar, si por reflexionar entendemos lo que se entiende como el acto o procedimiento “con el cual el hombre toma en consideración sus mismas operaciones [...] 1) como conocimiento que el entendimiento tiene de sí; 2) como consciencia; 3) como abstracción”.²⁹ El significado de reflexión se refiere al hombre sin hacer uso de distinciones, pero con ello hay que tomar en cuenta que si aquí nos hemos ocupado de adherirle ciertas disimilitudes, no ha sido por diferenciar las cualidades humanas del hombre, sino por exponer las distintas condiciones en que se desarrollaron y como éstas empujaron a cada cual a su enfrentamiento.

Después de lo anterior, podemos interpretar que españoles e indígenas portaban consigo cualidades de especulación y reflexión, aunque el desenvolvimiento de éstas las distanciaba enormemente. Así, el encuentro de dos mundos no abarcó únicamente el enfrentamiento físico, sino también el reflexivo y espiritual, siendo así los más decisivos.

Es innecesario redundar en las condiciones que auspiciaron un enfrentamiento entre estas reflexiones, pues basta decir que una guerra es iniciada por diferencias de intereses de las partes. La historia, que generalmente está escrita

28 *Cfr.*, “Los antiguos entendieron por especulación la actividad cognoscitiva, en cuanto no se hace servir a un fin cualquiera, sino que tiene su finalidad en sí misma.”, N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 402.

29 N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 900.

por los vencedores, poco habla de los vencidos y casi nada dice de los casos en que se llegue a una conciliación armoniosa. Por otro lado, el término *conquista* hace referencia al sometimiento de la libertad. En este sentido, la llegada del hombre hispano tuvo que trastocar la libertad del mexicano en el aspecto físico, reflexivo y espiritual. Esto provocó incertidumbre por las discrepancias entre los anteriores intentos de identidad, la visión mexicana contemplaba su propio acaecer. Por su parte, la visión hispánica no se permitió resolver la coexistencia con los mexicanos, por lo que impuso el sometimiento sobre aquello que los diversificaría aún más.

La libertad espiritual del mexicano fue uno de los problemas que auspiciaron mayor confusión en este encuentro, frente al otro. Sus propias ideas no alcanzaban a dar una explicación del correcto actuar al que debían adherirse. Los mexicanos abnegados de su participación en la identidad colectiva de su pueblo parecían preferir el sometimiento para conservar la vida, en lugar de optar por su identidad que significaba su propio fin. Pero los mexicanos que habían luchado por alcanzar la identidad reflexiva y espiritual no se dejaron vencer: demostraron que sus logros civilizatorios eran suficientes para emprender la lucha, pues sabían que así lograrían trascender, pero por el contrario al negar sus raíces significaría su propio aniquilamiento:

Mas, cabe afirmar que, en medio de la desgracia venida de afuera, la formación humana de los nahuas, “rostros sabios y corazones firmes”, conservo su grandeza hasta lo último. En su postrera actuación frente a Cortés y los doce primeros frailes. Después de expresar sus razones, no vacilaron en afirmar los *tlamatinime*, frente a la imagen de su cultura destruida: “Si como sostenéis nuestros dioses han muerto, dejadnos mejor ya morir...”³⁰

Sin embargo, los antiguos mexicanos observaron la destrucción de sus dioses y templos. El argumento hispano era que esta destrucción fue porque sus dioses habían muerto. Independientemente de que esta sentencia fuera cierta, algunos indígenas habían sucumbido ante la cruz y otros prefirieron morir por su verdadera madre, pues trascenderían junto a ella. ¿En verdad los dioses los estaban abandonado o los indígenas abandonaban a sus dioses? La única consolación durante estos días nefastos se la proporcionaron los frailes que llegaron con Cortés,³¹ pues al parecer fueron los únicos preocupados por su subsistencia. El único requisito para dar su caridad fue abrazar a la madrastra y arrodillarse

³⁰ W. Lehmann *apud*, M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 323.

³¹ De acuerdo con Jacques Soustelle los nahuas tenían un término para los días nefastos que era *nemontemi*, que significaba un periodo en el que había presagios infortuitos. Jacques Soustelle, *apud* M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p.123.

frente a la cruz, símbolo que fue testigo durante siglos de un inmenso derramamiento de sangre. El origen de lo mexicano fue trágico: pues al soltarse de los brazos de la madre mítica permutaron a la descomposición espiritual que significaba arrojarse a los brazos de la madrastra hispánica que les ofreció un techo que ya jamás sería igual que el original.

Aquel espíritu en gestación fue extraído del útero materno y arrojado al mundo para sufrir los azares de la sobrevivencia con las heridas provocadas por esta prematuridad. De esta manera se llegó el momento de demostrar su capacidad de subsistencia y hacer frente a la madrastra-hispánica, con lo poco que se había afianzado, con lo poco que se había desarrollado, y con las heridas provocadas- Lo más cercano que tenía para poder levantarse era, en efecto el lado espiritual, aquella cruz. ¿Culpa? ¿Podríamos hablar de culpa? Parece que no tendría sentido buscar culpables por las incertidumbres que generaron el destanteo y la confusión del pensar el sentido del hombre. Resulta baladí para la reflexión antropológica dividir los procesos históricos entre vencedores y vencidos, buscar culpables sería continuar con el juego establecido por la historia, sería darle vuelta al problema del hombre que no puede enfrentarse a sí mismo por ignorar el conocimiento de su actuar. Estas tareas más que resolverse, parecen adquirir nuevas problemáticas, en este apartado nos encontramos con el desafianamiento espiritual entre 1519 y 1525 que repercutiría en el carácter reflexivo y espiritual del mexicano.³²

Podemos considerar el inicio de las afrentas físicas, reflexivas y espirituales fue del 12 de octubre al 23 de noviembre del 1519, días que abarcan desde el arribo hispano a Veracruz hasta la entrada a México Tenochtitlan bajo el mandato de Moctezuma. Mientras que la culminación (si se puede hablar de alguna) fue entre 1524 --cuando Cortés mandó quemar masivamente los códices prehispánicos porque promovían las herejías-- y 1525 --muerte a Cuauhtémoc, considerado tradicionalmente el último emperador *tlatoani*. En este corto lapso situamos al embrión reflexivo que estaba lleno de incertidumbres por el nacimiento prematuro provocado por el zarpazo de la conquista.

La reflexión hispana ya había evidenciado en previas experiencias que la manera más eficaz de dominar una cultura era cuando en el otro no quedaba rastro de esperanza, de esta manera la imposición comenzaría su propia marcha. Cuando los mexicanos se hallaron desesperanzados, el zarpazo cruel del

³² “Nos ocupamos de este periodo para enfatizar que durante este tiempo en los enfrentamientos se da una transición reflexiva (en tanto quema de códices) y espiritual (en tanto destrucción de templos e imágenes) consideramos importante sostener y reconocer que las repercusiones que nos han perseguido a través de los siglos, más que encontrarse en dichos actos, radica en el afán de reducir todo un proceso a términos de “bueno/malo”, o bien de culpables, vencedores y vencidos”.

hispano no fue alejarlos de los dioses, sino acercarlos a la crueldad del hombre que también era la de él mismo. Dejando al lado la reflexión histórica, podemos plantear como hipótesis que la imposición en que se desarrolló la llamada conquista espiritual no pudo haber sido ganada por la hispanidad, sin antes haber sido perdida por los mexicanos mismos.

III. La influencia del espíritu latino entre la colonización y la independencia

El proceso en el que se desarrollaron los acontecimientos de nuestro tema, de acuerdo con la llamada historia universal, fue durante la transición del fin de la Edad Media al nacimiento de la Edad Moderna. Formalmente se ha sintetizado en una fecha (12 de octubre de 1492) esta transición, pero es necesario advertir que esta datación es válida específicamente en el ámbito histórico, pues la transición de una edad a otra difícilmente puede acotarse a un hecho. Por ello hay que añadir que dicho proceso de transición estuvo permeado por acontecimientos científicos, sociales y políticos. Resulta de más ayuda considerar que las condiciones fueron las que afianzaron dicha fecha y no que la fecha haya sido la que determinó las condiciones de este proceso.

Después de haber conseguido el llamado triunfo bélico, la tarea hispana en torno al aspecto espiritual tenía por objetivo abatir definitivamente las visiones y creencias indígenas que podrían auspiciar una rebelión a futuro, por lo cual comenzaron a producirse discursos despectivos, como aquellos que utilizaron el término de *idolatría* para todas aquellas especulaciones reflexivas que se escapasen de su adhesión cultural. De esta manera se produjo un discurso convincente que les permitiera detener el derramamiento de sangre, los clérigos tenían mayor sensibilidad humanitaria pues estaban convencidos de que antes de considerar a los mexicanos como invadidos o colonizados, eran seres humanos necesitados de la fe. Así los evangelizadores se vieron en la difícil tarea de convencer a los indígenas de nuevas formas de pensar, pero en este proceso se admiraron por la florecencia de la cultura a la que habían llegado, lo que ocasionó interés e incógnitas sobre sus saberes y funcionamiento social.

Transcurrieron varios años en los que la tarea hispana se enfocaba al desafiñamiento de lo que despectivamente se denominaba idolatría. Esta tarea fue más difícil que la conquista militar, pues los frailes hallaron frente renuencia y abnegación. Para el mundo prehispánico resultaban absurdas las explicaciones a las que se les intentaba introducir, carecía de sentido afirmar la inexistencia de sus dioses y que todo había sido generado por un Dios que regía los designios de lo explicable y lo inexplicable, que había dictaminado todos los auges y decadencias de los hombres, inclusive la de ellos. La pregunta que se

hicieron fue ¿si en verdad existía un Dios benévolo y perfecto, entonces por qué no los socorrió cuando más necesitaron de su ayuda?

Para hacer esta labor de convencimiento, los evangelizadores aprendieron las lenguas indígenas, pues era evidente que con un vasto conocimiento de este mundo podrían atender su abnegación y convencerlos. Aunado a esto, implementaron otros métodos que tomarían como sostén del reconocimiento humano, un ejemplo totalmente antropológico encontramos en el caso de Motolinía: “fray Toribio de Benavente, hombre virtuoso que andaba con el hábito casi desecho por el uso, y daba sus propios alimentos a los más necesitados; por esta razón los indios le llamaban ‘motolinía’, que significa ‘pobrecito’, y que él adoptó como símbolo de su misión”.³³

Bajo la tela del reconocimiento, el mexicano postraba sus indagaciones en reflexiones curiosas, aquellas nuevas formas de pensar, el resultado de aquel embrión reflexivo parecía consolidarse ahora bajo la apariencia de un *infante* asombrado y hambriento de conocimientos, que digería lo que se le enseñara. Esto no es sólo una metáfora, pues las primeras escuelas establecidas por los frailes se ocuparon de enseñarles a los niños: doctrina, música, vocabularios, gramáticas, artes y oficios. Estas escuelas fueron muy eficaces para la sostenibilidad pasiva, con ello el hispano abrió cada vez más centros de enseñanza pues además de solventar carencias sociales, representaba la manera más eficaz de mantenerlos a raya, hacerlos obedientes y aprovecharse de su mano de obra.

Con el advenimiento de más frailes llegaron más inquietudes reflexivas y por su formación obviamente basadas en el pensamiento filosófico tradicional que influyó en la evangelización y en todos los ámbitos del conocimiento. Sin embargo, la dependencia política y clerical no daban lugar a especulaciones, es decir, no se prestaban para el conocimiento desinteresado, ya que las autoridades ocupaban que la filosofía funcionara como un instrumento práctico: “Por ser una Cristiandad colonial la filosofía era un instrumento lógico de una argumentación esencialmente teológica. Pueden detectarse, sin embargo, las categorías filosóficas fundamentales de los discursos ideológicos. Como la filosofía formaba parte de la formación de clérigos y juristas, estos denotaban en sus razonamientos el tipo de filosofía base”.³⁴

El afianzamiento del espíritu latino ante los nuevos quehaceres comenzó a ser juez y parte de las condiciones en que se encontraban las distintas percepciones a cerca del hombre. Probablemente ello orilló a que comenzaran a priorizar respuestas eficaces, en vez de buscar respuestas eficientes. Esto se debe a

³³ Á. Miranda, *La evolución en México*, p. 260.

³⁴ Enrique Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)” en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, p. 29.

que el hispano se desentendió de la tarea delegada a los evangelizadores porque su preocupación no fue que el convencimiento fuera eficiente sino la obediencia eficaz. Dejó de lado esta parte tan importante hasta que se dio cuenta de la capacidad reflexiva del mexicano, misma que con cierta orientación hacia esfuerzos racionales podía llevarlos a detentar el sitio que ocupaban. Por eso se les dio más autoridad a los evangelizadores, pues las abnegaciones y renuencias del mexicano confirmaban que en años pasados pudieron haberlos vencido. A pesar de la destrucción de sus templos, la madre mítica seguía ahí, de esto se dieron cuenta los evangelizadores cuya labor consistió en hallar el origen de esta madre para desenterrarla, lapidarla y sobre ella alzar el abatimiento revestido con embestiduras cristianas. Todos los conocimientos cosmológicos, todas las relaciones míticas y las identificaciones antropológicas quedarían sintetizados en una sola imagen: “la Virgen de Guadalupe”.³⁵

Existen opiniones contrapuestas que pueden dar un sinnúmero de referencias para polemizar las apariciones de la Virgen, pero consideramos que razón y fe siempre han polemizado el aspecto religioso, lo cierto es que las condiciones y circunstancias suscitaron un importante y polémico ejemplo de *desafianzamiento* espiritual que pocas veces se ha considerado. En el aspecto social, este hecho orilló al mexicano a una nueva pretensión por identificarse, sin dar por hecho que se haya podido lograr, consideramos que bien pudo haber sido un pertrecho para el intento de alcanzarlo.

Educación y religión fueron conformando el desarrollo ulterior sobre el cual se desenvolverían las nuevas problemáticas del desarraigo cultural de una nación, y es que, si las innumerables necesidades de un afianzamiento cultural hacían voz por sí mismas, entonces era conveniente mantenerlas silenciadas por medio de aparentes respuestas eficaces. El modelo que se hallaba a la mano para ocuparse de esto fue el de la cultura europea, que a pesar de que no resguardaba la eficiencia, sí encauzaba la eficacia hacia la forma culta de la Ilustración. Al espíritu de la cultura mexicana que hasta entonces seguía enfrentándose a grandes trabas de aspecto ideológico, se le adjuntaba un problema más: ahora tendría que atender las circunstancias reales del desarraigo cultural y ver la posibilidad de formar una cultura derivada:

³⁵ “Tonanzín (Coatlícue-Cihuacóatl); Nuestra verdadera Madrecita (La de la falda de serpientes/Mujer serpiente), La deidad venerada por los antiguos mexicanos y que tenía su templo en el cerro del Tepeyac es revestida durante el año 1531 con mantos católicos para generar la imagen de la Virgen de Guadalupe, a la cual seguirán nombrando “Tonanzín” hasta nuestros días, en los que la fecha de la “aparición” sigue siendo una de las festividades más grande a nivel nación”. Cfr. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la nueva España*.

Entendemos por cultura no solamente las obras de pura actividad espiritual desinteresada de la realidad, sino también otras formas de acción que están inspiradas por el espíritu. Desde este punto de vista, la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encauzarse dentro de formas cultas traídas de Europa. Los vehículos más poderosos de esta trasplatación fueron dos: el idioma y la religión.³⁶

Las circunstancias reales del encuentro fueron abriendo brechas que se vieron puntualizadas en la división de los estratos sociales. El anhelo de un posible orden exigió compartir el mismo espacio donde cada hombre se sentía igual y a la vez diferente, porque aun cuando la cultura europea se haya trasplataado como modelo idóneo a seguir, las condiciones no fueron aptas para responder a la diversidad de necesidades vivenciales de la época. Mientras seguía sin resolverse el lugar de la participación individual en la colectividad, cada generación iba conformando nuevas necesidades y más complicaciones para callar la voz de la sociedad. En aquellos días los hispanos vieron la necesidad de generar instituciones más sólidas, por lo que se priorizó la fundación de la *Real y Pontificia Universidad de México* que diera paso a otras más.³⁷ El beneficio de estas instituciones convino a los mexicanos porque en ella empezaría una *reflexión infantil* que comenzó a disipar sus dudas sobre su verdadera participación y lugar en la cultura.

Con mayores conocimientos y frente a panoramas más amplios, la reflexión infantil emprendió la aventura de *repensar* su corto andamiaje, aun cuando el modelo de la Ilustración fuese el que dirigiera la enseñanza de manera supuestamente más eficaz. Los alcances de esta arma de doble filo podían llegar a convencer al mexicano de su identidad nacional o podría generarle sospechas bajo argumentos bien fundamentados sobre este mismo tema. Las condiciones históricas fueron determinantes para la reflexión identitaria, y así las universidades en México forjaron un pensamiento de identidad nacional de gran importancia.

Es innegable la importancia del aspecto ideológico, pero para entenderlo de mejor manera también es importante hablar de los acontecimientos sociales en el terreno de lo real: los horizontes se coartaban a medida de los años, la hoy conocida Ciudad de México se volvió la capital administrativa y económica; ahí las expectativas del mexicano se reducían tan sólo a los oficios manuales, mientras que los altos puestos administrativos eran reservados para los europeos, lo que ocasionó grandes inconformidades. Conforme iba pasando el tiempo se confabulaba una tercera postura que se agregaría a las diferencias, ésta tendría que nacer de las imposibilidades a las que se enfrentaba el criollo al concluir

³⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p.29.

³⁷ Cfr. Á. Miranda, *op. cit.*, p. p. 272. y E. Dussel, "Hipótesis para una historia de la filosofía", p. 252.

sus estudios, pues no únicamente las tensiones entre lo real y lo ideal, sino la relación entre ambas haría que peligrara su lugar en la sociedad.

Su falta de puesto en el mundo real, lo obligará a recluirse hacia el reino ideal de las artes y el saber. Unido con todos los desplazados de su mismo mundo, conformará un grupo reducido de “letrados” dedicados al desempeño de la abogacía, la administración o la cura de almas y la ávida lectura de las obras teológicas y jurídicas; relegados en las ciudades de provincia, formarán una elite intelectual unida por la insatisfacción común. Económicamente inactiva, esta *intelligentsia* acapara un arma terrible: la ilustración, que se encuentra depositada casi exclusivamente en sus manos.³⁸

Las discrepancias entre los ámbitos de lo real fueron sintetizadas por el criollo muy posiblemente en dos: la de los administradores y la de los administrados. Ellos no encontraron un sitio adecuado para su formación, es decir, la clase criolla estaba imposibilitada de formar parte de la alta burocracia porque estaba destinada a los europeos. Pero sabían que no se podía menoscabar un oficio manual, el terreno real comenzaba a cerrarles las puertas, lo que provocó que se originara un resentimiento contra la realidad que estaba sobre ellos. De esta manera se rompió el desvío tangencial de la eficacia que el hispano había ocupado hasta entonces para los órdenes de control. Los criollos no buscaron más la eficacia donde no la había, más bien redireccionaron la eficiencia hacia donde no había sido buscada: “Rechazados de un mundo se refugian en otro: el de la posibilidad teórica, donde la imaginación impera. Una vez en él, se vengán despreciando el orden social que los rechazara. Así simbólicamente niegan un sitio en su mundo ideal a aquellos que los hicieran menos en su comunidad”.³⁹

Tiempo más tarde, la Ilustración acaparó los terrenos ideológicos y con ello la coacción de lo real, lo cual la hacía aparecer en un constante vaivén entre el mundo ideal y el mundo real. Esto condicionaba distintas percepciones entre las ideologías conservadora y liberal, cada cual parecía ocupar dominar según sus fines y objetivos. Pero el recelo de la dicotomía se desprendía del supuesto orden --que en realidad era considerado como sometimiento--, esto auguró un sentimiento de opresión en el crecimiento de las filas criollas porque encontraban ineficiente al supuesto orden transcurrido a lo largo de los años y porque parecían considerar también que “la reconstrucción de nuestro pasado, más allá de la parcial visión de liberales y conservadores, puede hacernos vislumbrar una historia ideológica desde los oprimidos, encontrando aliados en muchos sectores del pensamiento que creíamos enteramente aliados de la reacción”.⁴⁰

³⁸ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, p. 36.

³⁹ *Ibid.* p. 37.

⁴⁰ E. Dussel, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, p. 254.

Las circunstancias empujaron nuevamente hacia una búsqueda de identidad a pesar de que anteriormente no se supo ni responder y ni si quiera preguntar por ella, pero las condiciones estaban puestas ahí en un *lugar instante* que volvía a distanciar el sentimiento de arraigo de la reflexión infantil. Parecía que a pesar de todo no había un sentimiento de pertenencia ahí donde la participación buscaba la reconstrucción de una identidad segregada. Al criollo no le satisfacía participar en una estructura supuestamente ordenada, pues las respuestas eficaces atendían lo momentáneo de lo que había, pero las necesidades eficientes se postraban ante las imposibilidades de su real participación en el hacer, porque a pesar de que se esforzaba por construir y aportar verdadera participación, aquel modelo los excluía porque las quejas taladraban la cultura:

No creamos leyes ni instituciones, sólo las conservamos como nos las dan, las *manejamos*. La sociedad adquiere entonces el sentido de algo que otros han hecho y organizado; *otros*: una actividad impersonal en la que nosotros no hemos intervenido. La sociedad no es producto de nuestra propia actividad, se nos entrega en bloque, ya constituida, como un simple objeto que debemos manejar y usufructuar cuidándonos de no alterarlo. No *hacemos* una patria, la *tenemos*, la *administramos*, la *manejamos*. La sociedad no cae bajo la categoría del *hacer*, sino bajo la del *haber*.⁴¹

Comienza a entramarse un esfuerzo más de raciocinio sobre el comportamiento del hombre mexicano en un acopio de pertenencias que, bajo el criterio del criollo, precisan ser inventariadas por él mismo. Pero ante este anhelo de recuperación del sentimiento de propiedad y pertenencia, la reflexión infantil aún no se percata de la gravedad de daños que de manera inconsciente ha adoptado su cultura en la travesía por la colonia hasta sus primeros anhelos de emancipación.

Designaremos a esta cultura con el nombre de criolla. Ella ha fijado en el inconsciente mexicano ciertos rasgos que, aun cuando no sean exclusivos de los españoles, sí estaban íntimamente adheridos al carácter hispánico durante los siglos de dominación colonial. Como esta acción de España a través de la Iglesia se ejerció con gran energía, y, además, las primeras influencias que recibe un espíritu joven son las más perdurables, el sedimento criollo de cultura representa la porción más rígida del carácter mexicano.⁴²

Hay que destacar la importancia de las analogías, nuestra metáfora considera que las etapas más tempranas del proceso biológico del hombre son las que

⁴¹ L. Villoro, *op.cit.*, p. 43.

⁴² S. Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 30.

inconscientemente le dan sus rasgos característicos y perdurables. Pero no hay que perder de vista que dichos rasgos connotan un ocultamiento que pocas veces suele ser atendido. La indagación de aquello que se considera perdido resulta ser la situación frente a la cual se encontraba nuestra reflexión infantil que atravesaba de la Colonia a la Independencia: “la marcha hacia el origen se revisite entonces de una templada añoranza por el pasado sepulto bajo el tiempo, definitivamente perdido quizás; suave nostalgia de lo incorrupto y prístino, como la que a veces nos hace volver la mirada hacia la niñez pedida, hacia el amor primero”.⁴³ Pero si la reflexión infantil es esa “niñez perdida”, entonces ¿hacia dónde volvía la mirada?, ¿cuál era ese amor primero sepultado bajo el tiempo? Era necesario para la cultura criolla responderse estas preguntas y atenderlas urgentemente si querían ocupar un lugar en el hacer y no sólo en el haber. Buscar en el pasado representaba una tarea nada fácil ya que había que encontrar identidad donde sólo hubo diferencias y forjar un paradigma donde sólo hubo ruptura: “a través de la maraña del código de indias, el criollo cree descubrir el principio genuino; pero es difícil tarea sacar al día lo originario, cuando, desde el inicio, quisieron los hombres ocultarlo”.⁴⁴

La reflexión infantil que había sobrevivido a la conquista y colonización era seducida nuevamente, pero ahora ante las posibilidades de la independencia, sin embargo, aún reflejaba la confusión que se arraigó en ella cuando fue arrojada al nacimiento prematuro. Ya no se trataba de una simple confusión de diferencias entre hispanos y mexicanos, sino de una especie intermedia, la de los criollos que se tambaleaba entre ser “mexicanos de nacimiento e hispanos por derecho”.⁴⁵ Su caso era complicado por el supuesto orden ante el que se encontraban, pero las sospechas habían comenzado a exigirles perspicacia:

El criollo se encuentra frente al orden de derecho que lo rigió durante trescientos años; pero antes le parecía fundado en principios irrevocables que nunca se le ocurrió poner en cuestión; ahora, en cambio, empieza a descubrir que detrás de ese orden se ocultaba la voluntad arbitraria del legislador que lo imponía.⁴⁶

Es difícil admitir que estas sospechas de los criollos hayan sido las causas del inicio de la revolución de independencia, pues como hemos sostenido los procesos son consecuencia de diversas condiciones y circunstancias que influyeron en distintos grados de impacto, lo cierto es que el mundo ideal y el real se enmarañaron para que sucediera de este y no de otro modo. Este modo priorizaba la

⁴³ L. Villoro, *op.cit.*, p. 43. p. 52.

⁴⁴ *Ibid*, p. 51

⁴⁵ Cfr. Samuel Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 33.

⁴⁶ L. Villoro, *op. cit.*, p. 63.

eficacia por su inmediatez, más que la ineficiencia ideal. Es decir, las propuestas ideales --que en un principio tenían como fin la reforma-- trastocaron la impasible realidad del pueblo a manera de revolución. El tiempo se revestía de mayor importancia, y el terreno de lo ideal y el de lo real se entremezclaban fundiéndose en la instantaneidad que revive el pasado y mira hacia el futuro. Las distenciones se dieron entre ambos para que el presente augure la concretización revolucionaria: “en el instante parecen unirse el futuro y el pasado más lejanos; el principio y el fin de la temporalidad de la comunidad histórica se encuentran en el vértice a partir del cual se despliega: el pueblo”.⁴⁷

La carga ideológica del criollo comienza a seducir al pueblo a pesar de que éste padece las penurias de una realidad hostil para él. El pueblo no termina de convencerse de la propuesta, quizá necesitaba algo más para abatir la abnegación y la apatía con la que espiritualmente se había defendido ante los evangelizadores. El resentimiento y recelo parecían arraigados, por ello necesitaban algo más para hacerle frente al orden que durante trescientos años los había acongojado. Las cartas estaban sobre la mesa de aquel *lugar instante* que encontró en Hidalgo la posibilidad de los detonantes cercanos a la realidad, aunque estos estaban distanciados de lo que años antes se había sospechado en el terreno ideal con Azcarate, Xavier Alegre y Primo de Verdad.⁴⁸ Pero la instantaneidad de las circunstancias orilló a Hidalgo a rescatar aquellas sospechas, y sobre éstas afianzar la identidad entre el criollo y el pueblo inconformes del supuesto orden:

Los dos argumentos principales que justificaban el movimiento ante el pueblo, la traición de los europeos y la protección divina, revelan su carácter de motivos justificantes después de la decisión y a su luz. Estas ideas existían en el pueblo antes del movimiento, pero entonces carecían aún de un sentido histórico determinado, pues faltaba que formaran parte de una empresa concreta; ésta los destaca como determinantes de la revolución.⁴⁹

La idea de traición de los europeos había sido gestada por el temor que se generó ante la posibilidad de que la nación fuese entregada a Francia. Dicho temor de perder lo poco que se tenía en la realidad se afianzó a la protección divina para abrir nuevos horizontes ideales. De esta manera, el sentido histó-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸ “Si consideramos el movimiento de revolución de independencia desde el aspecto ideológico, podremos observar en dichos autores las primeras inconformidades con argumentos válidamente sustentables que en su modo ideal desde 1808 confabularon la coacción revolucionaria hasta 1810”. *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

rico regresaba la mirada hacia el espíritu esperanzador, al cual se recurre ante panoramas desoladores, pero del que se alimenta cada uno para heredar en el mexicano sus rasgos más característicos. Se podría decir que el espíritu mexicano despertaba con aquel sentido histórico de acopio de pertenencias. Por ciertos motivos hallaría en la protección divina el anhelo de identidad, un anhelo ideal que se concretizaría en el momento en que Hidalgo tomó como estandarte de su movimiento la imagen de la Virgen de Guadalupe. La *Tonantzin* cristianizada volvió ocupar un lugar importante como emblema de un objetivo, sólo que ahora sería reclutadora y portavoz de los supuestos vencidos:

Pero, a la vez, se encuentra en los inicios de la nación: aparece después de la conquista como si quisiera presidir el nacimiento del nuevo pueblo; al indio, le recuerda en los primeros años la madre indígena, Tonantzin, que se dirige a él como a su hijo predilecto y pone al pueblo bajo su amparo. [...] Así se expresa, en el símbolo guadalupano, la unión del principio remoto con el esperado futuro, que parecen hacerse reales en el instante originario que vive el pueblo.⁵⁰

El movimiento revolucionario se representa bajo la protección de un estandarte espiritual. Irónicamente el arma con que se quiso vencer al mexicano fue apropiada y utilizada para liberarse de quienes la habían forjado. Por fin volvían a aparecer los rayos de luz que vislumbraban una identidad durante los años de lucha en los que esto sucedía. Pero ésta no fue la única arma que el mexicano se había apropiado, por cuestiones del destino, la Ilustración demostró su doble peligroso alcance. La reflexión no supo atender las exigencias de las que se apropiaba porque la instantaneidad exigía eficacia inmediata, por lo que la reflexión infantil emprendió una nueva y prematura aventura:

Diríase que la dependencia de las colonias españolas no puede explicarse por la ley biológica, en virtud de la cual un ser nuevo, ya bien preparado para vivir por sí solo, se segrega de sus progenitores. La política de España, durante su dominio en América, jamás se propuso que sus colonias pudieran formar en lo futuro unidades nacionales que se bastaran por sí.⁵¹

Porque esto no se puede explicar por ley biológica sólo podemos apoyarnos en la metáfora para acercarnos a su comprensión. Por no bastarse a sí misma, la revolución atravesó serias complicaciones, ya que se enfatizaba la eficacia de la lucha y se descuidaba la eficiencia institucional, es decir, sólo se atacaba la estructura colonial con desorden sin establecer un nuevo modelo. Naturalmente

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁵¹ S. Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 32.

el desorden desmembraría la anhelada identidad como ocurrió con los tlaxcaltecas. La pequeña probada de libertad auspició nuevamente en el mexicano la negatividad de ser partícipes de una identidad:

En la decadencia del instantaneísmo, la libertad, que ha conocido su propio poder destructor, se goza en sí misma y se niega a situarse de nuevo en un mundo ordenado. Para quien ha probado el sabor de la liberación total, es muy difícil escapar a su encanto. La libertad permanece en vilo sobre sí misma, en desdén perpetuo de todo acomodo con el mundo que ha negado. Los pueblos se lanzan “a la bola” sin tener fines precisos ni percibir claramente los motivos de su acción (...) correr el riesgo de advenir, quizá, a una vida desconocida (...) Entonces el sentimiento comunitario que ligaba a todo el pueblo empieza a perderse por falta de un orden institucional que lo haga permanente.⁵²

Una nueva arma, en este caso la Ilustración, había sido alcanzada por las manos de un infante reflexivo. El peligro era inadvertido en aquel *lugar instante*, pero para nosotros no es nada difícil suponer la gravedad de que un niño maneje un arma: el mexicano parecía luchar contra la Ilustración de manera muy ilustrada. Sus rasgos más característicos denotaban ya una mezcla de sangre e ideas, una herencia compartida de querer ser y no ser, una batalla por su emancipación frente al espíritu latino que al mismo tiempo era doblegado del otro lado del continente. Esta doblegación acontecía como influencia de lo que anteriormente ya se había iniciado con sospechas en estas tierras. Efectivamente, podemos sostener que se trató de una gran influencia en la mezcla de sangre e ideas, como otras tantas influencias que acontecieron, pero no asumimos que haya sido la causa única y directa: “vemos, por fin, cuán insuficiente resulta la tesis que se ve en el movimiento de 1810 el resultado de la Revolución francesa o de la americana. Esas influencias existen, pero sólo más tarde empiezan a imprimir su sello al movimiento y, aun entonces, en cada clase social distinta del pueblo bajo que se insurge”.⁵³

No pretendemos derogar la relación entre un movimiento y otro, sin antes considerar a cada cual en su sitio y condiciones adecuadas. Por esta razón consideramos la existencia de la influencia del espíritu latino: una influencia en el coaccionar de los rasgos característicos del mexicano, la mezcla de sangre e ideas que buscaban un acogedor lugar en la identidad. Dentro de la fugacidad del instante el mexicano recurría a las armas para las cuales aún no se hallaba capacitado, la rapidez con la que se apropiaba de ellas lo empujaron a alterar su reflexión originaria. La reflexión infantil aspiraba, por lo tanto, a alcanzar

⁵² L. Villoro, *op. cit.*, p. 101.

⁵³ *Ibid.* p. 83.

la *adolescencia* que había comenzado a experimentar los primeros cambios de una etapa a otra. con la confusión de emanciparse del hispano a manera muy hispana.

Cabe recalcar que no queremos dar mayor importancia a determinadas circunstancias o menospreciar otras tantas, únicamente prescribimos ciertos acontecimientos que nos dan apoyo a la idea de ir hacia donde todavía no se ha hecho. De esta manera recuperaremos algunos de nuestros vestigios que nos orienten a descifrar la dificultad de comprender el perfil del mexicano. Precisamente por ello nos ha parecido necesario llevar a cabo este recorrido que es un rastreo de ideologías y reflexiones que acometieron determinados rasgos e influencias de las cuales, a consideración de nuestra hipótesis, no hemos sabido atender.

Aquellos acontecimientos que nos han llevado a identificarnos en ciertos momentos, trágicos en su mayoría, han dado paso a diferenciarnos frente al otro, pero a su vez también han contribuido al reconocimiento de sí en un movimiento dialéctico que se ha vuelto, tal parece, característico del perfil de cultura mexicana, nuestra hipótesis queda un tanto limitada pero dejando entrever que no toda tragedia tiende hacia lo negativo, aun cuando sea mayor el énfasis que se le da, hay que abrir la reflexión hacia lo verdaderamente importante que en estas líneas se busca reconocer; un posible afianzamiento del perfil antropológico del mexicano, la compleja pero siempre presente dialéctica entre lo real e ideal que se vislumbra hasta nuestros días; “identificarse con todos y a la vez con nadie”.

Referencias

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*. México: unam, 1998.
- Amaro, Manuel, «El mito en la construcción cultural» en *Logos. Revista de filosofía*, núm. 118, enero-abril, año 4, México: Universidad La Salle, 2004, pp.177-186
- Aristóteles, *Poética de Aristóteles*. Ed. y trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 2010.
- Beuchot, Mauricio, Sobrino, Miguel Ángel, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, México: Torres Asociados, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963. Códice Borgia, fol.74
- Códice Matrinense de la Real Academia, ed. Facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso, Vol. VIII, AP I, 8.

- Díaz, Del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la nueva España*. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2003.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta 3ª Ed., 2002.
- Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.
- Dussel, Enrique, *Perspectivas de la filosofía (Tercer simposio de filosofía contemporánea)*, Coordinador; Mora, Rubío, Juan. México: UAM, 1990.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: unam, 2006.
- León-Portilla, Miguel, *Quince poetas del mundo náhuatl*. México: Diana, 1994.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos*. México: unam, 2007.
- Miranda, Ángel, *La evolución en México*. México: Herrero, 1962.
- Ms. Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, fols. 17 r.
- Ms. Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, fols. 29 v -30 r.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Planeta, 2010.
- Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*. México: unam, 1993.
- Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. México: Gernika, 2003.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de La Nueva España*. México: Porrúa, 2006.
- Vasconcelos, José, *Divagaciones literarias*. México: Asociación Nacional del Libro, 2002.
- Vasconcelos, José, *Ulises criollo*. México: Siglo XXI, 2008.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Las visiones de Ernesto Laclau y los trucos de Chantal Mouffe¹

Jacques Bidet

Profesor Emérito Paris Nanterre

Traducción Ricardo Bernal

No existe ninguna ruta nueva en la política que no requiera de nuevas voces en la teoría. Por lo mismo, el populismo de izquierda se ha acompañado de “nuevos filósofos” creadores de una “nueva izquierda” y de un “nuevo pueblo”. Sin duda, en Europa del Sur los más notables son Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pareja en la vida privada y en el trabajo teórico. Sin embargo, para apreciar su contribución, para comprenderla, es necesario desasociarlos, seguir el desarrollo de sus respectivos enfoques, convergentes políticamente y, a pesar de ello, muy distintos conceptualmente. En este texto me centraré en la contribución de Chantal Mouffe, especialmente en su último libro, *Por un populismo de izquierda*, aparecido en inglés y en francés en 2018, y que sin duda marca su etapa más reciente. Me parece tanto más apropiado que se dirija, entre otros, a un público francés afirmando su deuda intelectual con Jean-Luc Mélenchon y François Ruffin² y su afinidad política con la Francia Insumisa,³ citada como ejemplo de una elección “partisana”, tal como lo subraya Mouffe.⁴

Partamos sin embargo de lo que se puede considerar como su base común, presentada en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical*, aparecido en la editorial Verso en 1985 y recibido en el seno de la izquierda radical europea como un libro importante. En ese entonces Laclau ya tenía una experiencia vivida del “populismo de izquierda”, la de una “izquierda nacional” en el contexto argentino. Sin embargo, esta temática no figura en el programa de esta obra consagrada a la elaboración conceptual de una “nueva izquierda” más allá de la socialdemocracia. En dicha obra Laclau y Mouffe se proponían “radicalizar la democracia”, es decir, ampliar su campo apoyándose en las exigencias de igualdad que, especialmente después de 1968, se extendían más allá de la esfera económica hacia el feminismo, el antirracismo, las luchas urbanas, antinstitucionales, etc. En ese sentido, se comprometían con una crítica a la socialdemocracia considerada por ellos como culpable de haberse encerrado en la “clase obrera”. Esta clase, definida por el lugar central que ocupaba en la producción, supuestamente representaba una alternativa a la dominación social, concebida como esencialmente capitalista. Desde su perspectiva, en cambio, la relación capital/trabajo no es más que un elemento entre otros, de igual impor-

tancia que los demás en una sociedad compleja y fluctuante donde las identidades se construyen en múltiples relaciones sociales. En adelante, la fuerza propulsora vendría de los nuevos movimientos sociales, de los que ellos serían herederos. Se trataba, por tanto, de *reconstruir la izquierda* desde una base más amplia.

En un segundo periodo iniciado en el año 2000, se observa en sus trabajos desarrollados de forma separada, una nueva preocupación: la degeneración de los partidos socialdemócratas transformados en formaciones de centro-izquierda que alternan con partidos de centro-derecha mediante políticas casi idénticas. En este caso, la actualidad política se localiza en el contexto tanto del neoliberalismo como del ascenso de los populismos; y de lo que se trata es de (*re*) *construir el pueblo*. Aunque este proyecto sobrepasa al anterior no lo hace desaparecer porque se trata de un populismo de *izquierda*. Laclau desarrollará sus argumentos desde la semiótica y el psicoanálisis; Mouffe desde el contexto universitario de la filosofía política. Sin embargo, la nueva dinámica emancipatoria que tienen en mente se sigue fundando en los movimientos sociales, llamados a la construcción de una hegemonía populista de izquierda mediante la “puesta en equivalencia” de diversas demandas democráticas –*es decir, de igualdad*– privilegiadas por ellos. **La reconstrucción de la izquierda, metamorfoseada en construcción del pueblo, se mantiene en la agenda. Sin renegar de ello, los teóricos de la nueva izquierda se convierten en los teóricos del populismo.**

1. Hegemonía y estrategia socialista, la obra fundadora

De entrada, insistamos en las convicciones teóricas comunes que permanecen inmutables en ambos periodos. Esto es, su cruzada al mismo tiempo contra el liberalismo dominante y contra la deriva centrista de los partidos socialdemócratas. Pero, paradójicamente, sus argumentos para desplazarse hacia la izquierda se sostienen en una crítica al marxismo. A inicios de los años 80’s estos autores se dirigen, en primer lugar, a una inteligencia de izquierda, europea y sudamericana, heredera de una tradición de análisis social inspirada en Marx. Toman como referencia a esta figura tutelar y dialogan con autores que se revindican marxistas como Zizek o Negri, pero en realidad introducen una aproximación muy distinta. Aunque, evidentemente tienen razón al buscar otras fuentes de reflexión, resulta importante saber qué uso hacen de ellas. Con toda razón, Laclau y Mouffe invitan a desconfiar de aquel esencialismo social que comprende las clases como bloques fijos que aglomeran identidades homogéneas. De esta forma, ponen el dedo en un punto sensible si pensamos por ejemplo en lo que se ha denominado como el “obrerismo” de los partidos comunistas. No obstante, su modo de operar es radical: *al arrasar con los esquemas realistas de tipo*

materialista, sobre los que el marxismo por lo demás no tiene el monopolio, introducen una aproximación estrictamente politista de lo político. Ya en Gramsci, de quien se reclaman seguidores, la preocupación teórica proviene esencialmente de lo político (como lo subraya Althusser en un panfleto mordaz de 1978 publicado en PUF en 2018 con el título *¿Qué hacer?*). No obstante, Laclau y Mouffe van más lejos, desde su perspectiva, en la medida en que se refiere a “clases fundamentales” y a un “centro único hegemónico”, Gramsci conserva todavía “elementos esencialistas”.⁵ Se necesita cambiar radicalmente la base del análisis: hace falta partir de una pluralidad de espacios políticos y sociales que no se relacionen con ninguna unidad fundamental última.⁶ El todo social no presenta en sí mismo ninguna suerte de unidad y el curso de la historia, en la que se entrelazan esos elementos heterogéneos, depende de la puesta en práctica de *proyectos* políticos. En ese sentido su planteamiento se explica tanto por referencias filosóficas prestigiosas como Saussure, Wittgenstein y Derrida, como por la proximidad manifiesta con Francois Furet y Claude LeFort.

Aunque hacen alusión al “capitalismo avanzado”, al “neoliberalismo”, etc., para ellos éstas no son sino realidades “empíricas”, empíricamente dadas. No obstante, para retomar los elementos clave de su terminología, en el plano “ontológico”, el “orden social” no está hecho mas que de “prácticas sociales” sedimentadas más allá de las cuales sería vano buscar una “objetividad” –se trata de su propia expresión– como la de una “estructura social” o un “sistema social” reproductibles. Es en este sentido que estos autores se definen como “postestructuralistas», para ellos la sociedad es un espacio discursivo, estructurado por el discurso. Por sí misma, la pareja estructural capitalistas/asalariados nos ofrecería muy poco porque son los “proyectos hegemónicos”, puestos en práctica por “bloques hegemónicos” opuestos, los que estructuran la sociedad. Ahora bien, el bloque de los de abajo no puede construirse más que por la unión de los “grupos sociales” (es su terminología) que lo constituyen –obreros, mujeres, inmigrantes, desempleados, desalojados, etc. Esto implica que sus respectivas pretensiones y las luchas motivadas por ellas, presuntamente ajenas entre sí “ontológicamente”, sean puestas en “equivalencia” (también es un término suyo), es decir, que se reconozcan mutuamente con el mismo valor. Respecto a los sujetos sociales, ellos afirman que no tienen la fijeza que se les atribuye cuando son definidos socialmente por su pertenencia a una clase social: los propios sujetos están en construcción permanente, identidades móviles en interferencia con múltiples pertenencias fluctuantes.

Desde su perspectiva, el “obstáculo principal” es por tanto el “clasismo”⁷ que

⁷ Por “clasismo” aquí el autor no entiende la manifestación de un desprecio vinculado a la pertenencia a una clase social, sino aquella postura filosófico-política que supone que los sujetos

se traduce en “estatismo y en economicismo”.⁸ A lo largo de las páginas del texto no se puede dejar de simpatizar con un discurso tan preciso en su oposición a un marxismo aludido constantemente en filigrana. Esta crítica sería perfectamente convincente si no se tratará de un marxismo extremadamente conveniente: una mezcla de ese hegel-marxismo de la década de 1950 que sublima el propósito de Marx en filosofía humanista y de un DIAMAT obsoleto desde la década de 1930. ¿Qué pretendido marxista no suscribiría actualmente la descripción de esta individualidad moderna siempre múltiple y móvil? No obstante, así “descrita” sólo es una realidad “empírica” de la que hace falta “dar cuenta”. Esto último es precisamente lo que han intentado hacer los sociólogos realistas en términos de *interseccionalidad* o de *consustancialidad* de diferentes *relaciones sociales*. De esta forma se designan las relaciones de sexo, de clase, de nación (las relaciones de raza como, a mi parecer, lo muestra la literatura antropológica son una combinación de esas tres relaciones sociales *primarias* en cierto sentido). Y se puede poner en duda que tales relaciones se reduzcan a “posiciones de sujeto” o a los proyectos a los que pueden dar lugar, por encima de los cuales no habría ninguna “objetividad más profunda” que buscar. En suma, uno se pregunta qué se gana al transformar hasta este punto el marxismo en algo tan negativo, al “esencializarlo” así. No sería mejor tomar distancia respecto de él, buscar esclarecer sus límites, sus debilidades, sus errores -sin hablar de los crímenes cometidos en su nombre- y aquello que cabría esperar del potencial de análisis social e histórico que ha introducido en la cultura moderna y que sólo ha tenido sentido cuando ha sido sometido a crítica mediante otros recursos teóricos.

¿Acaso no fue Marx quien en su célebre sexta *Tesis sobre Feuerbach* postuló que la esencia humana es constituida por “el conjunto de las relaciones sociales”, y quien también explicó que lejos del *en sí* o el *para sí*, la identidad subjetiva es objeto de una *construcción social*? Nada menos esencialista que preguntarse, ¿cómo “se deviene mujer”?, o, ¿cómo “se deviene proletario”? Por ello es comprensible que Marx también pueda inspirar la reflexión sobre el pluralismo y la fluctuación de las identidades. No obstante, aquí no sólo se trata del marxismo. Resulta significativo que en estos autores un concepto necesario para la intelección de lo “social” y por lo mismo de lo “político” como el de *reproducción social* -esto es, el de una estructura (de clase, de parentesco, de sexo, de Estado, etc.) que se reproduce mientras se transforma-, generalmente presente en las teorías de la sociedad, no tenga cabida. *Laclau y Mouffe no hablan tanto de relaciones sociales [rapport sociaux], sino de vínculos sociales [relations sociales]. Y no porque en*

políticos se definen esencialmente por su pertenencia a una “clase social” [N.T].

⁸ *Id.*, p. 305

inglés la palabra sea la misma *relation*,⁹ sino porque desean ignorar estas objetividades más profundas... que son las estructuras sociales.

En otros términos, para decirlo en el lenguaje de Marx, pero también en el de cualquiera de sus equivalentes en cualquier otra aproximación realista crítica: **ellos consideran la “superestructura” sin interesarse por la “infraestructura”**. En suma, hacen a un lado la cuestión de la estructura que es la cuestión de la relación (compleja) entre estos dos términos. En esas condiciones, somos lanzados a una historicidad aleatoria y voluntarista que proviene de la capacidad de ciertos proyectos para imponerse sobre otros. A eso se le llamaba antes *idealismo*. Idealismo histórico. Así es como, desde la perspectiva de Chantal Mouffe, por un proceso puramente “contingente” el “principio democrático de libertad e igualdad” se impuso “como la nueva matriz [...] del imaginario político de las sociedades occidentales [...] hace 200 años”, constituyendo “un punto nodal fundamental en la construcción de lo político”.¹⁰ Actualmente se trataría de “radicalizar” este principio, aunque falta saber cómo. Laclau y Mouffe nos proponen pistas muy diferentes entre sí.

2. Ernesto Laclau y la política como retórica

Bajo una forma laica, Laclau retoma el soplo profético de la “teología de la liberación” que, florecía en América Latina en tiempos de su juventud. Lo hace, empero, con ciertas diferencias porque esos teólogos comprometidos recurrieron a un análisis marxista de las clases y del Estado con el que anticiparon los términos de centro y periferia de una aproximación como la del Sistema-mundo. En Laclau, en cambio, el orden del discurso tiende a presentarse como la medida de lo real, esto se hace especialmente patente en su otra obra mayor, *La razón populista*,¹¹ publicada 20 años después de *Hegemonía y estrategia socialista*.

El punto de partida de Laclau es una especie de estructuración social general más o menos universal: “una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder que permanece sordo a estas demandas, por el otro”.¹² Como sabemos, “demandas heterogéneas surgen de grupos dispares”,¹³ no obstante, le corresponde a “la retórica” la tarea de hacerlas converger. Se

⁹ Bidet se refiere a la diferencia en francés entre *rappports* y *relations* para distinguir entre relaciones macrosociales y relaciones interindividuales. Esta distinción no se encuentra en inglés y tampoco en español. Para distinguir *rappports* de *relations* usamos la distinción entre relación y vínculo [N.T].

¹⁰ *Id.*, p. 269

¹¹ Ernesto Laclau, *La raison populiste* (Francia, Verso 2005)

¹² *Id.*, p.105

¹³ *Id.*, p.106

trata de “los mecanismos retóricos que constituyen la anatomía del mundo social”,¹⁴ porque el discurso “constituye el primer terreno de constitución de la objetividad como tal”.¹⁵ El discurso es, sin dudar, la “objetividad” más “profunda”. Laclau trata las categorías de las ciencias sociales como Saussure trataba las de la lengua ordinaria: ellas no definen más que diferencias y relaciones entre diferencias sin hacer aparecer jamás la cosa misma, en este caso, la totalidad viviente de una comunidad. Totalidad que sólo nos puede ser dada en un discurso político que expresa *la falta* [*le manque*] al mismo tiempo que *la espera* [*l’attente*]. “Aquello que falta es una cierta plenitud de la comunidad”.¹⁶ De manera que “el pueblo” del que Laclau habla no es un dato preexistente, *falta* porque todavía no llega a ser. Únicamente puede existir cuando es reunido [*rassemble*] por el populismo cuyo trabajo es comprendido como “una operación performativa que constituye la cadena misma”,¹⁷ esto es, como un acto de habla. “La construcción del pueblo será la tentativa de dar un nombre a esta plenitud ausente”.¹⁸ Seguramente hay una profunda verdad en todo esto: la comunidad siempre está por construirse, y nuestro ser mismo es aquello que nos falta. No obstante, en la obra de Laclau se hace patente una ruta idealista en el juego entre el pueblo y “el pueblo”. Ciertamente, “el pueblo” como plenitud es “aquello que nos falta”, sin embargo, eso no evita que el *pueblo* tenga una realidad como grupo humano que ocupa un territorio y que estructuralmente hace que se escuche un irrefragable “esto es nuestro” cuya garantía es el furor de las armas. Hay una objetividad imposible de negar que define un “Nosotros” exclusivo y del que una ontología retórica populista sólo se hace cargo sublimándolo

Según Laclau, en esta lógica retórica “la equivalencia entre las demandas democráticas insatisfechas” -su reconocimiento mutuo como equivalentes a pesar de su heterogeneidad- sólo puede tener lugar a partir de un significante común vacío de su contenido de demanda particular y capaz de significar todas las otras, tal como se plantea en la figura de la sinécdoque que nombra el todo por la parte. El “significante vacío” es aquel que es capaz de *nombrar* esta plenitud del “pueblo que nos falta”. “El vacío existe porque designa la plenitud ausente de la comunidad. El vacío y lo plenitud son en realidad sinónimos”.¹⁹ Laclau nos da un ejemplo ilustrativo de “significante vacío”, la palabra “mercado” en la Europa del

¹⁴ *Id.*, p.132

¹⁵ *Id.*, p. 86

¹⁶ *Id.*, p. 106

¹⁷ *Id.*, p. 119

¹⁸ *Id.*, p. 105

¹⁹ *Id.*, p. 201

este después de 1989.²⁰ Por sí misma es un significante económico pero terminó por transmitir su valor a todos a todos los eslabones de la cadena, convirtiéndose en símbolo de una comunidad reencontrada aunque “siempre faltante”. De igual forma podríamos referirnos a la palabra “trabajador”²¹ o bien a la “igualdad”.²² Seguramente, Laclau nos da bellas lecciones de retórica política sobre un terreno bien conocido, designado vulgarmente como “la batalla de las palabras”: una batalla cultural en la política, una batalla política en la cultura. Lugar, al mismo tiempo, de los afectos y del intelecto. Por mi parte, arriesgaría la hipótesis de que en el discurso populista, de derecha o de izquierda, solamente la palabra pueblo juega este papel, Y únicamente lo hace por su riqueza semántica (de denotaciones y connotaciones) y por las ambigüedades relacionadas a ella: pueblo popular, pueblo cívico, pueblo étnico, pueblo nación, pueblo comunidad, pueblo elegido, pueblo revelado, pueblo insumiso, pueblo admirable, pueblo eterno.

La tesis que hace de la “razón populista” una “razón retórica” conduce a otra tesis que es la última palabra del discurso visionario de Laclau. Desde su perspectiva sólo el líder carismático es capaz de otorgarle a un significante vacío la plenitud de su sentido: el maestro de la retórica sabrá encontrar las palabras justas, traducir el “nombre” significativo de la cadena entera. Ese nombre singular del que procede “el pueblo (la cadena de equivalentes)”[sic].²³ “Pero -agrega Laclau- la forma extrema de la singularidad es la individualidad”. La individualidad del líder. “De esta manera casi imperceptible la lógica equivalencial conduce a la singularidad y la singularidad a la identificación de la unidad del grupo al nombre del líder”²⁴ No debe asombrarnos qué grandes líderes hayan podido reconocerse en el discurso de Ernesto Laclau.

3. La trayectoria de Chantal Mouffe

3.1 Una memoria socialdemócrata

A decir verdad, nada parecía predisponer a Chantal Mouffe, al menos en el plano conceptual, a esta aventura populista. Esencialmente, su trabajo personal se sitúa en el gran taller de los debates filosóficos entre demócratas y liberales de diversas escuelas. Sin embargo, antes de entrar en el núcleo teórico del tema me parece esclarecedor comenzar por evocar el imaginario social y político que nos presenta en su último libro. Esto no quiere decir que juzgaremos su teoría a partir de sus opiniones o sentimientos políticos: nada sería más desastroso

²⁰ *Id.*, p. 117

²¹ *Id.*, p. 107

²² *Id.*, p. 95

²³ *Id.*, p. 110

²⁴ *Id.*, p. 122

teóricamente. Sobre todo, porque el otro imaginario, la otra memoria social en el contexto de la izquierda, con la que Mouffe rivaliza y que yo evocaré con *nostalgie* a la manera de Enzo Traverso, también se ha vuelto obsoleta desde hace tiempo.²⁵ Limitémonos a considerar la trama del relato en tres actos sobre el que se sostiene su análisis.

Los años que van de 1930 a 1970 serían “los tiempos de la socialdemocracia”, infatigable promotora de un “Estado providencia” que afirmaría su hegemonía frente al capitalismo. En la memoria (socialdemócrata) de Chantal Mouffe, no existe ni aquella “clase obrera” compuesta de comunistas, trotskistas, anarquistas, laboristas, autogestores y tantos otros izquierdistas de múltiples tendencias opuestas entre sí, ni la red de fuerzas sociales y culturales que a mitad de siglo ya polarizaban en torno a ella -y que aparentemente habrían desaparecido de la arena política (aunque eso es otra cuestión). Todas las conquistas de esa época son atribuidas a la “socialdemocracia”, una verdadera providencia para todos nosotros. Después, de la mano del neoliberalismo, hacia 1970 vendría “el tiempo del consenso al centro”. Sin embargo, la primera señal de la resistencia no llegaría sino hasta la década de 1990 a través de populismos de derecha tales como el Partido de la Libertad de Austria (FPÖ)²⁶ y el Frente Nacional (FN).²⁷ No habría nada destacable en la izquierda en ese periodo, en resumidas cuentas, serían “años de apatía” en espera del momento del despertar político.²⁸ A partir de la crisis de 2008, surgiría el momento populista. En efecto las cosas habrían cambiado porque la acción *antiestablishment* del populismo de derecha se acompañará por la del populismo de izquierda, el cual florecerá con Syriza, Podemos, la Francia Insumisa, las ocupaciones de las plazas, etc. Evidentemente, para la autora es importante que el populismo de izquierda prevalezca sobre el de derecha. Sobre todo, porque éste será en “los años por venir... el eje central del conflicto”.²⁹ En su relato, que se dirige especialmente al lector francés, las

²⁵ Bidet hace referencia al libro del historiador italiano Enzo Traverso titulado *Melancolía de la izquierda*. Aquí el francés aclara que su crítica no se dirigirá al hecho de que Mouffe decida contar la historia del siglo XX subrayando el papel de la socialdemocracia y no de la izquierda marxista porque en cierta medida ambas han fracasado políticamente [N.T].

²⁶ FPÖ son las siglas en alemán del Partido de la Libertad de Austria (Freiheitliche Partei Österreichs), una formación conservadora y nacionalista fundada en la década de 1950 pero cuyo auge comenzó en la década de 1970. Actualmente es la tercera fuerza política en Austria [N.T].

²⁷ FN son las siglas en francés del Frente Nacional (*Front Nationale*), un partido de extrema derecha fundado en 1972. En 2018 cambió su nombre a Agrupación Nacional (*Rassemblement National*).[N.T]

²⁸ Chantal Mouffe, *Pour une populisme...*, p. 34

²⁹ *Id.*, p. 18

grandes luchas populares surgidas en Francia en 1995 contra el plan Juppé³⁰ o en 2017 contra la ley del trabajo, claramente no han tenido lugar. Lo que ocurre, como veremos, es que estas luchas no caben en su conceptualización.

3.2 Restaurar un orden normal

Después de *Hegemonía y estrategia socialista*, Chantal Mouffe desarrollará un entramado conceptual original que también se encuentra en sus otros textos de ese periodo. *La paradoja democrática*,³¹ *La ilusión del consenso*,³² *Construir un pueblo* con Íñigo Errejón.³³ De entrada, se impone el tema de una cierta *normalidad* que debe ser recuperada. Para construir el pueblo reconstruyendo la izquierda, que se habría pervertido al incorporarse al centro, conviene *restablecer* un orden *normal* marcando la “frontera” entre una derecha en la que se reúnen las diversas formas de dominación y una izquierda en la que se reúnen las fuerzas de emancipación. Por lo tanto, desde la perspectiva de Chantal Mouffe, hay una escisión esencial que podríamos denominar como “el Gran Antagonismo”. Éste tiene lugar entre el Poder, designado como “la casta” o “la oligarquía” (la cumbre de las finanzas y del aparato de Estado), y el pueblo. La confrontación entre el Poder y el pueblo tendría lugar en un escenario político que conviene “restaurar” –es un término recurrente y esencial– conduciendo a la izquierda a un proyecto hegemónico que unifique, mediante la puesta en equivalencia de todas las demandas de igualdad, a todos los grupos sociales que se oponen a la dominación.

3.3 El encuentro fortuito entre liberalismo y la democracia

A partir de este punto las cosas se complican, porque esa gran escisión entre los dominantes y los dominados, vagamente análoga a la que se podría encontrar en los discípulos de Marx o Bourdieu (y en otros), se cruza con una segunda escisión, resultado de los debates internos de la filosofía política contemporánea. Entre otras, Chantal Mouffe se inspira en la teoría liberal-democrática de C.B MacPherson. En la pareja liberalismo-democracia, Mouffe ve el encuentro “contingente” de dos tradiciones, la del *liberalismo*, centrado en la libertad, la propiedad privada y los derechos del hombre, y la de la *democracia*, cuyo eje es la igualdad y la soberanía popular. Ella da a entender que en esta pareja se debe reconocer una especie de escisión derecha-izquierda. Pero evidentemente el espíritu de una filosofía que se reivindica como *Ilustrada* no puede oponer estas

³⁰ El *Plan Juppé* era una propuesta de Reforma a la Seguridad Social planteada a mediados de la década de 1990 por el entonces ministro Alain Juppé. [N.T]

³¹ Chantal Mouffe, *La paradoxe démocratique*, (Francia, Les Beaux Arts, 2016)

³² Chantal Mouffe, *L'illusion du consensus*, (Francia, Albín Michel, 2016)

³³ Chantal Mouffe e Íñigo Errejón, *Construire un peuple*, (Francia, Cerf, 2017)

dos exigencias, de libertad y de igualdad, sino que debe buscar cómo se unen (pero, ¿se trata de un reencuentro *contingente* y no de una pareja formalmente inscrita en una estructura social históricamente definida?). Con todo, Chantal Mouffe, instruida por los derroteros de la socialdemocracia, no quiere verse empujada hacia posiciones tibiamente centristas como las de Rawls o Habermas.

Ella saldrá de esta dificultad mediante un rodeo inesperado que, sin embargo, remite a una idea muy banal, a saber: exhumando a un teórico político sulfuroso como Carl Schmitt quien habría subvertido el apacible espacio filosófico-político al plantear que “lo político” es esencialmente conflictivo. En efecto, si el conflicto desapareciera no habría lugar para la política. Por lo tanto, la pareja central no es la de igualdad/libertad sino la de amigo/enemigo. Este descubrimiento parece haber provocado un verdadero bautismo de fuego para Chantal Mouffe que se mantendrá en un enfrentamiento permanente con el “enemigo”. Elegantemente y sin mucho esfuerzo, se sale con la suya argumentando que si bien retoma esta idea de Schmitt lo hace en el contexto de nuestras sociedades occidentales modernas en las que prevalece la democracia liberal. Por lo mismo, no se trata ya de enemigos a eliminar, sino de adversarios a combatir sólo que de forma “respetuosa”. ¿Cómo no lo habíamos pensado? Chantal Mouffe denomina este retorcimiento conceptual como la transformación del antagonismo en “agonismo”: un combate respetuoso. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta este “combate”? Éste se desarrolla pacíficamente en las diversas esferas de la sociedad, a partir de toda la panoplia de formas populares de resistencia e iniciativa, y se espera que esta “estrategia” conduzca a la victoria electoral del populismo de izquierda -aunque esto no se dice explícitamente. Pero, ¿“respetar” al “adversario” significa darle la posibilidad de expresarse y organizarse políticamente? En la óptica de este populismo de izquierda, el conflicto político no puede concebirse más que en el marco del “pluralismo”, un concepto clave para Mouffe. ¿Qué demócrata podría contradecir esto?

3.4 El Gran Antagonismo tomado como pluralismo

Sin embargo, uno se puede preguntar qué ha ocurrido en este planteamiento conceptual con la gran confrontación entre el Pueblo y el Poder que motivaba al populismo. Al parecer esta cuestión simplemente ha desaparecido. Porque el “pluralismo” como elemento constitutivo de la “democracia liberal”, pluralismo de partidos, se entiende como el dispositivo mediante el cual se deben reglamentar todos los conflictos sociales, éticos, culturales y otros -al menos esto es lo que se espera de él. Esto significa que el “Gran Antagonismo” y los “diversos antagonismos -podemos llamarlos así- serán tratados por los mismos procedimientos de carácter *parlamentario*, aun cuando en uno se opone el Poder y el Pueblo y el otro concierne a las múltiples contradicciones que se pueden

encontrar en el seno de una sociedad. De esta adaptación general al agonismo surge un verdadero milagro: el Gran Antagonismo se disuelve en los diversos antagonismos. Sin duda el poder de los de arriba, el de la “casta”, permanecerá ahí pero, en tanto que teórica de “lo político”, Chantal Mouffe no tiene mucho que decir al respecto. Esto es así porque, al ser elaborada en el registro puro de “la política”, su “teoría de lo político” no dispone de conceptos apropiados para el análisis de las sociedades: ella no puede hacer otra cosa que transponer el *conflicto societal* – anteriormente concebido como una “lucha de clases” en la que el mecanismo de explotación se generaba por una acumulación infinita en las manos de una ínfima minoría de intereses ciegos, un mecanismo cuyo funcionamiento arriesgaba la vida de las personas y la supervivencia de la naturaleza- en una *confrontación política* entre proyectos pacíficos opuestos. En efecto, en este escenario político en el que se nos llama a “combatir”, el Poder de los dominantes, preparado en su camerino, se plantea como un “proyecto”. Un proyecto en acto seguramente, pero cuya puesta en práctica se analiza como un proceso político del que forman parte todos aquellos que lo comparten: los partisanos de la derecha, en todos los niveles. El “Adversario” del pueblo, el Poder de los de arriba, se transforma en otro adversario: la derecha, en la que están considerados por igual todos aquellos que la respaldan. El conflicto entre “Ellos y Nosotros” se mitiga al convertirse en un problema “entre nosotros”: partisanos de derecha contra partisanos de izquierda. Desde la perspectiva de Chantal Mouffe, ésta sería la situación normal, aquella que es necesario “restablecer” restaurando la frontera entre “Ellos y Nosotros”.

3.5 Los secretos del palimpsesto

Si esta desaparición del “Gran Antagonismo” en el sombrero de mago pasa desapercibida es porque aquí se pone en juegos una ingeniosa *estratagema* que consiste en superponer diversas capas de formulaciones teóricas, más o menos fundadas entre sí, a la manera de un *palimpsesto*, de tal manera que a menudo, después de lecturas y relecturas, resulta difícil saber en dónde está el truco. Su tesis central, orgullosamente anunciada, una verdadera baladronada en contra de los liberales, es que sólo existe política debido al *conflicto*. Sin embargo, ¿nos habla del conflicto entre los grupos en general?, ¿entre el pueblo y el poder?, ¿entre la derecha y la izquierda?, ¿en el seno de toda comunidad?, ¿de la insuperable tensión entre valores liberales y valores democráticos?, ¿entre libertad e igualdad? El lector se queda dudando permanentemente porque estas diversas parejas son evocadas en los mismos términos: “tensión”, “confrontación”, “conciliación”, “conflictividad”, “coexistencia” entre momentos opuestos. En realidad, no hay que preocuparse mucho: en el fondo, se trata de todo eso en

conjunto. De hecho es esto lo que le da a la obra su “encanto” filosófico y, al mismo tiempo, su aparente facilidad, provocada precisamente por su imprecisión (en sintonía con la idea de lo “flotante” que Laclau convierte en una marca de la política) – al menos hasta el momento que uno se pregunta cómo funciona esa sabiduría de la escritura política, es entonces cuando comienzan los rompecabezas.

Ahí donde Laclau resolvía los problemas de lo político mediante la *retórica* argumentando que en sí mismo lo social es retórica, Mouffe los resolverá por la política, mediante el argumento de que todo es política y que el “orden social” está constituido de “proyectos adversos”. En efecto, ¿quién podría negar que la derecha y la izquierda se *presentan* clásicamente como dos grandes proyectos opuestos que se decantan en microproyectos capaces de influir en todos los puntos de fricción y afectar las diversas categorías sociales? No obstante, debería notarse que, así concebida, la política se encuentra encerrada en su propio discurso. Aunque es verdad que las contradicciones sociales sólo pueden resolverse por la ruta política, esto no significa que deban ser *pensadas* a partir de la política. Sin embargo, para analizar lo real Chantal Mouffe, teórica de lo político, únicamente dispone de los conceptos de la filosofía política. A partir de las demandas de igualdad (el mismo “punto de partida” que Laclau) su empatía democrática la lleva a descubrir las desigualdades, las cuales son convertidas en formas de “subordinación” –un concepto que funciona como denominador común y que subsume todas las desigualdades en el vacío debido a su alcance limitado (así la explotación, reducida a una subordinación, deja de ser el principio de acumulación de capital). De esta forma, su investigación se limita al examen de esas demandas democráticas y su objetivo no es otro sino buscar sus convergencias. De ahí que el análisis del discurso se vuelva análisis sociopolítico. Me parece que a este acercamiento habría que objetarle que aun cuando las relaciones sociales abren un campo para prácticas que, estando provistas de sentido, son indisolublemente materiales y discursivas, no por ello deben diluirse en esta *discursividad*. Ciertamente es necesario hacer que estos discursos, sobredeterminados de diversas maneras, converjan en proyectos comunes. Sin embargo, eso sólo es posible a partir del examen de las relaciones sociales en sí mismas. ¿Acaso podemos imaginar una propuesta de teoría política que no haga referencia a una teoría de la sociedad?

3.6 Lo real como proyecto, la tarea del líder

Como sabemos, son las relaciones sociales en sí mismas las que debemos transformar. Esto supone que se analicen las estructuras que las constituyen, sus tendencias históricas y las relaciones de fuerza que se dibujan en las

coyunturas. Pero en tanto filósofa política Chantal Mouffe no coloca nada de esto en su agenda. En efecto, para ella el orden social únicamente está constituido de proyectos antagónicos formulados en un contexto en donde sólo existen los resabios de las sedimentaciones de proyectos anteriores: no hay ninguna “objetividad más profunda”.³⁴ A esto se le puede llamar una “decisión filosófica”. Por lo tanto, es forzoso preguntarse, ¿cómo es que los capitalistas pueden ser capaces de acumular semejante *potencia* que les permite nutrir estos *proyectos*?, ¿mediante qué procesos puede constituirse semejante concentración de poder económico y político? Lo mismo vale para la oligarquía del “Aparato de Estado”, para las estructuras del patriarcado y la configuración del Sistema-mundo, así como para comprender la manera en la que se enlazan todas estas formas sociales. Es cierto que las “teorías” disponibles pueden ser deficientes; pero los teóricos de lo político deberían ser los más comprometidos en su refundación y reconstrucción. Para apreciar en su justa medida los “proyectos” en cuestión, ¿no habría que intentar saber cuáles son las fuerzas sociales inmiscuidas, los factores que las hacen surgir y las articulan entre sí? Chantal Mouffe *trata lo político a partir de lo político*. En ningún momento se pregunta por las condiciones estructurales de esos fenómenos, únicamente remite a la experiencia vivida.

De ahí la cautela respecto a “los miembros de la extrema izquierda que tienen la misión de hacer que las personas tomen conciencia de la verdad de su situación”. Porque, “en lugar de designar al adversario de una manera que permita identificarlo recurren a categorías abstractas como la de capitalismo, y escapan entonces a movilizar la dimensión afectiva que siempre puede hacer a un pueblo actuar políticamente”.³⁵ ¡Ah, el pueblo bueno [*le peuple brave*]! El populismo de izquierda pretende crear un “régimen nuevo de deseos y de afectos”, “alcanzar los afectos”, partiendo de “problemas que las personas encuentran en su vida cotidiana”.³⁶ Mouffe se impone la tarea de reformar los afectos en el sentido spinozista de la felicidad, esto es: “dotarlos de una visión del porvenir que les dé esperanza en lugar de mantenerse en el registro de la denuncia”.³⁷ En resumen, el pueblo no está listo para el análisis crítico. Háblémosle de paraísos del mañana [*lendemains qui chantent*].

No resulta asombroso que, en estas condiciones, Chantal Mouffe también haya tenido necesidad de apelar a un gran líder. “Para crear una voluntad colectiva a partir de demandas heterogéneas –escribe en *Construir el pueblo*– hace falta un personaje que pueda representar su unidad, creo entonces que no pue-

³⁴ Chantal Mouffe, *Pour un populisme...* p. 124

³⁵ *Id.*, p. 77

³⁶ *Id.* p 110

³⁷ *Ibidem*

de haber un momento populista sin líder”.³⁸ Ahora complementa su postura añadiendo que no hay grandes movimientos políticos que “no hayan conocido un líder”, y que “no hay razones para asimilar un líder fuerte con el autoritarismo”. Todo depende del tipo de relación establecida entre el líder y el pueblo. Al primero se le puede representar como “primus inter pares”.³⁹ Sin embargo, ¿acaso no es la tarea del pueblo, a través de cada uno de sus miembros, “construir la equivalencia”? ¿No es a los ecologistas a quienes les corresponde descubrir que no son ecologistas si sus exigencias no contienen al mismo tiempo el tema “social”, el feminismo, el antirracismo....al igual que a las feministas o a los sindicalistas, etc., les corresponde hacer lo mismo respecto a su propio nicho? A menos claro que se deba confiar el papel de establecer “los lazos afectivos que unen a un pueblo a un líder carismático”.⁴⁰

3.7 La negociación entre libertad e igualdad

Cualquiera que sea el aporte del gran líder, el hilo conductor y la propuesta de Chantal Mouffe es su trama filosófica política marcada por la voluntad de asociar los valores de la libertad, mantenidos por el liberalismo, y los valores de la igualdad, contenidos en la democracia. Desde que escribe que un orden social está estructurado por “relaciones de poder” que se instituyen a través de “proyectos hegemónicos opuestos”, los cuales se confrontan en el espacio público,⁴¹ se sitúa, a pesar de su rechazo, en el mismo terreno que Habermas: el de las relaciones políticas “comunicativas”. La acción comunicativa, y es esto lo que la define, no puede plantear (pretensiones de) “verdad” sin referirse al mismo tiempo a (declaraciones de) algún “valor”. Así es como lo entiende Chantal Mouffe: no hay “democracia” sin “fidelidad a los valores éticos y políticos que constituyen sus principios de legitimidad y a las instituciones en las que se inscriben”.⁴² Es precisamente esto lo que se manifiesta “en la puesta en escena de una confrontación reglamentada por procedimientos aceptados por los adversarios”,⁴³ y es también la situación que Chantal Mouffe considera deseable. En realidad, se trata de una formulación que es típicamente habermasiana, con una sola diferencia: mientras que Habermas argumenta de manera “contrafáctica”, ella considera esta circunstancia como algo “adquirido”... al menos en principio. Ciertamente, “el problema de las sociedades democráticas moder-

³⁸ Chantal Mouffe e Iñigo Errejón, *Construire un peuple...*, p. 169

³⁹ *Id.*, p. 102

⁴⁰ *Id.*, p. 102

⁴¹ *Id.*, p. 130

⁴² *Id.*, p. 131

⁴³ *Id.*, p. 130

nas era [...] que sus principios fundadores de libertad y de igualdad para todos no eran aplicados”. A pesar de ello, estos “recursos simbólicos de la tradición democrática”, “continúan jugando un rol decisivo en el imaginario político de nuestra sociedad”.⁴⁴ Seguramente, Chantal Mouffe toca aquí un punto esencial. Sin embargo, para aclararlo, faltaría un análisis (una teoría) de las relaciones entre el discurso que alimenta el imaginario y lo estructural, aquí solamente esbozado mediante el juegos de los proyectos antagonistas presentados como la realidad social última

3.8 El adiós a la izquierda

En *La ilusión del consenso*, Chantal Mouffe “invita a privilegiar la dimensión agonística de la política revitalizando la distinción derecha/izquierda”.⁴⁵ Sin embargo, desde su perspectiva, “lo que está en juego en la oposición derecha izquierda, no es un contenido particular, sino el reconocimiento de la división social y la legitimidad del conflicto”, incluso si esta escisión “remite ciertamente a actitudes diferentes respecto a la redistribución social”.⁴⁶ Es difícil encontrar una confesión más “socialdemócrata centrista”. “Esta oposición -agrega ella- plantea la existencia, en el seno de toda sociedad democrática, de una pluralidad de intereses y de reivindicaciones que, aunque estén en conflicto y no puedan nunca ser definitivamente reconciliadas, deben sin embargo ser consideradas como legítimas”.⁴⁷ Se trata de una referencia a Norberto Bobbio y también, porque todo es posible en este género literario del “palimpsesto”, a Niklas Luhman, para quien la democracia moderna “exige una separación neta entre el gobierno y la oposición con el objetivo de que los ciudadanos puedan hacer una elección entre diferentes formas de organización de la sociedad”.⁴⁸ Como es sabido, Luhmann era un pensador del “funcionalismo” más que del antagonismo. No obstante, Chantal Mouffe también sostiene que la sociedad “funciona” bien a pesar de la fidelidad a diversas parejas de valores “en tensión” entre sí –éste es un conjunto terminológico recurrente en su obra. En definitiva, el pluralismo fundado sobre una pluralidad de intereses y de valores irreconciliables, entre los cuales sin embargo debe asegurarse una coexistencia pacífica, constituye el concepto último de este populismo de izquierda. Como se ha visto, el capitalismo, cuyo lugar natural eran, en palabras de Marx, “las frías aguas del cálculo egoísta”, termina por ser reciclado en las aguas dulces del pluralismo.

⁴⁴ *Id.*, p. 64

⁴⁵ Chantal Mouffe, *L'illusion du consensus...*, p.180

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ *Ibidem*

El conflicto, he ahí la esencia de lo político: el conflicto pacificado. La democracia, comprendida como la expansión del pluralismo, se convierte en su propio fin. Los únicos enemigos verdaderos, en este mundo de adversarios asociados que comparten los beneficios de la pluralidad, son aquellos que rechazan el pluralismo. El peligro, como señala Mouffe en toda la última parte de *Por un populismo de izquierda*, no es que el proyecto de los de arriba se imponga sobre el proyecto de los de abajo. Es, por el contrario, que la confrontación democrática sea “reemplazada por una confrontación entre valores morales y formas esencialistas de identificación que no sean negociables”. ¿El peligro islámico o el peligro populista? El lector debe elegir alguno de los dos.

De cualquier manera, en *La paradoja democrática* Chantal Mouffe ya nos había prevenido al respecto. Aquello que es paradójico es que “el liberalismo y la democracia, en su dimensión de sufragio popular, están sometidos a una tensión suscitada por sus diferentes lógicas de funcionamiento”.⁴⁹ En conclusión: “la política democrática pluralista consiste en hacer practicables de modo pragmático, precario y a través de forzamientos inestables, negociaciones de esta paradoja constitutiva”.⁵⁰ En esta obra, destinada a un público universitario, y en la que no se evoca el Gran Antagonismo, Chantal Mouffe rechaza la *deliberación*, la “política deliberativa” de Habermas, para sustituirla por la consigna de “la negociación pragmática entre fuerzas políticas”,⁵¹ cuyo objeto, como se ha visto, es la relación paradójica entre libertad e igualdad. En el palimpsesto se superpone la pareja de fuerzas políticas (izquierda/derecha) y la pareja de valores (libertad/igualdad), mediante un oscuro pragmatismo que visiblemente no hace otra cosa que designar el *arreglo* entre los valores y los intereses (entre las “fuerzas sociales” que los detentan). Como podemos ver, los trucos de Chantal Mouffe no nos llevan mucho más lejos que las visiones de Ernesto Laclau.

El adiós al socialismo

De esta forma se comprende porqué la palabra socialismo que figura en el título de *Hegemonía y estrategia socialista* de 1985, prácticamente desaparece en *Por un populismo de izquierda*. Si no me equivoco este término aparece una sola vez “entre los nombres que podrían ser utilizados para significar la revitalización y la profundización de la democracia”.⁵² Se podrá escoger entre “socialismo democrático”, “eco-socialismo”, “socialismo liberal” (en referencia a Bobbio), o de manera “equivalente”, según la “trayectoria”, “democracia asociativa” o incluso “democracia participativa”. De manera que el socialismo puede desaparecer sin

⁴⁹ Chantal Mouffe, *La paradoxe démocratique...*, p.115

⁵⁰ *Id.*, p. 21

⁵¹ *Id.*, p. 18

⁵² Chantal Mouffe, *Pour une populisme...*, p. 78

muchos inconvenientes. Al final, la trayectoria de Chantal Mouffe es la expresión de un nuevo sentido común socialdemócrata.

Bibliografía

- Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe, *Hégemonie et strategie socialiste*, Francia, Verso, 1985
- Laclau, Ernesto, *La raison populiste*, Francia, Verso, 2005
- Mouffe, Chantal, *La paradoxe democratique*, Francia, Les Beaux Arts, 2016
- Mouffe, Chantal, *L'illusion du consensus*, (Francia, Albin Michel, 2016
- Mouffe, Chantal/Iñigo Errejón, *Construire un peuple*, Francia, Cerf, 2017
- Mouffe, Chantal, *Pour une populisme de gauche*, Francia: Albin Michel, 2018

Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser (2019) *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Barcelona, Herder Editorial, 2019, 112 pp.

María de Fátima Candás Vega
ORCID: 0000-0002-6567-2057

Para hablar de *feminismo* tenemos, en primer lugar, que asumir la posición de desventaja en la que se encuentran las mujeres frente a los hombres en nuestra sociedad. Desde hace décadas múltiples estudios han dado cuenta de manera incontrovertible que las mujeres, por el simple hecho de ser mujeres, se enfrentan a obstáculos estructurales. En busca de combatir esta situación, han surgido diversos movimientos que reclaman la regulación o desaparición de las condiciones de desigualdad. Sin embargo, en el intento de luchar por lo que se cree mejor para las mujeres, los movimientos feministas han sugerido distintas estrategias que responden, dicho sea de paso, a distintas concepciones de qué es aquello que debe combatirse para mejorar la situación de las mujeres en el mundo.

Manifiesto de un feminismo para el 99% es un texto que busca inspirar a una nueva lucha: una lucha en la que se beneficie a las mayorías, no sólo de mujeres sino de seres humanos. Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser se dieron a la tarea de plasmar, a lo largo de 11 *Tesis*, cómo se podría plantear un nuevo feminismo que abarque causas que vayan más allá de la simple búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres. En el camino, se explica de forma clara y articulada porqué y cómo el capitalismo en su etapa neoliberal tiende a perpetuar, incrementar y acentuar las desigualdades en y entre distintos grupos; pero también nos encontramos con fuertes críticas a los feminismos individualistas, meritocráticos, privilegiados e ingenuos, que parecen no hacer sino reproducir la concepción neoliberal del capitalismo, afectando profundamente a gran parte de la población.

Aunque se pronuncia desde el inicio del texto, la invitación a una alianza entre luchas sociales se va esclareciendo a lo largo de la obra hasta lograr una comprensión circular, clara y emotiva de la propuesta. Pero, como la propuesta es un *nuevo feminismo*, las autoras comienzan por explicar cuál es el problema con el *feminismo para el 1%*. Para entenderlo, debe quedar claro que en el presente la lógica capitalista necesita de una idealización de los esfuerzos individuales, a partir de la cual se *puede* responsabilizar a los individuos por las condiciones que viven y padecen. El esquema meritocrático capitalista, justifica la existencia de desigualdades estructurales.

Bajo la concepción social que atribuye al esmero de cada individuo la causa de sus condiciones, parecería que otorgar *las mismas condiciones* a hombres y mujeres basta para que cada uno obtenga lo que corresponde a su esfuerzo. Así, algunos movimientos que se expresan como feministas podrían caer en la dinámica cunsecuente al discurso económico y creer que la desigualdad de las mujeres se presenta como algo independiente de aquello que efectivamente regula el desarrollo de la sociedad en conjunto: la economía de mercado sin ninguna regulación.

El feminismo para el 1% busca que las mujeres accedan, en igual medida que los hombres, a oportunidades (especialmente laborales). Una mujer *debería* poder aspirar al mismo empleo que un hombre... siempre y cuando este hombre sea de su mismo nivel socioeconómico, fenotipo racializado, identidad de género, etc. Impulsado por el deseo de *romper el techo de cristal*, el feminismo del 1% promete que las mujeres podrían acceder a puestos directivos en empresas o en el ejército, por ejemplo, siempre y cuando corresponda con las condiciones sociales que el mercado y el orden social determinan para alguien *de su tipo*. Es común que este feminismo sea el estandarte de mujeres que, estando en posiciones privilegiadas, ignoran las condiciones de desventaja que afectan a otras mujeres y que no se limitan al hecho de *ser mujer*. Las mujeres que han triunfado dentro de los parámetros de la lógica capitalista y que, quizá, son figuras influyentes, pueden ser útiles para propagar el mensaje de que esta forma de *igualdad* es posible, y para ello *bastaría con buscar las mismas oportunidades entre hombres y mujeres*.

Cuando se ignoran los impedimentos sistemáticos que impiden mejorar las condiciones de las mujeres, y el bienestar de cada quien se piensa como consecuencia del esfuerzo individual, dejando a un lado las estructuras sociales, se asume que ellas son las responsables de tener o no *éxito* y condiciones de vida dignas. Si *empoderarse, ser fuerte, libre e independiente* está en manos de cada quien, no se exige un cambio en las estructuras limitantes impuestas por el capitalismo. Y toda mujer que no mejore sus condiciones es responsable de ello. Aun cuando se trate de una mujer racializada, marginada, pobre, homosexual, perteneciente a un grupo étnico, etc.

Pero la realidad es que aun *rompiendo el techo de cristal* existen distintas características que ponen a la mujer en desventaja. Creer que el techo de cristal es el único impedimento para acabar con la desigualdad, es una ilusión que invisibiliza las dificultades que yacen en el modo de operar del sistema económico predominante, mismo que se sostiene a sí mismo afectando, en distintos ámbitos, a las mayorías: al 99%.

Tanto en la *Tesis 5* como en el *Epílogo* del texto, las autoras mencionan una de las formas en que el sistema económico afecta a las mujeres: la *reproducción*

social. Esto es, el conjunto de actividades que, al posibilitar la existencia de los seres sociales que la conforman, permiten que la sociedad se reproduzca. Para que las personas puedan desarrollarse, necesitan ser gestadas, nacer, comer, dormir, gozar de salud, recibir educación y diversos cuidados a lo largo de la vida. Pero la reproducción social no sólo permite que existan quienes componen la sociedad, sino también que dichos individuos reciban una formación que les haga capaces de insertarse en la sociedad de forma útil, eficaz y productiva. Se educa en valores, actitudes, y roles de género que lleven a cumplir con lo que *corresponde*, formando sujetos que se adapten a las exigencias del mercado para ser herramienta y sostén del sistema económico. Ahora bien, resulta obvio que la reproducción social no es exclusiva de la sociedad capitalista, sino que es, incluso, la condición de posibilidad de la existencia de cualquier sociedad. Sin la labor de reproducción social (atribuida a las mujeres en nuestra sociedad) no podría haber existido ninguna sociedad.

Lo que sí es característico de la sociedad capitalista es la *obtención de beneficios*; la búsqueda constante de crecimiento del capital, necesario para la reinversión que, a su vez, permite seguir generando excedente sobre el capital original. Según mencionan las autoras, dado que en capitalismo es necesario que el capital aumente y absorba mayor capacidad dentro del propio mercado, la obtención de beneficios permite que el sistema económico se sustente a sí mismo, continuando con un crecimiento de producción, plusvalía y riqueza en general. Dicho sea de paso, seguir este proceso parece no considerar que los recursos materiales son limitados, por lo que buscar un crecimiento ilimitado basado en el aumento constante de producción y consumo, atenta directamente contra los recursos naturales y, por lo tanto, con el equilibrio del ecosistema.

Para existir, la sociedad capitalista requiere de estas dos labores indispensables, la obtención de beneficios y la reproducción social. Aparentemente, en algún punto de la historia de nuestro sistema económico, estas dos labores se delegaron. Los encargados de trabajar para la obtención de beneficios fueron clasificados como trabajadores, a los que se les llevó a *lugares de trabajo* y se les pagó un salario. En cambio, las labores socio-reproductivas, indispensables para reponer la fuerza de trabajo con la que la obtención de beneficios opera, se atribuyeron por completo a las mujeres, a quienes se les inculcó también que cumplirían con ello por deber y por amor, aun cuando este trabajo desgastante no fuera remunerado ni reconocido. Más tarde, cuando las necesidades del mercado lo permitieron, las mujeres (que socialmente ya cargaban con las labores socio-reproductivas y de cuidado) pudieron insertarse en el mercado laboral.

Para los movimientos feministas que buscaban igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, fue considerado como un gran triunfo. Sin embargo, en la inserción al mercado laboral, el trabajo de reproducción social —por el cual

el capital puede crecer— no fue reconocido ni remunerado, sino que continuó siendo una obligación propia de las mujeres. Consecuentemente, las mujeres accedieron a jornadas laborales similares o iguales a las de los hombres, pero sin poder descansar ni recibir remuneración del otro trabajo desempeñado (el de la reproducción social). De esta manera, las mujeres se vieron obligadas a cargar con una doble jornada laboral, pero fueron responsabilizadas de sus circunstancias desiguales, pues *ya tenían las mismas oportunidades que los hombres*.

Este hecho sirve, según las autoras, para evidenciar porqué la apuesta de aquellos feminismos que ignoran las implicaciones que conlleva el rol de la mujer como *naturalmente* encargada de los trabajos no remunerados del cuidado y formación, puede resultar contraproducente, por decir lo menos.

No perdamos de vista que, a lo largo de todo el texto, las autoras insisten en que el *ser mujer* es sólo una de las tantas condiciones que ponen a una persona o grupo en situación de desigualdad. La racialización, el nivel socioeconómico, la orientación sexual y la identidad de género, entre otros rasgos, influyen en la acentuación de desigualdad. Sea como sea, las desigualdades derivadas de la pertenencia o identificación con algún grupo vulnerable, dejan claro que las oportunidades y el *éxito* dentro del capitalismo, no es consecuencia de la responsabilidad individual sino de las estructuras del sistema económico.

Y dado que el capitalismo repercute tanto en la ecología como en las mujeres, los grupos étnicos marginados y discriminados, la comunidad LGBTTTQ+, los pobres y a muchos otros individuos y grupos, las autoras afirman que éste, de hecho, afecta de forma sistemática a la gran mayoría de la población; o bien, que sólo beneficia a la minoría global: al 1%. Siendo tantos los afectados, el feminismo para el 99% del que nos hablan las autoras, debe, necesariamente, abrazar y unir fuerzas con todos los grupos que se ven afectados por una causa en común: el capitalismo.

Como es de suponerse, para combatir el capitalismo es necesario salirse de la lógica con la que opera el capitalismo. Ya se ha visto cómo los movimientos que buscan igualdad sin reconocer la influencia del sistema económico en las desventajas estructurales, acaban por posibilitar, perpetuar y hasta justificar la desigualdad. Para comprender con mayor detalle cómo el sistema económico afecta a los grupos e individuos que se mencionaron brevemente en esta reseña, *Manifiesto de un feminismo para el 99%* es una opción completa, ilustrativa y accesible.

Bibliografía

Cinzia Arruzza, Nancy Fraser, Tithi Bhattacharya. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder, 2019.

Normas del Comité editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en plataforma.
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga:
http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. El autor deberá incluir su código ORCID el cual podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>

Consulte números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

de la página:

Parmenia[®]
DIGITAL 

www.editorialparmenia.com.mx

