

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN



CONTRA LA IDENTIDAD BERKELEYANA ENTRE
PENSAMIENTO Y EXISTENCIA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

DURÁN RAMÍREZ DAVID

Asesor, Martínez Peredo Angélica

Junio 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mi madre.

...y el héroe perseguía con el cruel bronce a Cipris, conociendo que era una deidad débil, no de aquellas que imperan en el combate de los hombres, como Atenea o Enio, asoladora de ciudades. Tan pronto como llegó a alcanzarla por entre la multitud, el hijo del magnánimo Tideo, calando la afilada pica, rasguñó la tierna mano de la diosa: la punta atravesó el peplo divino, obra de las Gracias, y rompió la piel de la palma.

Homero

índice

INTRODUCCIÓN	8
I. La importancia y lo problemático del tema de tesis	8
II. Hipótesis	8
III. Desarrollo de la hipótesis	9
IV. Indicaciones generales	10
CAPÍTULO I	
§ 1. Del concepto pensar	14
§ 2. Del concepto ser/existir	14
§ 3. De la relación entre pensar y existir	15
§ 4. De la abstracción	15
§ 5. Lo real es ideal	17
§ 6. El lenguaje como fundamento de la doctrina de las ideas abstractas	18
§ 7. La causa eficiente del mundo	19
§ 8. Dios como causa de las afecciones humanas	19
§ 9. La causa final del mundo	20
§ 10. Del solipsismo	22
CAPÍTULO II	
§ 11. La realidad pretermental en la modernidad filosófica	28
§ 12. 1ª demostración de <i>lo otro</i> , según el concepto de <i>deber ser</i>	28
§ 13. De la sustancia	29
§ 13.1. En el sentido aristotélico	30
§ 13.2. En el sentido berkeleyano	31
§ 14. El yo <i>qua</i> conciencia	31
§ 15. 2ª demostración de <i>lo otro</i> , a partir de refutar que el yo es lo igual a conciencia	32
§ 16. La universalización del concepto pensar	33
§ 17. 3ª demostración de <i>lo otro</i> . Última	34

CAPÍTULO III	
§ 18. Dios como el asunto del presente capítulo	38
§ 19. De las posibles caracterizaciones del Absoluto	38
§ 20. Refutación del 1er argumento de la existencia de Dios en Descartes	39
§ 20.1. No pasa de ser una conjetura lo que representa la idea cartesiana de infinito	39
§ 20.2. La idea de infinito, como idea general, no prueba la existencia de Dios	41
§ 20.3. La idea de infinito demuestra la existencia de Dios. Un argumento vicioso	41
§ 20.4. Si la causa es equívoca, entonces el efecto no demuestra su causa	42
§ 20.5. Descartes y Trasímaco	44
§ 21. Pensar es pensar algo	44
§ 22. La libertad	47
§ 22.1. De los fines, de los medios y del deseo	47
§ 23. Del mal	49
§ 23.1. En su relación con la <i>facultad pasional humana</i>	49
§ 23.2. En su relación con la libertad	51
§ 23.3. En cuanto <i>no ser</i>	52
§ 23.4. El mal, según Descartes	53
§ 24. De Dios (o del origen del mal, presuponiendo que Dios existe)	55
§ 25. De la Causa Primera o Absoluta	59
CONCLUSIÓN	62
BIBLIOGRAFÍA	68

La relación entre pensar y ser es un problema filosófico trascendente en la historia de la Filosofía, y consiste en que las cosas reales como las montañas y las piedras, existen sólo mientras son percibidas.

Este problema es tratado muy extensamente en los *Principios del conocimiento humano*² de George Berkeley, los cuales expresan su idealismo en la máxima *esse est percipi*, ser es ser percibido. ¿Pero por qué una cosa cualquiera, una manzana, por ejemplo, debe existir mientras sea pensada? Porque si sólo pueden pensarse las representaciones, las percepciones, etc., entonces, y puesto que todo lo que miramos es una percepción, lo que se mira debe ser a su vez también un pensamiento —el cual, por supuesto, existe sólo mientras es pensado.

Hemos elegido este tema principalmente porque es una materia de nuestro interés; y en segundo lugar porque entendemos que es un problema relevante en Filosofía. Pero ¿en qué sentido es un problema? y ¿en qué o en dónde radica su importancia?

I. LA IMPORTANCIA Y LO PROBLEMÁTICO DEL TEMA DE TESIS

En Berkeley el pensamiento y la existencia son la misma cosa; esto significa, como decíamos, que los cuerpos reales son pensamientos.

Aquí encontramos la importancia del tema de tesis. Si identificamos al pensamiento con la existencia, se siguen de inmediato al menos dos cosas fundamentales: 1) que el mundo es una representación y 2) que en la mente de Dios existe todo cuanto existe —no en la del hombre, pues es finito.

Estas dos cosas, la existencia de Dios y la inmaterialidad del mundo, son sin duda muy importantes para todos, tanto para pensadores como para la gente común. El tema de Dios, por un lado, llega incluso a transformar la vida de cada uno: un fuerte sentimiento religioso, por ejemplo, llevó al padre de Sören Kierkegaard a lamentarse toda su vida por haber maldecido a Dios. Y por otro lado, la inmaterialidad del mundo es algo que nadie está muy dispuesto a aceptar de buena gana, pues todos tenemos una postura muy empírica al respecto y consideramos generalmente que el mundo existe fuera de la mente.

Eso de lo que no se duda nunca se toma directa o indirectamente por resuelto, como no problemático. Antes de la época moderna nadie pensaba siquiera en la posibilidad de identificar pensamiento y existencia. No hubo nunca un problema al respecto. Fue la modernidad quien caracterizó de problemática la relación entre pensar y ser, al sospechar de la diferencia sustancial que todo mundo veía entre el pensamiento y la existencia.

II. HIPÓTESIS

Hipótesis es la suposición de algo posible que se establece para sacar de ello una consecuencia. La hipótesis de nuestra tesis, pues, consiste en que si suponemos 1) que el Hombre no es causa y principio de todo cuanto existe, y 2) que Dios no existe; 3) se sigue que el Mundo (montañas, ríos) existe en independencia de toda mente.

¹ A lo largo de la Introducción evitaremos hacer referencias bibliográficas, pues todo cuanto se diga se tratará extensamente a lo largo del desarrollo de la tesis —y será en éste en donde pondremos todas las referencias.

² Berkeley, G., *Principios del conocimiento humano*, Gernika, México, 1994.

Todo lo que tenemos que hacer ahora es demostrar que el hombre tiene una causa (éste es el único modo de saber que él no es la causa de todo), y que Dios no existe. Hablamos como si estas tareas fueran empresas que cualquiera podría llevar acabo. No creemos esto, pero sí creemos que tenemos aquí cierta idea de por dónde tenemos que dirigirnos para intentarlo.

Nosotros (no Berkeley) presuponemos en este trabajo de tesis que nunca podemos hablar más que de tres cosas: de DIOS, del HOMBRE y del MUNDO. Entendemos aquí que nada es un ente si no es o no forma parte de aquellas tres categorías.

Si probáramos que el hombre no es causa suya, demostraríamos dos cosas: 1) que existe una realidad fuera de su mente, y 2) que el hombre no es la Causa Primera de todo cuanto existe. Pero si además lográramos probar la inexistencia de Dios, entonces, y como de nada puede hablarse más que de aquellas tres cosas, cancelaríamos toda posibilidad de poder identificar a la Causa Primera con las nociones de hombre y de Dios.

Quedaría entonces una última noción, la de mundo. El mundo y ninguna otra cosa podría tomar el papel de Causa. El mundo estaría muy lejos de parecer siquiera una representación o algo que existiera sólo en la mente. Así demostraríamos que nuestra hipótesis es cierta.

III. DESARROLLO DE LA HIPÓTESIS

La presente tesis está compuesta de tres capítulos: 1) en el primero se halla una paráfrasis de los *Principios del conocimiento humano*, 2) en el segundo tratamos de demostrar la primera suposición de nuestra hipótesis (que el hombre no es causa suya); y 3) en el tercer capítulo intentamos demostrar la segunda suposición de nuestra hipótesis (que Dios no existe).

En el primer capítulo expondremos los *Principios*³, con el fin de entender cómo argumenta Berkeley la identidad entre pensamiento y existencia, y a la vez con el fin de introducir al lector en el ambiente en el cual se moverá la tesis. Además, mostraremos que los *Principios* caen necesariamente en un solipsismo (aunque Berkeley jamás haya querido llegar a esto). Los *Principios* no prueban ni la existencia de Dios ni la existencia de otros espíritus, y por lo cual la única mente de la que podemos hablar es de la mía, de ninguna otra. Llegamos con esto al mencionado solipsismo.

En el segundo capítulo intentaremos probar que yo no soy causa mía —en este capítulo sólo hablaré de mí y no del hombre en general, pues el solipsismo mata toda posibilidad de que existan otros espíritus a excepción del mío propio. Si logramos esto superamos el solipsismo. Como se verá, demostrar esto no será de ninguna manera una cosa fácil, ni mucho menos, pues nos encontraremos una serie de objeciones de peso, como la existencia de la inconsciencia y otras, que nos obstaculizarán el camino, dificultando que podamos hallar una sola cosa que exista fuera de mi mente, la cual pudiera causarme.

En el tercer capítulo trataremos de demostrar la inexistencia de Dios. Bien es cierto que a estas alturas ya habremos demostrado la falsedad del argumento berkeleyano de la existencia de ese Espíritu Supremo, pero no por ello habremos demostrado absolutamente la inexistencia de Dios, pues bien podría probarse éste según otros argumentos, los cartesianos por ejemplo. De modo tal, para este tercer capítulo Dios es aún posible, y es necesario demostrar su inexistencia para probar que tanto el mundo como los hombres, no dependemos de él. Pero si el mundo no depende de Dios, o una de dos, ó 1) depende de mí, ó 2) depende de sí mismo. Pero como no puede depender de mí, porque eso me

³ De aquí en adelante, y sólo por economía, nos referiremos a los *Principios del conocimiento humano* como los *Principios*.

convertiría en Dios, debe depender de sí mismo. Así demostraríamos que el mundo es una sustancia, independiente de ser pensada.

IV. INDICACIONES GENERALES

Esta tesis está constituida de tres capítulos y cada uno de éstos está dividido en varias secciones (identificadas con §). Estas secciones están numeradas y seriadas, y esto significa que no se reinicia el número de cada § al iniciar cada capítulo. A su vez, al inicio de cada § trataremos siempre de definir los términos importantes de cada cuestión que tratemos, para luego continuar con el desarrollo. Daremos ejemplos, siempre que podamos, no siempre, porque sólo extenderíamos el número de páginas y esto sería cansado para todos.

Como tal vez se ha observado ya, el presente trabajo no es un escrito expositivo (lo es en todo el primer capítulo, ciertamente). Por el contrario, en los capítulos segundo y tercero se halla un carácter puramente propositivo. De aquí que introduzcamos al discurso conceptos que no se hallan en los *Principios del conocimiento humano*, como por ejemplo el de inconsciencia, conciencia formal, libertad, deseo y otros.

El objetivo es demostrar que nuestra hipótesis es cierta, o sea, que la existencia no es pensamiento. Sólo haremos esto refutando la identidad entre pensar y existir en Berkeley. Pero si bien rechazamos esta identidad en el pensamiento berkeleyano, no por ello rechazamos toda argumentación hecha en los *Principios*. La negación berkeleyana de las ideas abstractas la tomaremos como algo de suyo cierto, inobjetable.

Con respecto de la relación entre pensar y ser en Berkeley, la palabra *ser* (que aparece en la expresión *ser es ser percibido*) significa lo igual a *existencia real*. En esta tesis no utilizaremos la palabra ser sino la palabra existencia, precisamente porque el término ser es históricamente un término muy ambiguo. En la historia de la Filosofía el concepto ser es el más indefinible de entre todos. Pero Berkeley no habla del ser en este sentido; al contrario, lo determina muy claramente como lo igual a existencia real; y así lo entenderemos nosotros a lo largo de la tesis.

Para no estar repitiendo las cosas a lo largo de toda la tesis, dejemos claro desde ahora que las expresiones *existencia real*, *realidad*, *naturaleza* y *mundo*, son sinónimas y las usaremos indiferenciadamente.

Es cierto que el término *representación*, en Berkeley, no significa algo así como una copia mental del objeto real; no es una re-presentación que representa a otra cosa. Representación es simplemente lo que se piensa.

También aclaremos desde ahora que cuando expresemos cosas como “en Berkeley se entiende que”, o cosas parecidas, entiéndase que se está hablando específicamente de los *Principios* y de ningún otro de sus escritos, a menos que indiquemos lo contrario.

Por último, cuando citemos literalmente lo haremos de dos formas, 1) encerrando la cita entre comillas latinas (« »); ó 2) sin comillas, pero separándola del desarrollo del texto, en un párrafo independiente y justificado al centro. Cualquiera otra forma de comillas que las indicadas y el texto en cursivas, no refiere cita alguna.

CAPÍTULO I

§ 1.
DEL CONCEPTO PENSAR

I. Según Berkeley existen cinco clases de representaciones: las ideas sensibles, las de las pasiones, las de las operaciones de la mente, las de la imaginación y las de la memoria⁴. Estas distintas clases de ideas nos sugieren respectivamente cuántos modos de pensar existen. Las ideas sensibles sugieren al pensar *qua* sentir, las ideas de las pasiones sugieren al pensar *qua* querer, y así de las demás ideas.

II. Si pensamos un poco, entendemos que Berkeley define al pensar de la misma forma en que lo define la segunda meditación cartesiana, o sea, pensar en cuanto dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir⁵.

III. En Berkeley el pensar no sólo se encarga de pensar juicios y proposiciones, argumentaciones y en general todas esas representaciones no sensibles. Pensar es también imaginar, querer, sentir, etc. Berkeley extiende el pensar a todo pensar. Cuando oigo pienso, cuando experimento odio y cuando siento hambre también pienso, porque mi mente es la que se encarga de representarse el odio y el hambre. Todo esto sucede en la mente. Por esto mismo debemos entender que no es el cuerpo quien experimenta el dolor ni en general ninguna de las múltiples percepciones sensibles, sino el espíritu o la mente.

IV. Por último, y con el fin de no hacer aclaraciones a lo largo de toda la tesis, dejemos claro de una vez que Berkeley no hace diferencia entre las nociones de mente, espíritu, alma y yo⁶. Y como el espíritu es eso que se encarga de representar las múltiples clases de ideas, nosotros nos atrevemos a tomar la noción de espíritu como lo igual al pensar (§ 13 y § 13.2).

§ 2.
DEL CONCEPTO SER/EXISTIR

I. Se pueden mencionar varias cosas acerca del ser (no halladas en los *Principios*)⁷, a modo de introducción a este concepto. Ser significa 1) el *ser predicativo*. El ser predicativo es el ser que se predica de una cosa (como en la proposición *Berkeley es irlandés*). Ser también significa 2) el *ser existencial*, que es la entidad o la existencia misma de la cosa (como en la proposición *Berkeley es*).

II. El *ente* es sin duda a veces considerado como un ser. He aquí una tercera significación del ser, 3) el ser como ente. El ente es en general lo que es. Pero también ser significa 4) eso que hace que el ente sea algo y no nada. En este sentido el ser es el más general y abstracto de todos los conceptos, simplemente porque no podemos encontrar un género o categoría superior a él (y ya sabemos que para definir algo, según las reglas aristotélicas de la definición, es necesario nombrar el género y la diferencia específica).

III. También encontramos que 5) el ser es la esencia. O sea, el ser como eso que hace que determinada clase de entes sean lo que son. Como ejemplo de esto tenemos a la idea platónica. La *idea* es esa idea universal de la cual participan en algún grado las cosas particulares. Esa idea es la verdad de las cosas, en el sentido de que es eso que les permite ser a ellas lo que son. *La justicia*, por ejemplo, es el ser/esencia de las distintas cosas justas.

⁴ Cf., Berkeley, G., op., cit., p. 43 (Principios, I).

⁵ Cf., Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 137 (II).

⁶ Cf., Berkeley., op., cit., p. 44 (Principios II).

⁷ Estos diferentes sentidos en que puede entenderse el término ser, se encuentran todos en Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004, pp. 951 y ss.

IV. Pero para los *Principios* berkeleyanos 6) el ser es lo igual a existencia real. Ser para Berkeley es el conjunto de todas esas cosas inanimadas que componen la realidad o nuestro mundo, como la tierra, los árboles, las montañas, los ríos, etc⁸. Ser, entonces, para los *Principios*, no comprende o incluye a los hombres ni a Dios.

§ 3.

DE LA RELACIÓN ENTRE PENSAR Y EXISTIR

I. Al parecer nada repugna más al sentido común que pensar que la existencia y el pensamiento son una y la misma cosa; y que no hay diferencia, por ejemplo, entre un árbol y la idea de este árbol. Todo lo contrario, la mayoría de los seres humanos entendemos que el mundo existe por sí mismo y que las representaciones de éste vienen después, cuando lo pensamos y percibimos.

II. Pero la Filosofía ha dudado hace ya tiempo de que el mundo sea algo distinto de una representación, y de que exista independiente de la conciencia que le representa. Según Descartes, todo lo que sabemos de las cosas del mundo es que «las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu»⁹. Pero si las ideas no existen por sí mismas sino dentro de una mente, entonces el mundo debe existir en el espíritu o en la mente, pues aceptamos que el único mundo conocido está constituido de ideas.

III. Si reflexionamos un poco más encontraremos lo siguiente: la totalidad del ente o es pensamiento o es espíritu. No hay nada más. El ente en general, pues, tiene una naturaleza noética (ideal).

IV. La relación de identidad entre el pensamiento y la existencia no parece ser un asunto exclusivo de la modernidad filosófica, aunque sí sin lugar a dudas en ésta dicha relación encontró una grata bienvenida y con ello su pleno desarrollo. La relación entre pensar y existir tiene cabida no sólo a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX sino ya en la antigüedad misma, en la cual no se ahondará aquí, y que se encuentra en Parménides con su famosa sentencia: «*es una misma cosa el Pensar con el Ser*»¹⁰.

§ 4.

DE LA ABSTRACCIÓN

I. Ahora explicaremos el sentido del término *abstracción*, sentido tal que por supuesto Berkeley aborda pero que no acepta nunca¹¹. El término abstracción se entiende como verbo y como sustantivo. Por un lado, abstraer significa la acción (mental y no real) de separar algo de un objeto para su consideración¹²; como cuando consideramos lo rojo de la sangre, aunque siempre pensemos que lo rojo no puede separarse realmente de este fluido.

II. En cuanto sustantivo, la abstracción es lo que se abstrae. La abstracción es lo abstracto. Lo abstracto es *lo alejado de* o *lo separado de*. Lo abstracto es lo que se ha apartado de la cosa en la que se encuentra (como lo rojo de la sangre).

⁸ Cf., Berkeley, G., op., cit., pp. 45, 47 y 62 (Principios, III, VI y XXIV).

⁹ Descartes, R., op., cit., p. 146 (III).

¹⁰ Parménides, *Los presocráticos* (Poema de Parménides, Poema ontológico), FCE, México, 1979, p. 39 (I.3, I.16).

¹¹ Todo lo que diremos de la abstracción se halla en Berkeley, G., op., cit., pp. 16-20 (Introducción, VI-IX); aunque si bien nos tomaremos la libertad de especificar lo que él dice, empleando nosotros otros términos. Téngase en cuenta que todo este primer capítulo es una paráfrasis.

¹² A partir de Kant parece hacerse diferencia entre el concepto de *cosa* y el de *objeto*. Lo primero como el ente sensible en general (un árbol); lo segundo es el ente sensible pero en cuanto producción del sujeto (una silla). No obstante Berkeley no hace tal distinción entre ambos términos, y es así como se guiará la presente tesis, sin hacer diferencia entre objeto y cosa.

III. Lo abstraído o lo abstracto a su vez puede entenderse en al menos dos modos: 1) como el sujeto alejado de sus cualidades, y 2) como la cualidad alejada del sujeto en el que se halla.

IV. Por ejemplo, las nociones de sustancia y esencia son esencialmente cosas abstractas, pues encuentran en sí mismas la condición de su existencia, y nada tienen que ver ni mantienen una relación de dependencia con las cualidades y propiedades, al grado en que la sustancia y la esencia existen con o sin estas últimas: «cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir»¹³.

V. La expresión *idea abstracta* da a entender que esa idea es muy general, universal diríamos, y que existe independientemente de todo tipo de accidentes, cualidades y propiedades.

VI. Por ejemplo, una idea abstracta es la idea del triángulo en general, idea tal que no tiene nada que ver con el triángulo equilátero ni con el escaleno ni con ningún otro, y que no tiene que ver con ninguna medida específica, ni con ningún color, etc. Una idea abstracta dice sólo lo que hay de general en la cosa, abstrayéndose de todo lo particular.

VII. La idea abstracta resulta ser, en pocas palabras, una definición. Pues la definición (véase cualquier diccionario escolar) expresa lo que son las cosas en sí mismas, independientemente de sus cualidades: «la definición es una enunciación que expresa la esencia de la cosa»¹⁴, dice Aristóteles —y la esencia, por supuesto, es una cosa abstracta.

VIII. Las ideas abstractas son ideas muy generales que representan una multitud de cosas, o sea, son signos. Pero estos signos, por más y lo queramos, no sólo representan una cualidad determinada de una cosa, representan a la cosa en su conjunto y en toda su complejidad. Porque las cosas no sólo están constituidas de una cualidad, sino de muchas¹⁵.

IX. Por esto mismo no podemos concebir nunca al hombre como algo que existe en independencia (abstractamente) de los conceptos de pies, de cuerpo, de color, olor, tamaño y figura. La idea del hombre en general es un signo y representa a todos los hombres; y como los hombres no son sólo razón, sino que están hechos también de color, olor, etc., entonces al nombrar una cualidad del hombre, nombramos a todas por igual. Porque el hombre es todas sus cualidades, no sólo una. Todo lo que constituye a la cosa es esencial en ella.

X. Podrá la idea general del hombre representar inmediatamente sólo a la razón; pero esto no significa que de hecho haya podido eliminar y abstraer el resto de sus cualidades. No las toma en cuenta, eso es todo¹⁶. Pero no abstrae. No podemos concebir jamás una sin concebir las demás. Una nos sugiere a las otras. Por esto es imposible la abstracción.

XI. De aquí que el movimiento en general no se conciba sin un objeto que se mueva; porque el movimiento es siempre el movimiento de algo; y este algo está lleno siempre de color, de dimensiones, etc. Por esto las ideas muy generales (abstractas) sin duda se parecen mucho a las letras en álgebra:

los nombres, en su mayor parte, se emplean como las letras en *álgebra* donde aun representando cada letra una cantidad determinada, sin embargo no es obligado que a la inteligencia se hagan presentes tales cantidades en cada uno de los pasos de la demostración¹⁷.

¹³ Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, RBA, Barcelona, 2002, p. 52 —I, 51.

¹⁴ Aristóteles, *Tratados de lógica*, Porrúa, México, 1993, p. 225 —Tópicos, I, 5, § 2.

¹⁵ Cf., Berkeley, G., op., cit., p. 22 —Introducción, X.

¹⁶ Ibid, 32 —Introducción, XVI.

¹⁷ Ibid, p. 35 —Introducción, XIX.

XII. Entendemos ya lo que significa la expresión *idea abstracta*. Otro tanto debe decirse de la expresión *mundo abstracto*. Hemos mencionado apenas de paso el problema de la inmaterialidad del mundo (que los seres que no piensan, como los árboles y las montañas, no pueden existir fuera del espíritu); pero lo dicho es suficiente para entender que este mundo que existe fuera de nosotros puede llamarse *mundo abstracto*, pues creemos que existe por sí mismo abstraído de nuestro pensamiento y de nuestra mente.

XIII. El mundo abstracto así concebido es desde luego una sustancia. Esto significa que el mundo encuentra la condición de su existencia en sí mismo, por lo cual es abstracto, porque existe independientemente de que se le piense y perciba. Pero para Berkeley, como se verá después (§ 5), este mundo abstracto no existe y es un prejuicio; y desde luego es el más flagrante abuso de la abstracción¹⁸.

XIV. Vayamos más lejos aún. Una idea general en el fondo es una idea particular; una tal que representa a su vez una serie de otras ideas particulares¹⁹. Por ejemplo, tomamos como idea general *del hombre* a John Locke, sólo que no tomamos en cuenta de esta idea particular cosas como su nombre, altura, peso, etc., y dejamos sólo lo que es común a todos los demás seres humanos. Aquí tenemos la idea general de hombre, que algunos extrañamente la consideran una idea abstracta.

§ 5.

LO REAL ES IDEAL

I. ¿Cómo prueba Berkeley la inexistencia del mundo abstracto? Si lo único pensable son los pensamientos, representaciones, percepciones, etc., entonces lo que tocamos y vemos es también un pensamiento. Pues cuando tocamos algo con nuestras manos, nuestra mente siente (piensa) la cosa que toca. Pero si puede pensarla, es porque la cosa es un pensamiento, pues lo único pensable son los pensamientos²⁰.

II. Esto es todo el argumento. Nada más. Y sin embargo es demasiado. Su argumento fundamenta perfectamente la imposibilidad del mundo abstracto. El mundo no existe ya por sí mismo ni es una sustancia. El mundo es por el contrario algo dependiente, subordinado al espíritu. El mundo es un ser en otro. Así Berkeley demuestra que lo real es ideal. Entonces, y por tanto, el mundo es pensamiento, una multiplicidad de representaciones. No materia.

III. La multiplicidad de los objetos del mundo (el mundo mismo) es entonces, según el esquema berkeleyano, un ser en otro (aunque ciertamente no usa estas palabras); un ser que no encuentra nunca la existencia en sí mismo sino en la mente. El mundo mora en el espíritu, pues el mundo es pensamiento.

IV. Por tanto, la sustancia en Berkeley se limita, usando una expresión cartesiana, sólo a la *chose qui pense*, a la *res cogitans*²¹. Nada hay más absurdo que concebir al mundo como una sustancia. El mundo habita en la mente. Todo es en el sujeto. Por esto la concepción de un mundo abstracto carece así de todo fundamento.

V. Qué doctrina tan grandiosa y extraordinaria la de Berkeley: *esse est percipi*, ni más ni menos. Con la cual nos hace ver a todos que las cosas sensibles, como los árboles y las montañas, no tienen una

¹⁸ Ibid, p. 46 —Principios, V.

¹⁹ Ibid, p. 24 —Introducción, XI.

²⁰ Ibid, p. 46 (Principios, IV).

²¹ Ibid, p. 48 (Principios, VII).

realidad material, independiente, objetiva e impersonal; y con toda razón, pues ¿cómo había el espíritu de poder pensar piedras y montañas si no fueran pensamientos y sí pura materia estúpida²²? La materia no se piensa. Lo único pensable es el pensamiento. Entonces, si yo pienso al mundo, éste debe ser indudablemente pensamiento —pues no puedo pensar (pensar es sentir) otra cosa que pensamientos.

§ 6.

EL LENGUAJE COMO FUNDAMENTO DE LA DOCTRINA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

I. El prejuicio del mundo abstracto se fundamenta, según los *Principios*, en el prejuicio de las ideas abstractas. Este último a su vez, y logrando con ello poder hablarse de un auténtico *círculo prejuicioso*, se fundamenta en un tercer prejuicio: que los términos del lenguaje tienen una sola definición y ninguna otra²³; la cual viene a ser la famosa idea abstracta.

II. La idea abstracta es entonces el único y absoluto sentido de una palabra. Así las ideas abstractas se fundamentan en el lenguaje. Sin embargo, los términos del lenguaje son signos que representan a las cosas; y si los distintos objetos que representa una palabra están llenos de cualidades tan distintas en cada uno de esos objetos, entonces esta palabra no puede tener una única significación precisa y absoluta. Hay tantas significaciones de la palabra *asno*, por ejemplo, como asnos hay en el mundo. Pues todos son distintos entre sí. Lo que significa que si no hay una única definición de las palabras, no hay tampoco ideas abstractas.

III. No obstante, fuera de los *Principios* existe otro modo de refutar este prejuicio, el de que los términos del lenguaje tienen un solo significado. Veamos esto. Muchos de los términos del lenguaje, si no acaso todos, son equívocos. Es decir, tienen una pluralidad de sentidos o significados. El sentido de cualquier palabra que expresemos, cambia en atención al contexto en el que nos hallamos. Lo bello, por ejemplo, se define en el *contexto estético* de un artista contemporáneo de modo distinto que en el *contexto ético* griego clásico. El primero define lo bello desde un punto de vista exclusivamente estético; el segundo lo define tanto estética como éticamente. Para los griegos antiguos lo bello era también bueno; *καλὸς κάγαθός* fue la expresión que acuñaron al respecto, y significaba precisamente eso, una cosa bella y buena a la vez. Para los griegos clásicos la belleza no se separaba de la bondad, ni ésta de aquélla —y esto le es muy extraño a un artista contemporáneo.

IV. Esta variación contextual hace que los sentidos de una palabra se multipliquen, y con ello se cancela de una vez toda posibilidad de creer que las palabras tienen un único y determinado significado. Lo bello tiene muchos sentidos, y lo mismo podemos decir de todas las demás voces del lenguaje.

V. Nosotros creemos (no Berkeley) que quienes pretenden que los términos del lenguaje tienen un solo significado bien limitado y preciso, son los mismos que hablan acerca de un *auténtico sentido de la palabra* o de un *uso correcto del término* —todos los días escuchamos a un sabiondo afirmar algo así. No hay un auténtico sentido de la palabra ni un uso correcto de nada. Como si hubiese una significación absoluta y verdadera de las palabras, en el sentido de decir que este es el significado de esta palabra y no hay ningún otro correcto. Todos son correctos. No hay sentidos espurios o inauténticos e incorrectos.

VI. El único modo en que podemos aceptar que esta expresión es razonable (*el auténtico sentido de la palabra*), es que dicha expresión hable del sentido etimológico —y esto dista mucho de ser el auténtico

²² Berkeley entiende por *materia* esa cosa que no siente, inerte, la cual existe sin ser percibida (ibid, p. 97 —Principios, LXVIII).

²³ Ibid, p. 33 (Introducción, XVIII).

sentido de una palabra o su uso correcto. Como si estuviese mal que digamos cosas como *triángulo amoroso* o cualquiera otra expresión semejante.

§ 7.

LA CAUSA EFICIENTE DEL MUNDO

I. Aristóteles ha legado al bagaje terminológico de la historia de la Filosofía, cuatro distintas clases de causas: *material, formal, eficiente y final*²⁴. La primera consiste en el material (ingrediente) con el cual está hecha una cosa; la segunda es la esencia de la cosa; la tercera, la causa eficiente, es el principio de movimiento, de generación o de cambio que da existencia a la cosa; y la causa final es la finalidad que tiene la cosa.

II. Hemos visto que para Berkeley las cosas que constituyen al mundo (árboles, montañas) son representaciones existentes sólo en la mente. Hay conexión entre estas cosas, sin duda, pero no se relacionan causalmente. Esto significa que las cosas no se alteran ni producen entre sí, pues no son más que representaciones. Los pensamientos en sí mismos no guardan ninguna fuerza ni actividad, son cosas muertas²⁵. ¿Hallamos nosotros alguna vez que una de nuestras ideas por sí sola genere, destruya o en general altere alguna otra idea? No.

III. La relación que guardan las ideas entre sí es de otra clase, de «la que hay entre el *signo* y la cosa *significadas*»²⁶. Esto significa que las ideas sensibles que experimentamos son signos que nos advierten de las sensaciones sensibles que experimentaremos, en el caso de interactuar con aquéllas²⁷.

IV. El fuego no causa el dolor que siento cuando lo toco, pues el fuego es una idea que no tiene en sí ninguna actividad ni fuerza, ya que es sólo una idea. El fuego es sólo un signo visible que me advierte dolor, en caso de tocarlo.

V. Pero si la cosa sensible no causa mis sensaciones, ¿entonces qué? Sin duda un espíritu. Pues la mente es el único ente capaz de fuerza y actividad, de creación y producción. ¿Pero qué clase de espíritu tan poderoso hay que pueda hacer que el fuego me quemé cuando lo toco? Es decir, ¿qué clase de espíritu es ese que tiene la capacidad de gobernar y controlar la naturaleza a su voluntad? Ningún hombre. Porque el ser humano no causa ni produce las ideas sensibles (no causa que el agua moje, ni que el fuego quemé). Esto significa que el mundo no está a merced del espíritu humano. Que no lo gobierna ni controla. La causa eficiente del mundo debe hallarse entonces en una mente superior, Dios²⁸.

§ 8.

DIOS COMO CAUSA DE LAS AFECCIONES HUMANAS

I. Si Dios es causa y principio del mundo, Dios (y no las cosas reales) debe ser la causa de que nosotros experimentemos esas sensaciones sensibles que experimentamos al tener contacto con el mundo. El fuego no me causa dolor cuando lo toco, es Dios quien me lo causa²⁹.

²⁴ Cf., Aristóteles, *Física*, UNAM, México, 2005, p. 26 (II, 3).

²⁵ Cf., Berkeley, G., op., cit., p. 62 (Principios, XXV).

²⁶ Ibid, p. 94 (Principios, LXV).

²⁷ Ibid, p. 76 (Principios, XLIV).

²⁸ Ibid, p. 67 (Principios, XXXII).

²⁹ Ibid, p. 82 (Principios, LI).

II. Pero ¿en qué sentido es Dios la causa de mis sensaciones y representaciones sensibles? Pregunta legítima, porque si no la formulamos tenemos que suponer que es Dios directamente quien me inflige dolor cuando toco el fuego. Que Dios me hace daño.

III. Si Dios es causa tanto del mundo como de la armonía constante y regular de la naturaleza, debemos inferir que cualquiera que experimente sensaciones en este mundo, las experimenta gracias no a la simple y llana relación dada entre él y el mundo; sino a la relación que hay entre él, el mundo y Dios.

IV. Dios es así la causa de todas las afecciones sensibles que padece el hombre, no el fuego y las espinas, sino este Espíritu Supremo que ha dispuesto las leyes de la naturaleza que dictaminan qué y qué representación ha de percibirse en tal o cual situación vital: «las ideas visibles son el lenguaje con que el Supremo Espíritu [...] nos informa sobre las ideas tangibles que va a imprimir en nosotros en el supuesto de que en nuestros propios cuerpos determinemos estos o aquellos movimientos»³⁰.

V. Dios no es quien dispone los movimientos de los hombres, a modo de guiñoles, para que experimenten esta o esta otra sensación. Pero sí es Dios quien dispone las leyes por las cuales se debe sentir dolor al tragar algún veneno o al quemarse vivo dentro de una pira llameante. El movimiento por el cual lleguen los hombres a experimentar éstas y otras representaciones se debe sólo a los hombres, a nadie más, «en el supuesto de que en nuestros propios cuerpos determinemos estos o aquellos movimientos».

§ 9.

LA CAUSA FINAL DEL MUNDO

I. Según los *Principios* Dios es la causa de la realidad. Pero ¿para qué quiere Dios un mundo? ¿Para qué el ser, para qué la existencia?

II. La mente posee dos facultades principales, el *entendimiento* y la *voluntad*³¹. La primera es una capacidad pasiva que nos permite percibir ideas (como cuando sentimos una piedra). La voluntad es la facultad activa de producir ideas dividiendo y componiendo las ideas percibidas previamente por el entendimiento. Por ejemplo, tras percibir con el entendimiento un caballo y un hombre, con la voluntad dividimos estas dos ideas y las componemos en una tercera, un centauro.

III. La diferencia que hay entre las ideas propias del entendimiento y las de la voluntad, es que las primeras son muy coherentes y ordenadas comparadas con las ideas de la voluntad. Las ideas del entendimiento son las ideas que percibimos del mundo; y el mundo es muy regular en sus fenómenos. Pero las ideas de la voluntad son todas por igual incoherentes y arbitrarias, como esa del centauro y otras³².

IV. Dios es por supuesto la causa primera de la regularidad que se da en el mundo. Pero sin las *leyes de la naturaleza*³³ no habría ninguna regularidad posible. Estas leyes son, digamos, las causas segundas. Pero tampoco habría regularidad en los fenómenos del mundo aun existiendo estas leyes, si no existiera una *estructura compleja* en los seres del mundo³⁴ —la cual se evidencia en cada uno de los seres vivos, llenos de partes y órganos, humores y otras cosas igual de complicadas.

³⁰ Ibid, p. 76 (Principios, XLIV).

³¹ Ibid, p. 64 (Principios.).

³² Ibid, p. 66 (Principios, XXX).

³³ Idem.

³⁴ Ibid, p. 91 (Principios, LXII).

V. Necesitamos estas tres cosas para que el mundo sea regular y coherente: 1) Dios, 2) las leyes de la naturaleza y 3) una estructura compleja. Desde luego que Dios puede hacer que el mundo se mueva regularmente sin necesitar de leyes naturales y sin dotar a cada uno de los seres del mundo de una estructura compleja. Pero como los milagros no son muy usuales, la regularidad normal del mundo necesita de aquellas tres cosas.

VI. Por ejemplo, Dios mediante un milagro puede hacer que una rata se mueva, coma y crezca, aunque no estuviera provista de esa estructura compleja de órganos que caracterizan a todos los seres vivos.

VII. ¿En qué sentido esta compleja estructura de cada uno de los seres de la naturaleza, no cae en la vacuidad más inútil y vana, por cuanto entendemos que Dios puede hacer que todo sea regular, ordenado y coherente sin que exista ninguna ley natural ni ninguna estructura compleja? La pregunta es, dicho de otro modo, ¿para qué Dios ha hecho al mundo tan complejo en su estructura interna, si por un milagro suyo bien pudo hacer que todo funcionase perfectamente sin toda esa complicación? ¿Cuál es la causa final de la regularidad del mundo?

VIII. Ante esta cuestión, hallada en el párrafo LX de los *Principios*, Berkeley ofrece esta muy gratificante contestación: «los axiomas de la filosofía tradicional tampoco dan satisfactoria respuesta»³⁵. O sea, no responde. Sin embargo, de entre el *plexus* de argumentaciones y juicios hallados en los *Principios*, encontramos nosotros de manera implícita mejor y más decente solución a este cuestionamiento³⁶.

IX. La regularidad del mundo trae fecundas consecuencias para el hombre; y éstas se pueden resumir en una sola: la *vida racional* humana sólo es posible si existe un mundo coherente y regular³⁷.

X. La vida racional humana es esa vida que consiste en ejercer o ejecutar la facultad propia humana de la *razón*. Ahora bien (y la siguiente definición no se halla en los *Principios*), *razón* significa elegir los medios más adecuados para lograr un fin (de aquí que digamos todos que es muy razonable elegir el camino recto y llano, en vez del curvo y accidentado, para llegar primero a un lugar determinado).

XI. Entonces, sin un mundo más o menos coherente, en un mundo en donde los fenómenos físicos suceden arbitrariamente sin ser efectos de leyes naturales exactas y precisas, no se puede dar la vida racional humana. Porque el hombre no podría elegir el mejor medio para lograr controlar, dominar o sacar ventaja de ningún fenómeno natural (porque ninguno de éstos sería constante). ¿Qué sería el hombre sin ser dueño del mar, del aire, de la tierra, etc? No sería ni animal, pues los animales dan muestras de *conocer* ciertas regularidades en su medio ambiente.

XII. El mundo y su regularidad son cosas hechas expresamente para el hombre, *ad hoc*.

Las leyes naturales no derivan de aspectos naturales o relaciones inmutables entre las cosas, sino de la sabiduría y bondad [de Dios] para con los hombres en el gobierno del mundo³⁸ (sic).

³⁵ Idem.

³⁶ Esto confirma la verdad del llamado *círculo hermenéutico*, el cual consiste en la siguiente dualidad: no sólo se puede clarificar el sentido del *todo* mediante el estudio de las *partes*; sino que se puede distinguir el sentido de éstas a través de atender al todo en su complejidad.

³⁷ Cf., Berkeley, G., op., cit., p. 66 (Principios, XXXI).

³⁸ Ibid, p. 129 (Principios, CVII).

Por esto mismo dice Berkeley que todas nuestras investigaciones sobre «los seres todos nos [deberían llevar] al fin para que fueron creados, a saber, la gloria de Dios, el sustento y solaz de nosotros mismos y de las demás criaturas»³⁹ (sic).

XIII. No sólo la vida humana se hace imposible sin un mundo medianamente coherente; sino que dicho mundo se hace, a su vez, incomprendible sin la existencia del hombre. ¿Para qué existe el mundo si no hay hombres que lo habiten? Pues *no* parece que Dios lo necesite. El hombre es así, de algún modo, la razón o causa final del mundo.

XIV. Sin duda, y como decíamos antes, Dios en su omnipotencia puede hacer que milagrosamente el mundo se mueva regularmente sin que haya razones para que se mueva regularmente. Pero el milagro esconde las causas de los efectos que produce. Mas si el mundo se moviera así, milagrosamente, no habría posibilidad de que se diera la vida humana. Un mundo regido mediante milagros impide toda vida racional, porque nadie podría descubrir las causas de las cosas. El ser humano necesita conocer estas causas, aunque sea imperfectamente, para poder gobernar sobre el mundo y hacerse de su comida, de su vestido y de su techo.

§ 10.

DEL SOLIPSISMO

I. Damos por terminada la paráfrasis de los *Principios del conocimiento humano* (al menos hasta la parte que nos interesa); y podemos concluir no sólo con que toda la obra berkeleyana es un estudio racional de la creencia religiosa, sino que, y esto es el meollo de los *Principios*, todo es dentro del espíritu.

II. En el *esse est percipi* el *ser* está perfectamente delimitado. Para Berkeley el *esse* (ser) no es el ente en general sino el ente en cuanto real. El ser se limita sólo a las cosas sensibles⁴⁰.

III. Pero nosotros no vemos por qué el *esse est percipi* sólo debe referirse a lo real. Si reflexionamos un poco, aplica perfectamente también a los otros espíritus que no son yo. Es decir, nosotros entendemos que puede decirse, con la misma fuerza, que los otros espíritus existen mientras son percibidos. Pero ¿por qué decimos esto si los espíritus no son ideas inertes, sino mentes y almas vivas?

IV. No, esto no lo sabemos. Por el simple y llano hecho de que todo otro espíritu no es para nosotros otra cosa que una idea inerte y muerta, exactamente igual a la representación que tenemos de una piedra o de una montaña. Esto es así pues lo único que percibimos de otros espíritus es un conjunto de ideas sensibles: ideas audibles cuando hablan, visibles cuando se mueven, y así de las demás.

V. Sólo percibo ideas sensibles de aquellos entes que yo supongo son otros espíritus iguales a mí. Jamás observo la conciencia, ni las intenciones ni la mente de nadie —ni con los ojos ni con ninguna otra cosa. Sólo percibo comportamientos, hechos, actos, conductas, y todas estas cosas son visibles y audibles. Y sin ninguna prueba, estas conductas me sugieren la idea de que son conductas de espíritus reales y vivos. Pero lo único cierto es que no percibo otra cosa que acciones, las cuales podría también realizar una máquina recubierta de apariencia humana muy eficiente y moderna, pero sin mente.

VI. Sin embargo nuestro filósofo cree que existe una «inmensa variedad de espíritus»⁴¹. ¿Cómo puede probar algo así? Según Berkeley «las ideas que [los espíritus] despiertan en nosotros»⁴² son una

³⁹ Ibid, p. 131 (Principios, CIX).

⁴⁰ Ibid, pp. 45, 47 y 62 (Principios, III, VI y XXIV).

⁴¹ Ibid, p. 106 (Principios, LXXXI).

⁴² Ibid, p. 162 (Principios, CXLV).

prueba real de la existencia de otros espíritus iguales a nosotros mismos. Si toda idea es inerte e inactiva, todo aquello que despierte ideas en nuestra mente no puede ser una idea ni una máquina, sino un espíritu. De esta manera, según Berkeley, no podemos dudar más acerca de qué sean exactamente esas cosas que vemos caminar a través de la ventana: si son meras «máquinas artificiales, movidas por resortes»⁴³ o realmente hombres con sombreros y capas.

VII. Además, por si fuera poco, cuando soñamos creemos que sostenemos un diálogo con otras personas, las cuales muestran conductas no semejantes sino iguales a las de espíritus concientes y reales.

En los *ensueños* muchas veces nos sucede percibir cosas muy alejadas, al parecer de nosotros [y por igual otras personas semejantes a nosotros mismos] y, sin embargo, nadie podrá negar que existen sólo en la mente⁴⁴.

En el fondo, dentro de los sueños, estas supuestas personas no son sino sombras que pasan por hombres libres. Pero no les importa a ellas ser sólo mentiras, aun así esas sombras *son capaces* de despertar en mí las más vivas ideas: como el terror de los perseguidores en las pesadillas; como la furia y la impotencia que me provocan los enemigos; y como el deseo que avivan en mí las señoritas sugestivas.

VIII. Nadie duda que las personas percibidas en el sueño sean una completa mentira. El punto es que existen casos en que las ideas que yo creo que un espíritu me provoca, no demuestran nunca que sea un espíritu realmente quien me las provoca.

IX. Pasamos por la vida y nunca nos tomamos la molestia siquiera de probar que exista algún otro espíritu además del nuestro. Simplemente suponemos que esas cosas con las que hablamos todos los días son seres humanos, con mente. Pero talvez no son lo que suponemos. Talvez yo estoy solo. Talvez soy el único hombre sobre la tierra. No sé. El argumento berkeleyano que intenta probar la existencia de otros espíritus es, por tanto, objetable, por no decir de una vez falso.

X. Puesto que con Berkeley 1) reconozco que el mundo es pensamiento, y 2) que todo otro espíritu es para mí sólo una representación, entonces debo concluir que todo existe en mí. Cualquier cosa que parezca tener existencia fuera de mí, se vuelve indemostrable. Soy yo causa del ente en su conjunto —y no sólo de los árboles y de las demás cosas sensibles.

XI. Yo soy todo y no Dios. Si los *Principios* me ofrecieran un argumento más o menos verosímil de la existencia de ese Espíritu Supremo, talvez podría disuadirme de la idea de que todo se halla dentro de mí; y así podría compartir con Dios al mundo y a las demás cosas. Pero a nadie convence la argumentación berkeleyana al respecto.

XII. De algún modo el hombre se halla en una total indefensión frente al mundo, en el sentido de que no gobierna en él en lo más mínimo, pues «no está en nuestro poder el ver o no ver, ni tampoco el determinar los objetos particulares que han de presentársenos delante»⁴⁵. Lo que el hombre *no-gobierna*, Berkeley lo toma como aquello que *no-depende* de él. Entonces, esa multitud de ideas que constituyen al mundo no encuentran su causa en los hombres, sino en un espíritu más poderoso capaz de gobernar sobre ellas, Dios.

⁴³ Descartes, R., *Meditaciones*, ed., cit., p. 141 (II).

⁴⁴ Berkeley, G., op., cit., p. 75 (Principios, XLII).

⁴⁵ Ibid, p. 65 (Principios, XXIX).

XIII. Pero este argumento es manifiestamente falso. De ningún modo no gobernar sobre algo redundaría en que lo que no se controla no dependa de aquel que no lo gobierna y domina. Descartes ha demostrado esto en las *Meditaciones*⁴⁶ de 1641, 69 años antes de la publicación de los *Principios*, aparecidos en 1710.

XIV. A menos que Berkeley demuestre la existencia de Dios en algún otro lado, en los *Principios del conocimiento humano* no prueba nada. Pero si dudamos mucho que Berkeley no haya leído las *Meditaciones metafísicas*, sólo nos queda preguntar: ¿no tuvo para Berkeley importancia la parte de las *Meditaciones* en donde Descartes prueba que es falso lo que él mismo (Berkeley) toma como verdadero?

XV. Pero si queda indemostrada la existencia de Dios, la única mente de la cual puedo hablar es de la mía propia y de ninguna otra. Soy yo entonces el sujeto infinito dentro del cual todo surge y dentro del cual, dicho sin ningún escrúpulo, *todo vive, todo se mueve y todo es*.

XVI. Pero todo esto es absurdo, sin duda. Así que debemos encargarnos en el siguiente capítulo de probar que este *hombre absoluto* y este *yo soy todo* son cosas imposibles; y sólo vamos a hacer esto demostrando que existe *algo* que no encuentra en mí su principio y causa. Buscaremos una realidad fuera de mi mente que, por el contrario, sea mi causa y mi principio.

⁴⁶ Afirma Descartes, R., en sus *Meditaciones...*, ed., cit., p. 149 (III): «Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de fuera [la del fuego y la del calor que el fuego me imprime], puesto que no dependen de mi voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar están en mí [las que me inclinan hacia el bien o el mal], aun cuando no siempre concuerdan con mi voluntad, así también puede haber en mí, sin que aún yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas [del calor y del fuego], sin ayuda de ninguna cosa exterior».

CAPÍTULO II

I. El solipsismo es una doctrina que entiende que nada puede conocerse fuera del propio yo; y es esto precisamente en lo que hemos caído tras la lectura de los *Principios del conocimiento humano*, en un solipsismo. Tenemos que salir de él de un modo decente, y esto significa refutarlo sin caer en implicaciones absurdas o, peor aún, pueriles. Ahora bien, con el fin de economizar las expresiones, este *algo* que pretendemos encontrar fuera de mi mente lo nombraremos también como *lo otro*⁴⁷.

II. Desde este momento dejaré de expresarme en plural, diciendo cosas como *nosotros*, *debemos*, etc. Pues así me lo exigen las circunstancias de la tesis; y tal vez pueda confundir al lector expresándome en plural, ya que ante todo, me encuentro hundido en un solipsismo que ensombrece a toda otra mente que no sea la mía propia. No hay un nosotros. Yo soy todo.

III. Tras la lectura de los *Principios del conocimiento humano* quedan ciertas cosas establecidas: 1) queda demostrada la inexistencia de las ideas abstractas; 2) queda demostrado que el mundo es una representación; 3) no queda demostrada la existencia de otros espíritus, aparte del mío propio; y 4) no se demuestra la existencia de Dios.

IV. Desde el comienzo de la época moderna, cada filósofo intenta probar que existe fuera de él una cierta realidad independiente y objetiva. En general (Descartes, Spinoza, Berkeley, etc) esta realidad objetiva e independiente se llama Dios. Por ejemplo, Descartes intenta probar esta realidad divina mediante tres demostraciones. Veamos sólo la primera: mi finitud (duda, error, en una palabra, mi *imperfección noética*⁴⁸), me sugiere la idea de *infinito*, que existe lo infinito. Pues sólo puedo saberme a mí mismo como imperfecto si me comparo con algo otro que no lo sea.

V. Pero este argumento no me convence, pues yo mismo (y no Dios) puedo ser causa de la idea o de cierta noción de *infinito* según ciertas razones, sin que por ello deba seguirse que yo soy infinito al modo como lo es Dios (§ 20.4, XI y ss).

VI. Al parecer, desde Aristóteles hasta apenas el siglo XVII, no se dudó que la realidad circundante fuera independiente de la mente. Pero aclaremos una cosa, la modernidad filosófica no afirma que fuera de la mente humana no haya una cierta realidad. Desde luego que existen hechos fuera de la mente del hombre, y estos hechos se llaman Dios. La modernidad afirma que la realidad sensible es una representación, y que ésta existe finalmente en la mente de Dios.

I. Al reflexionar un poco sobre esta forma radical subjetivismo (el solipsismo), me asalta a la mente una cosa muy importante, la cual me hace pensar sin duda en que este pretendido solipsismo es insostenible.

II. En una realidad en la cual no puedo conocer otra cosa que no sea yo, ¿tiene algún sentido el sentimiento ético? ¿Tiene algún sentido que reprima mis sentimientos negativos contra el prójimo? En absoluto. Si yo soy todo, puedo perfectamente, y atendiendo una máxima del derecho civil, incumplir

⁴⁷ En adelante esta expresión la escribiremos siempre en cursiva, para no confundirla cuando la usemos en su sentido cotidiano.

⁴⁸ En griego clásico el término νοῦς significaba mente o entendimiento. Por esto la expresión *imperfección noética* quiera decir la imperfección hallada en la mente. Y el error, la duda, etc., manifiestan perfectamente esto.

cualquier contrato u obligación que haya contraído conmigo mismo. Por tanto, yo no soy responsable de nada. Ya que no hay nunca un otro ni ningún prójimo que deba respetar ni temer.

III. En esta realidad solipsista no hay *deber ser*, y todo sentimiento moral que pueda albergarse en mí carece de sentido, y se vuelve vano e injustificable. Así como vanos e inocuos fueron los sentimientos de Eneas, el héroe troyano:

[Y] sobrecogido de un súbito temor, Eneas toma su espada y arremete contra esos fantasmas, y si su acompañante no le hubiese advertido que eran sombras vanas, habría cortado con el acero [no hombres ni sujetos morales, sino] las impalpables tinieblas⁴⁹.

IV. Esta consecuencia moral es sin duda absurda y extravagante, y no la puedo tomar como verdadera. Sin embargo no demuestra que el solipsismo sea falso.

V. Existe también otra razón que, aunque tampoco demuestra nada, me hace pensar en la extravagancia de este solipsismo. La percepción sensible hace ver al espíritu como si fuese algo distinto de lo que percibe. Le hace ver que lo percibido es un otro. Esto es sin duda una especie de conciencia, la cual consiste en que el espíritu (de un animal o ser humano) *se afirma a sí* (de algún modo) frente a lo percibido. Como por ejemplo en la alimentación, pues quien se alimenta tiene de algún modo sabido que no caza la existencia propia sino la del otro para afirmar la suya al alimentarse; o quien percibe el peligro de una serpiente se aleja de ella porque no es él mismo. Nadie se ase de sí, por ejemplo, para no caerse en el precipicio; se ase de aquello que por el contrario está firme y seguro.

§ 13.

DE LA SUSTANCIA

I. Durante toda la tesis no he hecho diferencia entre los conceptos de *yo* y de *pensar*. He entendido al espíritu como algo que piensa, como un pensar⁵⁰ —según los *Principios*; pero antes de Berkeley, Descartes ya había entendido al yo como pensar⁵¹. A pesar de esta indistinción entre espíritu y pensar, nada debía haber importado que tomara lo uno por lo otro. Pero ahora es momento de ver si realmente Berkeley entiende que el espíritu es lo igual a pensar.

II. Encuentro un primer problema con los *Principios*, y es que no entiendo por qué existe una sustancia en el discurso berkeleyano. Desde un inicio Berkeley se encarga de demostrar que no existe la sustancia material; pero después afirma que existe una sustancia espiritual, no obstante que una de las aplicaciones de la negación de las ideas abstractas, consista en demostrar la inexistencia de una sustancia cualquiera, rasa y abstraída de toda cualidad. La sustancia es una cosa abstracta y no debe existir.

III. Antes de Berkeley, Locke afirmaba ya que las cosas sensibles sólo son *conjuntos de cualidades* o *colecciones de ideas*^{52, 53}, y que no hay una sustancia de las cosas. Estas cualidades que constituyen a los entes sensibles, desde luego que no son nunca cualidades de un algo, al modo como sí lo son las cualidades en Aristóteles, en donde debajo de toda propiedad y cualidad hay siempre un *sustratum*: «[en]

⁴⁹ Virgilio, *Eneida*, Mateu, México, 1973, p. 98 (VI).

⁵⁰ El *espíritu* en Berkeley es pensar, se dice, pues cuando percibe las ideas, dígame de un modo pasivo, se llama *entendimiento*; y cuando las produce, genera o crea se llama *voluntad*. El espíritu no sale del ámbito del pensar; y es en general aquello que piensa las ideas —cualesquiera que éstas sean.

⁵¹ Cf., Descartes, R., *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 68 (IV).

⁵² Cf., Locke, J., el tomo I del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gernika, México, 1994, p. 435 —II, XXIII, 1.

⁵³ Cf., Berkeley, G., op., cit., p. 44 (Principios, I).

la noción de cada uno de los atributos es necesariamente preciso que haya la noción de la sustancia misma»⁵⁴.

§ 13.1.

EN EL SENTIDO ARISTOTÉLICO

I. En los *Principios* se encuentran varias alusiones al concepto de sustancia en Aristóteles. Esto me hace pensar que Berkeley debería entender por *sustancia* lo mismo que entiende Aristóteles —aunque no esté de acuerdo en que realmente exista dicha sustancia. Sustancia como eso que existe por sí mismo al margen de todo predicado y accidente. Sustancia igual a esencia. Dice Berkeley: «la anticuada y ridícula noción de *materia prima* que se encuentra en Aristóteles»⁵⁵. Pero si Berkeley aborda el concepto de sustancia en Aristóteles, para negarlo y aun mofarse de él, ¿qué entiende entonces por el concepto de sustancia espiritual, que sí defiende? Según Berkeley no existe la sustancia material pero sí la espiritual. ¿Por qué ésta sí y aquella no? Berkeley responde: porque las cosas sensibles son ideas y no pueden existir por sí mismas; al contrario del espíritu, que existe por sí mismo pues no necesita ser pensado para existir, ya que no es una idea.

II. ¿Qué significa la expresión *sustancia espiritual*? Si Berkeley entiende por sustancia lo mismo que entiende Aristóteles, aquella expresión debe significar que hay una especie de esencia del espíritu que nada tiene que ver con cualidades ni accidentes. Entonces el espíritu no es lo igual a pensar; y el pensar debe ser una cualidad más del espíritu⁵⁶.

III. Al introducirse el concepto de sustancia en el sentido aristotélico, de inmediato las cualidades se convierten en cualidades de algo. Puede ser que Berkeley haya entendido esto, y que para él el pensar no sea sino un accidente adherido al espíritu. Pues ante todo, literalmente dice que el espíritu sirve «de apoyo a las mencionadas facultades»⁵⁷, al entendimiento y a la voluntad.

IV. Pero si realmente Berkeley sostiene esto, entonces se halla una importante contradicción en los *Principios del conocimiento humano*. Entender que el pensar es sólo una cualidad adherida al espíritu, y que este último es una sustancia en el sentido aristotélico, va por completo en contra de la negación de las ideas abstractas. No existen las ideas abstractas; y la sustancia aristotélica, esa sustancia rasa, es la forma más evidente de abstracción.

V. John Locke, antes de Berkeley, negaba por completo cualquier forma de sustancia. No sólo no concebía las sustancias de las cosas sensibles, tampoco, y por las mismas razones, concebía una sustancia espiritual⁵⁸. ¿Por qué entonces Berkeley insistió en el tema, creyendo en una sustancia *x*? Desde luego que Berkeley leyó a Locke, tanto como que lo cita en los *Principios*. Lo cierto es que para él la refutación de las sustancias que hace Locke, no vale.

VI. Esta tesis no tiene claro por qué los *Principios* han concedido existencia a una sustancia espiritual; es una concesión al parecer gratuita. A no ser, claro está, que dicha concesión se deba a la renuencia de un obispo (de Cloyne) en aceptar que ni de Dios puede *predicarse* una sustancia. No obstante,

⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Océano, Barcelona, 2002, p. 64 (VII, I).

⁵⁵ Berkeley, G., op., cit., p. 52 (Principios, XI).

⁵⁶ Antes vimos que, según Berkeley, el entendimiento y la voluntad son dos de las principales cualidades del espíritu. Y no se necesita mucha agudeza para ver que con dichas cualidades el espíritu piensa. O sea, que ellas son el pensar.

⁵⁷ Berkeley, G., op., cit., p. 64 (Principios, XXVII).

⁵⁸ Cf., Locke, J., op., cit., p. 439 (II, XXIII, 5).

cualquiera [que] sea la naturaleza abstracta y secreta de la sustancia en general, todas las ideas que poseemos acerca de las clases distintas y particulares de sustancias no son sino diversas combinaciones de ideas simples que coexisten en tal forma que, aunque desconocida, causa su unión y hace que el todo subsista por sí mismo⁵⁹ (sic).

Esto es así, sin duda, pues ¿qué más puedo conocer de una cosa sensible sino su extensión, color, etc.; y qué más puedo saber de un espíritu sino que imagina, siente, quiere, etc?

VII. La negación de la doctrina de las ideas abstractas (negación con la cual, y entre otras cosas, el presente trabajo de tesis concuerda absolutamente), al parecer es más extensa de lo que supone Berkeley. No sólo demuestra la inexistencia de la sustancia material, niega también (aunque Berkeley no lo vea) y con la misma fuerza, la existencia de una sustancia espiritual.

§ 13.2.

EN EL SENTIDO BERKELEYANO

I. Según la interpretación anterior de la expresión *sustancia espiritual*, el espíritu en Berkeley debe concebirse como lo que *sostiene por debajo* o como lo que *mantiene en alto* a la cualidad llamada pensar. Pues todo lo que sostiene o mantiene en alto es un cimiento, un sostén, una sustancia. Pero por otro lado esta interpretación es imposible.

II. Los *Principios* están muy lejos de aceptar esa formalidad aristotélica de la sustancia. Aunque Berkeley afirma explícitamente que el espíritu es lo que sirve «de apoyo a las mencionadas facultades», al entendimiento y a la voluntad, a pesar de esto, sin embargo, hay más razones y de peso para pensar que la expresión sustancia espiritual en Berkeley, es algo que nada tiene que ver con esa incomprensible sustancia aristotélica.

III. La negación de la doctrina de las ideas abstractas sustenta la siguiente expresión: «tan absurdo es suponer una sustancia sin accidentes como admitir los accidentes sin una sustancia»⁶⁰; con esto solo deja Berkeley manifiesta su ruptura con el concepto de sustancia aristotélica (por más y haya abordado ésta de un inicio). Por tanto, el concepto de sustancia en los *Principios* pierde toda contradicción y oscuridad.

IV. En Berkeley existe una unidad indisoluble entre la sustancia y el accidente. Esto significa que el espíritu no es nada sin sus potencias y cualidades, y viceversa. El espíritu es uno con sus cualidades. Por tanto, el espíritu es lo igual a pensar.

§ 14.

EL YO *QUA* CONCIENCIA

I. El espíritu es pensar. Bien, ¿pero qué significa pensar? ¿Significa pensar unas veces conciente y otras inconscientemente; o significa pensar siempre concientemente? ¿Qué papel juega la conciencia en los *Principios del conocimiento humano*?

II. Locke y Berkeley afirman esencialmente la misma cosa: lo que no se ha percibido concientemente no existe en el espíritu. Sólo existen en la mente las representaciones de las cuales nos damos cuenta,

⁵⁹ Ibid, p. 440 (II, XXIII, 6).

⁶⁰ Berkeley, G., op., cit., p. 96 (Principios, LXVII).

ninguna otra. Esto es así en tanto *esse est percipi*, según Berkeley; y en cuanto Locke afirma que *all perceptions are in consciousness*⁶¹.

No se puede decir que se encuentre en la mente una proposición que nunca haya sido conocida y de la cual nunca [se] ha tomado conciencia⁶².

Percibir en ambos autores significa *percibir conscientemente*.

III. La percepción inconsciente tiene mucho sentido desde el siglo XX; pero en los primeros días del siglo XVIII, no. Según Abbagnano en su diccionario de Filosofía, la inconsciencia da avisos claros apenas en Kant, y evidentes hasta Freud. Pues aunque si bien aparecen ciertos rasgos, aún muy indeterminados, de algo llamado inconsciencia en Leibniz (1685⁶³), es, como se dice, hasta Freud (1893⁶⁴), dos siglos después de la aparición de los *Principios del conocimiento humano*, en donde se encuentra el inconsciente, sistematizándolo.

IV. No encuentro yo en los *Principios* nada que me sugiera la existencia del concepto de inconsciencia. Por esto mismo la presente tesis supone que Berkeley estaba tan alejado de este concepto, como lo estaban todos antes de Kant (el cual publicó la *Crítica de la razón pura* hasta 1781, en donde aparece ya una refutación de Locke, al respecto de que éste afirma que no existen en la mente representaciones inconscientes).

V. Por tanto, el espíritu es pensar. Pero este pensar es pura conciencia. El espíritu es conciencia.

§ 15.

2- DEMOSTRACIÓN DE LO OTRO, A PARTIR DE REFUTAR QUE EL YO ES LO IGUAL A CONCIENCIA

I. Si por conciencia se ha querido dar a entender *el espíritu que da noticia a sí mismo de poseer sus percepciones*; por inconsciencia debe entenderse lo contrario: *el espíritu que no da noticia a sí mismo de poseer sus representaciones*.

II. Entiendo que existen dos clases de percepciones conscientes en el espíritu: 1) la percepción de *sí mismo* y 2) la de *lo suyo* —o sea, todas sus demás representaciones: las sensibles, las de las pasiones, etc.

III. Lo inconsciente puede ser muchas cosas: 1) lo que se olvida, 2) lo que se percibe pero que no se tiene como algo percibido (las *percepciones confusas* de Leibniz⁶⁵), 3) la duda y la ignorancia también son de algún modo lo inconsciente, por cuanto el espíritu no es conciente de aquello que las responde.

⁶¹ Así como la expresión latina que expresa perfectamente el idealismo berkeleyano no viene (literalmente) en la edición original de *A treatise concerning the principles of human knowledge* (2da ed., inglesa. Londres, 1734, edición publicada aún en vida de Berkeley); así tampoco viene literalmente la expresión que aquí se aduce a Locke, pero que nosotros formamos para resumir en una expresión su pensamiento al respecto del asunto tratado, del pensar en cuanto pensar conciente (cf., Locke, J., op., cit., p. 50 —I, I, 5).

⁶² Idem.

⁶³ Año de concepción del *Discurso de metafísica* (en donde aparece, al parecer por vez primera, la noción de *representaciones confusas*); publicado hasta 1846.

⁶⁴ Al parecer fue en los *Estudios sobre la histeria* (publicados en el año mencionado) en donde Freud dio a conocer el psicoanálisis. En tal estudio se consideran los síntomas de la histeria como efectos o manifestaciones de cierta energía emocional no descargada, en relación con algún trauma olvidado. Y el psicoanálisis consiste, pues, en obligar al paciente a recordar tales sucesos, con el fin de que se descargue y así recuperar su estado de salud.

⁶⁵ Cf., Leibniz, G., W., en su *Discurso de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1942, p. 28 (XXXIII) afirma: «Se ve también que las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben contener necesariamente algún sentimiento confuso, pues, como todos los cuerpos del universo simpatizan, la nuestra recibe la impresión de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieran a todo, no es posible que nuestra alma pueda llegar [concientemente] a todo en particular: por eso nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad de percepciones que es enteramente infinita. Y es algo parecido al murmullo confuso que oyen los que se acercan a la orilla del mar, que procede de la reunión de las repercusiones [... de las cuales] no hay ninguna que sobresalga por encima de las demás y si producen impresiones de la misma fuerza aproximadamente [... el alma], sólo puede recibirlas confusamente» (sic).

IV. Una perpetua conciencia en mí mismo es manifiestamente falsa. Acontecimientos como el olvido, las represiones inconscientes de ciertos acontecimientos desagradables, la ignorancia, la duda y especialmente las impresiones inconscientes de cosas que aparecen muy claras en conjunto pero muy confusas en particular, refutan inmediatamente el concepto de espíritu (conciente) en Berkeley y Locke.

V. Si yo soy pura conciencia, debería dar razón de todo lo que soy, de lo que me pasa y sobre todo, de lo que causo. Pero no puedo. Ignoro muchas cosas —y vaya que generalmente se reconoce que se ignoran las más de las causas de las cosas; no se digan las causas, ya ni la existencia de las mismas cosas se conoce, pues «hay quizá en el mundo una infinidad de cosas, de que mi entendimiento no tiene idea alguna»⁶⁶.

VI. Pero si el espíritu es sólo conciencia, no puedo ser yo causa de aquello que mi espíritu ignora. Por tanto, todo lo que ignoro, dudo, etc., (como las causas del mundo y el mundo mismo) debe trascenderme y hallar existencia fuera de mi mente —precisamente porque no puedo justificar cómo es posible que, por ejemplo, el mundo dependa de mí.

VII. Con esto se sobreentiende que existe una causa superior a mí, o sea, que existe *lo otro*. Porque si yo no soy causa del mundo, entonces no todo depende de mí y yo soy finito. Por lo cual yo también debo ser efecto de una causa. Superado el solipsismo.

§ 16.

LA UNIVERSALIZACIÓN DEL CONCEPTO PENSAR

I. En Berkeley el espíritu es el pensar conciente. Pero qué tal que pueda «haber en mí, sin que aún yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas [el mundo, la estructura de la naturaleza], sin ayuda de ninguna cosa exterior»⁶⁷. Así podría seguir siendo yo causa de todo cuanto existe, aunque no fuera conciente de cómo es posible ello. Pero como la inconsciencia no existe en los *Principios*, esta suposición es vana.

II. Sin duda queda demostrada la existencia de una realidad fuera de mi mente, *lo otro*, si cuestiono la expresión berkeleyana de *esse est percipi* —la cual sólo enuncia percepción conciente. Pero esta tesis quiere demostrar dicha realidad de modo que no sea tan fácil refutarla; y vaya que se puede objetar mucho a la demostración antes hecha. De inmediato se le echaría en cara: talvez no exista la inconsciencia en los *Principios*, pero de hecho existe.

III. En pos de una argumentación más sólida, entiéndase desde ahora que el espíritu es el pensar conciente e inconsciente. Esto significa, claro está, salir, o mejor dicho, extender un poco los *Principios*. Pero si soy en muchos sentidos un espíritu inconsciente, aún puedo ser la causa de todo sin tener que dar razón de cómo es posible que yo sea el principio de todo cuanto existe. El problema aún es el mismo, el solipsismo.

§ 17.

3ª DEMOSTRACIÓN DE LO OTRO. ÚLTIMA

I. Aún puede suceder que yo sea la causa de todo cuanto existe, y que ni árbol ni montaña existan independientemente de mi mente. Puede ser, sin duda.

⁶⁶ Descartes, R., *Meditaciones...*, ed., cit., p. 166 (IV).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 150 (III).

II. La expresión *yo no soy causa mía* puede defenderse en al menos dos modos distintos. 1) Si fuese yo mismo mi principio, esto me determinaría como un poder inimaginable que, al ser capaz de lograr algo así (otorgarse entidad y una multiplicidad cualitativa), sólo podría ser comparado con el poder de Dios. Pero un poder así, tan infinito y perfecto, lo suficiente como para poder causarse, escapa a toda comprensión. No se entiende cómo un poder tal, superior, se ha producido de uno u otro modo en algo tan bajo, corriente e inconsciente, harto de negaciones, carencias y faltas; ni se entiende tampoco cómo este poder tan sublime pudo alguna vez determinarse de este modo tan tosco e inacabado, haciéndose un hombre. Cuando pudo sin duda otorgarse una multiplicidad cualitativa tal, que no fuese ésta para él un impedimento para el conocimiento y una deshonra a su anterior perfección.

III. En segundo lugar, 2) evidentemente afirmar que *yo soy mi causa* suscita de inmediato la impresión (y sin duda es más que una simple impresión), de que yo existo previamente al acto por el cual me causo. Que existe el efecto antes de la causa. Lo cual es a todas luces absurdo. Porque «no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible»⁶⁸.

IV. Si no es posible que yo sea mi propia causa; entonces *he sido creado*. Esto significa que «no sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento»⁶⁹ (sic). Por esto yo no soy la causa de todo. Porque soy un efecto de una causa superior a mí. Nací porque una causa me ha hecho nacer, otorgándome entidad. He sido creado por algo que no soy yo⁷⁰.

V. Éste es el argumento con el cual demuestro que existe algo fuera de mi mente. La existencia de *lo otro* queda demostrada, pues es mi causa y anterior a mí. Esa existencia me limita y me hace ver que yo no soy todo, que yo no soy el principio de todo cuanto existe. Me encuentro limitado en una relación de dependencia dada entre el efecto y su causa.

VI. Por tanto, existe al menos una cosa fuera de mi mente, que es precisamente eso a quien debo mi existencia. Entonces, *lo otro* es mi causa. Ahora, en cuanto no se puede hablar más que de tres cosas, *lo otro* no es en realidad una cosa tan desconocida de la cual no se pueda decir qué es exactamente. Es el Mundo o Dios. Pero nada más, pues no hay existencia alguna fuera de las nociones de hombre, Dios y mundo.

⁶⁸ Aquino, Santo Tomás de, *Suma teológica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001, p. 112 (c.2, a3).

⁶⁹ Platón, *Diálogos (Timeo)*, Porrúa, México, 1978 (42 d).

⁷⁰ Que yo no sea mi causa, es algo por demás evidente. Pero esto no significa necesariamente que yo haya sido creado por otra cosa. Existe aún la posibilidad metafísica de que yo haya existido siempre. Pero si esto es cierto entonces yo soy la sustancia misma (y no una sustancia entre otras): soy aquello que existe por sí y no por otra cosa; aun cuando sin duda he olvidado cómo es posible que yo sea la causa eficiente de todo. Esto me convierte en Dios, pero en un dios que olvida y es finito. Pero Dios no es finito en ningún sentido, por tanto, yo no soy Dios ni he existido desde siempre. Pero hay un problema aquí, y es que yo no veo por qué Dios, en caso de existir, tiene que tener todas las perfecciones (sabiduría, bondad, etc., en grado absoluto e infinito). Porque yo puedo talvez concebir un espíritu que sea causa de todas las cosas (que es lo que supongo de mí), y que por esto necesariamente tiene que ser una sustancia; pero no veo por qué la bondad en él tiene que ser infinita, al igual que su sabiduría, etc (las razones que da Santo Tomás de Aquino en su op., cit., c4, a2, demostrando que en Dios están todas las perfecciones, no demuestran nada —en esta tesis véase § 20.1). Puedo ser yo ese Espíritu Supremo, sin siquiera saber cómo es posible que yo lo sea; y así haber existido siempre. Pero como en esta tesis entiendo a Dios en el sentido usual, es decir, como infinito en todo sentido y lleno de todas las perfecciones posibles; por esto no es posible que yo sea Dios ni que haya existido siempre. (En otra tesis, talvez, trataré con Dios en el otro sentido, como un Dios que si bien tiene que ser bueno y bello —pues si no, no podría ser causa de la bondad y belleza de las cosas finitas—, no tiene por qué ser infinitamente bueno y bello).

VII. *Lo otro* es mi causa y desde luego que existe fuera de mi mente. Lo único que resta ahora es saber qué es exactamente *lo otro*, si es el Mundo o es Dios. Pero, dado que esta tesis es laica, ¿cómo demostrar que mi causa es el mundo? Demostrando que Dios no existe —la inexistencia de Dios no sólo demostraría esto, probaría además y con mayor importancia, que el mundo no es una representación; pues no existiría en ninguna mente, ni en la del hombre por su finitud, ni en la de Dios por su inexistencia.

CAPÍTULO III

I. ¿Por qué tratar ahora la existencia de Dios; por qué es importante? Hombre, Dios y Mundo son las únicas tres *categorías* o clases de cosas de las cuales se puede hablar. Nada hay fuera de esto. Sin duda entre ellas se halla la Causa Primera, pues, como se dice, nada más existe. Cualquiera que fuese la Causa, debe ser la causa eficiente de las otras dos categorías existentes.

II. Desde luego que el hombre en general no es esta Causa, pues si acaso existen otros hombres iguales a mí, todos están en la misma condición que la mía; la cual consiste en que soy un efecto — porque no soy yo mismo mi causa. Pero si el hombre no es la Causa, la Causa debe ser el Mundo o Dios, pero nada más. Mas si con fortuna pudiese yo encontrar una prueba verosímil de la inexistencia de Dios, ello bastaría para probar no sólo que 1) el Mundo es esa Causa principio y origen de todas las cosas; sino que 2) el Mundo no es una representación existente en la mente de nadie —pues no moraría en la mía, por mi finitud; ni en la de Dios, por su inexistencia. Así se probaría que el mundo es una sustancia, y que las cosas sensibles existen independientemente de ser percibidas.

III. Por esto es importante el tema de Dios, y por esto mismo se convierte desde ahora en el problema de la tesis —problema que no he resuelto, desde luego, pues no porque haya probado la falsedad del argumento berkeleyano de la existencia divina, pruebo que Dios no exista absolutamente.

I. El término *absoluto* viene del *absolutus* latino, el cual expresaba precisamente esto que antes se nombraba aquí como lo *abstracto*. El *absolutus* romano significaba *lo suelto de* o *lo alejado de*⁷¹ — independiente de toda relación. Por esto mismo en la *Docta ignorantia* Nicolás de Cusa identifica la noción de Absoluto con la noción de Dios (el *máximo absoluto*), pues entiende que Dios no tiene límites ni restricciones, por tanto, es ilimitado e infinito.

II. Por supuesto el Absoluto es la Causa Primera de todo cuanto existe, porque lo finito encuentra en lo infinito su principio y causa —pues como lo infinito existe por sí mismo (ya que no tiene límites), todo lo que sea limitado no debe existir por sí mismo sino por su causa primera, que es lo infinito. Lo infinito limita, porque es el Principio, y sin él, nada surge ni existe.

III. Queda establecido qué es lo Absoluto. Sin embargo, unos entienden por Absoluto lo mismo que *Dios*, y otros lo mismo que *Mundo*. Estas dos caracterizaciones son incompatibles entre sí, pues no pueden ser ambas cosas absolutas. Cuando se dice que el mundo es lo infinito, se entiende que él es increado y eterno, causa y principio de todo cuanto existe. Por supuesto, quien sostenga algo así si no es precisamente un ateo, sí está muy cerca de serlo; por esto mismo Berkeley afirma que «los ateos tienen que apelar al disfraz de un nombre vacío para defender su impiedad»⁷², la impiedad de no hacer depender al mundo de Dios. Se niega la infinitud de Dios al hablar del mundo en este sentido. Por el contrario, si se concibe a Dios como lo Absoluto, Dios es causa de todo, del mundo, de los espíritus y de todo cuanto pudiera hablarse.

IV. Sin importar cómo se caracterice, lo Absoluto es una sustancia (no una sustancia entre otras, sino la sustancia *en sí misma*). Entiéndase que no puede haber más que una sola sustancia. Sustancia significa eso que es por sí mismo y no por otro. Si una cosa es una sustancia, ninguna otra cosa puede

⁷¹ Cf., Abbagnano, N., op., cit., p. 22.

⁷² Berkeley, G., op., cit., p. 70 (Principios, XXXV).

ser también una sustancia, pues esto significaría que esta última no es efecto ni consecuencia de otra cosa, al igual que la primera. Ambas tendrían el carácter de absolutas, o sea, ninguna de ellas encontraría límite en ninguna otra cosa. Pero esto es absurdo, pues habría dos principios de las cosas; y esto significaría que ninguna de esas cosas sería Principio de la otra; y esto no es propio de un Principio. Sustancia es una sola.

V. Que esta sustancia de la cual se habla sea sólo una multiplicidad de cualidades, como afirma Locke, o una que por el contrario nada tiene que ver con sus cualidades sino que existe por sí en independencia de éstas, como afirma Aristóteles, no importa. Sustancia, pues, es una sola. Toda otra cosa no es nunca una sustancia (nominalmente tal vez), sino una cosa supeditada, creada y finita: «Oh Dios, por quien todas las cosas que por sí mismas no existirían»⁷³. Por esto mismo digo que lo Absoluto es la sustancia, y no una sustancia entre otras.

§ 20.

REFUTACIÓN DEL 1ER ARGUMENTO DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN DESCARTES⁷⁴

I. En las *Meditaciones metafísicas* el primer argumento de la existencia de Dios viene de la noción de *infinito*. Lo finito tiene sentido sólo si existe lo infinito. Por tanto, el ser humano se sabe a sí mismo como un ser finito, si presencia de alguna manera la existencia de lo infinito mismo. En la comparación de mí mismo con Dios, advierto mis carencias y faltas. No es posible que me represente a mí mismo mi finitud (duda, error, ignorancia, etc) si tuviese conocimiento sólo de mí mismo; porque la norma y el nivel de perfección lo pongo yo, porque no conozco nada más que yo. Pero si el nivel de perfección e infinitud lo pone Dios, sólo así puedo concebirme como un ser harto de carencias y faltas.

II. En una ciudad de ciegos, por ejemplo, un invidente cualquiera se representaría a sí mismo como perfecto e infinito en lo que respecta a sus sentidos; y sin duda sólo podría conocer su finitud y carencia si pudiera alguna vez advertir en otros las bondades de la vista. No obstante, encuentro yo varias objeciones importantes contra la evidencia y la claridad de este argumento cartesiano.

§ 20.1.

NO PASA DE SER UNA CONJETURA LO QUE REPRESENTA LA IDEA CARTESIANA DE INFINITO

I. La idea de infinito significa *lo que, bajo cualquier sentido, no encuentra límites ni restricciones*. Lo infinito es lo ilimitado absolutamente. Esto significa que lo infinito tiene toda clase de perfecciones⁷⁵. Si no las tuviera, no sería ilimitado.

II. Los actos justos, las cosas bellas, etc., son de algún modo perfecciones. Pero no lo son en sentido absoluto, pues todas estas cosas son unas veces justas y otras injustas, unas veces bellas y otras feas, etc. Por tanto, si la idea de infinito guarda en sí toda clase de perfecciones, no debe representar actos justos ni cosas bellas sino la justicia, la belleza y toda otra clase de perfecciones en sí mismas.

⁷³ San Agustín, *Soliloquios*, Aguilar, Madrid, 1945 (I, I, 2).

⁷⁴ Puede objetarse que la presente tesis tiene como asunto la identidad entre pensamiento y existencia en Berkeley, no en Descartes. Por lo cual está de más introducirse en el pensamiento de otro autor, y que incluso es arriesgarse a meterse en otros problemas. Pero, y sin presunción alguna, se quiere construir una tesis más o menos completa y más o menos bien cimentada, puesta en guardia contra alguna que otra posible objeción. No puede hacerse esto de mejor manera que refutando de antemano las objeciones. Por esta razón esta tesis se introduce en el pensamiento cartesiano, para tomar la primera demostración de la existencia de Dios como una objeción en contra de la postura laica de este trabajo.

⁷⁵ Se encuentra más información al respecto en Aquino, Tomás de, op., cit., p. 124 (c4, a2).

III. Sin embargo, todas estas perfecciones absolutas que hago representar a la idea de infinito, no corresponden a nada que yo tenga por conocido. Son abstracciones puras. Formas abstractas e ininteligibles. Esas perfecciones son conjeturas. Pues no conozco la justicia en sí ni la belleza en sí, ni ninguna otra clase de perfección. Ni mucho menos conozco a alguien o Alguien en quien se hallen.

IV. En la *Suma Teológica* Santo Tomás de Aquino expone cinco pruebas de la existencia de Dios; y en la cuarta afirma lo siguiente:

La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser [...] Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores [...]—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios⁷⁶.

Muy cierto es que los valores de las cosas son más o menos perfectos; y también es evidente que todos ellos son más o menos perfectos según se acerquen más o menos a los valores máximos. Pero estos valores máximos no tienen nunca por qué ser infinitos, valores absolutos. Así, la perfección del calor en el agua caliente, será mayor en cuanto más se acerque al máximo calor de que es capaz el fuego de la estufa. El fuego de la estufa es el máximo calor; y aun cuando es el máximo no es, ni de broma, un calor infinito e ilimitado (aun el calor de la supernova más violenta es limitado: alcanza ciertos grados centígrados y no más).

V. La misma fuerza que hay en el efecto debe haberla en la causa, «pues ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad si no es de la causa?, y ¿cómo podría ésta comunicársela, si no la tuviera en sí misma?»⁷⁷. Sin duda. Pero si esto es así, el grado máximo de calor que alcanzan las cosas calientes en este y en cualquier otro mundo, debe existir formal o realmente en el máximo calor (que es el máximo fuego, pues el *calor* es una noción inseparable de la noción de *fuego*). Pero si las cosas más calientes que se conocen son, por ejemplo, las supernovas, su causa debe ser sin duda tan caliente como ellas, al menos. Y esta causa sería el máximo calor. Pero éste sólo tiene que ser un solo grado más caliente que la supernova más intensa, para ser el máximo calor —y éste está muy lejos de ser un calor absoluto.

VI. Del mismo modo, la bondad en los hombres es más o menos perfecta; y la máxima bondad sin duda debe ser mayor que la mayor bondad de que son capaces los hombres. Pero la máxima bondad no tiene por qué ser una bondad absoluta e infinita; tan sólo debe ser superior a la de los hombres. No demuestro la existencia de Dios (bello y bueno absolutamente) hablando de la existencia de una máxima bondad.

VII. Por tanto, las cosas representadas en la idea de infinito, o sea, todas esas perfecciones absolutas (la justicia en sí, la belleza en sí), siguen siendo cosas ininteligibles, desconocidas y alejadas de todas las cosas de las que yo tengo noticia por la experiencia y por la razón.

⁷⁶ Ibid, p. 112 (c2, a3).

⁷⁷ Descartes, R., *Meditaciones...*, ed., cit., p. 151 (III).

VIII. La idea cartesiana de infinito, por ende, no demuestra la existencia de Dios. Porque todas las perfecciones absolutas que representa las tengo, a lo más, sólo por conjeturas.

§ 20.2.

LA IDEA DE INFINITO, COMO IDEA GENERAL, NO PRUEBA LA EXISTENCIA DE DIOS

I. Cuando afirmo que la idea de infinito no representa nada existente ni conocido, ¿significa que dicho término no encuentra nunca sentido en el pensamiento humano? No. Ciertamente el término infinito es un signo, al igual que todas las palabras y expresiones del lenguaje. Representan otras cosas. La expresión *el hombre*, por ejemplo, representa a todos los hombres.

II. Con respecto de los términos del lenguaje, unos son verdaderos y otros quiméricos. Los primeros representan cosas evidentes y existentes (como hombre, triángulo, principio); los segundos representan cosas no evidentes y con existencia dudosa (centauro, el triángulo en abstracto, sustancia aristotélica).

III. Todas las cosas existentes en el mundo son generalizables. De aquí que los hombres en particular puedan generalizarse en un solo término del lenguaje: *el hombre*. Pero cuando se generaliza, el resultado es lo general.

IV. Lo general no existe por sí mismo, pues existe sólo gracias a la división y composición que hace el espíritu —el espíritu divide las ideas percibidas y toma de ellas sólo lo común; luego une lo común y forma una idea general.

V. Pero con lo generalizable no pasa lo mismo. Las cosas que pueden generalizarse no necesitan ninguna actividad ni ningún arte del espíritu para que se hallen dentro de la mente; existen ahí dentro por sí mismas, por así decirlo. Y esto suponiendo que las cosas existen sólo dentro de la mente, como afirma Berkeley, y no afuera.

VI. La idea de infinito significa lo que, bajo cualquier sentido, no encuentra límites ni restricciones. Sin duda esta definición puede entenderse como una idea general. Pero si es así, esto significa que la idea de infinito es el resultado de una generalización. Mas si la idea de infinito es lo general, y como lo general no existe por sí mismo, entonces no se puede demostrar la existencia de Dios mediante esta idea abstracta.

VII. Del mismo modo, los que existen son los hombres particulares ($x, y, z...$), no *el hombre*. El hombre es, por así decirlo, una quimera, una fantasía o una concepto creado y artificial.

VIII. Dios es la personificación de una idea universal. Y esto es inadmisibile. Como si dijera que el hombre existe en algún lado. No. El hombre no existe en sí mismo independiente de mi mente; los que existen son los hombres reales.

§ 20.3.

LA IDEA DE INFINITO DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS. UN ARGUMENTO VICIOSO

I. En la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios, la idea de infinito representa una infinidad de perfecciones (y esto se sobreentiende pues la definición “*lo que, bajo cualquier sentido, no encuentra límites ni restricciones*”, tiene que representar todas las perfecciones ilimitadas de Dios —§ 20.1, I). Pero como nada puede personificar o representar lo que afirma la idea de infinito, más que Dios mismo, entonces Dios existe. Porque es lo único que puede justificar la existencia de dicha idea.

II. Pero lo anterior es a todas luces falso. Afirmar que Dios existe porque nada puede ser causa de la idea de infinito más que él, es un sofisma en su totalidad. Porque sólo se demuestra la existencia de la

idea de infinito, si se supone la existencia de Dios. Pero sólo se demuestra la existencia de Dios, si se supone que la idea de infinito es cierta. Lo cual me regresa al inicio. Esto es un argumento en círculo y vicioso.

§ 20.4.

SI LA CAUSA ES EQUÍVOCA, ENTONCES EL EFECTO NO DEMUESTRA SU CAUSA

I. Según la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios, *el efecto demuestra su causa*. La idea de infinito prueba la existencia de Dios. Pues nada hay que pueda causarla más que él.

II. No se puede negar que la idea de infinito exista; existe y todo mundo la utiliza de vez en cuando. Dicha idea debe representar una serie de cosas, de lo contrario sería una invención quimérica absoluta —como sucede con los términos de centauro, sirena y otros semejantes. No voy a decir que la idea de infinito representa a Dios, porque aunque la idea de Dios resulta muy conveniente para definirla, ese Espíritu Supremo no es evidente —al grado en que nadie dude de su existencia, como nadie duda de las cosas representadas por la expresión *el hombre*.

III. Ciertamente una causa determinada debe ser el principio de la idea de infinito, sin duda alguna, pues suponemos todas las cosas tienen una causa y principio. Del mismo modo, la causa real de la idea de infinito debe ser por igual infinita, de lo contrario no podría ser causa de dicha idea. Pero de aquí a que dicha causa necesariamente infinita deba ser Dios, es dar un enorme paso. Pues ¿qué tal que Dios no exista, y sí otra cosa que posea lo necesario como para causar la idea de infinito?

IV. Por *evidente* entiendo lo demostrado. La existencia de una silla es evidente pues la demuestro (para mí) con el simple hecho de verla (que no exista materialmente sino como una multiplicidad de ideas, es otro asunto).

V. El argumento cartesiano se divide así: 1) existe lo evidente (la idea de infinito); 2) existe lo no-evidente (Dios)⁷⁸; y 3) existe una sujeción infranqueable entre lo evidente y lo no-evidente (en el sentido de que si lo primero existe, lo segundo también).

VI. Si se lograra demostrar que la idea de infinito puede alcanzarse de otra forma que mediante la suposición de Dios, con esto no se demostraría la inexistencia de ese Espíritu Supremo, de ninguna manera; pero sí se probaría que la idea de infinito no demuestra con evidencia la existencia de Dios.

VII. Por ejemplo. Hay personas estúpidas que creen demostrar la existencia de fantasmas, con el simple hecho de presenciar ciertas ideas visibles y audibles que les provocan afecciones de temor y miedo. Ante esto 1) lo evidente es la visión del espectro, esto no se duda nunca; nadie niega que las personas que dicen ver u oír cosas extrañas, las vean y oigan en realidad; 2) lo no-evidente, desde luego, es el espectro mismo; y 3) existe una relación infranqueable entre la visión del espectro (lo evidente) y la existencia del espectro mismo (lo no-evidente), en el sentido de que si lo primero existe, también lo segundo.

VIII. La visión espectral sin duda existe, pero no por ello existe el espectro mismo (*vivo* y conciente). La gente supone que la causa de la visión es la existencia misma del espectro; y que él se representa en una idea visible o audible. La relación infranqueable consiste en que debe existir el espectro, vivo y conciente, y por eso se le ve.

⁷⁸ Dios no es evidente precisamente porque se quiere demostrar que existe. Si fuese evidente, no habría necesidad de ningún argumento.

IX. Pero que yo vea una cosa extraña y tenebrosa, no demuestra nada. Pues existen las vesanias, la sugestión, la esquizofrenia y un montón más de estados de locura que hacen que un individuo experimente exactamente las mismas visiones infernales, por más y no sean, como en la sugestión, más que mal-interpretaciones de juegos de ramas y sombras. Con esto no demuestro la inexistencia de espectros diabólicos; demuestro que lo experimentado (lo visto, la visión espectral) no tiene necesariamente como causa aquellos fantasmas.

X. Del mismo modo, si pudiera probar que existe otra cosa (a parte de Dios) que pueda causar la idea de infinito, con esto demostraría que la idea de infinito no prueba nunca la existencia de Dios.

XI. La idea de infinito debe tener una causa, y sin duda ésta debe ser algo por igual infinito. Sin embargo, para hablar de infinitud y perfección no es necesario hablar, por ejemplo, de un sistema entero completamente perfecto; es suficiente con solo hablar de esas *verdades perfectas pero particulares*, como los principios lógicos o como esa perfección inamovible de: *yo soy algo mientras esté pensando que soy algo*.

XII. Si tengo presente no doctrinas ni sistemas perfectos, sino expresiones o axiomas solos que evidencien perfección, nada impide que de éstos pueda yo obtener la noción de infinito (mediante una simple generalización).

XIII. ¿No soy yo lo suficientemente perfecto, en algún sentido, por cuanto puedo concebir perfecciones? Lo soy en el sentido de que tengo la capacidad de elaborar o poseer ciertas nociones particulares de perfección, como las ya mencionadas —a las cuales no llego, por cierto, sin mucho trabajo y esfuerzo (finitud).

XIV. Digo que los axiomas que todo mundo conoce son *nociones particulares de perfección*, por cuanto no hay nada en ningún lado que pueda desmentirlas. En este sentido son ilimitadas e infinitas. Y son particulares porque están circunscritas dentro de una determinada área de conocimientos.

XV. Desde luego que todas estas perfecciones particulares pueden ser representadas por un mismo término, al modo como todos los hombres son representados por una misma palabra. Omitiendo todos los rasgos que diferencian a cada perfección particular de las demás perfecciones, se *abstrae* lo común y con esto se logra la idea muy general de perfección e infinito. Por tanto, no es necesario suponer a Dios para concebir la noción de infinitud.

XVI. En San Agustín, por el contrario, estas nociones particulares de perfección son más bien una prueba de la existencia de Dios. Gutiérrez Sáenz, comentando a San Agustín, afirma: «si existen en el alma ciertas proposiciones verdaderas y, por lo tanto inmutables, es porque tiene que existir un Ser que contenga la Verdad Absoluta e inmutable»⁷⁹. Dichas proposiciones trascienden así al individuo, y no quedan supeditadas ni al tiempo ni al espacio, pues son inmutables y eternas; por lo cual deben fundamentarse en Dios, el Ser en quien (se supone) se da la inmutabilidad, la eternidad, etc.

XVII. Este argumento agustiniano de la existencia de Dios, si no veo mal, tiene la misma forma que el cuarto argumento de la existencia de Dios según Santo Tomás de Aquino, ya refutado anteriormente (§ 20.1).

XVIII. Por tanto, el efecto no demuestra su causa. Si la demostrará no buscaría nadie por otros lados. Pero si la causa de un cierto efecto es equívoca, en el sentido de que hay muchas posibles causas para el mismo efecto, entonces a ninguna de esas posibles causas hay que tomarla de antemano como existente y real.

⁷⁹ Gutiérrez, S., *Historia de las doctrinas filosóficas*, Esfinge, Edo, de México, 1992, p. 76 —II, XI, 3.

I. Existe un conocido pasaje en *La República* de Platón en donde interviene Trasímaco de Calcedonia, no pidiendo sino exigiendo a Sócrates que responda a la pregunta de qué es la justicia, pero de antemano prohibiéndole que le conteste con determinadas respuestas que él (Trasímaco) considera inválidas: «pero no vayas a decirnos que es el deber, o la utilidad, o el provecho o el interés, sino enuncia clara y precisamente lo que tengas que decir, porque no estoy en disposición de aceptar otras estupideces como las que has dicho»⁸⁰. Con esto no se quiere decir otra cosa sino que, en un sentido, se encuentra cierto parecido entre Descartes y el sofista.

II. Cuando Descartes afirma que por necesidad la idea de infinito revela la existencia de Dios, impide, prohíbe que se diga que dicha idea puede ser causada por otra cosa.

III. Pero esto es completamente autoritario. Pues podría suceder que Dios no exista, y que dicha idea sea causada por esas mencionadas ideas particulares de perfección muy presentes en el espíritu humano, o, incluso, sea causada por alguna otra cosa aún desconocida.

IV. Puede suceder, sin embargo, talvez, que incluso *el error* y *el mal* (cosas muy al margen de toda concepción divina y perfecta) sean la causa de la idea de infinito, pues

de muchas maneras puede uno errar, pues el mal, como se lo representaban los pitagóricos, pertenece a lo infinito, y el bien a lo finito, y de una sola manera es el acierto. Por lo cual lo uno es fácil lo otro difícil: fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella⁸¹.

I. De aquí en adelante comienza el desarrollo que permitirá entender el argumento contra la existencia de Dios —el cual, y como se dijo en la introducción, es un estudio propositivo en su mayor parte.

II. ¿Qué es la conciencia formal? Si la conciencia es *el espíritu que da noticia a sí mismo de poseer sus representaciones*, entonces la conciencia formal debe ser *el espíritu que da noticia a sí mismo sólo de sí, pues como es formal no debe poseer ninguna otra representación*. Una conciencia formal es una conciencia vacía, hueca, en la cual nada hay a más de ella misma; y esto significa que el espíritu puede considerarse y conocerse a sí mismo sólo como «una cosa que piensa»⁸², como una cosa pensante, aunque realmente no piense en nada —pues es formal.

III. La conciencia formal es sin duda una de esa clase de ideas abstractas que tanto combate Berkeley en sus *Principios*; y puede definirse talvez mediante una de las siguientes tres expresiones: a) es la conciencia que es conciente de sí, b) la conciencia es la conciencia de sí, y c) la conciencia es sí.

IV. Primero. La conciencia formal no es *la conciencia que es conciente sólo de sí*, porque esta definición da pie a que se piense que la conciencia es ya conciencia antes de ir hacia sí y tratar de lograr lo que supuestamente no tiene. Lo cual es absurdo.

⁸⁰ Platón en boca de su personaje Trasímaco, *La República*, op., cit., p. 14 (I —336d).

⁸¹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1983, p. 38 (II, VI).

⁸² *Ibid.*, p. 145 (III).

V. Segundo. La conciencia formal no es tampoco *la conciencia de sí*, porque esta expresión, *de sí*, suscita la idea de conocimiento. Como si se dijera que la conciencia es el conocimiento de sí. La conciencia no sería la mente conciente sino un conocimiento. Pero esto también es absurdo⁸³.

VI. Tercero. Si no puede decirse que la conciencia formal es la conciencia *de sí* misma, entonces quítese el *de* porque sugiere la idea de conocimiento, y dígase que *la conciencia es sí*. Esto significa que la conciencia soy yo mismo.

VII. La conciencia formal es por completo formal, aun cuando posea al menos una representación, la suya. Porque si bien posee ya un conocimiento, éste no apunta a ningún objeto trascendente. No sale nunca la conciencia de sí. No hay nada en ella sino ella misma.

VIII. Al parecer Descartes no está muy lejos de concebir una conciencia formal. En las *Meditaciones metafísicas* este hombre intenta descubrir qué es exactamente él en sí mismo, al margen de todo ser accidental; y encuentra que *él sólo es una cosa que piensa* y nada más.

Dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales [...] Y así, en comercio sólo conmigo [...] procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo⁸⁴.

Pero no sólo debería dejar a un lado sus representaciones sensibles, sino en general todos sus pensamientos; sólo así podría considerarse él en sí mismo, independientemente de sus representaciones (cualesquiera que fuesen).

IX. Pero es que esto da la impresión muy clara de que para Descartes el mundo es y ha sido siempre una cosa defectible, innecesaria; y que el espíritu a solas y aislado en sí mismo siempre puede llegar a la conciencia, con o sin un mundo sensible.

X. Sin embargo, *pensar* siempre es *pensar un objeto*. Así como triángulo debe ser un triángulo equilátero, isósceles, etc. Del mismo modo, dudar es dudar de algo, así como afirmar es afirmar algo, y así de lo demás. Pero si esto es cierto, entonces la noción de *algo* va siempre unida a la noción de *pensar*. Pensar es pensar algo.

XI. Esto significa que una facultad cualquiera supone (al menos como posible) la existencia de todo aquello que necesita para ejercerse. Por ejemplo, la facultad de sentir supone la existencia de objetos sensibles. No existe una facultad sin los objetos sobre los que aplica. No podría existir una capacidad sensitiva si no existiera ahora y si no hubiera posibilidad de que existiera lo sensible. Sentir es sentir algo. La definición misma de sentir es imposible si no nombra siquiera la noción de lo sensible. Son conceptos recíprocos o simbióticos; y no existe uno si no existe el otro —simple y llanamente porque la noción de algo va siempre unida a la noción de pensar.

XII. Ahora bien, entiendo como un axioma evidente que *el espíritu, en cuanto es un pensar, llega a la conciencia cuando se concibe a sí mismo como un pensar que piensa en algo*. Para que el espíritu llegue a la conciencia de sí debe necesariamente concebirse a sí como lo que es, un pensar; y es del todo absurdo que pueda concebirse como un pensar sin pensar en algo, pues pensar es pensar algo.

XIII. Si el espíritu es pensar, y en cuanto sólo pensar, ¿cómo se encontraría a sí si no pensara algo? Nada en el mundo debería ser más evidente: el espíritu debe encontrarse *en* lo que representa. Lo

⁸³ Véase más información en Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Alianza, México, 1990, p. 23 (Introducción, III).

⁸⁴ Descartes, R., *Meditaciones...*, p. 145 (III).

representado lo conduce a él mismo; lo guía hacia sí. Sin lo que se representa uno es incapaz por completo de saberse como algo que piensa. Lo propio del pensar es pensar, por esto nadie puede encontrarse a sí sin las representaciones propias.

XIV. Digo que el pensar se halla a sí en sus representaciones; pero esto es lo mismo que decir que el pensar se halla a sí mismo al pensar en algo. No puede hallarse de otra forma. Si acaso pudiera encontrarse a sí sin sus representaciones, ¿qué clase de pensar es eso que no piensa en nada y aún así se tiene a sí mismo como un pensar? Debería ser una de dos cosas, 1) un pensar en potencia —lo que niega que en verdad sea un pensar, pues así como no hay una encina en la bellota sino a lo más la potencia de una encina en la bellota, tampoco hay pensar en la potencia del pensar; ó 2) un pensar en acto que no piensa en nada —pero esto es absurdo, pues pensar en acto es igual a pensar en algo y no en nada.

XV. La conciencia sola es una cosa ininteligible. Porque la noción de *algo* acompaña siempre al concepto de *pensar*. Esto significa que el espíritu conciente, en cuanto es un pensar, no ha existido nunca ni en ninguna parte sin una multiplicidad de representaciones de las cuales sea conciente.

XVI. No se entiende la conciencia sola. La condición de posibilidad de la conciencia, es que el espíritu que ha de ser conciente posea ya una multiplicidad de representaciones —por medio de las cuales él pueda llegar alguna vez a saber que es él quien las piensa, logrando la conciencia.

XVII. Por consiguiente, las representaciones o los pensamientos en general no son innecesarios sino esenciales en la constitución de toda conciencia. Sólo sé de mí porque pienso otras cosas que *no* son yo⁸⁵. A tal grado son esenciales y fundamentales en mí, que yo no puedo concebirme a mí mismo sin ellas.

La condición necesaria y suficiente para que una conciencia
cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea conciencia
de sí misma como siendo ese conocimiento⁸⁶.

Hay una relación no sólo estrecha sino infranqueable entre las representaciones y yo. Esto significa que no hay ni ha habido nunca un pensar sin representaciones, o, como dice Sartre, es falso que *la conciencia no tiene «contenido»*⁸⁷.

XVIII. No sólo no podría concebirme a mí mismo sin las cosas que pienso, más aún, no existiría yo mismo (un espíritu) si no tuviese dentro de mí mente cosas en qué pensar.

XIX. Ciertamente soy un pensar, pero un pensar que no existe sin una multiplicidad de representaciones. Las representaciones me acompañan siempre. Entonces «¿soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser?»⁸⁸. Absolutamente. Porque las ideas sensibles son aquellas que inician con el proceso que me llevará a la conciencia. Y esto es así pues sin duda antes tengo cierta noticia del mundo, que de mí mismo y que de Dios —suponiendo que no existe otra cosa el mundo, el hombre y Dios.

⁸⁵ Esas cosas son los árboles, las casas, etc. Por esto sé de mí pensando cosas que no son yo. Pues yo no soy un árbol ni una casa, soy un pensar —y digo esto a pesar de que sin estas cosas no podría nunca concebirme a mí mismo.

⁸⁶ Sartre, J. P., op., cit., p. 19 (Introducción, III).

⁸⁷ Ibid, p. 20 (Introducción, III).

⁸⁸ Descartes, R., *Meditaciones...*, ed., cit., p. 134 (II).

XX. Ciertamente la conciencia de Descartes está ya constituida como conciencia al momento de suprimir el mundo; y tal vez por ello puede deshacerse de él. Al modo como puede ahora omitir o borrar de su espíritu todo juicio, y aun así entender que posee una facultad de juzgar. Cuando sólo conoce que tiene la capacidad de afirmar y negar, una vez que de hecho ya ha afirmado o negado algo —y lo mismo se dice de las demás facultades.

XXI. Descartes no puede dejar de hacer uso de sus sentidos ni borrar una sola de sus representaciones; por lo cual no puede, ni aun en sueños, tener comercio sólo consigo mismo. Porque sin sus representaciones, repítase una vez más, él no es nada. Estas palabras, *procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo*⁸⁹ en independencia de todo lo que pienso, son falsas e insostenibles.

§ 22.

LA LIBERTAD

I. La *libertad* se entiende de muchas maneras. Pero en su sentido general, *la libertad es una cualidad del espíritu por medio de la cual, sin sujeción, se puede elegir algo con preferencia de otra cosa*⁹⁰.

II. La libertad es por un lado la *libertad material*, o sea, la cualidad que permite al espíritu poder realizar movimientos corporales sin impedimento material alguno; en este sentido también un animal es libre, siempre y cuando no se vea atado, encadenado, etc. Existe por igual la *libertad legal* o *jurídica*, entendida como una propiedad que permite al espíritu realizar cualquier acción dentro de la ciudad, siempre y cuando no la contravenga la ley. Puede hallarse también algo parecido a una *libertad noética*, en el sentido de que una educación amplia y extensa sitúa al individuo en una condición tal, que puede elegir con mucha mayor libertad el mejor medio para lograr un fin, que quien se mantiene pobre e inculco; y en este sentido desde luego que «la libertad condensa todo el conocimiento»⁹¹.

III. La libertad, por último, es la *libertad moral*, esa cualidad que permite al espíritu elegir indeterminadamente entre objetos morales positivos y negativos (virtud, vicio).

§ 22.1.

DE LOS FINES, DE LOS MEDIOS Y DEL DESEO

I. Definiciones. Un *medio* es aquello, a modo de herramienta, a partir de lo cual se logra un fin. El *fin* es lo que se desea. El *deseo* es un movimiento afectivo hacia algo que se apetece. Entiendo por *objetivar* lo mismo que *hacer real* o *volver realidad algo*. Objetivar es pasar de una simple intención de hacer las cosas, a hacerlas de verdad. Por *conducta* entiendo el comportamiento del espíritu; y el comportamiento es el único medio que tiene el espíritu para objetivar sus intenciones o deseos. Por *intención*, a su vez, entiendo el ánimo que mueve al individuo a realizar alguna acción; la intención es lo igual a deseo. Por último, *lo moral* es todo ejercicio del espíritu susceptible de ser calificado positiva o negativamente, según la bondad y la malevolencia

⁸⁹ Ibid, p. 145 (III).

⁹⁰ Puede verse más información al respecto en Gutiérrez, S., *Introducción a la ética*, Esfinge, México, 1986, p. 58 (capítulo IX).

⁹¹ Merino, J., *Angustia en las filosofías*, s/e, México, 1945, p. 18.

II. Aristóteles y Russell⁹², por lo menos, afirman que no hay forma de tener poder sobre los fines (deseos). Pero talvez, como dice Paul Ricoeur, «quizá ha ignorado Aristóteles que un hombre puede ser colocado en la tesitura de elegir entre hacerse médico más que orador u hombre político»⁹³. Nadie duda que se puedan elegir estos *fines* de los cuales habla Ricoeur; y uno mismo puede aceptar sin duda haber estado alguna vez en una posición semejante.

III. La conducta está constituida por todas las acciones del individuo; y estas acciones unas veces son un medio y otras son el fin mismo. Cuando son un medio, las acciones no se hacen por sí mismas, sino por aquello por lo que se obra, como cuando se siembra un campo. Pero cuando las acciones son un fin en sí mismo, no se busca otra cosa más que el hecho mismo de hacerlas, como cuando se juega. Jugar es una actividad que se hace por sí misma y no por otra cosa o en vista de otra cosa.

IV. La finalidad de toda acción es alcanzar lo que se desea. Todo lo que se hace tiene el fin de conseguir lo que demandan los deseos. Entonces, y formulando la cuestión: ¿el deseo, al cual está supeditada toda acción y que hacer humanos, es objeto de elección? ¿Se elige alguna vez desear jugar? ¿Alguien alguna vez puede elegir desear ser médico u orador o político? Se elige ser médico o cualquiera otra cosa, cierto, pero no se elige desear ser médico o cualquiera otra cosa.

V. El deseo que anima al espíritu a conseguir ciertas cosas, surge dentro del alma en absoluta independencia de toda libre voluntad. De aquí precisamente que nadie tenga control sobre amar o no-amar, o sobre compadecerse o no-compadecerse de la gente enferma —en modo alguno puede objetarse esto afirmando que se puede decidir no amar a una persona concreta y específica alejándose de ella; pues amar y no-amar son cuestiones que involucran relaciones y sentimientos (los cuales no necesariamente deben ser recíprocos); y si uno se aleja de la coexistencia y del convivio, yendo a parar al campo de las no-relaciones y de los no-sentimientos, no se puede hablar de decidir no amar a nadie.

VI. Si el espíritu tiene poder sobre algo, es sólo sobre su conducta y no sobre sus deseos. Todo su poder se limita a afirmar o negar objetivar lo que desea. Nada más. Lo que se elige es siempre un modo de conducta; y ni siquiera es preciso que se entienda que siempre se elige la conducta, sólo se dice que la conducta es lo único que puede elegirse, aunque no siempre se elija —pues quien padece algún tipo de enfermedad mental, no puede elegir ni siquiera su comportamiento. Es muy cierto, por tanto, que «no depende de nosotros airarnos o temer, mientras que [la conducta virtuosa o] las virtudes sí son elecciones o por lo menos no se dan sin elección»⁹⁴.

VII. Los sentimientos están tan fuera del alcance y del dominio del espíritu, que a veces, con la impotencia más absoluta, hay quien se atreve a pedir auxilio a Dios mismo, porque quisiera nunca desear lo que desea y siente —como cuando se desea profundamente no querer desear matar a la propia madre.

VIII. Paul Ricoeur equivoca un poco las cosas —si lo he entendido bien. Porque no es posible que se puedan elegir los fines; y de ninguna manera se refuta a Aristóteles afirmando que se puede elegir estudiar Medicina; porque esto jamás es un fin. Si en algún sentido los fines de los cuales habla Ricoeur son realmente fines, han de ser éstos en él esencialmente algo distinto de los fines de los que habla Aristóteles.

⁹² Con respecto de Aristóteles, véase su *Ética...*, ed., cit., p. 52 (III, II). Con respecto de Russell, B., véase su *Sociedad humana: ética y política*, Altaya, España, 1992, p. 10 (Prefacio).

⁹³ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, XXI, México, 1996, p. 178 (Estudio VII, I).

⁹⁴ Aristóteles, *Ética...*, ed., cit., p. 35 (II, V).

IX. Por último, los deseos se hallan determinados o preescritos en el espíritu en al menos dos sentidos importantes: 1) en el sentido de que nadie tiene poder de elegir cuál ha de brotar en su espíritu, y 2) en el sentido de que algunos de ellos se hallan ya determinados en la bondad o en la malevolencia —no se dude nunca de la existencia de sentimientos compasivos y de bajas pasiones, los cuales, sin importar que se objetiven o no en la obra, están ya hundidos de antemano en la peor de las obscenidades o en la mayor de las benevolencias.

§ 23.
DEL MAL

I. El *mal* se entiende de muchas maneras, como error, como falta moral, falsedad, engaño, etc., como cualquier cosa en donde se evidencie valor en un sentido negativo.

II. La conducta mala, moralmente hablando, de ordinario tiene por móvil el placer o la conveniencia propias. El móvil de las acciones morales positivas, viene al menos de tres lados: 1) del *convencimiento natural* de que el bien es lo mejor que puede hacerse⁹⁵, 2) de la falta de fuerza para ser injusto⁹⁶, y 3) de la represión que hace uno mismo sobre el sentimiento propio de obrar mal.

III. Véase a continuación la relación que guarda el mal, en un sentido moral, con otros conceptos, con el fin de advertir de mejor manera en qué sentidos puede subdividirse y cuáles son los fundamentos del mal moral en cada una de estas divisiones.

§ 23.1.
EN SU RELACIÓN CON LA FACULTAD PASIONAL HUMANA

I. Entiendo por *facultad pasional humana*, la capacidad del espíritu humano de experimentar determinadas pasiones, negativas y positivas (como el amor, el odio, la lealtad, la perfidia). Entiendo por igual que una cosa es esta capacidad, y otra aquello de lo cual ella es una capacidad. Es decir, que una cosa es la facultad pasional humana y otra las pasiones, deseos, etc. Al modo como una cosa es la capacidad de juzgar y otra los juicios.

II. Esta capacidad de experimentar pasiones nace ya estructurada de tal manera que determina varios aspectos del contenido sobre el cual aplica (las pasiones mismas). Determina en los deseos al menos las siguientes cosas: 1) que surjan sin libertad, 2) que nazcan como eso que es la causa de todas las acciones, y 3) que sean algo ya positivo o negativo moralmente y de antemano a toda elección. Ya se habló de las dos primeras cosas, tratemos ahora de la tercera.

III. El mal es muchas cosas, error, vicio, engaño. Pero entiendo también que el mal es un sentimiento (pasión, deseo o cualquier expresión semejante), aun cuando Aristóteles mantenga que ni

⁹⁵ Pues hay gente que parece obrar bien de modo *natural*, sin esfuerzo alguno, con gusto, de modo ingenuo y espontáneo (lo que no significa que quien obra de este modo no sea libre de elegir no obrar así). Como aquellos «quienes un natural divino les inspira el asco de la injusticia» (Platón, *La República*, ed., cit., p. 52 —II. 366c).

⁹⁶ Por un lado véase en idem. Por otro véase a Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, XXI, España, 2002, p. 240: «El que para cometer una injusticia recurre a una mentira, demuestra que le hace falta la fuerza o el valor suficiente para aplicarla».

las virtudes ni los vicios son, por tanto, pasiones, como quiera que no se nos declara virtuosos o viciosos según nuestras pasiones, sino según nuestras virtudes o vicios⁹⁷.

Ni la virtud ni el vicio son pasiones, sino conductas. Lo que significa que ni el bien ni el mal se hayan en el espíritu, sino hasta que su comportamiento los evidencia. La sola conducta debe así reflejar la condición moral de cada uno.

IV. Pero esto es ridículo, según todas las apariencias. Porque no da cuenta Aristóteles (y esto es ironía pura) que la acción moral humana es guiada y movida por las pasiones y deseos, los cuales, por supuesto, deben ser por igual morales. Si no fuera así, ¿cómo alguien alguna vez podría obrar bien o mal si no gobernara en él un deseo, una pasión o un sentimiento que le incitara a obrar así o así de este otro modo sucio y obsceno? Pues ante todo son los mismos deseos quienes —*a modo de buenos o malos amigos*— nos apuntan y dirigen a realizar cosas piadosas o pecaminosas. Claramente nunca se nos declara virtuosos o viciosos según nuestras pasiones, en efecto; pero no porque no se pueda calificar moralmente a las pasiones, sino porque nadie nunca puede percibir las pasiones y deseos de nadie.

V. No explicamos nunca nada si creemos que la pura conducta refleja la condición moral de una persona.

VI. El término *moral* usualmente sólo aplica a los usos y costumbres, pues etimológicamente viene de *moralis*, lo relativo a las costumbres. Pero aquí se aplica también a las pasiones, aun cuando por supuesto no se considere que es por costumbre como las pasiones buenas o malas llegan a brotar en el alma. Lo moral, así ha quedado establecido desde el inicio, es todo aquello que es posible de ser calificado positiva o negativamente, según la bondad y la malevolencia.

VII. Por supuesto no siempre se quiere obrar conforme lo que se apetece. Esto se llama *represión* — la ciudad, por otro lado, entendida como una institución humana y cimentada en valores morales positivos (pues sin éstos se derrumbaría), es una construcción esencialmente represiva (pues contraviene los deseos negativos de todo hombre, como la cobardía, el robo, el fraude, etc); la represión, en el sentido de la ley (pues la ley reprime), la represión en el sentido del deber ser, se constituye así como uno de los caminos que conducen al bien; «si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad»⁹⁸.

VIII. Puesto que el mal existe dado y determinado en el espíritu (en sus pasiones), el individuo es malvado aun cuando reprima trascender en acciones libres lo que tiene ya de malo y obsceno. No se es justo o injusto sólo cuando se obran buenas o malas acciones. En absoluto. El individuo es malo incluso cuando —por medio de la represión— su conducta sea en verdad buena y piadosa.

IX. Esta conducta buena (tras la represión), no es necesariamente un fingimiento; pues un individuo puede reprimirse no sólo porque busca honores y riquezas, sino porque considera que el bien es preferible al mal —aun cuando esto signifique ir en contra de sus mismos deseos.

X. Pero quien no se reprime, es por doble vez malo. Pues esto supone no sólo que en él ha surgido determinado y prescrito el sentimiento del mal, sino que re-afirma este sentimiento al objetivarlo, cuando puede no hacerlo.

⁹⁷ Aristóteles en *Ética...*, ed., cit., p. 35 (II, V).

⁹⁸ Marcuse, H., *Eros y civilización*, Sarpe, España, 1983, p. 30 —I, I.

XI. Por tanto, las acciones morales son el último movimiento del ejercicio axiológico del espíritu. La conducta moral de un individuo es la consecuencia y el resultado de un proceso. De aquí que dichas acciones no sean de ninguna manera las únicas cosas tendientes de ser calificadas moralmente. Tanto las pasiones como las acciones son por igual objetos de la bondad y la malevolencia. Como quiera que no es precisamente bueno ni aquel en quien surge el solo deseo rabioso (o simplemente concupiscente) de estuprar a la hija de su hermano, porque mantiene una rencilla con éste; ni aquel vecino que expresa sus deseos íntimos de violar y desollar a todas las niñas del vecindario, sin que éste lo haya hecho alguna vez o, incluso, sin que haya caído en conductas negativas a lo largo de toda su vida.

XII. Además, nuestra adecuación con el bien; es decir, la conformidad de nuestro espíritu con el bien o con el mal, independientemente de cómo obremos, ¿no refuta de inmediato esta ética fáctica y materialista que considera que el bien y el mal sólo existen en la pura obra? Mientras en el interior de cada uno se halle la bondad, nada importan las acciones —se puede obrar mal y aún así seguir siendo bueno, como cuando se roba por hambre.

XIII. El mal es una pasión. Pero las pasiones encuentran su causa inmediata en la facultad pasional humana, que es la capacidad de experimentar pasiones. Sin esta capacidad no brota en el espíritu un solo sentimiento; de lo contrario, yo podría sentir deseos sin la capacidad de experimentarlos, y esto es absurdo. No sólo esto, aun cuando el espíritu tuviese esta capacidad, tampoco podría nacer de ella una sola pasión si en dicha capacidad no estuvieran ya especificadas cuántas y cuáles pasiones (negativas y positivas) pueden brotar en un hombre —del mismo modo en que están especificadas en la facultad de ver, cuántas y cuáles clases de representaciones coloridas el espíritu puede observar; no puede observar, por ejemplo, representaciones de colores más allá de la gama visible, que son todos los colores dados a partir del violeta hasta el rojo.

XIV. Esto significa que el mal está especificado ya en la estructura interna del espíritu, antes de experimentar un solo sentimiento negativo. La facultad pasional humana es el mal; pues aunque de esta capacidad nacen también los bienes, es más fuente de males que de bienes. La prueba de ello es que el mundo está harto (lleno) de la improbidad de los deseos de los hombres; la historia moral humana es obscena, casi por donde quiera que se la mire; y más ha valido esta injusticia, que todo el amor y la fraternidad que se profesan las personas cuando se respetan por la calle —y sin duda se respetan; aunque por fuerza (§24, XVIII).

§ 23.2.

EN SU RELACIÓN CON LA LIBERTAD

I. Como el ser humano es libre, las personas no descubren nunca lo que hay detrás del comportamiento de los demás, lo que realmente desean y sienten. Esto es así pues siempre se es libre de obrar en contra de lo que se apetece —por esto mismo todos están en la ignorancia acerca de si el otro miente o no con sus acciones.

II. La conducta del individuo no expresa a los demás y de modo fiel cuál sea exactamente su ánimo moral, sus deseos íntimos. Pero si alguna vez habría de creer en las acciones de las personas, se debería entonces creer sólo en las acciones negativas: «Hay que leer historias criminales y descripciones de

estados de situación de anarquía [esto es, conductas moralmente negativas] para saber verdaderamente lo que es el hombre en el aspecto moral»⁹⁹.

III. Las malas acciones expresan realmente el sentimiento de cada uno. Pero esto no sucede con las conductas buenas y piadosas, pues siempre se duda si quien obra bien lo hace porque es bueno o por otra razón menos amigable y sí más mezquina.

IV. Todos los que obran mal, a excepción de los que roban por comida y otros semejantes, no intentan engañar a nadie, ya que «es el injusto el que no se cura en su vida de las apariencias, sino de practicar algo que lo sea de verdad, ya que lo que quiere no es parecer injusto, sino serlo»¹⁰⁰.

V. El bien y el mal tienen en la libertad su posibilidad de existencia, pero sólo con respecto de las acciones. La libertad es condición del acto moral —pues el bien y el mal no existen mientras el espíritu no elija obrar.

VI. *La libertad vuelve posibles los deseos buenos y malos.* Es decir, si bien es cierto que el bien se halla ya determinado en el sentimiento, la libertad impide que sea llevado inevitablemente a la obra. Debido a la libertad, el bien se convierte en posible o en posibilidad. El deseo de bien deja de ser una cosa determinada.

VII. La libertad es una cosa que indetermina. En un servicio de comidas, por ejemplo, la *especialidad de la casa* es el plato obligado, necesario y determinado; y no es sino hasta que se abre un menú o un buffet cuando se indetermina este plato, dejando de ser lo obligado y determinado. Sólo se indeterminan las cosas al abrirse posibilidades; y esto ocurre principalmente cuando se concede libertad.

VIII. Según esto, el quehacer específico de la libertad radica en indeterminar las pasiones morales. De aquí que, al igual que la facultad pasional humana, también la libertad sea un mal y el principio de todos los males —y con menor importancia, de todos los bienes en las acciones. Pues permite, una vez indeterminados ambos, que el espíritu pueda elegir entre el bien y el mal; y esto solo ya es algo malo, en cuanto faculta al espíritu humano para obrar indeterminadamente, y esto en perjuicio por completo del bien y de la bondad, dados los intereses de cada uno —los cuales, ya se sabe, son eminentemente negativos.

§ 23.3.

EN CUANTO NO SER

I. En Santo Tomás de Aquino el mal se presenta de un modo distinto. Según este autor (y otros, como San Agustín, Boecio, Leibniz), el concepto de ser se relaciona directamente con el concepto de bien; así que todo ente es bueno por el sólo hecho de ser algo y no nada. Por el contrario, y como ha de advertirse, la nada o el no-ser es el mal:

con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien. Por eso se dice que el mal *ni existe ni es bueno*, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo¹⁰¹.

⁹⁹ Schopenhauer, A., op., cit., p. 240.

¹⁰⁰ Platón, *La República*, ed., cit., p. 46 (II —362a).

¹⁰¹ Aquino, Santo Tomás de, op., cit., p. 473 (c48, a1).

II. Los escolásticos hacían distinción entre los conceptos de *negación* y *privación*. La negación es la ausencia de algo que no tiene por qué darse en aquello en que está negado —como el hombre que se ve negado de alas para volar.

III. La privación, por otro lado, es la ausencia de algo que no se halla en eso en que sí debería hallarse —como el hombre privado de razón. Trivial es, por tanto, afirmar que el hombre no es libre porque no puede volar. Porque el volar no aplica a él. Sólo debe considerarse no-libre a aquel quien se halla privado de su tipo de libertad, a nadie más. De aquí que no se pueda privar de la libertad jurídica (y de hecho, de ningún tipo de libertad) a una cobija, por ejemplo.

IV. El mal, según Santo Tomás, pasa por ser una privación (del bien). *Es* algo que no hay. O sea, una ausencia. El mal en una acción injusta, por ejemplo, consiste en la ausencia de bien que hay en ella. Según Santo Tomás, y según interpreto aquí, el mal queda entonces como *siendo* algo que no es un ente; o sea, una carencia. Las carencias o ausencias no son entes, no son algo, sino nada. Por esto la carencia de bien es el mal.

V. No obstante esto, jamás podría decirse que el mal, según esta lectura escolástica, al perder con ello entidad pierde por igual contenido o sentido. Ciertamente el mal sigue *estando* ahí, entre los hombres. Y continúa siendo igual de negativo e inmoral. Como algo ahí que guía a la destrucción y a la desunión. Mejor dicho, como eso que al no estar, guía al daño y a la descomposición.

VI. Aun si se admite esta concepción del mal, como no-ser, nada obsta que sea cierto lo que se ha dicho en las secciones anteriores, cuando se consideraba que el mal es la libertad y la facultad pasional humana. Pues tales cosas, en este sentido escolástico, deberían entenderse como entes en quienes se halla una carencia de bien —y desde luego que aquellas cosas son como son, carentes, debido a su causa, cualquiera que sea.

§ 23.4.

EL MAL, SEGÚN DESCARTES¹⁰²

I. El error y la falta, según Descartes, se producen por la desigualdad que hay entre el *entendimiento* y la *voluntad*¹⁰³. Abandónese toda posibilidad de identificar éstos con el entendimiento y la voluntad en Berkeley. En las *Meditaciones metafísicas* se entiende por entendimiento la facultad de conocer o concebir, y de aquí que Descartes la caracterice como limitada, pues «hay quizá en el mundo una infinidad de cosas, de que mi entendimiento no tiene idea alguna»¹⁰⁴.

II. Según esto, la voluntad es el libre albedrío o la facultad de elegir¹⁰⁵; y por el contrario, esta última la caracteriza como infinita, ya que no la ve «encerrada en ningunos límites»¹⁰⁶. La voluntad es la

¹⁰² Antes ya nos hemos disculpado por introducirnos en el pensamiento de otro autor que no es Berkeley (§ 20). Incluir aquí el pensamiento cartesiano es necesario. Porque no existe un estudio dentro de los *Principios* (ni dentro de los *Comentarios filosóficos*, ni dentro de la *Correspondencia con Johnson*, ni dentro de la *Introducción manuscrita a los principios del conocimiento humano*) que aborde claramente y de modo más o menos detallado asuntos morales. Se eligió introducir el pensamiento ético cartesiano no porque se pensara que Berkeley pudo haber pensado más o menos lo mismo, en absoluto. Se introdujo porque trata puntualmente lo que la presente tesis ahora aborda o quiere abordar, que es el origen del mal (y qué mejor sino el mismo autor que a la par se ha estado mencionando a lo largo de la tesis).

¹⁰³ Cf., Descartes, R., *Meditaciones...*, ed., cit., p. 166 (IV).

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Ibid, p. 167 (IV).

libertad, y ésta puede «buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone»¹⁰⁷, afirmándolas o negándolas.

III. Cuando la voluntad aprecia las cosas que el entendimiento le propone, y al ser más extensa que éste, no se limita a sopesar sólo las cosas que conoce el entendimiento. Pues al ser infinita toma en cuenta también las cosas que el entendimiento no conoce «y como de suyo [la voluntad] es indiferente, se extravía con facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por lo cual sucede que me engaño y pecco»¹⁰⁸.

IV. Por consiguiente, «si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar»¹⁰⁹ y nadie podría extraviarse en adelante.

V. Según Descartes, las ideas claras y distintas son aquellas que se divisan tras ejecutar la segunda regla del método¹¹⁰, el cual consiste en dividir el problema tratado en cuantas partes sea posible, hasta llegar a elementos simples de los cuales no se pueda dudar más. Estos elementos simples, según se entiende, son las llamadas ideas claras y distintas. Ahora bien, *el conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno* es, según todo lo que parece, una idea clara y distinta. Por esto no puede ser evitada, según Descartes; y por esto el hombre necesariamente debe obrar conforme ella, en caso de descubrirla por el buen uso de la razón.

VI. El solo conocimiento claro de las cosas buenas elimina toda libertad de elección; el mal *desaparece* y nada puede elegirse si no es un bien bello y bueno. A primera vista esto es en el fondo el razonamiento cartesiano, el cual es a todas luces absurdo —dado que los conocimientos, cualesquiera, verdaderos y falsos, pueden aceptarse y rechazarse indeterminadamente, pues el espíritu es libre sin límite alguno.

VII. Pero sin duda en un cierto sentido los conocimientos tienen el poder de limitar a la libertad; y esto sucede principalmente cuando un conocimiento ético turba a tal grado el alma de quien lo llega a saber, que el espíritu no puede ya tan fácilmente obrar como le plazca —alguna vez sucede, sin duda, que los conocimientos de *La República* platónica, por ejemplo, le cambian la vida a alguien por completo.

VIII. Pero esto no es lo que parece decir Descartes; y aunque lo dijera sería igual de falso, y esto en dos sentidos. Primero, en el sentido de que no es en sí mismo el conocimiento de lo bueno el que impide que el hombre pueda extraviarse en el mal. Segundo, es falso en el sentido de que aun cuando el conocimiento perturbe el alma al grado de hacerla buena y bella, el espíritu siempre podrá elegir el mal, pues la voluntad no se ve «encerrada en ningunos límites» —los mismos vicios materiales de cada uno confirman esto, como fumar y beber; pues a pesar de tener bien presentes las consecuencias de un consumo desmedido, aun individuos educados en Medicina, no se alejan de la falta hasta verse hospitalizados o muertos.

IX. Esto significa en realidad que el conocimiento claro de lo que es bueno y bello no taca a la libertad, como parece. Lo que sin duda se encuentra en Descartes, es una crecida e infundada confianza por el ser humano. Pues al menos supone que el hombre tiene cierta tendencia a la bondad, pues aquél

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Ibid, p. 168 (IV).

¹⁰⁹ Ibid, p. 168 (IV).

¹¹⁰ Cf., su *Discurso...*, ed., cit., p. 56 —II.

conocimiento haría imposible que se extraviara en el mal, aun cuando mirase lo agradable del pecado —y jamás podría pasar esto si el ser humano no tendiera de antemano a lo bello y bueno.

X. Concédase, sin más y gratuitamente que fuese cierto esto y que poseer la idea clara y evidente del conocimiento verdadero y bueno guiará a todos a la corrección y a la virtud, obrando todos correcta y justamente, como santos. Tal vez. Pero aunque dicho conocimiento turbara tanto como para volver a las personas gente piadosa (lo que no pasa nunca), nadie, en el fondo, se abstraería del error y de la falta —a no ser en parte.

XI. Los seres humanos no ganan *nada* al obrar como santos, para alejarse del mal (incluso si obran por amor a la justicia misma y no por otra cosa). Pues las bajas pasiones y toda otra clase de deseos bastardos, siguen brotando del alma de cada uno de modo mecánico e involuntario —ni el mismo hijo de Dios, Jesús, pudo librarse de las tentaciones, cuenta el Evangelio. El origen del mal no se encuentra en las acciones, repitámoslo hasta el cansancio; se encuentra mucho más atrás, en la misma estructura moral humana.

§ 24.

DE DIOS

(O DEL ORIGEN DEL MAL, PRESUPONIENDO QUE DIOS EXISTE)

I. Cuando se encuentra una sola prueba que demuestra la falsedad de un juicio cualquiera, se prueba que dicho juicio es falso absolutamente —sin importar cuántos argumentos tenga a su favor. Por ejemplo, existe el juicio *A es B*; pero si se encontrara un solo caso en que *A no es B*, en este mismo momento debe concluirse absolutamente que el juicio *A es B* es falso. Al probarse la existencia de un solo cisne negro, uno solo, se demuestra que es falso el juicio *todos los cisnes son blancos*.

II. Del mismo modo, no importa que se hayan ya encontrado a lo largo de la historia de la Filosofía numerosas pruebas de la existencia de Dios. Si felizmente se pudiera hallar una sola que evidencie su inexistencia, con esta única prueba bastaría para demostrar que aquellas demostraciones no probaban realmente nada.

III. Toda elección supone la aceptación de una cosa y la renuncia de otra. La libertad moral, entonces, supone la existencia del bien y del mal. Si no existiese uno de éstos, cualquiera de los dos, o ninguno, la libertad no tiene sentido. La libertad supone lo elegible (§ 21, X).

IV. Entiendo que Dios se halla determinado absolutamente hacia todo valor positivo; por lo que en él no debe existir libertad alguna, pues ésta no es ninguna perfección sino finitud y pobreza, mal. No hay libertad en Dios. Porque Dios nunca tiene en su posibilidad la finitud de la falta —pues él, como dice Platón, no es causa de todas las cosas, sólo de las buenas¹¹¹.

V. Sin duda yo no soy causa mía. El pensar finito, una mente humana, encuentra su causa fuera de sí. Pero la causa no sólo es causa de la entidad o de la existencia del pensar; es también causa, y con mucha mayor importancia, de todas las especies de representaciones que el pensar podrá alguna vez representar. La causa es causa integral del efecto en toda su complejidad.

VI. Un pensar cualquiera supone una disposición interna de todas las especies de representaciones que puede representar. De no ser así, no habría posibilidad de que el espíritu pensase nada —como no sería posible que existiese una orden, si quien manda no especificara qué hay que ordenar y con arreglo a qué.

¹¹¹ Cf., Platón, *La República*, ed., cit., p. 72 (II —380c).

VII. Si lo anterior no fuese así, una sensación sávida podría ser objeto de la vista, un juicio ser objeto del oído o del imaginar y una pasión moral ser objeto del sentir. Lo cual es por completo absurdo. Vano es entonces afirmar que la causa sólo es causa del pensar, y no de la especie de representaciones que yacen determinadas en él.

VIII. Pensar es muchas cosas, dudar, entender, concebir, afirmar, negar, querer, no-querer, imaginar y sentir. La causa, sea cual fuere, que ha dado existencia a los distintos modos de pensar, es exactamente la misma que ha dado existencia a la clase específica de representaciones que cada uno de esos modos ha de poder representar.

IX. Esa causa por supuesto no sólo es causa de los distintos modos de pensar y de la especie de representaciones de cada uno de éstos, también es principio de todas y cada una de las facultades humanas —si es que es causa integral del espíritu. Pero si la libertad es una facultad humana y supone además la existencia de lo elegible, entonces la causa es causa de la libertad del espíritu y del tipo específico de cosas elegibles.

X. La causa eficiente de todo se halla casi siempre, según la opinión de la mayoría, en Dios. Pero este juicio sólo puede justificarse, si alguna vez el hombre encuentra dentro de sí una bondad tan pura y santa, como para ver en Dios su verdadera causa. El arte, la sabiduría y la bondad son talvez las tres mayores perfecciones del ser humano; y aun cuando las dos primeras fuesen perfectas en el hombre, la *única* de valor es la tercera —aunque no fuese perfecta como las otras. Talvez podría imaginarse a Dios concediendo a la humanidad un arte feo y una ciencia acrítica y falsa, pero no una justicia decrepita que no sea consecuente con la bondad y la belleza de una causa justa y noble.

XI. Toda acción moral halla su causa inmediata en la voluntad del espíritu humano. El espíritu es el responsable absoluto de lo que elige y rechaza. Pero no lo es de lo que ha sido prescrito como eso que debe aceptarse o rechazarse en una elección —así como el ciudadano es el absoluto responsable del gobernante que elige, pero no es responsable de quién sea elegible y quién no.

XII. Esto significa, como se dijo antes, que el hombre no es causa de sus facultades —ni de la especie de representaciones propias de sus facultades. Pues no es causa suya. Ambas están dadas y determinadas ya en el espíritu.

XIII. Uno de los modos del pensar se llama *querer*. Lo que antes he llamado facultad pasional humana, es, viéndolo mejor, lo mismo que el querer. Desde luego que la especie de representaciones que el querer puede representar, son las pasiones o los deseos en general. Pero en el espíritu brota determinado número de pasiones, no más, no menos; esto significa que en el querer están determinadas ya cuántas y cuáles pasiones han de poder nacer o ser representadas por el hombre.

XIV. Al ser humano le está concedido sólo *terminar* con un proceso ya determinado y establecido por su causa primera. Aceptar o rechazar objetivar los deseos, es el único poder del hombre. Todo antes de esto, está ya dispuesto.

Que los hombres se figuran ser libres porque tienen conciencia de sus voliciones y de su apetito, y no piensan, ni aun en sueños, en las causas que les disponen a apetecer y a querer¹¹².

¹¹² Spinoza, B., *Ética*, RBA, Barcelona, 2002, p. 68 (I, sección c del Apéndice).

XV. Pero si toda esta gigantesca determinación de las cosas humanas, nace de Dios (y esto se sobreentiende cuando se afirma que el hombre halla su causa en Dios); independientemente de cuáles sean sus intenciones, ese espíritu grandísimo desoculta el mal por medio de mí.

XVI. Pues determina no sólo cómo y de qué forma han de brotar las pasiones en el hombre, sino cuántas y cuáles específicamente. Dios ha puesto en mí lo que un día habrá de nacer (sin voluntad ni libertad alguna), como una pasión que no armoniza con la piedad de un Dios bello y bueno.

XVII. En la acción de determinar cuántas y cuáles pasiones negativas se pueden representar, se encuentra el origen y principio del mal. Pues conceder la sola posibilidad de que nazcan pasiones inmorales, es algo ya malo en sí mismo —aun cuando nunca brotara una sola pasión negativa en el espíritu. Pues con esto se abre la puerta al vicio, a la falta y a toda clase de mal.

XVIII. Pasiones degradantes, indecibles, brotan en mí *como si yo estuviese hecho de mal*¹¹³; pues ante todo, nacen en mí más éstas que pasiones nobles y justas. No se atreva nadie a decir lo contrario, trayendo como testigo al bien que sin duda hay en el mundo. Porque si bien es cierto que existe la justicia entre los hombres, de común nadie es justo por amor a la justicia misma, sino por otra cosa —y esto no es ser justo verdaderamente:

Con excepción de aquellos a quienes un natural divino les inspire el asco de la injusticia, o que se abstengan de ella por la ciencia que hayan adquirido, de los demás no habrá ninguno que sea justo por su voluntad, y que si censura la injusticia, es por la incapacidad en que está de cometerla, a causa de su cobardía, de su vejez, o por otra debilidad cualquiera. Prueba de ello es que el primero de estos hombres que alcance algún poder, será también el primero en obrar mal hasta donde le sea posible¹¹⁴.

Esto sucede, con una claridad extraordinaria, con toda esa gente común que llega alguna vez a pertenecer a la clase política, a ser dueño o empresario, o a ser cualquiera otra cosa que dé poder.

XIX. Pero con respecto de las acciones, el mal nace sólo al indeterminarse los valores positivos, cosa que sucede con la sola existencia de la libertad. Por esto, y con esto solo, nadie puede ver en Dios su causa. Si Dios fuese la causa integral del hombre, lo debe ser también de su libertad y de todas y cada una de sus facultades. Pero la libertad es indeterminación moral. E indeterminación moral es finitud y pecado. La libertad anda siempre sujeta del mal; y conceder una es conceder la otra. El mal supone la existencia de la libertad.

XX. Así como es por completo ridículo pensar que el mal sólo es efecto de quien roba, y no también (en parte) de toda esa estructura social capitalista que, de alguna manera, le ha *dispuesto* todo para que robar sea el único modo por el cual él y su familia puedan continuar viviendo saludablemente; del mismo modo no sólo es una ingenuidad sino una torpeza pensar que el principio del mal es el hombre, cuando el hombre no es nunca causa suya, y, por lo cual, si camina con dos piernas, es porque le han puesto dos piernas y no otra cosa.

¹¹³ Estoy seguro que si el derecho tuviera fundamento en mí «y en el deseo de los pueblos, en los decretos de los gobernantes y en las sentencias de los jueces, sería conforme a derecho el robar, el adulterio y el falsificar los testamentos, en el caso de que fuera aprobado por los votos o los decretos de la mayoría» (sic) (Protágoras, *Fragments y testimonios*, Aguilar, Argentina, 1973, p. 23).

¹¹⁴ Platón en boca de su personaje Adimanto, *La República*, ed., cit., p. 52 (II —366c).

XXI. La *libertad moral* y la *facultad pasional humana* —y en general todas sus facultades, igual de imperfectas—, son cosas indecibles, en cualquier sentido, de la persona de Dios. Dios no es causa de nada en el ser humano; y atreverse con impiedad a afirmar que es nuestro principio, es algo no sólo injusto sino insostenible.

XXII. De aquí que no haya nada parecido a algo así como un *abuso de la libertad*; la libertad es la injusticia misma. La libertad es un mal, o, más bien, en un sentido, el mal mismo. Una vez un dios griego se encolerizó tanto con un dios menor, que se prometió a sí mismo vengarse de él llevando males a aquellos a quienes el dios menor apreciaba:

les enviaré un mal del que quedarán encantados, y
abrazarán su propio azote¹¹⁵.

Tal pareciera que lo que envió el dios a los hombres no fue lo que dice la mitología griega, sino la libertad. Pues nadie hay en el mundo que no abrace y defienda a ultranza esta facultad taimada y lagarta —que, extrañamente, la mayoría concibe como un obsequio de la bondad pura de Dios.

XXIII. La libertad es más una refutación de la existencia de Dios, que una prueba. Toda la estructura moral humana está hecha sólo para desocultar lo malo —y no lo bueno, pues si se supone la existencia de Dios, el bien está ya iluminado y desoculto en Dios mismo. Lo humano en su conjunto es un efecto inatribuible a la bondad de Dios. El hombre mismo, por tanto, es la prueba capital de la inexistencia de ese espíritu grandísimo, tan lejano a nosotros como lo es el hombre de ser moralmente un ente estimable.

[Dios] encargó a los dioses jóvenes plasmar los cuerpos mortales y comenzar a hacer cuanto aún restaba por generar del alma humana y todo lo relacionado con ello, y gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera [Dios] en culpable de sus males¹¹⁶ (sic).

XXIV. O es esto una prueba irrefutable de la inexistencia de Dios, o él existe, pero no como mi causa. Con lo primero estoy bien. Pero con lo segundo no pues es absurdo, teológica y ontológicamente —jamás podría un creyente aceptar que Dios y el hombre existen sin una relación de causa-efecto; y jamás una ontología podría pensar que lo finito no halla en lo infinito su causa, pues lo finito es siempre un efecto y lo infinito la causa primera¹¹⁷.

XXV. Somos todos nosotros (los seres humanos) un hecho irrefutable de la inexistencia de Dios. El hombre no puede ni debe ser efecto de una causa noble y justa, tal como se dice de Dios, pues no es el hombre sino algo esencialmente malo.

XXVI. Si el hombre ve su principio y causa en un Espíritu Supremo, entonces nunca se debe liberar a Dios de la culpa (responsabilidad) por la existencia del pecado en el mundo, argumentando esa vaciedad de que la libertad vuelve a los hombres los únicos dueños y señores de la falta —pues el

¹¹⁵ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Nacional, México, 1971, p. 73.

¹¹⁶ Platón, *Diálogos (Timeo)*, ed., cit., (42 d).

¹¹⁷ Lo infinito es lo que no tiene límites; es lo que no se ve limitado por otra cosa. Y lo que no es limitado por otra cosa, desde luego que no es causado por otra cosa. Por esto la noción de Infinito corresponde con la noción de Causa Primera.

origen del mal viene de mucho más atrás, de la causa misma. De aquí que la gente religiosa no demuestre nada afirmado que «la responsabilidad es del que elige, porque Dios es inocente»¹¹⁸.

§ 25.

DE LA CAUSA PRIMERA O ABSOLUTA

I. Una *institución* es un conjunto de normas que regulan la acción social. De aquí que Paul Ricoeur defina las instituciones como «las estructuras diversas del querer vivir juntos»¹¹⁹. Es decir, sin dichas normas no se puede vivir en una comunidad, en sociedad, juntos. Del mismo modo, tan absurdo es que Dios haya podido ser principio de la estructura moral humana, como absurdo es que una institución cualquiera pueda estatuir normas y reglas para que los ciudadanos no puedan vivir juntos en una ciudad. Irracional, falso.

II. Aunque, ciertamente, el dios antiguo del pueblo judío/hebreo parece muy bien acercarse a esto último cuando dice que, por su cólera: «llegué hasta a darles mandamientos malos y leyes incapaces de hacerlos vivir»¹²⁰. Por supuesto que Dios no podría nunca decir esto, pues no se hace a nadie bien causándole mal. Porque «el hacer mal no se nos muestra justo en ningún modo»¹²¹.

III. En el Antiguo Testamento Dios padece de las *mismas* pasiones negativas que los seres humanos, como la ira, la cólera, la furia, etc. Pero siempre surgen en él por su aborrecimiento natural por la injusticia y el pecado. En este sentido dichas pasiones no son realmente negativas, sino por el contrario muy positivas. Pues al parecer es del todo bueno encolerizarse contra todo modo de injusticia.

IV. Por tanto, cuando Dios dice que ha llegado: «hasta a darles [a los hombres y por la injusticia de éstos] mandamientos malos y leyes incapaces de hacerlos vivir»; se entiende que ha otorgado al pueblo judío *malas leyes* no en el sentido de que con ellas deseara causarles mal; sino todo lo contrario, un bien, el cual consiste en objetarles (con fuerza y sin miramientos) su falta y su culpa.

V. Si en verdad jamás puede hablarse de otra cosa que del hombre, de Dios y del mundo, sin duda debe encontrarse la Causa Primera entre ellos. Pero si no es el Hombre, por su finitud (capítulo II); y si no lo es tampoco Dios, por su inexistencia (capítulo III); lo es entonces el Mundo. El cual y por tanto se define ahora como la sustancia en sí misma, como algo que halla la condición de su existencia en sí, y, por supuesto, como algo que no es una representación.

VI. ¿Qué significa la inexistencia de Dios? ¿De qué modo interviene su inexistencia en nuestra concepción de la realidad? La inexistencia de Dios prueba que el mundo es una sustancia, o más exactamente, que es la sustancia misma (pues se entiende que no hay sino una sola sustancia —§ 19, IV). El mundo es realmente esa sustancia material que tanto ataca Berkeley. Esta tesis sólo evidencia «la simpatía e inclinación que en todas las edades han mostrado los ateos por la materia»¹²²; bien, pero no, al menos, sin algún aviso de verdad.

VII. Asimismo, se prueba que es falsa la tesis berkeleyana de que no hay mundo sin espíritu ni éste sin un mundo. No. Berkeley tiene en esto absolutamente toda la razón: el mundo no existe sin el espíritu.

¹¹⁸ Platón, *La República*, ed., cit., p. 377 (X —617 e).

¹¹⁹ Ricoeur, P., op., cit., p. 242 —Estudio VIII, III.

¹²⁰ Véase el libro de Ezequiel 20:12, en el Antiguo Testamento.

¹²¹ Platón, *La República*, ed., cit., p. 13 (I —335e).

¹²² Berkeley, G., op., cit., pp. 117 y ss (Principios, XCI y ss).

VIII. En efecto, y en esto Berkeley acierta, jamás podemos observar (mediante la percepción sensible) un mundo material, inerte, carente de sentido y existente fuera de nuestra mente. Todo lo que observamos son sólo representaciones. Y éstas son siempre nuestras.

But I do not see how the testimony of sense can be alleged, as a proof for the existence of anything, which is not perceived by sense¹²³.

No obstante existe un mundo material fuera de toda mente. Pero esta realidad material se infiere por demostraciones; no está nunca al alcance de una simple percepción sensible.

IX. Ese mundo que pensamos y sentimos todos, depende del espíritu. Porque esa multiplicidad de representaciones que uno nombra mundo, es fundamentalmente una interpretación, re-presentación o segunda presentación de aquella realidad material que trasciende al espíritu, la cual no veo ni toco jamás. De algún modo nuestro espíritu se acerca a ella y la interpreta en pensamientos.

X. La realidad material, sea cual sea el modo como esto es posible, es mi principio y causa. Bien, pero aún queda por probar, y no es de ningún modo una cosa trivial, cómo y de qué modo el espíritu y la idea pudieron alguna vez surgir de la materia insensible y muerta. No obstante, de algún modo tuvieron que surgir de ella; tanto, como que hoy puedo representar esta y esta otra idea. El mundo encontró sin duda el modo de producir al espíritu. Pero cómo lo haya hecho, es talvez una materia insondable a la inteligencia humana:

for though we give the materialists their external bodies, they by their own confession are never the nearer knowing how our ideas are produced: since they own themselves unable to comprehend in what manner body can act upon spirit, or how it is possible it should imprint any idea in the mind¹²⁴.

Pero, como se dice, no porque nos veamos en la imposibilidad (al menos de momento) de resolver una cuestión tan compleja, por ello deberíamos pensar que la existencia de las ideas y de los espíritus no debe encontrar en el mundo (en la materia), su principio y causa. Simple y llanamente, porque no hay ninguna otra causa posible.

¹²³ Berkeley, G., *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Hackett Publishing Company, United States of America, 1995, p. 38 (Principles, 40).

¹²⁴ *Ibid*, p. 30 (Principles, 19).

CONCLUSIÓN

I

El objetivo de la tesis consistía en demostrar la hipótesis, desde luego, la cual consistía en que si se supone 1) que el Hombre no es causa y principio de todo cuanto es, y 2) que Dios no existe; se debería seguir que el Mundo existe en independencia de toda mente. Hipótesis demostrada según lo siguiente.

Al término del primer capítulo quedó establecido que no existían más hombres que yo; yo era el único ser humano demostrable. De aquí que en el segundo capítulo no tuviéramos que demostrar que cada uno de los hombres era finito y creado, con sólo que demostrara que yo lo era, bastaba —lo cual se logró al demostrar que yo no era causa mía, por lo que debía ser causa de otra cosa superior a mí. En el segundo capítulo se probó la inexistencia de Dios —lo cual se logró al no poder concebir a ese Espíritu Supremo como el principio y causa (bella y buena) de toda mi estructura moral; y esto demostraba su inexistencia, pues no podía existir Dios afirmándose que yo era su efecto. De modo que al no poderse hablar más que de Dios, del hombre y del mundo, necesariamente el Mundo tenía que existir fuera de la mente —pues para existir no tenía que ser pensado ni por Dios, por su inexistencia; ni por mí, por mi finitud.

La aportación de Berkeley a la Filosofía ha sido importante, principalmente porque todo su pensamiento es una racionalización de la creencia religiosa. No obstante Berkeley no posee el renombre con el que cuentan otros pensadores igualmente modernos, y esto es sin duda una desgracia.

Si con fortuna pudiésemos hablar de un cierto aporte a la Filosofía por parte de esta tesis, talvez podría hallarse tal contribución en la demostración de la inexistencia de Dios. Pues no parece ser ésta una simple enumeración de los vicios humanos y de quejas superficiales acerca de por qué Dios permite tanto mal en nuestro mundo, que es también el de Dios; la demostración de su inexistencia es un estudio acerca de la naturaleza humana del deseo y de la libertad, que nos lleva a ver si ontológicamente el ser humano puede realmente ser un efecto de Dios.

Por otro lado, no estoy seguro si este trabajo plantea nuevos problemas en Filosofía. Pero hay un par de asuntos que creo talvez pueden pasar por nuevos: 1) que en el concepto de Dios, si bien es cierto que deben hallarse todas las perfecciones que nosotros conocemos (justicia, belleza, etc), no tienen por qué ser infinitas o absolutas (véase la § 20.1, IV y ss) y 2) las cuatro refutaciones de la primera demostración cartesiana de Dios (véase la § 20).

II

Sin ningún escrúpulo enuncia Descartes que aun tenemos motivos para estar contentos¹²⁵, por más y Dios nos haya concedido una libertad más extensa que el entendimiento, y de lo cual resultan el error, la falta y el pecado (§ 23.4):

pero no por eso puedo negar que, en el universo, es más perfección, en cierto modo, el que algunas partes no carezcan de defecto y otras sí que si fuesen todas iguales¹²⁶ (sic).

Estamos de acuerdo que en algún sentido «los mismos defectos e imperfecciones de la naturaleza [...] contribuyen a darle agradable variedad y aumentan la belleza del resto de la creación, bien así como las

¹²⁵ Cf., Descartes, R., *Meditaciones...*, ed., cit., p. 171 (IV).

¹²⁶ Idem.

sombras en un cuadro hacen resaltar el esplendor del colorido»¹²⁷. En este específico sentido deben tener toda la aprobación posible las palabras cartesianas arriba puestas; que la imperfección y finitud en este sentido (meramente estético) se caractericen inocuas, y más aún, estimables.

Pero con respecto de otros modos de finitud e imperfección, como la calumnia, la crueldad, la traición, el asesinato, la mutilación y cuantas otras cosas peores pudieran mencionarse, las cuales contribuyeron en gran medida a que se formase en Schopenhauer ese espíritu suyo tan opaco y desgraciado, y, con toda razón, misántropo; digo, con respecto de la finitud moral, debe tenerse mucho cuidado en afirmar que a ella se aplican bien una sola vez las palabras cartesianas y berkeleyanas arriba citadas (las agustinianas o cualesquiera otras que afirmen semejante cosa¹²⁸). Porque dudo mucho que haya creído el padre de la Filosofía moderna (y más aún el mismo obispo de Cloyne y el santo Agustín) alguna vez que, por ejemplo, entre los seres vivos se halla más perfección por el hecho de darse sólo en los hombres los pecados más excesivos y repugnantes, que si fuesen iguales todos los vivientes, sin pecado ni vicio alguno. O que se halla más perfecta la creación de Dios hoy cuando se estupra a las hijas infantiles de los vecinos o cuando, ni más ni menos, se calumnia y asesina, y vaya de qué forma, al mismo hijo de Dios en la Tierra, etcétera; que si no se diese nada de ello y sólo existiese la bondad pura de Dios, en compañía de sus ángeles y demás cosas buenas y santas.

Dudo mucho que Descartes haya realmente creído que hay más perfección en la creación de Dios con toda esta finitud, que sin ella —y si en verdad lo creyese, qué forma tan magnífica de minimizar lo único que tiene valor en verdad. Pues en el fondo nada hay valioso, nunca y en ningún lado (en la tierra y en el cielo), y esto lo aceptamos todos, más que los asuntos morales.

No obstante, si se entendiese a Dios, por ejemplo, al modo en que el pueblo griego antiguo (anterior al pensamiento socrático-platónico) lo comprendía, esto es, siendo Dios la causa tanto de los bienes como de los males; o entendiendo a Dios en el sentido en el cual J., J., Rousseau parece entenderlo, el presente trabajo de tesis, entonces, no ha demostrado nada: «reconozco que todo poder viene de Dios, pero también procede de él toda enfermedad»¹²⁹.

Esta tesis demuestra la inexistencia de un Dios bello y bueno, pero no de un Dios que no es bello y bueno absolutamente. El cual es posible, según veo. Porque si bien es cierto que Dios tiene que ser bueno y bello —pues si no, no podría ser causa de la bondad y belleza de las cosas finitas—, no tiene por qué ser infinitamente bueno, bello y sabio, etc. Con solo que lo sea más que las cosas finitas, sería suficiente.

Pero si a pesar de todo aún confía el lector en la existencia de Dios, y si acepta además que no se puede encontrar la causa primera del mal ni en el hombre ni en Dios, ¿gracias a quién el mal es algo o *algo*? ¿En quién ha de encontrar entonces su causa primera y su principio? ¿En el hombre, en Satanás, en la materia? Nunca. Pues ello nos dirigiría por causalidad a Dios. No debe ser nada de esto. Debe ser otra cosa, igual de absoluta que Dios, pues no tendría como causa ni siquiera a Dios mismo. La causa del mal existiría por sí misma independiente de todo el universo divino. Además, por supuesto, la causa del mal tendría entidad propia y por tanto no podría ser sólo una carencia (de bien), porque si

¹²⁷ Berkeley, G., *Principios...*, ed., cit., p. 169 (CLII).

¹²⁸ «Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene. Dios, por quien hasta el confín del mundo nada es disonante, pues las cosas peores hacen armonía con las mejores» (sic) (San Agustín, *Soliloquios*, ed., cit., —I, I, 2).

¹²⁹ Rousseau, J., J., *El contrato social*, Edimat, Madrid, 1999, p. 55 (I, III).

fuese una carencia, se vería limitada por el objeto en el cual se halla, y esto no es propio de una cosa absoluta.

Al parecer nadie de buena gana aceptaría esto, excepto talvez el persa Mani. Pero en el fondo todo esto es absurdo si es Dios el único principio del ente (positivo).

Olvidemos esto, que ya es muy tarde, ¿y si a pesar de todo Dios es causa y principio de todas las cosas, y no sólo de las que participan del bien? ¿Y si el Dios de los aqueos, el que aparece en la soberbia literatura griega, es tal y como es Dios en realidad? Talvez se ríe de nosotros, a lo mejor se complace y prevarica. Como sea, exista o no, y ya como bueno o malo, a la mayoría en el fondo parece importarle poco o nada. Porque todos en este país somos cristianos, por ejemplo, y con gracia el día de fiesta, de conmemoración o de guardar, y como si fuésemos gente de bien, limpiamos nuestras imágenes y las exhibimos descubiertas por las calles andando en profusas peregrinaciones rumbo a los templos para bendecirlas, porque las veneramos tanto (como si fuésemos cristianos o religiosos). Cuando nunca nadie de entre todos nosotros hacemos jamás nada por reprimir objetivar nuestros deseos negativos, en vista de la salud pública y del amor a la justicia.

Bien cierto es que ser religioso, en el sentido de quien en efecto se *religa* con Dios, y esto sin duda sólo pasa con mucho esfuerzo y sacrificio, es algo esencialmente positivo, bueno. Pero en su mayoría, talvez, los hombres no se acercan a Dios sino por la desventura propia. No es por los bienes ya poseídos, sino por su carencia y falta, por lo que todos acostumbramos dirigirnos al cielo.

Si la mayoría de los seres humanos somos miserables y estamos llenos de carencias, deberíamos pensar que, puesto que es esto lo que nos une con Dios (en el sentido de que nos acercamos a él porque somos miserables), tan grande como nuestra miseria (proporcionalmente) debería ser nuestra bondad y justicia. Pues ante todo todos nos atrevemos a pedir a los dioses alivio y consuelo, a cambio de portarnos bien y de ser justos. Pero esto jamás es así; casi nunca damos o pagamos nada (a menos que se considere que golpearse la espalda inútilmente es dar algo —o caminar de rodillas agradeciendo al cielo).

Los dioses no quieren (o en su defecto, no deberían querer) verme a mí auto-infligirme azotes y ayunos inservibles, los cuales nunca habrán de llevarme a la virtud. Los dioses quieren otra cosa: ya que no puedo evitar que broten de mi alma pasiones bastardas, al menos quieren ver que yo las evite objetivar alguna sola vez. Y no puedo hacer esto, dentro de mis posibilidades, más que reprimiéndome, sofocando mis deseos y, gradualmente, dejando de vivir —como los ascetas y ermitaños que, sin duda, no pecan mucho contra nadie. Pero nadie va a comportarse así (a no ser algún santo), simple y llanamente, porque la justicia desagrada.

Pero si resultase que Dios existe pero no como bello y bueno absolutamente, lo cual sería muy razonable en el caso de que existiera, y hay una buena razón para pensar que esto debería ser así¹³⁰; ésta sería la única forma en verdad razonable de poder hallar en Dios la causa del universo en su totalidad, tanto de los errores que algunos ven en el mundo, como de los defectos evidentes en el ser humano. Que Dios mismo no sea del todo bueno, es la única posibilidad verosímil de comprender cómo es que sus efectos participan del mal.

¹³⁰ Véase la § 20.1, especialmente el párrafo VI.

*...no sea que luego la prudente Egialea, hija de Adrasto y cónyuge ilustre de Diomedes, domador de caballos,
despierte con su llanto a los domésticos por sentir soledad de su legítimo esposo, el mejor de los aqueos todos.*

Homero

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, SAN,

1. *Soliloquios*, Aguilar, Madrid, 1945.

AQUINO, SANTO TOMÁS DE,

2. *Suma teológica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001

ARISTÓTELES,

3. *Ética nicomaquea*, UNAM, México, 1983.
4. *Física*, UNAM, México, 2005.
5. *Metafísica*, Océano, Barcelona, 2002.
6. *Tratados de lógica*, Porrúa, México, 1993.

BERKELEY, G., (se ubican aquí no sólo los textos berkeleyanos sino los que los comentan)

7. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Hackett Publishing Company, United States of America, 1995.
8. *Comentarios filosóficos*, UNAM, México, 1989.
9. *Correspondencia con Johnson*, UNAM, México, 1989.
10. *Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano*, UNAM, México, 1989.
11. *Principios del conocimiento humano*, Gernika, México, 1994.
12. *Tres diálogos entre Hylas y Filonous*, Alianza, Madrid, 1990.
13. Burttt, E., *The english philosophers from Bacon to Mill*, Random House, United States of America, 1939.
14. Gómez, A., *Racionalidad de la creencia religiosa: Tolland, Collins y Berkeley*, Publicaciones Cruz, México, 2004.
15. Pitcher, G., *Berkeley*, FCE, México, 1983.

DESCARTES, R.,

16. *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.
17. *Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.
18. *Los principios de la filosofía*, RBA, Barcelona, 2002.

GUTIÉRREZ, S., R.,

19. *Historia de las doctrinas filosóficas*, Esfinge, Edo, de México, 1992.
20. *Introducción a la ética*, Esfinge, México, 1986.

HEIDEGGER, M.,

21. *Hitos (Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις)*, Alianza, Madrid, 2000.

HESÍODO,

22. *Los trabajos y los días*, Nacional, México, 1971.

LEIBNIZ, G., W.,

23. *Discurso de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1942.

LOCKE, J.,

24. Tomo I del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gernika, México, 1994.
25. Tomo II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gernika, México, 1994.

MARCUSE, H.,

26. *Eros y civilización*, Sarpe, España, 1983.

MÉRINO, J.,

27. *Angustia en las filosofías*, s/e, México, 1945.
- PARMÉNIDES,
28. *Los presocráticos* (Poema de Parménides), FCE, México, 1979.
- PLATÓN,
29. *Diálogos*, Porrúa, México, 1978.
30. *La República*, UNAM, México, 2000.
- PROTÁGORAS,
31. *Fragments y testimonios*, Aguilar, Argentina, 1973.
- RICŒUR, P.,
32. *Sí mismo como otro*, XXI, México, 1996.
- ROUSSEAU, J., J.,
33. *El contrato social*, Edimat, Madrid, 1999.
- RUSSELL, B.,
34. *Sociedad humana: ética y política*, Altaya, España, 1992.
- SARTRE, J., P.,
35. *El ser y la nada*, Alianza, México, 1990.
- SCHOPENHAUER, A.,
36. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo Veintiuno, España, 2002.
- SIN AUTOR,
37. *La Biblia*, Verbo divino, Madrid, 2005.
- SPINOZA, B.,
38. *Ética*, RBA, Barcelona, 2002.
- VIRGILIO,
39. *Eneida*, Mateu, México, 1973.