



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**ACERCA DE LA DIVINIDAD:  
INVESTIGACIÓN SOBRE LA FUNCIÓN DE DIOS EN LA FILOSOFÍA  
DE GEORGE BERKELEY**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA  
**ALBERTO LUIS LÓPEZ**

COMITÉ TUTOR:

DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DRA. CARMEN SILVA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DRA. ALEJANDRA VELÁZQUEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO D.F., NOVIEMBRE DE 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.



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

**Elvira López Rodríguez, mi aliento de vida.**

*In memoriam*

## **AGRADECIMIENTOS**

**A mi madre, Elvira, todo te lo debo.**

**A mi Camino, con verdadero amor.**

**A mi padre, hermana y familia tapatía, siempre conmigo.**

**A mis amigos, hermanos, parte importante de mi vida.**

**Al seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, especialmente a las Dras. Laura Benítez y Carmen Silva.**

**To Prof. David Berman, my supervisor at Trinity College Dublin. I will always be grateful for your support and kindness.**

**A Luis Bredlow, profesor en la Universidad de Barcelona. Sin su apoyo como tutor (DEA) este andar berkeleyano no hubiera comenzado.**

**Al CONACyT, por el apoyo brindado para realizar esta tesis doctoral.**

**Al proyecto PAPIIT IN404311**

**A los salmantinos y catalanes por su admiración y respeto hacia mí.**

**A la Universidad Nacional Autónoma de México, es un orgullo ser puma.**

## ÍNDICE

Introducción general	p. 1
Semblanza biográfica	p. 7
CAPÍTULO 1. PRESENCIA Y CONSOLIDACIÓN DE DIOS EN LAS PRINCIPALES OBRAS DE BERKELEY	
1. Introducción	p. 12
1.1 Justificación de las obras elegidas	
2. <i>Comentarios Filosóficos</i>	
2.1 Introducción	
2.2 Contenido general y orden temático de los <i>Comentarios Filosóficos</i>	
2.3 La presencia de Dios en los <i>Comentarios</i>	
2.4 Los orígenes del nuevo principio y su conexión con Dios	
2.5 Acerca de los comentarios sobre Dios (señalados con ‘G’)	
2.5.1 Otras notas referentes a Dios (no señaladas con ‘G’)	
3. <i>Ensayo para una nueva teoría de la visión</i>	p. 30
3.1 Introducción	
3.1.1 Antecedentes y estructura de la obra	
3.2 <i>Ensayo para una nueva teoría de la visión</i>	
3.2.1 Contenido	
3.2.2 Distancia	
3.2.3 Magnitud	
3.2.4 Situación	
3.2.5 Principio de heterogeneidad	
3.2.6 Principio del Lenguaje visual	
3.3 Diversas interpretaciones en torno al <i>Ensayo</i>	
3.4 Dios o el “Autor de la naturaleza”	
4. <i>Tratado sobre los Principios del conocimiento humano</i>	p. 51
4.1 Introducción	
4.2 Principios del inmaterialismo	
4.3 La crítica a la materia	
4.3.1 Características de la materia: la materia inerte	
4.3.2 Origen de la creencia en la materia	
4.3.3 De la materia pasiva	
4.3.4 La materia y el ocasionalismo	
4.3.5 Consecuencias del materialismo	
4.4 Concepción mecanicista de la naturaleza	
4.5 El inmaterialismo lleva a Dios	

4.5.1 El inmaterialismo y la religión cristiana	
5. <i>Tres diálogos entre Hylas y Philonous</i>	p. 73
5.1 Introducción	
5.1.1 Sobre el ‘Prefacio’ a los <i>Diálogos</i>	
5.2 De los abusos del lenguaje	
5.2.1 Berkeley y el uso pragmático del lenguaje	
5.2.2 El uso ‘apropiado’ del lenguaje conduce a Dios	
5.3 Dubitatividad en los sentidos	
5.4 Acerca de la materia	
5.4.1 Escepticismo, consecuencia del materialismo	
5.5 La figura de Dios en los <i>Diálogos</i>	
5.5.1 El “argumento de la continuidad”	
5.5.2 El “argumento del sostenedor”	
5.5.3 Dios y el mundo natural	
5.5.4 Aproximaciones a temas teológicos	
6. <i>Alcifrón o el filósofo minucioso</i>	p. 94
6.1 Introducción	
6.1.1 Recepción de la obra	
6.1.2 Estructura de la obra	
6.1.3 Contenido	
6.2 El librepensamiento y la secularización de la sociedad	
6.2.1 Antecedentes	
6.2.2 La influencia de Locke en el deísmo	
6.3 Berkeley y la crítica al librepensamiento	
6.3.1 El caso de Mandeville	
6.3.2 Shaftesbury y la autonomía de la moral	
6.4 La figura de Dios en el <i>Alcifrón</i>	
6.4.1 El argumento del lenguaje visual	
6.4.2 Collins y la prueba de la inexistencia de Dios	
6.4.2.1 El uso de la analogía como defensa de la Divinidad	
6.4.3 La defensa de la religión	
7. Comentarios y conclusiones	p. 125
CAPÍTULO 2. DIOS Y LA ONTOLOGÍA BERKELEYANA	
1. Introducción	p. 131
2. Ideas	p. 133
2.1 Construyendo una ontología: las ideas en los <i>Comentarios Filosóficos</i>	
2.2 Las Ideas en el <i>Tratado</i> : características definitivas	
2.3 ‘Ideas’ en los <i>Estudios berkeleyanos</i>	
3. Espíritus	p. 148
3.1 Construyendo una ontología: el espíritu en los <i>Comentarios Filosóficos</i>	

3.1.1 Algunos problemas en torno a la sustancia espiritual	
3.2 El espíritu en los <i>Principios</i> : características definitivas	
3.2.1 El espíritu como sustancia	
3.2.2 El espíritu como ser activo	
3.2.3 El conocimiento entre espíritus es nocional	
4. El mundo externo	p. 174
4.1 Las ideas de la vista y el tacto en la conformación del mundo externo	
5. Dios, ontología y mundo externo	p. 178
5.1 Dios y la ontología berkeleyana	
5.2 Dios y el mundo externo	
6. Comentarios y conclusiones	p. 183

### CAPÍTULO 3. DIOS COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA DE BERKELEY

1. Introducción	p. 187
2. Sobre la existencia de Dios	p. 189
2.1 Berkeley y los argumentos <i>a posteriori</i>	
2.2 Argumento del movimiento	
2.3 Argumento a partir de los milagros	
3. Sobre el conocimiento de Dios	p. 223
3.1 La vía del mundo	
3.2 La vía a través de uno mismo	
3.3 La vía de la enseñanza	
3.4 El vínculo entre las tres vías	
4. Sobre los atributos de Dios	p. 246
4.1 Dios como ser volitivo	
4.1.1 Consecuencias del voluntarismo divino	
4.2 Dios como creador-sostenedor	
4.3 Dios como ser perceptor	
4.4 Dios como interlocutor permanente	
5. Comentarios y conclusiones	p. 270
Comentarios finales y conclusión	p. 274
Bibliografía	p. 278



Todos los pasajes de las obras de Berkeley se citan de la edición de Luce & Jessop, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), Nelson & Sons Ltd., London, 9 vols., 1948-57. Los pasajes serán citados con el nombre abreviado de la obra, la referencia a las obras completas (*Works*), el volumen y el número de página. En caso de utilizar otra fuente se señalará en la nota al pie de página.

Las obras de Berkeley más utilizadas para este trabajo tendrán la siguiente abreviatura:

Alcifrón = *Alciphron or the Minute Philosopher*

CF = *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson.*

DM = *De Motu sive de motus principio et natura et de causa communicationis motuum*

Dialogues = *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

Essay = *An Essay towards a New Theory of Vision*

Principles = *A Treatise concerning the Principles of human Knowledge*

PC = *Philosophical Commentaries*

## Introducción General

Mi primer contacto con George Berkeley se dio casi por casualidad. Supe de su existencia en una clase de epistemología en la que no se le mencionó en todo el curso, pero su nombre aparecía en la bibliografía del mismo. Gracias a ello, y pese a no haber escuchado nada sobre él, decidí -aunque no recuerdo bien el porqué- hacer mi trabajo final sobre su libro *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*; aquella clase fue la única en donde tuve la oportunidad de leer a Berkeley. Con el paso de los semestres otras corrientes y autores, el caso de Heidegger y la filosofía alemana, guiaron mi andar filosófico, hasta que algunos años después, ya dentro del programa de doctorado de la Universidad de Barcelona, cuando tuve que decidir sobre qué autor haría la tesis del *Diploma de Estudios Avanzados* (DEA), vino a mi mente, casi inexplicablemente, aquel filósofo irlandés sobre el que hacía tiempo había realizado un trabajo. Luego de meditar largos meses, mientras cursaba los distintos seminarios doctorales, decidí abandonar otros intereses como el de Heidegger, el romanticismo alemán, Spinoza o la filosofía mexicana, y dedicarme por entero a Berkeley, un filósofo sobre el que no había escuchado prácticamente nada en la licenciatura, lo que me hacía suponer que se trataba de alguien poco conocido y, sobre todo, poco estudiado.

Con la realización y examinación del DEA tuve la absoluta certeza, luego de estudiar en diversas universidades mexicanas y españolas, de que el filósofo de Irlanda, isla sojuzgada durante siglos por la Inglaterra colonialista, había sido durante mucho tiempo subestimado en el ámbito filosófico, así en el anglosajón como sobre todo en el hispano (donde apenas han sido traducidas algunas de sus obras, pero se considera que basta con ellas para conocer el complejo y vasto pensamiento del pensador irlandés<sup>1</sup>). Afortunadamente para mí, aunque desafortunadamente para

---

<sup>1</sup> En total han sido traducidas al español siete obras de Berkeley (*Comentarios Filosóficos*, *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, *Tratado sobre los Principios del conocimiento humano*, *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús*, *Acerca del movimiento*, *Alcifrón y Siris*), dos de ellas en los últimos cuatro años (*De Motu y Siris*); sin embargo, dos de estas obras, que fueron traducidas hace más de treinta años (*Ensayo para una nueva teoría de la visión* y *Alcifrón*), al no haber sido nunca reeditadas actualmente es prácticamente imposible conseguirlas. Eso significa que a día de hoy sólo se cuenta con cinco obras

Berkeley, la lectura de varios comentaristas de habla inglesa, de distintas épocas, corroboró esta seguridad mía; fue el caso, por ejemplo, de Stuart Mill, quien en su *Berkeley's Life and Writings* señaló que “casi ningún pensador ha sido más frecuentemente malentendido o ha sido la víctima de tal persistencia *ignoratio elenchi* que Berkeley”<sup>2</sup>. Este olvido y hasta infravaloración, que por fortuna en el ámbito anglosajón se está subsanando, aunque no pueda decir lo mismo del ámbito hispanohablante<sup>3</sup>, me motivó aún más a continuar con el estudio del filósofo irlandés, para, desde el mundo hispano, ayudar a consolidarlo en el lugar que merece dentro de la historia del pensamiento occidental<sup>4</sup>. Por esta razón, al volver a México me dispuse a proseguir con él y realizar una investigación sobre su pensamiento lo más seria y rigurosa posible. El fruto de esa labor es el escrito que presento a continuación.

Antes de entrar al tema central de este trabajo, Dios, es importante aclarar, para quienes no conocen la obra de Berkeley o apenas han tenido un acercamiento a ésta, que hablar sobre el filósofo irlandés es hacerlo sobre un pensador riguroso, profundo, de gran genio y sobre todo polifacético. Su pensamiento abarcó temas muy diversos, muchos de los cuales estaban en boga en su época, y que van desde la filosofía política y natural hasta las matemáticas, la economía y la teología; esto certifica que no se le debe ni puede encasillar como autor de un solo tema, ni como defensor de una

---

traducidas de los nueve volúmenes que conforman sus obras completas, es decir, poco menos de la tercera parte.

<sup>2</sup> Stuart Mill, J. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Robson, John M. (ed.), University of Toronto Press, Toronto, vol. XI (*Essays on Philosophy and the Classics*), 1978.

Otro filósofo y estudioso inglés, Alfred Cyril Ewing, escribió algo semejante: “de todos los grandes filósofos del pasado Berkeley es quien, en mi opinión, ha sido más constantemente menospreciado, igualmente por amigos que por enemigos”. Ewing, A. C. (ed.). *The Idealist Tradition: From Berkeley to Blanshard*, The Free Press, Glencoe, 1957, p. 384.

Por su parte, Edward Sillem reitera esta misma opinión en su libro sobre el irlandés: “Berkeley ha sido malinterpretado porque ha sido ante todo malentendido, y ha sido malentendido porque ha sido precipitadamente clasificado como esto o aquello en filosofía”. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Longmans, Green and Co., London, 1957, p. 5.

<sup>3</sup> La honrosa excepción la representa el Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde el Dr. José A. Robles, pero también la Dra. Laura Benítez, han estudiado profusamente al filósofo irlandés.

<sup>4</sup> Algunos siempre han reconocido la importancia de Berkeley, tal y como recuerda Hedenius en su libro sobre Berkeley, “no podemos pasar por alto la admiración que evocó en románticos como Herder y Coleridge y en metafísicos de los últimos tiempos como Schopenhauer y Henri Bergson, inclinados éstos hacia el misticismo”. Hedenius, Ingemar. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Almqvist & Wiksell's Boktryckeri-a.-b., Uppsala (Sweden), 1936, p. 5.

sola postura, algo fácil de ver si uno se atiene, por ejemplo, a escritos tan disímiles como los siguientes:

a) *The Analyst* (1734), donde llevó a cabo una crítica matemática al señalar algunos problemas en la fundamentación del cálculo creado por Leibniz y Newton, y cuyas críticas sirvieron como base para las modificaciones a éste durante el siglo XIX<sup>5</sup>; b) *Querist* (1735-1737), obra conformada por decenas de preguntas que ilustran la agudeza con que Berkeley abordó temas sociopolíticos, y cuyas sugerencias sociales y económicas no sólo le hicieron ganar el aprecio de los nacionalistas irlandeses, sino también anticiparon la crítica al mercantilismo de Adam Smith; o c) *Exhortation to the Roman Catholic Clergy of Ireland* (1749), donde mostró una profunda preocupación por el bienestar de toda Irlanda luego de sus luchas fratricidas, originadas entre otras cosas por la reforma luterana, al señalar que católicos y protestantes “estamos más inclinados a odiarnos por aquellos artículos en los que diferimos que a amarnos por aquéllos en los que estamos de acuerdo”<sup>6</sup>.

Pese a la diversidad temática de muchas de las obras de Berkeley existe un denominador común, es decir, un elemento unificador que permite concebir los escritos del irlandés como un todo, conformado por etapas diversas que van desde los escritos no publicados de juventud, como los *Comentarios Filosóficos*, hasta obras de madurez e incluso tardías como *Siris*. Esa pieza central que unifica su pensamiento es Dios, tema de esta investigación; sin embargo, conviene hacer una digresión para aclarar que pese a su importancia no por ello los múltiples temas que abordó no pueden ser estudiados de manera separada, lo que actualmente se hace, ni tampoco implica que todos y cada uno de ellos deban limitarse a su interés por la divinidad, pues de hacerlo se reduciría enormemente la riqueza filosófica de su pensamiento. Es un craso error, por tanto, que por el hecho de ser Dios una cuestión central en su pensamiento se le niegue a Berkeley la categoría de filósofo, y se le reduzca con menosprecio a ser un simple teólogo, o siendo ‘más benevolentes’ se le considere un filósofo monotemático interesado solamente en cuestiones metafísicas.

---

<sup>5</sup> Robles, José A. *Los escritos matemáticos de George Berkeley y la polémica sobre El analista*. IIF's-UNAM, México, 2006, pp. 5 ss.

<sup>6</sup> *A Word to the Wise. Works*, VI, p. 235.

Dicho lo anterior, y volviendo al tema de Dios, luego de la lectura de varias de sus obras, y de descubrir en éstas interesantes aspectos epistemológicos y ontológicos, me quedó claro que la divinidad, más allá del hecho de estar presente en algunos pasajes, estaba tan estrechamente ligada con esos aspectos epistémicos y ontológicos, esto es, con los espíritus, las ideas y la relación entre éstos, que no había duda sobre su importancia, pues resultaba ser tanto el fundamento como el pináculo de su sistema filosófico. Esto trajo como consecuencia el darme cuenta que tanto la doctrina de la no existencia de la materia o inmaterialismo, como la psicología de la visión, la minuciosa crítica a la ciencia y las contribuciones a la lingüística a través de la teoría del lenguaje emotivo, le proveyeron de importantes argumentos a favor de Dios, de la religión y de los misterios cristianos. Con su inmaterialismo, en el que suprimía la materia, esperaba que se eliminase la barrera que se erigía entre Dios y el hombre, y con ello inspirase a sus lectores con la presencia de la divinidad, tal y como dijo al final de sus *Principios*: “consideraré inútil e ineficaz si lo que he dicho no inspira a los lectores el sentimiento piadoso de la presencia de Dios”<sup>7</sup>. Para Berkeley, pues, Dios no era una simple abstracción ni una mera consecuencia del filosofar, era la ocupación principal del filósofo, pues le bastaba con contemplar la naturaleza para poder ver la causa eficiente de los eventos naturales<sup>8</sup>. Por eso uno de sus principales objetivos filosóficos, acaso el más importante pero no el único, como pensó Stuart Mill<sup>9</sup>, fue “refutar” dos tipos de escepticismo, a saber, uno “epistemológico” y otro “teológico”, siendo importante para este último tanto la posibilidad de un conocimiento individual de Dios como la comprensión del significado de los dogmas

---

<sup>7</sup> *Principles. Works*, II, § 156, p 113.

<sup>8</sup> *Ibidem*, §109, p. 89.

<sup>9</sup> Stuart Mill afirmó sobre Berkeley que “el principal propósito de su carrera como filósofo” fue la guerra contra el escepticismo en religión y contra el librepensamiento. Mill, J. S. *Berkeley's Life and Writings*, ed. cit., p. 178. En mi opinión sería más correcto decir que la lucha contra el escepticismo y el librepensamiento fue ‘uno’ de sus principales propósitos, no el único. El mismo matiz aplica para la interpretación de algunos italianos respecto a que “la obra de Berkeley fue desde el principio primaria y esencialmente apologética”. Olgiati, Francesco. *L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significato storico*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1926 y Rotta, Paolo. *La dottrina gnoseologico-ontologica di Berkeley*. Zanichelli, Bologna, 1922. Cfr. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., p. 13.

teológicos centrales, para lo cual era imprescindible la mencionada teoría del lenguaje emotivo<sup>10</sup>.

Sobre la importancia de Dios y de la religión, así como sobre el ‘rechazo’ u ‘olvido’ de estas dos cuestiones por parte de la filosofía actual, lo cual repercute en la lectura que se hace de Berkeley porque ambos aspectos pertenecen tanto a su ámbito personal, como a su contexto histórico y filosófico, David Berman –retomando a Edward A. Sillem<sup>11</sup>- alude lo siguiente:

sus ideas más originales son empleadas en el interés de la religión. Así, su *Ensayo para una nueva teoría de la visión* [...] culmina en un argumento en el que los datos visuales constituyen el lenguaje universal de Dios. ‘Piensas que está construyendo una casa’ -observó el último Luce- ‘y encuentras que ha construido una iglesia’. [...] En general la imponente iglesia ha sido convertida en estructuras más funcionales donde la filosofía ha sido aceptada y la teología rechazada; en consecuencia, el emotivismo ha sido usado para explicar el lenguaje moral y de lejos la religión. De manera similar el fenomenalismo, otra teoría influyente de este siglo, ha sido descrito como el inmaterialismo de Berkeley sin Dios<sup>12</sup>.

Frente a la sabida importancia de Dios dentro del pensamiento berkeleyano es necesario dar un paso adelante, esto es, no sólo señalar que para el irlandés Dios es una figura de primer orden, algo fácil de colegir, sino más bien inquirir con diligencia cómo y por qué lo es. Este es justamente el objetivo central de esta investigación, a

---

<sup>10</sup> Grayling señala que el escepticismo epistemológico versa sobre el hecho de que no podemos conocer la verdadera naturaleza de las cosas, porque ciertas relatividades perceptuales y contingencias psicológicas nos obligan a distinguir apariencia de realidad, de tal manera que el conocimiento de esto último es problemático y en el peor de los casos imposible. Por otra parte el escepticismo teológico, que Berkeley llama “ateísmo”, no sólo incluye opiniones que rechazan la existencia de Dios sino también al deísmo, para el cual el universo subsiste sin una deidad con actividad creadora continua. Contra el primer escepticismo había que defender el sentido común, contra el segundo la defensa era de la religión. Grayling, A. C. *Berkeley's argument for immaterialism*, en Winkler K. P., *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge University Press, USA, 2005, pp. 166.

<sup>11</sup> Sillem señala que la interpretación secular le da muy poca importancia a la teología natural de Berkeley, al valorar otros aspectos de su pensamiento como su teoría de la percepción, su apreciación sobre la necesidad de la observación experimental en psicología, su concepción del conocimiento científico o su desarrollo del empirismo filosófico. Incluso hay quienes creen que introdujo a Dios como un *Deus ex machina* para resolver las dificultades generadas por la manera en que estableció su principio ‘esse est percipi’, por lo que consideran que su teología natural no merece la pena ser estudiada, porque no aportó algo valioso ni es importante para su filosofía (fue el caso de Bertrand Russell en su “Historia de la filosofía occidental”). *Vid.* Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., ‘Introduction’, pp. 1-14.

<sup>12</sup> Berman, David. *George Berkeley: Irish Idealist*, en *Ireland Today* (Bulletin of the Department of Foreign Affairs), nº 1019, 1985, pp. 6-7.

saber, ilustrar cómo la divinidad fue ocupando un papel cada vez más relevante dentro su pensamiento y, a la vez, explicar por qué desempeñó esa importante labor.

Añado por último que al propósito de este trabajo, estudiar el papel y la función de Dios dentro de la filosofía de Berkeley, se suma el interés por recuperar para la filosofía el estudio del concepto o figura de Dios. Durante siglos el tema de la divinidad ha sido estudiado profusamente por la filosofía occidental y no occidental, aunque en el último siglo este tema ha quedado casi en el olvido. La secularización de las sociedades ha llevado a la filosofía a un alejamiento tal de la reflexión sobre Dios, aun como concepto, que actualmente es visto por algunos como un tema obsoleto, tabú o propio de la teología pero no de la filosofía; sin embargo, encuentro en el tema de Dios una cuestión sumamente atractiva y no por un acto de fe, más bien por la manera en que distintos filósofos se acercaron a dicho tema, pues muchos racionalizaron la fe en su Dios para poder introducirlo en sus sistemas o para ajustarlo a sus respectivos modelos teóricos, que buscaban explicar el mundo, sus fenómenos, y la relación de los seres vivos con éste, de la manera más racional y coherente posible. Esta racionalización de su creencia propició que la divinidad dejase de ser una figura de catecismo para convertirse en un interesante eslabón filosófico, digno de ser estudiado racional y críticamente (justamente es ésta la manera en que intento abordar el tema en este trabajo de investigación).

Deseo concluir este preámbulo refiriéndome a una de las tantas entrevistas con el ahora profesor emérito David Berman, en el *Trinity College Dublin*, en la que me dijo algo que difícilmente olvidaré: si Dios no existe hacer una investigación filosófica sobre Él resulta menor, pero si existe entonces es el tema más importante que uno puede tratar. Dejo esta opinión a la consideración del lector.

Señalo, por último, que soy el responsable de la traducción al español de todas las citas contenidas en este trabajo.

## Semblanza biográfica

George Berkeley, hijo del inglés William Berkeley y la irlandesa Elisabeth Southerne<sup>13</sup>, nació el 12 de marzo de 1685<sup>14</sup> y se crió en Dysart Castle, cerca del pequeño poblado de Thomastown, en el condado de Kilkenny, al sureste de Irlanda<sup>15</sup>.

Ingresó a la escuela del duque de Ormond (conocida como Kilkenny School) en 1696, donde estudio hasta enero de 1700; posteriormente, y aunque aún no tenía los 15 años cumplidos, ingresó a la universidad de Dublín, conocida como Trinity College, donde se matriculó en marzo de 1700, haciéndose cargo de los gastos su propia familia ya que Berkeley no contaba con ninguna ayuda o subsidio. En 1701 fue elegido para una exposición escolar, lo que trajo como consecuencia que ganase una beca para el siguiente año lectivo; tres años después, en la primavera de 1704, el joven irlandés se graduó como Bachelor of Arts (B.A.).

Tras graduarse estuvo trabajando sobre textos matemáticos que derivaron en la publicación, en 1707, de la *Miscellanea Mathematica* y la *Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata* (Aritmética demostrada sin el álgebra o Euclídes). Para entonces llevaba un par de años esperando la oportunidad de competir por un

---

<sup>13</sup> William Berkeley fue un granjero de origen inglés, cuya familia era originaria de Staffordshire (Inglaterra). Por su parte, y hasta donde se sabe, la madre de Berkeley, Elisabeth Southerne, fue hija de un cervecero dublinés.

<sup>14</sup> Es interesante mencionar que la mayoría de las biografías sobre Berkeley establecen su fecha de nacimiento el 12 de marzo de 1685, sin embargo, en *The works of George Berkeley*, editado por G. N. Wright, se data la fecha de su nacimiento en 1684. Wright justifica la veracidad de esta fecha afirmando que esta información fue comunicada por el reverendo Robert Berkeley, hermano de George. Pese a lo anterior, hay consenso en que el año de nacimiento es en 1685.

<sup>15</sup> En un pequeño folleto, *Berkeley's Birthplace*, Luce señala que según el registro del Trinity College el propio Berkeley dijo que nació en Kilkenny, pero no en el condado sino en la ciudad; sin embargo, su hermano Robert comentó que George no había nacido en la capital sino en el pobo de Kilcrin, a once millas de Thomastown y a una de Kilkenny. Luce arguye que el hermano de Berkeley al estar viviendo en Cork, lejos de aquella zona, quizá le pareció que las distancias eran más cortas de lo que le consideraba la población nativa de la región; por lo tanto Luce, basándose en la biografía de Stock (quien entrevistó con vida al hermano de Berkeley, reverendo Robert Berkeley, D.D. rector of Middleton, Cloyne), creyó que Berkeley nació en Kilcrin, un pueblo cercano a Kilkenny, y que creció en Dysart Castle, en el poblado de Thomastown. La propia evidencia que da Luce da lugar a dudas porque si uno se atiene a ella parece que Berkeley sí nació en Kilkenny ciudad y, posiblemente creció en Thomastown como se tiende decir. Vid. Luce, A.A. *Appendix, Berkeley's Birthplace* en *The purpose and the date of Berkeley's Commonplace Book*. Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. XLVIII, Section C, n° 7, February, 1943.



puesto en la universidad, y ese mismo año (1707), después de aplicar las pruebas correspondientes, pudo convertirse el 9 de junio en profesor de asignatura o ‘Junior Fellow’. El 19 de noviembre leyó su artículo *Of infinites* en la ‘Dublin Philosophical Society’, obra matemático-filosófica que fue publicada hasta después de su muerte. Además de cumplir con las obligaciones propias de la docencia, ya siendo profesor del Trinity College, el joven irlandés estudió teología y fue ordenado diácono en febrero de 1709, y sacerdote al siguiente año. Durante esa época publicó dos obras importantes, el *Ensayo para una nueva teoría de la visión* (1709) y, al año siguiente, cuando tenía 25 años, la obra que le dio un lugar en la historia de la filosofía: el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Para entonces Berkeley ya mostraba una franca preocupación por los problemas sociales de su entorno, que derivaron en una serie de sermones en la capilla del Colegio y que fueron publicados posteriormente bajo el título de *Discourse on Passive Obedience* (1712).

Aunque el nacido en Kilkenny conservó una beca del Trinity College hasta 1724, pasó gran parte de este período, de 1713 a 1724, lejos de Dublín. En enero de 1713 se fue a Londres para organizar allí la publicación de los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, una versión más accesible y clara de los *Principios*. Allí entró en contacto con quien sería su gran amigo, el escritor irlandés Jonathan Swift, pero también con importantes personajes ingleses como Daniel Defoe o Alexander Pope. Swift fue quien le introdujo en la corte y lo presentó con algunos nobles, gracias a cuyos contactos tuvo la oportunidad, a finales de año, de partir hacia Italia y Francia<sup>16</sup> como capellán de lord Peterborough, volviendo a Inglaterra en agosto de 1714. Se comenta que para finales de año se enfermó gravemente, teniendo tal fiebre que el escocés John Arbuthnot la describió como una broma dirigida a su propia filosofía: “19 de octubre de 1714: ... pobre filósofo Berkeley, tiene ahora ‘la idea de salud’ que fue

---

<sup>16</sup> Se dice que al pasar por Francia se detuvo en París para conocer a uno de sus grandes mentores, Nicolas Malebranche, empero, parece que la entrevista con el oratoriano fue tan malograda que éste cayó gravemente enfermo y murió a los pocos días. (Vid. Quintanilla, Ignacio. *George Berkeley*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995). Esta anécdota, por más curiosa que sea, es difícil de creer sobre todo porque si Berkeley realmente se entrevistó con Malebranche lo hizo a finales de 1713, mientras que el francés falleció en octubre de 1715, es decir, dos años después de su visita (Vid. Pitcher, George. *Berkeley*. FCE, México, 1983, p. 13).

muy difícil de generar en él cuando tuvo ‘una idea’ de una fuerte fiebre que le fue muy difícil de quitar al introducirle su contrario<sup>17</sup>.

En 1716 volvió a Italia acompañando a George Ashe, hijo del rector del Trinity College y obispo de Clogher. Allí pasó cinco años, haciendo la función de tutor y conociendo antigüedades y tesoros artísticos de la región, y dedicando mucho tiempo a la observación de fenómenos naturales, interés que lo llevó a acercarse al volcán Vesuvio mientras estaba en erupción, experiencia relatada en unas notas que luego fueron publicadas en las *Transactions of the Philosophical Society*. En su viaje de regreso a Inglaterra Berkeley pasó algún tiempo en Lyon, Francia, donde escribió su ensayo sobre el movimiento llamado *De Motu*, que presentó para el gran premio de la Academia de ciencias de París. A principios de 1721 volvió a Londres y para el inicio del año académico 1721-22 ya estaba en Dublín, donde fungió como Senior Fellow (posición que le fue designada en 1717 mientras estaba en Italia). A su regreso a Inglaterra encontró un país sumido en la crisis social, causada por el desastre económico originado por la compañía del Mar del sur, hecho que lo llevó a escribir, ese mismo año, su *Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*, donde proponía ampliar las leyes suntuarias, fomentar las artes y volver a una vida más simple.

En mayo de 1724 renunció al Trinity College para convertirse en deán anglicano de Londonderry, aunque nunca residió en esa ciudad norteña porque pasó gran parte de los siguientes cuatro años en Londres, urbe donde publicó su panfleto *A Proposal for the Better Supplying of Churches in our Foreign Plantations and for Converting the Savage Americans to Christianity* (1724); ya en estos años Berkeley planeaba hacer un viaje para establecer un colegio en las islas Bermudas, con el fin de educar a los hijos de los colonos y enseñar la religión anglicana a los nativos americanos. Para obtener fondos para su proyecto logró persuadir al parlamento para que le concediera una ayuda de veinte mil libras, además de obtener una carta real de apoyo a su causa.

---

<sup>17</sup> Vid. página de la School of Mathematics and Statistics de la universidad St. Andrews de Escocia. Contiene una buena y resumida biografía de Berkeley: <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Berkeley.html> (página consultada en enero de 2012).

Las primeras diez mil libras le fueron entregadas por la Cámara de los Comunes, con la promesa de darle el resto posteriormente. Confiado por esta promesa el 1 de agosto de 1728 se casó con Anne Foster, hija del jefe de justicia de Irlanda, y al poco tiempo partieron para América. Se establecieron en Newport, Rhode Island, una de las trece colonias inglesas en América del norte, y compraron una granja donde nacieron sus primeros dos hijos: Henry y George. Berkeley esperó pacientemente el resto del monto con el que construiría su colegio, sin embargo, con el transcurrir de los meses el parlamento perdió todo interés en el proyecto y nunca envió el dinero prometido<sup>18</sup>. Luego de permanecer casi tres años en lo que hoy es Estados Unidos, y frustrado su intento evangelizador americano, decidió volver a Londres a mediados de 1731. Pese al fracaso del proyecto la estancia en América no fue del todo infructífera, ya que durante este tiempo pudo hacer varias cosas como escribir una serie de artículos, que publicó dos o tres años después de volver a Londres, contribuir al desarrollo de las incipientes universidades norteamericanas, donando “un buen repertorio de obras griegas y latinas a los colegios americanos que acabarán siendo Harvard y Yale”<sup>19</sup>, y, sobre todo, redactar su extensa obra intitulada *Alciphron or the minute philosopher*, que publicó el siguiente año de volver de América.

En enero de 1734, año en que publicó *Analyst*, fue designado obispo de Cloyne, pequeña población en el condado de Cork, al suroeste de Irlanda, y bendecido el 19 de mayo en la iglesia de san Pablo en Dublín. En este cargo se ocupó de la difícil situación económica y social de Irlanda, haciendo todo lo posible, como obispo anglicano, por ayudar a mejorar las condiciones de todos en un país predominantemente católico. Entre 1735 y 1737 publicó una serie de artículos titulados *The Querist*, donde -como ya he mencionado- trató sobre el bienestar de Irlanda. Los años de la peste, de 1740 y 1741, lo llevaron a publicar su peculiar obra *Siris, or a Chain of Philosophical Reflexions and Enquiries concerning the*

---

<sup>18</sup> Según Gómez Álvarez Berkeley “culpó de este fracaso al librepensamiento de la época”. Gómez Álvarez, José Enrique. *En defensa del cristianismo. La actitud apologética de George Berkeley*. Publicaciones Cruz O, colección claves, México, 1999, p. 34.

<sup>19</sup> Este motivo fue la causa de que en el año de 1878, una de las ciudades del estado de California recibió el nombre de “Berkeley”, en honor del filósofo irlandés nacido en Kilkenny. Quintanilla, Ignacio. *George Berkeley*, ed. cit, p. 18.

*Virtues of Tar-Water* (1744), fruto de su encuentro con el uso medicinal del agua de alquitrán usado por los indios americanos. En esta obra se esforzó por explicar los poderes curativos de esta agua, por medio de ciertas doctrinas neoplatónicas que había estudiado durante su estancia en Rhode Island.

En 1745, en la época de la rebelión jacobita, Berkeley se dirigió a los católicos en su diócesis. Es en este contexto, ya en 1749, que pronunció unas palabras al clero católico en *A Word to the Wise*, recibiendo el 18 de noviembre de ese año una grata respuesta en el periódico de Dublín:

un sincero y cordial agradecimiento a ese digno autor, al que se asegura están decididos a cumplir con todo detalle sus recomendaciones, pues en cada página contiene una prueba de su gran caridad y que sus opiniones son dirigidas al bien público. [...] la manera en que trata a las personas en unas circunstancias tan singulares, claramente muestran al buen hombre, al caballero educado y al verdadero patriota<sup>20</sup>.

La salud de Berkeley comenzaba a mermarse y se vio seriamente afectada por la muerte de su hijo William, en 1751. Al año siguiente tomó la decisión de renunciar a su obispado y trasladarse a Oxford en compañía de su esposa e hijos, con el objetivo de estar con su hijo George que estudiaba allí. A los pocos meses de establecerse en Inglaterra, con 67 años de edad, murió el 14 de enero de 1753, mientras -relata Urmson- “oía a su compañera leer unos fragmentos de la Biblia bajo la luz de una tarde de domingo”<sup>21</sup>. Fue enterrado el 20 de enero en la iglesia de Cristo en Oxford, donde aún permanecen sus restos.

---

<sup>20</sup> Biografía de Berkeley: <http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Biographies/Berkeley.html> (consultada en 2012).

<sup>21</sup> Urmson, J., O., *Berkeley*, Alianza, Madrid, 1984, § 8, p. 118.

## **Capítulo 1. Presencia y consolidación de Dios en algunas de las principales obras de George Berkeley**

### **1. Introducción**

El objetivo de este primer capítulo es abordar algunas de las principales obras de Berkeley, con el objetivo de llevar a cabo un recorrido exegético que ponga de relieve la figura de Dios. Para ello, sin embargo, no bastará con detectar la presencia de la divinidad en las obras estudiadas, sino que también será importante mostrar cómo ésta se fue desvelando poco a poco, al grado de terminar siendo el tema central en la filosofía berkeleyana.

El por qué de abordar en un primer apartado la presencia y consolidación de Dios, obedece a la necesidad de mostrar, y con ello dejar claro desde un principio, el importante papel que juega dentro del pensamiento del filósofo de Kilkenny. Dios es, ante todo, el elemento omnipresente en la filosofía del irlandés, por ello los demás temas, muchos de suma importancia, quedan supeditados a un fin: la defensa de la religión cristiana frente a los embates de escépticos, ateos y librepensadores.

Este apartado, que retoma lo dicho por Luce, sigue la manera en que Berkeley deseó que se leyera sus obras, a saber, en el orden en que fueron publicadas<sup>22</sup>, por eso se abordarán desde una perspectiva diacrónica, es decir, indagando a lo largo de las obras cronológicamente seleccionadas; esto tiene la finalidad de mostrar cómo la presencia de Dios se fue acrecentando cada vez más en las obras del irlandés. El objetivo de este capítulo, por tanto, es ver cómo pasó Berkeley de un inicio intuitivo, titubeante y hasta inseguro, dedicándole a Dios sólo algunas de sus centenares de anotaciones en los *Comentarios Filosóficos*, a una posición abiertamente apologética en su *Alcifrón*; si bien el transcurso de los años propicia ver la vida con matices, y

---

<sup>22</sup> Berkeley deseó que los conversos americanos leyera sus obras en el orden en que habían sido publicadas, para que siguieran un orden y encontraran la “conexión” entre ellas. *Vid.* Editor’s Introduction a *Essay. Works*, I, p. 149.

hace que las posiciones tajantes se vayan difuminando hasta perderse en un sano equilibrio, es posible establecer una línea argumentativa que muestre el proceso a través del cual Berkeley se fue consolidando como defensor del cristianismo y enemigo de los ateos. Es un aspecto a destacar que la presencia cada vez más recurrente de Dios en la obra del irlandés se haya dado de manera simultánea a las vivencias de su propia vida, es decir, su biografía nos muestra cómo el hombre y el filósofo fueron constantemente de la mano, y cómo, precisamente, cuando no se confronta uno con otro puede llegar a ser el hombre-filósofo todavía más coherente en su pensamiento. Berkeley, pues, es un ejemplo de coherencia porque fue un pensador que plasmó en sus obras sus propias convicciones, y por ello fue capaz de hacer que sus escritos nos remitieran a su vida tanto como su vida nos remite a sus escritos.

### 1.1 Justificación de las obras elegidas

Las obras que abordaré en este capítulo son cinco, *Comentarios Filosóficos*, *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, *Tratado sobre los Principios del conocimiento humano*, *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, y *Alcifrón o el filósofo minucioso*<sup>23</sup>, las cuales abarcan un período que va de los años 1707 a 1732<sup>24</sup>. Estas obras son, sin duda, algunas de las más representativas del pensamiento berkeleyano, debido principalmente a que en ellas están contenidos los temas más significativos que Berkeley desarrolló durante su fructífera carrera filosófica. Aclaro que decidí, deliberadamente, dejar fuera algunos textos importantes, que también son bastante conocidos, como el caso de *De Motu* o *Siris*, porque consideré que las obras elegidas

---

<sup>23</sup> A diferencia de Sillem, quien en su libro sobre las pruebas de Dios aclara que usará los *Comentarios Filosóficos* como importante fuente secundaria pero no el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, porque “I do not propose to study the development of Berkeley’s thought”, en este primer capítulo sí me propongo estudiar el desarrollo del pensamiento berkeleyano y por eso hago un recorrido que va del *Ensayo* al *Alcifrón* [dejo de lado el *Siris* porque es una obra peculiar de la que se pueden retomar muchos pasajes pero no la obra en su conjunto]. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., pp. 13-14.

<sup>24</sup> En un principio había pensado incluir un Sermón de 1751 llamado *On the Will of God*, debido a que era un texto sobre el tema de la divinidad pronunciado hacia el final de la vida de Berkeley; sin embargo, al no tratarse propiamente de un libro sino de un discurso, preferí incorporarlo en el capítulo tercero.

eran las más adecuadas para el propósito de este capítulo. Conviene, por tanto, mencionar algo sobre las obras en cuestión.

Los *Comentarios Filosóficos* son el primer libro a tratar, debido a que contienen en sus notas la gran mayoría, si no es que todos, los temas que Berkeley abordó posteriormente. Para este capítulo sólo se destacarán aquellos comentarios que indiquen la importancia de Dios y la función que cumplirá en su pensamiento.

El *Ensayo para una nueva Teoría de la visión* es bastante importante porque representa, dentro de la producción de Berkeley, un escrito de carácter científico que, pese a lo que se podría pensar, está muy relacionado con el conocimiento de Dios por parte de los espíritus finitos. Este escrito, que se sitúa dentro del contexto de los debates que sobre óptica se tuvieron en aquella época, resulta ser una gran ocasión para mostrar la función que cumple Dios dentro de la naturaleza<sup>25</sup>.

El *Tratado sobre los Principios del conocimiento humano* es la obra más conocida de Berkeley, ya que se le puede considerar como un diagrama representativo de todos sus intereses filosóficos. La estructura de la obra es significativa para este capítulo, porque si bien comienza con una cuestión aparentemente ajena a Dios, el tema de las ideas abstractas, conforme transcurre el *Tratado* éste irá tomando un lugar cada vez más predominante hasta convertirse en el fin último al que tiende el escrito.

Los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* explican y complementan, con otras palabras, lo dicho en el *Tratado*, razón por la cual es importante tomarlos en cuenta. Berkeley creyó que con este texto se aclararían muchas dudas sobre su filosofía.

La última obra, *Alcifrón o el filósofo minucioso*, es una clara defensa de la religión cristiana, en la que el irlandés no repara en su franca actitud apologética. Este libro es, sin duda, la culminación de un camino que comenzó en los *Comentarios Filosóficos*; incluso en él se aplican algunos postulados inmaterialistas, pero ya sin tener especial interés en su carácter epistemológico, sino sólo en el apologético.

---

<sup>25</sup> Kingston opina, y comparto su opinión, que en Berkeley “todo su acercamiento a Dios está relacionando con su *nueva teoría de la visión*”. Esto se constata en los *Principios*, en la *Teoría de la Visión Vindicada* y en el cuarto diálogo del *Alciphron*. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*. The Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y., 1992, p. 154 ss.

## 2. Comentarios Filosóficos<sup>26</sup>

### 2.1 Introducción

El mismo año (1707) en que el joven alemán George F. Händel, nacido al igual que Berkeley en 1685, marchaba a Italia en busca de prestigio como compositor, otro joven con el mismo nombre, pero de origen irlandés, comenzaba a redactar, en la época estival, una serie de notas sobre distintos temas filosóficos que terminaría al iniciar el otoño del siguiente año (1708), según comenta Arthur Aston Luce en su ‘Editor’s Introduction’ a los *Philosophical Commentaries (PC)*. Un siglo después, en el siglo XIX, los cuadernos que contenían esas notas fueron encontrados por el filósofo escocés Alexander Campbell Fraser, quien los llamó *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts* y los incorporó en sus ediciones de las obras completas de Berkeley, *Collected Edition of the Works of Bishop Berkeley with Annotations, etc.*, de 1871 y 1901 respectivamente. Fraser publicó los cuadernos siguiendo lo que consideró el orden “evidente” A-B, sin embargo, luego de su publicación, y de ser estudiados profusamente, surgió la controversia por el orden en que las notas habían sido publicadas. Theodor Lorenz, en 1905<sup>27</sup>, fue el primero que propuso reordenar los cuadernos en sentido B-A y poner la última parte del B al final del todo, lo cual hizo G. A. Johnston en su edición de 1930<sup>28</sup>, quien además decidió, por vez primera, enumerar cada una de las anotaciones. En 1936 John Wild propuso que se editase el *Commonplace Book* con el orden B-A, pero, a diferencia de Johnston, todo seguido, es decir, sin cambiar el orden; el resultado fue que el ya mencionado A. A. Luce preparó, en 1944, una *editio diplomatica* sobre el texto, en cuya publicación invirtió el orden de los cuadernos, de A-B a B-A, y los renombró como *Philosophical Commentaries* (posteriormente los volvió a publicar en 1948, en

---

<sup>26</sup> Para este apartado utilizo la traducción de los *Comentarios* hecha por José Antonio Robles. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano Correspondencia con Johnson*. UNAM, México, 1989. He cotejado esta traducción con la edición de Luce y Jessop. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. cit., vol I.

<sup>27</sup> Vid. Lorenz, Theodor. *Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys* en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 18, n° 4, Januar, 1905, pp. 551-556.

<sup>28</sup> Johnston, G. A. *Berkeley’s Commonplace Book*. Faber & Faber, London, 1930.



las obras completas de Berkeley que editó con Thomas Edmund Jessop)<sup>29</sup>.

Los *PC* son, como señalé, un conjunto de notas que Berkeley escribió para sí mismo, no para ser publicadas, y por eso no cuidó tanto como acostumbraba su lenguaje, redacción y estilo. Esto es precisamente lo que hace que el texto resulte fragmentario y un tanto desconcertante, lo que no significa, como sugiere Brykman y Beyssade en su introducción a las *Comentarios*, contenida en las obras completas de Berkeley en francés, que se trate de una “colección de pensamientos ocasionales” o casi accidentales, sino más bien -como luego señalan ellos mismos- los *PC* “constituyen una obra de investigación donde los signos marginales manifiestan un proyecto de sistematización”<sup>30</sup>. Para llevar a cabo este “proyecto de sistematización”, según nos dicen los editores franceses, Berkeley siguió el método propuesto por Locke en su artículo de 1686, publicado en francés por la *Bibliothèque Universelle de Leclerc* bajo el título *Méthode nouvelle de dresser des recueils*. Allí Locke propuso un método para seleccionar y organizar los propios pensamientos, que consistía en establecer un índice que utilizaría la letra inicial del tema principal sobre el que tratase cada conjunto de pensamientos. Este método lockeano fue seguramente conocido por Berkeley a través de la publicación, en 1706, de las obras póstumas de Locke, donde se incluyó este artículo bajo el título *Method for a Commonplace Book*<sup>31</sup>.

En cuanto a la forma que actualmente tienen los *Comentarios*, teniendo en cuenta que revisé la edición anglosajona de Luce (1948), la francesa de Brykman (1985) y la mexicana de José Antonio Robles (1989), debo señalar que luego de haberlos leído detenida y pausadamente me parece que es necesario llevar a cabo una revisión de las notas y, sobre todo, de los signos marginales que indican el tema de las mismas. En algunas ocasiones los signos anotados al lado izquierdo de los comentarios, que refieren al contenido temático de los mismos, no corresponden del todo con el tema sobre el que versan las notas. La propia lectura de los *Comentarios* pone de manifiesto

---

<sup>29</sup> Para consultar estos datos *vid.* Belfrage, Bertil. *The Order and Dating of Berkeley's Notebooks*, en *Revue Internationale de Philosophie*, No. 154, 1985. pp. 196-214.

<sup>30</sup> Berkeley, George. *Œuvres I*. Genevieve Brykman (ed.), Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 21.

<sup>31</sup> *Vid.* *Œuvres I*, ed. cit. pp. 21-22.

que, en ocasiones, estos fueron escritos por Berkeley impetuosamente, con vehemencia; si a esto se le añade que no tuvo intención alguna en publicar dichas notas, entonces se puede comprender el porqué el índice de las mismas, anotado de lado izquierdo, no se corresponde siempre con su contenido. Pese a una posible divergencia sobre el contenido de los pensamientos, me parece que una importante contribución a los *PC* sería la de realizar una edición que se sirva del índice original de Berkeley, pero haciendo algunas correcciones al mismo en aras de que se indique con mayor precisión el contenido de cada nota.

Cabe mencionar, por último, que pese a ser un escrito de juventud (Berkeley tenía veintidós años al escribir los *Comentarios*) y contar con deficiencias gramaticales y estilísticas, no es un libro -como bien remarca Luce en su introducción a los *PC*, dentro de sus obras completas- para ser leído rápida y superficialmente (skimming); todo lo contrario, los *Comentarios* deben ser “meditados” porque son el antecedente inmediato del pensamiento filosófico de Berkeley, y en ése sentido merecen ser leídos con todo cuidado.

## 2.2 Contenido general y orden temático de los *Comentarios Filosóficos*

Los *Comentarios* son importantes porque contienen prácticamente todos los temas que Berkeley desarrolló a lo largo de su vida, entre ellos la llamada, en aquél entonces, “hipótesis inmaterial” (*PC* 19). Es por ello que Luce afirma de Berkeley que el período de 1707-1708 constituye “los *annus mirabilis* de su desarrollo intelectual”, pues fue en esta época que:

aprendió a rechazar el pan-fisicismo y a aceptar el dualismo del sentido y el espíritu; aprendió a hacer de la mente algo activo y de las cosas sensibles (ideas) algo pasivo, así como colocó las bases de su doctrina de la causa; aprendió a rechazar las ideas abstractas<sup>32</sup> y el *lugar* de lo perceptible sin ayuda de la materia;

---

<sup>32</sup> José Antonio Robles, por ejemplo, muestra en sus *Estudios berkeleyanos* que Berkeley en sus *PC* y en su *IM* (Introducción Manuscrita), esto es, en sus obras no publicadas, rechazaba los términos ‘idea general’ e ‘idea abstracta’ pero aún no distinguía con claridad uno de otro, algo que ya hizo en sus *Principios*. Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*. IIF’s-UNAM, México, 1990, pp. 85 ss. Para ahondar más en el tema de la generalidad remito al capítulo 4º “Abstracción y generalidad”, en *Estudios berkeleyanos*, ed. cit., pp. 77-99.

sobre todo, descubrió ‘la obvia aunque sorprendente verdad’ (No. 279), su ‘Nuevo Principio’, el *esse est percipi*, el significado de la *existencia* sensible<sup>33</sup>.

La cita anterior describe los muchos cambios que tuvo el pensamiento del irlandés durante los dos años en que escribió los *Comentarios*, y que se reflejan en los diversos temas que anotó en sus *PC*, mismos que hacen de estos cuadernos “un laberinto en el que el principiante que no cuente con pista alguna está perdido”<sup>34</sup>. Entre los muchos temas desarrollados por Berkeley en sus notas destacan el de la construcción de su principio *esse-percipi*, el tiempo y la eternidad, el espacio y el movimiento, las ideas y el espíritu, Dios y la materia, y diversos temas matemáticos como lo cóncavo y lo convexo, los polígonos y los círculos, las líneas y puntos, las curvas y los números irracionales, los arcos y abscisas, etc.

En cuanto al orden de los temas, que tiene que ver con la disposición de los cuadernos (B-A) establecida por Luce en su *editio diplomatica*, es interesante señalar que el cuaderno ‘A’ contiene un mayor número de notas referentes a temas propiamente filosóficos, como son la materia, la moral, el espíritu, Dios, la naturaleza, la existencia y, por supuesto, el nuevo principio *esse-percipi*. En cuanto al cuaderno ‘B’, éste está destinado a temas mayoritariamente matemáticos, aunque no por ello dejan de aparecer cuestiones filosóficas como las antes mencionadas; sobre todo, hay que destacar una serie de notas que aparecen al final del cuaderno, las cuales son de especial importancia porque en ellas Berkeley estableció los preceptos de su nuevo principio inmaterial (*PC* 377-380)<sup>35</sup>. Es muy probable que estas notas hayan sido el motivo por el cual Lorenz, y luego Johnston, creyeron necesario poner esta última parte del cuaderno B al final de todo el texto.

El orden actual de los cuadernos, B-A, que parece ya definitivo, denota algo interesante, a saber, el interés juvenil de Berkeley por las matemáticas y la influencia que éstas ejercieron en él a lo largo de toda su vida. No parece casual entonces que si las primeras obras publicadas por Berkeley fueron sobre matemáticas, *Arithmetica* y

---

<sup>33</sup> *Works*, I, ed. cit. p. 5.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Vid.* Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit. También conviene revisar las notas de Luce a estas entradas en *Works*, I, ed. cit., p. 123.

*Miscellanea Mathematica* (1707), Luce haya decidido poner en primer lugar el cuaderno B, aunque el orden del alfabeto indicase que debía ser el A, como lo pensó Fraser. Tener en cuenta la formación matemática de Berkeley es importante no sólo porque toda su filosofía estuvo salpicada de preceptos y reflexiones matemáticas, sino, además, porque gracias a ella se explica, en parte, la crítica, ya contenida en los *PC*, a las ideas abstractas lockeanas. Al respecto, el filósofo irlandés, a diferencia de otros filósofos empiristas como Locke o Hume, contó con una formación matemática sólida que lo llevó a tener un acercamiento distinto a problemas geométricos y aritméticos, mezclados con aspectos perceptuales, tales como la longitud sin ancho de una línea o el problema de los infinitesimales (*PC* 254, 722)<sup>36</sup>; fue, entonces, gracias a esa buena formación, que enfrentó los problemas de la abstracción, así como los de la percepción, desde una perspectiva empíricamente distinta a la de su antecesor inglés o a la de su predecesor escocés.

En cuanto al cuaderno A, que contiene la mayoría de los temas propiamente filosóficos, me parece atinado que se encuentre detrás del B o siguiendo a éste. Esto responde, en mi opinión, al peso que ciertas posturas de Berkeley, como el rechazo al ‘ateísmo’, ‘escepticismo’, ‘corpuscularismo’ y a la ‘irreligión’, derivadas de su defensa de la teología cristiana, tuvieron siempre dentro de su pensamiento. De esta manera, el orden B-A de los cuadernos representa una puerta al pensamiento del irlandés que muestra acertadamente que sus intereses científico-matemáticos de juventud, como los referentes a la física, la óptica y la dióptrica, que le sirvieron para publicar su *Essay towards A New Theory of Vision* (1709), fueron cediendo terreno, conforme alcanzaba una mayor madurez intelectual, frente a otros de corte más filosófico-epistémico, hasta desembocar en intereses y actitudes cada vez más apologéticas de Dios y de la religión cristiana. En consecuencia, el orden B-A de los cuadernos de notas pone de manifiesto la ruta que siguió el pensamiento del filósofo de Kilkenny a lo largo de toda su vida, en la cual el tema de Dios fue ganando terreno

---

<sup>36</sup> “X. Mem: una gran diferencia entre considerar la longitud sin ancho y tener una idea de la longitud o imaginarla sin ancho” (*PC* 254). “X. Considerar la longitud sin ancho es considerar cualquier longitud sea del Ancho que sea” (*PC* 722). *Philosophical Commentaries. Works*, I, pp. 32 y 88 respectivamente.

con el transcurso de los años hasta convertirse en un asunto prioritario dentro de su filosofía.

### 2.3 La presencia de Dios en los *Comentarios*<sup>37</sup>

Si uno tiene en cuenta los nueve signos marginales que clasifican el contenido temático de las notas al inicio del cuaderno A, y se comienza a leer cada nota siguiendo dicha clasificación (tomando en cuenta el signo que añadió Luce, ‘†’, y que indica “lectura dudosa”), entonces la figura de Dios parece ser simplemente complementaria, apenas un accesorio, porque la letra ‘G’, de God, tan sólo antecede a cinco notas en el cuaderno B y a quince en el cuaderno A, es decir, aparece en los *Comentarios* sólo en veinte ocasiones; sin embargo, luego de una revisión más detallada y una lectura cuidadosa, queda claro que de las ochocientas ochenta y ocho entradas que comprenden los *PC*, las ocasiones en que aparece el tema de Dios superan las cinco del cuaderno B y las quince del cuaderno A, siendo en realidad dieciocho en el primero y treinta y cuatro en el segundo (contando las señaladas con la letra ‘G’)<sup>38</sup>. Con lo anterior no pretendo señalar que la figura de Dios haya sido un

---

<sup>37</sup> En algunas entradas de los *PC* se señala que el tratado que Berkeley pensaba escribir constaría de, al menos, tres partes, lo que significa que el *Tratado sobre los Principios del conocimiento humano* (1710) es tan sólo un fragmento de todo el texto, de hecho es su primera parte, de ahí que en su primera edición se indicase claramente que se trataba de la parte I. La pérdida del manuscrito en Italia, al menos de la segunda parte, influyó especialmente en el tema de Dios, ya que esa parte versaría -como el propio autor señala- sobre “Los dos grandes Principios de Moralidad. el Ser de un Dios y la Libertad de un Hombre: éstos manejarlos al principio del Libro Segundo” (*PC* 508). Esto nos lleva a pensar que los temas señalados en los *PC* con la letra ‘G’ (Dios), ‘S’ (espíritu), y ‘Mo’ (moralidad), junto con el tema de la voluntad, esto es, aquellos que versarían sobre el lado activo de la existencia, serían abordados en ese segundo libro, lo que significa que ese libro sería, al menos para los interesados en estos temas, el más importante del Tratado. Por otro lado, en los *Diálogos entre Hylas y Filonús* Berkeley abordó el tema de Dios, sobre todo en el diálogo segundo y tercero, lo que sólo hasta cierto punto (debido principalmente a su forma dialógica y poco sistemática) sirve para llenar el hueco que dejó la pérdida de la segunda parte del Tratado. Para leer un poco más sobre los libros perdidos remito a la ‘Introducción’ al apartado siguiente, referido al *Tratado sobre los Principios del conocimiento humano*.

<sup>38</sup> Debo recordar que al tratarse de notas sobre pensamientos siempre es posible que puedan ser interpretadas de manera distinta a la mía, lo que incrementaría o reduciría, mínimamente, las cifras dadas.

Por otro lado, ya he mencionado que las letras y signos que clasifican temáticamente las notas requieren ser revisados íntegramente, pues no todos se corresponden con los contenidos enunciados en ellas, por lo que habría que complementar varios de estos signos. Baste, a modo de ejemplo, la ingente cantidad de notas a las que Berkeley puso el signo ‘+’, que Luce interpretó como entradas cuyo contenido fue rechazado posteriormente por el irlandés debido a que consideró incorrecto el pensamiento expresado en ellas; empero, luego de leer con cuidado las notas y de revisar algunos

tema prioritario en el joven Berkeley, pues resulta evidente que no lo fue, empero, sí vale la pena destacar que la preocupación por este tema, así como por temas teológicos<sup>39</sup>, ya estaba presente en él desde sus años de juventud. Por otro lado, también queda claro que para el joven filósofo había otros temas muchos más atractivos, o al menos más acuciantes de tratar, que el de Dios, pues en aquél momento ese tema no era para él tan relevante como para dedicarle páginas enteras y muchos menos libros completos.

#### 2.4 Los orígenes del nuevo principio y su conexión con Dios

A lo largo de los *PC* se puede observar el proceso reflexivo que da lugar al nuevo principio berkeleyano *esse-percipi*, el cual pudo haberse originado, como sugiere John Wild<sup>40</sup>, tanto por la lectura del capítulo de Locke sobre la ‘Idea de duración’<sup>41</sup>, como por las propias meditaciones que el filósofo de Kilkenny haya hecho sobre la naturaleza del tiempo (al darse cuenta de que éste difería de individuo a individuo e incluso se daba de diferentes modos en la misma persona). Al percatarse de que toda nuestra experiencia estaba necesariamente suscrita en el tiempo, Berkeley coligió que “+. La duración no se distingue de la existencia” (*PC* 5). Muy probablemente todas sus cavilaciones sobre el tiempo, anotadas a lo largo de los *Comentarios*, lo llevaron a la importante conclusión, que antecede a su principio pero está directamente relacionada

---

estudios de Belfrage (*vid.* nota 30), me parece que varios de los pensamientos anotados en los *PC*, señalados con el signo ‘+’, son pensamientos que Berkeley sí incorporó a su filosofía en obras posteriores. Esto significa, respecto al tema específico de Dios, que varias de las notas señaladas originalmente con el signo ‘+’ tendrían que tener en su margen izquierdo, junto a las escritas por Berkeley, la letra ‘G’, lo que implicaría añadir a los signos o letras usados por el filósofo irlandés algunos otros que den mayor especificidad temática a cada nota.

<sup>39</sup> En los *PC* hay alrededor de quince entradas referidas a temas o cuestiones religiosas, siete en B (*PC* 14, 17, 281, 293, 310, 339, 350, 350a) y ocho en A (*PC* 405, 436, 584, 642, 715, 720, 723, 786), que se refieren sobre todo a la Escritura y a ciertos dogmas de fe, como la transubstanciación; sin embargo, no hay signo o letra alguna, ni escrita originalmente por Berkeley ni añadida por ningún comentarista, que señale este tema al inicio de cada nota. En la mayoría de los casos a las entradas referidas a la religión les antecede la letra ‘M’ (de materia) o el signo ‘+’ (*vid.* nota anterior). Lo anterior refuerza mi propuesta sobre la necesidad de completar y adecuar el índice original de letras y/o signos escritos por Berkeley.

<sup>40</sup> Wild, John. *George Berkeley. A Study of His Life and Philosophy*. Russell and Russell, Inc. New York, 1962, part I.

<sup>41</sup> Locke, John. *Essay*, II, XIV-XV.

con él, de que: “T. El tiempo, una sensación; por tanto sólo en la mente” (PC 13)<sup>42</sup>. Esta deducción ya muestra, aunque aún en ciernes, lo que será el principio berkeleyano, pues si el tiempo es una sensación y las sensaciones percibidas están en la mente, entonces aquél también lo estará; sin embargo, al no ser el tiempo el tema de la presente investigación, basta con lo dicho para hacerse una idea de la importancia que este problema tuvo en la confección del nuevo principio berkeleyano.

Por otro lado, es importante mencionar que además de la reflexión sobre el tiempo destaca nuevamente la influencia de las matemáticas en la conformación del principio *esse-percipi*, pues constantemente Berkeley habló en sus notas de ‘demostración’ y, en particular, de la demostración de su doctrina. “Demostraré todas mis Doctrinas. se presentará y se insistirá sobre la Naturaleza de la Demostración en la Introducción” (PC 586). Probar su doctrina implicaba, a la vez, hacer que su principio también fuese demostrable, es por ello que en el cuaderno A aparece la nota: “+. Newton no funda su Principio, † yo Demuestro el mío” (PC 407). La influencia matemática de la demostración llevó a Berkeley a querer aplicarla a muchos otros ámbitos<sup>43</sup>, como la ética y la metafísica, destacando sobre todo la presunción de demostración en teología: “Puede haber demostraciones que se usen incluso en Teología. Quiero decir en Teología revelada a diferencia de la natural. pues aun cuando los Principios puedan fundarse en la Fe sin embargo esto no impide que sobre esto puedan construirse Demostraciones legítimas” (PC 584)<sup>44</sup>. Cabe señalar, por último, que en los propios *Comentarios* queda de manifiesto un paulatino alejamiento

---

<sup>42</sup> Es muy probable que la reflexión sobre el tiempo que realizó Berkeley haya sido influenciada por la lectura cuidadosa del capítulo 14, “De la duración y de sus modos simples”, de Libro II del *Ensayo* de Locke, e incluso del capítulo 15, “De la duración y de la expansión consideradas juntas”, del mismo libro segundo. Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2005. En cuanto al tema del tiempo ver, entre otras entradas, PC 4, 5, 8, 9 y 10.

<sup>43</sup> “There is nothing incompatible between “experience” and mathematical method. We accept our basic propositions from an empirical source, and then proceed to demonstrate mathematical conclusions from them”. Wild, John, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>44</sup> El interés de Berkeley por buscar certeza a través de demostraciones lo llevó, como ya señalé, a querer establecer una demostración de su principio *esse-percipi* y de cuestiones teológicas, pero también de temas de ética y metafísica (PC 162, 163, 239), así como de cuestiones lingüísticas (PC 732, 750). En cuanto a la demostración de temas éticos y metafísicos ésta estuvo influida, una vez más, por la lectura del *Ensayo* de Locke. Cfr. Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. cit., IV, III, 18-20.

de Berkeley del método matemático, lo que se tradujo en la separación y alejamiento entre este método y las “intuiciones de la experiencia”<sup>45</sup>.

Dicho lo anterior, conviene recorrer las notas que ponen de manifiesto el proceso a través del cual el filósofo irlandés configuró su principio *esse-percipi*. Inicialmente, en *PC* 19, habla apenas de “M. En la hipótesis inmaterial la pared es blanca, el fuego caliente, etc.”, es decir, su principio aún era una mera noción, un proyecto; en cambio, en *PC* 194 ya no se piensa en una ‘hipótesis’, sino en una doctrina: “+. Conforme a mi doctrina”. En *PC* 279, Berkeley se sorprendió por no haber comprendido antes algo tan evidente, a saber, su propio principio: “M. No me maravilla mi sagacidad al descubrir la verdad obvia aunque admirable, me maravilla más bien mi torpeza por no haberla descubierto antes. no es brujería ver que [*no conocemos sino nuestros pensamientos, o lo que ellos piensan*]”. La siguiente entrada, *PC* 280, confirma que el principio inmaterial ya estaba casi definido en la mente del filósofo:

Nuestras ideas simples son otros tantos pensamientos o percepciones simples, y que una percepción no puede existir sin una cosa que la perciba o por más tiempo que mientras se la percibe, que un pensamiento no puede estar en una cosa no pensante, que un pensamiento simple uniforme no puede asemejarse a nada sino a otro pensamiento simple uniforme. Los pensamientos o ideas complejas son sólo una reunión de ideas simples y no pueden ser la imagen o asemejarse a nada que no sea otra reunión de ideas simples. etc

Sin embargo la entrada *PC* 285 denota que Berkeley conocía bien de las dificultades que conllevaban los postulados de su principio, es decir, sabía que muchos de los prejuicios arraigados en la mente de las personas no serían aliados suyos, y es por esto que no apela, por ejemplo, a los doctos. “+. Algún tipo de ignorancia es un requisito en la Persona que haya de Descubrir el Principio”. Una vez que el principio inmaterial estuvo bien delimitado en la mente de su autor, y que tuvo en cuenta los beneficios que para el conocimiento humano traería su filosofía, se convenció de que “M. El Reverso del Principio introdujo el Escepticismo” (*PC* 304). A partir de que Berkeley tuvo claridad sobre lo que pretendía con su doctrina inmaterialista, entonces pudo concluir con ésta que había un mundo externo. “M. N.B.

---

<sup>45</sup> En las siguientes notas se muestra la dura crítica que Berkeley lanzó contra los matemáticos de su época. *Vid.* *PC* 368, 373, 375, 376, 633, entre otras notas.



Conforme a mis Principios hay una realidad (reality), hay cosas, hay una *rerum Natura*” (PC 305). Lo interesante para esta investigación, respecto al hecho de postular que había una “*rerum natura*” cuya existencia era inobjetable según el nuevo principio, es que Berkeley se vio en la necesidad de reflexionar sobre lo que hacía posible tal existencia, es decir, tuvo que pensar qué era aquello que sostenía esa “realidad”, lo que lo llevó, siguiendo sus propios principios, a Dios.

### 2.5 Acerca de los comentarios sobre Dios (señalados con ‘G’)

Dicho lo anterior, es necesario mencionar algunas de las notas que fueron destinadas *ex profeso* al tema de Dios, según la propia caracterización -a través de letras distintivas- que Berkeley dio a sus comentarios. He mencionado que se trata tan sólo de cinco notas en el cuaderno B y quince en el cuaderno A<sup>46</sup>. En PC 3 y 92 (esta última no señalada con letra ‘G’) Berkeley se preguntó si había sucesión de ideas en el intelecto divino; por un lado esto indica que dicho comentario está inscrito en el contexto de la reflexión sobre el tiempo, pero, por otro, que el joven filósofo aún estaba dubitativo sobre cómo hacer compatibles sus postulados con las características de la divinidad. La respuesta a esta disyuntiva, una vez que haya afianzado sus preceptos, será clara: en Dios no hay sucesión de ideas.

La siguiente entrada, PC 109, dice así: “G. Lo que nos afecta debe ser una cosa pensante pues lo que no piensa no puede subsistir”. Aunque aún en ciernes, ya aparece aquí el llamado argumento de la pasividad (que será mencionado más adelante), que refiere a que algo activo “nos afecta”, nos causa algún tipo de sensación; eso que nos afecta es además pensante y gracias a su pensar subsiste, es decir, permanece. Pese a que aún no estaba del todo definido, queda claro que Berkeley ya pensaba en Dios desde la perspectiva de su principio inmaterial.

Las otras tres entradas pueden ser abordadas juntas, PC 177, 177a y 348. En ellas, respectivamente, Berkeley inquiere cómo puede ser compleja nuestra idea de Dios si su esencia es simple, y al citar a Locke (en sus comentarios Luce sitúa esta referencia

---

<sup>46</sup> En el cuaderno B la letra ‘G’, que indica Dios, aparece en PC 3, 109, 177, 177a, 348. Por su parte, en el cuaderno A aparece en PC 640, 641, 675, 780, 782, 805, 812, 813, 825, 827, 830, 831, 838, 845, 875.

en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* II, xxiii, 33,35, sobre “La idea de Dios”) se corrobora, una vez más, que el *Ensayo* fue uno de sus principales referentes. En las notas *PC 177a* y *PC 348* Berkeley retoma el tema anterior, pero ahora a partir de los postulados del teólogo Jean Le Clerc<sup>47</sup> (a quien escribió un par de cartas), lo que le hará cuestionarse por la simplicidad divina mediante la pregunta, en ambas notas, sobre lo que quiera decir que todas las cosas reales sean propiedades contenidas en Dios.

Las entradas anteriores muestran que Berkeley todavía estaba en el proceso de retomar otras opiniones, y según avanzaba en sus lecturas se interrogaba por la veracidad, falsedad o incluso compatibilidad de éstas con su proyecto filosófico.

#### 2.5.1 Otras notas referentes a Dios (no señaladas con ‘G’)<sup>48</sup>

En este apartado no pretendo mencionar cada una de las referencias a Dios que el filósofo irlandés decidió no señalar en sus cuadernos con la letra ‘G’, lo que sería fatigoso y poco enriquecedor; tan sólo quiero aludir a algunas de las notas que se refieren a los dilemas que Berkeley vio en Dios o en temas referentes a Él, y cómo buscó, si es que lo hizo, solventarlos para que pudieran ajustarse mejor y estar más presentes en su filosofía.

Siguiendo hasta donde es posible el orden de los cuadernos, en el B, en *PC 15*, Berkeley barruntaba que ciertas características del conocimiento se debían a la magnificencia de la divinidad. “+. La rapidez de las ideas, comparada con la del movimiento, muestra de la sabiduría de Dios”<sup>49</sup>.

En cuanto a las ‘potencias’ (powers) de que hablaba Locke, que Berkeley admitió en algunas partes de sus *Comentarios* (*PC 41*, *52* y *80*), éstas demostraban varias cosas, a saber, 1) “un ser activo y poderoso distinto de nosotros del que dependemos”

---

<sup>47</sup> Jean Le Clerc o Johannes Clericus (1657-1736) fue un teólogo suizo que por su interpretación crítica de la Biblia rompió con el calvinismo imperante, lo que lo obligó a abandonar Génova y emigrar, luego de una estancia en Londres, a Amsterdam.

<sup>48</sup> En cuanto a las notas que Berkeley no señaló con la letra ‘G’, éstas son en torno a trece en el cuaderno B (*PC 15*, *41*, *52*, *60*, *80*, *83*, *92*, *107*, *144*, *221*, *287*, *290*, *298*) y a diecinueve en el A (*PC 402*, *410*, *433*, *477a*, *485*, *499*, *499a*, *508*, *610*, *625*, *705*, *712*, *713*, *734*, *790*, *794*, *818*, *823*, *884*).

<sup>49</sup> *Vid. Principles. Works*, § 14, pp. 46-47.

y 2) que los cuerpos, “entendiendo por ellos combinaciones de potencias”, “existen aun cuando no se les perciba, porque son potencias en el Ser activo”. Las potencias de Locke eran para Berkeley, en el momento de redactar sus notas, un argumento demostrativo no sólo de ciertos atributos de Dios, sino también de la validez axiomática del *esse est percipi*, pues se sirvió de ellas para mostrar que los cuerpos no dejaban de existir porque no fueran percibidos, dando lugar con ello al papel fundamental de la divinidad como soporte de la existencia.

Las notas *PC* 144, 221 y 734, versan principalmente sobre las leyes de la naturaleza, “que es el efecto de la voluntad de Dios”. Por un lado Berkeley asumió en estas notas que Dios era el creador de dichas leyes, pero también afirmó que el conocimiento que podían tener sobre ellas los hombres “no es perfecto y adecuado”. En estas notas se ve tanto el lugar que ocupa Dios en el mundo, como creador de la naturaleza, como la limitada condición del conocimiento humano respecto a lo divino. En relación con este tema, en *PC* 794 el irlandés concibió que la naturaleza no era “algo distinto de la Ordenación de la libre Voluntad de Dios”.

Las notas *PC* 287, 290 y 298 son importantes porque en ellas se aborda el “peligro” de hacer que la extensión esté en Dios, algo que para el nacido en Kilkenny habían hecho pensadores como “Locke, More, Raphson etc...”. “M. El gran peligro de hacer que la extensión exista sin la mente. se encuentra en que si lo hace debe reconocerse infinita inmutable eterna etc. lo que sería o bien hacer a Dios extenso (lo que pienso que es peligroso) o bien un ser eterno, inmutable, infinito, increado además de Dios” (*PC* 290). La extensión en Dios representaba un problema para la religión cristiana, por eso Berkeley reaccionó contra ella en una nota posterior: “sin embargo, le es muy útil a la religión quitar la extensión de nuestra idea de Dios y poner una potencia en su lugar” (*PC* 298)<sup>50</sup>.

De la nota *PC* 782, “no tenemos Idea alguna de Dios ¡es imposible!”, se desprende el tema del ‘conocimiento nocional’, mediante el cual el futuro obispo intentó salvar el problema del conocimiento entre espíritus, entre ellos Dios,

---

<sup>50</sup> Este tema fue desarrollado ampliamente en los *Principios*.

arguyendo que mientras era imposible tener idea alguna de los seres espirituales, sí se podía tener ‘noción’ de ellos, pues no eran cosas pasivas e inertes sino seres activos.

Para terminar con el cuaderno B, considero que la nota *PC* 107 bien podría quedar al final del mismo, pues en ella se muestra a un Berkeley más cercano al discurso común, menos filosófico, entre el individuo y Dios. En dicha nota, al pensar en los individuos faltos de fe, y por ello carentes de Dios, los pensó como seres impotentes. “+. Extraña impotencia de los hombres. El hombre sin Dios. Más infeliz que una piedra o un árbol, pues tiene sólo la potencia de ser miserable debido a sus voliciones no realizadas, pues éstas no tienen poder alguno”. Claramente se puede ver aquí la importancia de la presencia de Dios, aunque aún no fuese tema central del discurso berkeleyano.

En cuanto al cuaderno A, en los comentarios *PC* 410, 433, 477a y 485, respectivamente, se habla de la utilidad del nuevo “Principio”, tanto en relación al conocimiento humano como respecto a Dios como causa de todo, es decir, en relación a nuestro conocimiento así como a la existencia de los cuerpos; los cuales -se concede- “existen de manera independiente de Nuestra mente” (*PC* 477a) aunque no por ello dependan de otras causas. Este no depender de otras causas, como la material, es lo que llevó al irlandés a sostener que “Por lo tanto, banal inquirir por Segundas Causas”. El joven filósofo, ya convencido de su filosofía inmaterial y de la utilidad de la misma, sostuvo en relación a ésta que “Esta Doctrina da una muy adecuada idea de la Divinidad” (*PC* 433).

En *PC* 499 y 499a, se ve con mayor claridad que antes el ‘argumento de la pasividad’, que Berkeley mencionó en los *Principios* pero desarrolló un poco más en los *Diálogos*. “De las cosas que suceden desde el exterior no somos la Causa por tanto hay alguna otra Causa de ellas esto es hay un ser que induce estas perfecciones en nosotros”. En 499a continúa, “no ha de decirse nada sino una Voluntad, pues no es inteligible un ser que actúa con voluntad”. Berkeley coligió de aquello que nos afecta, y que no es originado por nosotros, un Ser perfecto, el cual era causa de todas las perfecciones sensibles; empero, si este ser perfecto “induce estas perfecciones en

nosotros”, será porque tiene y actúa acorde a su “Voluntad”, al igual que los “Espíritus Bienaventurados” (PC 610).

En PC 625 y 818 el de Kilkenny tuvo en mente el problema de la materia y sus repercusiones en caso de aceptarla, sobre todo respecto al tema de Dios y de la religión cristiana. Es por ello que en la primera nota, la 625, afirmó: “M. Una vez concedida la materia. Desafío a cualquier hombre que pruebe que Dios no es materia”. Con esta misma actitud crítica le recriminó a Descartes y a Malebranche, en la segunda nota mencionada, que sostuvieran que:

[...] Dios nos ha dado una fuerte inclinación a creer que nuestras Ideas proceden de Cuerpos o que los Cuerpos existen. Dime te lo ruego qué quieren decir con esto. Aceptarían que las Ideas de la Imaginación son imágenes de las Ideas del Sentido y viene de ellas. esto es verdad pero no puede ser lo que quieren decir pues ellos hablan de las mismas Ideas del sentido como si procediesen o fuesen similares a yo no sé qué<sup>51</sup>.

El mismo filósofo irlandés dio una respuesta a las especulaciones antes citadas de los ‘materialistas’: “M. Las Ideas del Sentido son las cosas Reales o Arquetipos. Las Ideas de la Imaginación, los Sueños etc son copias, imágenes de éstas” (PC 823). El tema de la materia será central en la filosofía berkeleyana, es por eso que el nombre mismo de ‘hipótesis’, y luego de ‘doctrina inmaterial’, indicaban claramente su objetivo central, a saber, combatir el materialismo y las consecuencias que se desprendieran de éste.

En las notas 712 y 713 Berkeley aludió a lo que sería su futura ontología, pues allí señaló, respectivamente, “S. El Espíritu la cosa Activa aquello que es Alma y Dios es sólo la Voluntad Las Ideas son efectos cosas impotentes”, mientras que en PC 713 tuvo cuidado de llamar a la “unión de la Voluntad y el entendimiento [...] Mente no persona, para no ofender, pues no hay sino una voluntad reconocida que es Dios”. Mientras en la nota 712 distinguió entre lo activo y lo pasivo, entre el espíritu y la idea, en la 713 estableció la voluntad y el entendimiento como aspectos del ser activo, esto es, del espíritu o mente, a la vez que tuvo cuidado de no perjudicar los dogmas de fe tan preciados por él.

---

<sup>51</sup> *Philosophical Commentaries. Works I*, 818, p. 98.

En PC 790 el irlandés se remitió al libro cuarto del *Ensayo* de Locke (IV, XI, 5), así como a la sexta meditación de Descartes, porque asumió que ambos filósofos “usan el mismo argumento para la Existencia de objetos a saber que en ocasiones vemos sentimos etc. en contra de nuestra voluntad”. Probablemente el motivo por el que retomó a Descartes, a quien -por cierto- había descalificado previamente (algo que hizo constantemente, entre otras cosas porque su pensamiento estaba aún en proceso de consolidación y maduración), fue porque aún estaba pensando en argumentos que sirvieran para su filosofía y, a la vez, fuesen útiles para mostrar la existencia de Dios; quizá es por ello que, a partir de notas como la mencionada, y respecto al tema de la divinidad, el filósofo de Kilkenny haya pensado en un argumento de tipo ‘causal’, que desarrolló posteriormente en sus *Principios*<sup>52</sup>.

Conviene señalar por último dos notas, la 884 y la 705, que aunque no están en orden dan una buena idea de lo que Berkeley pretendió con su filosofía y, específicamente, con el tema de Dios. En PC 884 rechazó “que las cosas se den por necesidad”, es decir, que hubiese una causalidad necesaria resultado, por ejemplo, de ‘corpúsculos’; “todo es el resultado de la libertad esto es todo es Voluntario”. Si las mismas leyes de la naturaleza dependían de la voluntad divina, entonces era más apropiado hablar de volición (divina) y no de una mecánica necesidad causal. En la nota 705, acaso la más importante en cuestiones religiosas, el futuro deán de Londonderry sostuvo que “Dios Debe ser reverenciado. Esto se demuestra Fácilmente una vez que determinamos el significado de las palabras Dios, reverencia, debe”. Seguramente Berkeley siguió para esta nota a Locke, quien en su *Ensayo* (I, IV, 7) analizó el principio de adoración y mostró que no era innato; sin embargo, lo interesante del nacido en Kilkenny es que habló de reverenciar a Dios desde una actitud filosófica, pues mientras pedía fe en la divinidad desarrollaba, simultáneamente, toda una filosofía que encaminaría al hombre, de modo seguro y racional, hacia aquél.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, § 29, p. 53.

### 3. Ensayo para una nueva teoría de la visión

#### 3.1 Introducción

En febrero de 1709 el joven Berkeley fue ordenado diácono en la capilla del Trinity College de Dublín, institución donde se desempeñaba como *fellow* desde 1707. Al poco tiempo de este acontecimiento, semanas o meses después, el filósofo irlandés publicó, a sus veinticuatro años de edad, su primera gran obra, su *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, dedicada a su amigo y confidente John Percivale<sup>53</sup>. Su *Ensayo*, que ya se vislumbraba en las notas de los *Comentarios Filosóficos*, fue exitoso y consiguió rápidamente una segunda edición, una revisión, o mejor dicho un resumen, en la *Bibliothèque Choisie* de Jean Leclerc, así como una reseña hecha por William King, entonces arzobispo de Dublín. Podría suponerse que por el éxito alcanzado hasta ese momento, ulteriores obras de Berkeley generarían entusiasmo y reconocimiento, por lo que su carrera filosófica iría en franco ascenso; el tiempo, sin embargo, dijo lo contrario. El *Ensayo*, pese a lo dicho, fue publicado por Berkeley cuatro veces, dos en 1709<sup>54</sup>, añadiendo a la segunda edición un apéndice, y otras dos en 1732, anexadas, respectivamente, a la primera y a la segunda edición del *Alcifrón*, y ambas publicadas sin la dedicatoria original ni el apéndice añadido en la segunda edición.

Es importante señalar que la edición que Luce utiliza es la de 1732, es decir, la cuarta, llamada por él edición 'D'. Pese a que esta última fue impresa sin el apéndice ni la dedicatoria, Luce los incorporó a su edición en aras de presentarla lo más completa posible. Al basarse en la última edición, él mismo señala que luego de haber cotejado ésta con las tres previas, observó que había pequeñas modificaciones entre cada una de ellas que no representaban ningún cambio significativo en la doctrina del *Ensayo*; sin embargo, hay un cambio que el investigador inglés menciona

---

<sup>53</sup> John Percivale (1683-1748), barón de Burton en el condado de Cork, al suroeste de Irlanda, y primer conde de Egmont. Fue un político irlandés, miembro de la cámara de los comunes de Gran Bretaña, y *fellow* de la Royal Society.

<sup>54</sup> Aunque la segunda edición tiene la misma fecha que la primera (1709) se considera que fue publicada en febrero de 1710. Vid. 'Editor's Introduction' *An Essay towards a New Theory of Vision*. *Works*, I, nota 3, p. 143.

someramente porque parece poco relevante, aunque sí resulta serlo para el tema de la presente investigación. Este cambio, que sí destaca Laurent Déchery en la edición francesa de las obras de Berkeley, tiene que ver con la divinidad y se dio en las secciones 147 y 152 de las dos últimas ediciones, ambas de 1732, en donde el irlandés “hizo lo implícito explícito al cambiar *naturaleza* por *el Autor de la naturaleza*”<sup>55</sup>, es decir, reemplazó en el texto “*el lenguaje universal de la naturaleza por un lenguaje universal del Autor de la naturaleza*”<sup>56</sup>. Si uno lee la carta que escribió a su amigo John Percivale un año después de la publicación del *Ensayo*, es decir, en 1710, entonces la modificación que sufrió el texto original, y que se mostró hasta la publicación de 1732, era de esperarse. En esa carta de marzo de 1710<sup>57</sup> le escribe que su próximo libro a publicar, el *Tratado*, busca demostrar la existencia y los atributos de Dios, manifestar la vacuidad y la falsedad de muchas partes de la ciencia especulativa, e inducir al hombre al estudio de la religión y de cosas útiles. Lo anterior indica que ya desde 1710 Berkeley tuvo en mente la función que Dios cumpliría dentro de su filosofía, de ahí que haya decidido hacer un pequeño, pero muy significativo, cambio gramatical en posteriores ediciones del *Ensayo*.

Lo dicho anteriormente es útil porque 1) posibilita intuir el papel que jugó Dios dentro del *Ensayo*, si bien el tema de la divinidad no fue central en el escrito de 1709 sí cumple un papel fundamental, sobre todo con el cambio que hizo en las dos últimas ediciones, y 2) si se toma en cuenta que el *Ensayo* consta de ciento sesenta secciones, y que las palabras añadidas fueron en la última parte del texto, esto es, en la sección ciento cuarenta y siete y ciento cincuenta y dos, entonces se puede colegir que Berkeley lo hizo porque la figura de Dios cumplía una función específica dentro del escrito, y por ello la situó, necesariamente, hacia el final del mismo. Como consecuencia de lo dicho surge la pregunta: ¿qué papel cumple Dios en el *Ensayo*? Intentar dar respuesta a esta cuestión es precisamente el objetivo de este apartado.

---

<sup>55</sup> ‘Editor’s Introduction’. *Essay. Works*, I, p. 144.

<sup>56</sup> ‘Présentation’. *Œuvres* I, ed. cit. p. 188.

<sup>57</sup> Carta del 1º marzo de 1710. Benjamin Rand, *Berkeley and Percival*. Cambridge University Press, Cambridge, 1914, p. 73.



### 3.1.1. Antecedentes y estructura de la obra

El *Ensayo* está situado en el contexto de una época, desde mediados del siglo XVII, en que instrumentos ópticos como lentes, microscopios y telescopios se habían convertido en artefactos de uso general, y la demanda por nuevos instrumentos era seguida por la exigencia de una nueva teoría óptica debido a que la prevaleciente, esencialmente geométrica, resultaba “inadecuada” para muchos. En este contexto hubieron varias obras referentes a temas de óptica que influyeron en el joven irlandés, y que determinaron su preocupación por los problemas de la visión, fue el caso, por mencionar los más significativos, de la *Nova Visionis Theoria* (1685) de William Briggs, las *Optical Lectures* (1669) de Isaac Barrow, la *Dioptrics* (1692) de William Molyneaux, la *Optics* (1704) de Isaac Newton y, acaso el más influyente de todos, según afirma Luce, la *Recherche de la Vérité* (1674-5) de Nicolas Malebranche. Sea o no cierto que el libro del filósofo oratoriano haya sido el más influyente en Berkeley, sí fue una obra que conoció a la perfección; sin embargo, no fue la única pues hay que destacar también, por su especial influencia, tanto la de Barrow, por haber sido un libro bien conocido por el de Kilkenny, como la de Molyneaux, por haber escrito una obra pionera especialmente valorada por el joven irlandés. Estos dos últimos libros, destacando la *Dióptrica* de Molyneaux, fueron bien conocidos por Berkeley, al grado de que se sirvió de ellos para escribir en su *Ensayo* ciertas referencias (como la sección § 29), notas, ejemplos y hasta diagramas. En cuanto a la obra de Malebranche, señala Luce en su ‘Editor’s Introduction’, así como en su conocido libro sobre la relación entre estos dos filósofos<sup>58</sup>, que Berkeley retomó del francés lo siguiente:

el trato separado de la distancia y la magnitud, el doble carácter del juicio perceptual, los ‘mediums’ en los juicios de la distancia, la comparación de los datos del sentido con el lenguaje, el carácter no necesario de las conexiones de ideas, y el contraste entre las conexiones convencionales y las conexiones universales establecidas por la voluntad de Dios, ‘all these Berkeleian principles are to be found in the *Recherche*’<sup>59</sup>.

En cuanto a la estructura de la obra el mismo comentarista inglés señala que ésta

---

<sup>58</sup> Vid. Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche. A study in the Origins of Berkeley’s Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1934.

<sup>59</sup> ‘Editor’s Introduction’, *Essay. Works*, I, pp. 146-147.

se divide en tres partes principales, con otros temas secundarios, los cuales, en opinión del comentarista Déchery, bien pueden constituir una cuarta parte. Hay acuerdo en ambos comentaristas respecto a los tres temas centrales del *Ensayo*, a saber, el de la “distancia” (§§ 2–51), la “magnitud” (§§ 52-87) y la “situación” (§§ 88-120); todos juntos -como se puede ver- abarcan ciento veinte de las ciento sesenta entradas del libro. Es interesante destacar que cada una de estas tres secciones es ilustrada por Berkeley con un problema práctico, no solucionado por la teoría (geométrica) imperante; así, en cuanto al tema de la distancia el ejemplo que se usa es el del “caso barroviano”, mientras que el de la magnitud es ejemplificado con la “luna horizontal” y el tema de la situación con la “imagen invertida en la retina”<sup>60</sup>.

A partir de la sección ciento veinte los temas son agrupados de diferente manera según el comentarista que se tome en cuenta. Para Luce, por ejemplo, hay tres temas: el de la “heterogeneidad de los objetos de la vista y el tacto” (§§ 121-146), el de la “naturaleza última de los objetos propios de la visión” (§§ 147-148), y el de la “naturaleza del espacio que es el objeto de la geometría” (§§ 149-160). Por su parte, para Laurent Déchery hay cinco divisiones temáticas: la primera versa sobre la pregunta “¿hay una idea común a la vista y al tacto?” (§§ 121-159), la segunda “critica la extensión abstracta” (§§ 122-127), la tercera establece que “no hay idea común a la vista y al tacto (figura, extensión, movimiento)”, y refiere al “problema de Molyneaux” (§§ 132-137), la cuarta versa sobre el “modelo lingüístico de Berkeley” (§§ 139-148) y la quinta y última trata del “objeto de la geometría” (§§ 149-159). El conjunto de estos temas son considerados por Déchery, a diferencia de Luce, como la cuarta parte de la división del *Ensayo*.

### 3.2 *Ensayo para una nueva teoría de la visión*

Debido a que el interés del presente apartado versa sobre el papel y la función de

---

<sup>60</sup> Quizá el motivo por el que Berkeley se remitió en cada tema a un caso paradigmático se haya debido a que, por un lado, buscaba evidenciar el vacío explicativo de que adolecían las teorías dominantes sobre la visión y, por otro, y como resultado de lo anterior, a que pretendía darle cabida y sentido a su obra, ya que si las teorías dominantes no eran capaces de dar una respuesta clara y precisa a las disyuntivas planteadas en los respectivos problemas, entonces las respuestas que dieran otras teorías, como la suya, resultaban no sólo válidas sino, más aún, plausibles.

Dios, y no sobre los problemas de la visión, no me detendré a examinar detalladamente cada uno de éstos; será suficiente con mencionarlos y señalar algunos aspectos de los mismos, pero más con el fin de seguir un trayecto coherente que conduzca al tema de Dios, que con el de estudiar a profundidad cada uno de los temas sobre la visión que Berkeley desarrolló en su *Ensayo*.

Antes de remitirnos al contenido de la obra conviene mencionar que Luce, en su introducción a la misma, considera que la motivación de Berkeley para escribir el libro (el cual, en su opinión, no ofrece una teoría sino más bien “pasos” para una nueva teoría) fue determinar qué pasa cuando un hombre ve. Esto, continúa el comentarista, surgió porque su estudio del inmaterialismo, que ya se vislumbraba en los *PC*, lo confrontó con un problema que envolvía a toda la filosofía de la visión, a saber, “¿Cómo se puede ver una cosa si está real y metafísicamente fuera de la mente?”. Resulta oportuno citar aquí la buena caracterización del *Ensayo* que hace Déchery en su ‘Présentation’ al mismo, en donde se refiere a éste como:

no es un tratado de óptica geométrica, ni un tratado de la luz y de los colores, ni un tratado del ojo tomado como un órgano: es una filosofía de la visión. Es, por una parte, una reflexión sobre los límites y el valor de la aproximación puramente matemática a los problemas de la óptica, y por otra es un análisis de los juicios visuales, donde las conclusiones ponen en marcha los grandes temas de la filosofía berkeleyana: la heterogeneidad de las series sensoriales, la cuestión de la representación (es decir, de la naturaleza del objeto y de la idea), la crítica de las ideas abstractas, el objeto de la geometría, la visión ‘semiótica’ del mundo. Es por ello que Berkeley continúa su teoría de la visión a lo largo de su itinerario filosófico<sup>61</sup>.

### 3.2.1 Contenido

Luego de señalar cómo Déchery, siguiendo a Luce, caracteriza al *Ensayo*, será menester remitirse brevemente al contenido del mismo.

Berkeley deja claro al inicio de su escrito cuál es su propósito: “Es mi deseo mostrar la manera que tenemos de percibir por la vista la distancia, magnitud y situación de los objetos. También considerar la diferencia que hay entre las ideas de la

---

<sup>61</sup> ‘Présentation’ de Laurent Déchery a *Un essai pour une nouvelle théorie de la vision*. *Œuvres I*, ed. cit. pp. 188-189.

vista y el tacto, y si hay alguna idea común a ambos sentidos”<sup>62</sup>. Es tan claro el filósofo en este pasaje, al mencionar los temas que le interesan y el orden que seguirá en su exposición, que no cabe más que seguirlo.

El punto de partida del *Ensayo* es la crítica de Berkeley a las teorías ópticas predominantes, una de las cuales sostenía que el ojo veía objetos a distancia a través de líneas que formaban ángulos; de esta manera, si el ángulo era obtuso entonces el objeto estaría más cerca porque habría menos distancia, mientras que si el ángulo era agudo entonces el objeto estaría más lejos porque habría más distancia. Otra teoría afirmaba que la distancia era percibida mediante rayos divergentes, los cuales caían sobre la pupila desde el punto observado y según fuesen más o menos divergentes se juzgaría al objeto más o menos distante; más aún, si los rayos que caían sobre la pupila se sentían paralelos entonces la distancia parecería infinita. Para estas teorías la ‘experiencia’ no era un factor importante, ya que no intervenía en la percepción de la distancia; empero, lo que sí destacaban era la creencia en una ‘conexión necesaria’ entre los ángulos o los rayos y la distancia percibida.

Berkeley alegó que estas doctrinas estaban equivocadas, entre otras cosas porque consideraba que la distancia era en sí misma imperceptible, y se calculaba no por líneas, ángulos o rayos divergentes o convergentes<sup>63</sup>, como muchos autores de óptica sostenían, sino gracias a la ‘experiencia’ y al ‘hábito’; además, arguyó que dichas teorías eran más bien construcciones hipotéticas, no doctrinas sólidas con fundamentos constatables empíricamente: “esas líneas y ángulos no tienen existencia real en la naturaleza, siendo sólo una hipótesis forjada por los matemáticos, y por ellos introducida en la óptica, con objeto de poder tratar esta ciencia de modo geométrico”<sup>64</sup>.

De lo dicho destacan dos temas relevantes que tiene que ver con la posición

---

<sup>62</sup> *Essay. Works*, I, § 1, p. 171. En la primera edición del *Ensayo*, 1709, la primera sección incluía lo siguiente: “Al tratar de esto me parece que los autores de óptica han seguido principios erróneos”. Si uno lee toda la sección, incluyendo la parte borrada, resultan aún más claros los objetivos, motivos y causas de Berkeley para escribir su libro.

<sup>63</sup> “En vano me dirán todos los matemáticos del mundo que percibo ciertas líneas y ángulos que introducen en mi mente las varias ideas de distancia, si yo mismo no estoy consciente de semejante cosa”. *Essay. Works*, I, § 12, p. 173.

<sup>64</sup> *Ibidem*, § 14, p. 173,

adoptada por Berkeley en su libro: el primero se refiere al tema que está, en opinión de Laura Benítez<sup>65</sup>, como trasfondo al *Ensayo*, a saber, la crítica a los fundamentos epistémicos de las ciencias de la época, sobre todo a “la debilidad de los fundamentos físicos, como meras conjeturas”, y a la de los “principios matemáticos” por ser “hipótesis sujetas a error” y “no verdades necesarias”. El segundo tema tiene que ver con el aprendizaje a través de la experiencia, pues Berkeley, en su calidad de filósofo empirista, defendió el conocimiento aprendido sensiblemente, lo que significó oponerse a las ‘relaciones y conexiones necesarias’ que muchos autores de óptica, basados en principios matemáticos, veían con normalidad. En ambos casos lo que está detrás de estos temas es la actitud crítica de Berkeley frente a los fundamentos y métodos con que operaba la ciencia de su época, los cuales, al ser aplicados a la óptica, mostraban no sólo sus deficiencias sino, sobre todo, sus grandes limitaciones explicativas.

De lo dicho se puede colegir que el *Ensayo* puede ser leído a la luz de estos dos temas, a saber, la crítica a los fundamentos epistémicos de las ciencias y el empirismo consecuente berkeleyano.

### 3.2.2. Distancia

En relación con este punto cabe mencionar la explicación que el futuro obispo da, sirviéndose de la experiencia sensible, sobre cómo es sugerida la ‘distancia’ a la mente, para lo cual da tres argumentos: 1) De la sensación. Al mirar un objeto cercano con ambos ojos se altera la disposición de éstos, pues la pupila se dilata más o menos según el objeto esté más o menos cerca, lo que genera una ‘sensación’ que trae a la mente la idea de mayor o menor distancia; entonces, según sea la distancia será la sensación percibida. 2) De la confusión. La sensación de “confusión” es el medio por el que la mente juzga la distancia, ya que entre más próximo esté el objeto más confusamente se le verá, y entre más alejado esté se le verá menos confusamente o

---

<sup>65</sup> Benítez Grobet, Laura. *The Critical Revision of the Structure of Scientific Knowledge in G. Berkeley and R. Boyle*. Ponencia presentada entre el 17 y 20 de agosto de 2009 durante la ‘International Berkeley Conference’ en la universidad de Karlsruhe, Alemania. La conferencia conmemoró el tricentenario de la publicación del *Essay towards A New Theory of Vision* (1709).

más claramente. 3) De la contracción. Cuando un objeto se acerca al ojo éste puede contraerse y con ello evitará, por un tiempo, la confusión de la visión. La contracción, pues, ocupa el lugar de la visión confusa como aquella sensación que le indica al ojo la distancia del objeto. Así, a mayor contracción menor distancia, y a mayor distancia menor contracción.

Berkeley, cabe reiterar, rechaza todo tipo de conexión necesaria porque considera que la mente no juzga la distancia “por una especie de geometría natural”, por el contrario, la relación con la distancia se da gracias a la experiencia, mediante la cual la mente puede establecer tal relación. Esta postura de Berkeley, que tiene que ver con su convicción empirista y su crítica a las ciencias, se constata en la sección veinticuatro del *Ensayo* donde afirma:

Lo que parece haber desorientado a los autores de óptica en esta materia [la relación visión-distancia] es que ellos imaginan que los hombres juzgan la distancia como lo hacen en una conclusión de matemáticas, entre la cual y las premisas es absolutamente indispensable que haya una conexión evidente y necesaria [...] No vamos a pensar que los brutos y los niños, y aun los adultos dotados de razón, cuando perciben que un objeto se aproxima o se aleja de ellos, lo hacen en virtud de geometría y demostración<sup>66</sup>.

Conviene hacer una digresión para mencionar un asunto interesante que planteó Luce<sup>67</sup> en su Introducción, pues resulta útil para evitar lecturas erróneas que cuestionarían el inmaterialismo del *Ensayo*. Dicha cuestión tiene que ver con que algunos objetos, al parecer, están fuera de la mente. En la sección cincuenta Berkeley habla de dos clases de objetos aprehendidos por el ojo: los primarios o inmediatos y los secundarios o mediatos. Los primeros no están fuera de la mente, mientras que los segundos parece que sí, ya que se sirven de los primarios para entrar a la mente porque están a distancia, y es por ello que pertenecen al ámbito de lo tangible. Aquí apenas se vislumbra la posibilidad de la existencia de cosas fuera de la mente, pero en el momento en el que el futuro obispo afirme que los objetos secundarios, que nos afectan más intensamente, requieren de una conexión con los primarios para ser sugeridos a la mente por la vista, parecería que, en efecto, dichos objetos están fuera

---

<sup>66</sup> *Essay. Works*, I, § 24, p. 176.

<sup>67</sup> ‘Editor’s Introduction’, *Essay. Works*, I, p. 149.

de ella. Es sobre todo en la sección cincuenta y cinco donde se acentúa esta cuestión, pues allí se afirma que “La magnitud del objeto que existe fuera de la mente, y está a distancia, permanece siempre e invariablemente la misma”<sup>68</sup>. Parecería de lo dicho que Berkeley deja la posibilidad abierta a la existencia de objetos, en este caso los táctiles, fuera de la mente, lo cual, de ser así, se opondría al inmaterialismo que afirma que todo lo percibido está en la mente. Aunque pueda parecer correcta esta lectura, por considerarla escrupulosa al fijarse en los detalles del lenguaje, es más bien errónea. Para 1709 Berkeley era ya un “convencido inmaterialista”, por lo cual una correcta lectura de la sección cincuenta y cinco es la que entiende que cuando se habla de objetos fuera de la mente, eso refiere a objetos de nuestra percepción, más que a cosas u objetos en sí mismos. Para Luce, el hecho de que Berkeley dejara ciertos resquicios para posibles interpretaciones materialistas fue por una simple táctica, para favorecer su propuesta filosófica, ya que temía que fuese rechazada por su inmaterialismo y, en consecuencia, sus ideas fuesen objeto de burla y desdén.

### 3.2.3 Magnitud<sup>69</sup>

El segundo objetivo de Berkeley es mostrar cómo se percibe por la vista la ‘magnitud’ o tamaño de los objetos, para lo cual da por sentado que no es a través de ángulos y líneas, aunque esta vez acepte que pueden ser útiles para determinar la magnitud aparente de las cosas. Para explicar la percepción de la magnitud por la vista recurre de nuevo a la experiencia: “únicamente necesito reflexionar sobre lo que pasa en mi mente y observar, cuando miro un objeto, qué cosas son las que introducen las

---

<sup>68</sup> *Essay. Works*, I, p. 191. Sección 55.

<sup>69</sup> En la parte del *Ensayo* destinada a la ‘magnitud’ de los objetos (§§ 52-87) aparece el interesante tema del microscopio (§§ 85-87), el cual fue cuestionado por Berkeley porque consideraba que no contribuía a la mejora de la vista ya que no ayudaba a ver más puntos visibles o *minimum visibile* “más allá de los cuales el sentido no percibe nada” (§§ 79 ss), ni a que los puntos colaterales fuesen más distintos que cuando se miraba con el ojo desnudo objetos colocados a distancia. Para Berkeley “Un microscopio nos introduce de algún modo en un mundo nuevo” (§85), porque ofrece una escena totalmente nueva de los objetos visibles. Sin embargo, su principal cuestionamiento a este instrumento, inventado casi un siglo antes de haber sido escrito el *Ensayo*, fue que con él se perdía la importante conexión entre lo visible y lo tangible que ayudaba a la prevención y a la conservación del propio cuerpo, algo que no sucedía con lo visto por el ojo. Si los ojos tuviesen la agudeza del microscopio, pensó Berkeley, ganarían “agudeza” y “penetración” pero perderían algo mucho más significativo, la mencionada conexión entre lo visible-tangible que permite la supervivencia.

ideas de mayor o menor en mis pensamientos”<sup>70</sup>. Sirviéndose de la experiencia establece que sólo hay magnitud tangible, porque la visible cambia según la distancia a la que se esté. A partir de lo dicho afirma que el tamaño o la magnitud del objeto tangible se capta 1) a través de la magnitud del objeto visible que, percibido inmediatamente por la vista, está conectado con el tangible, 2) de la confusión o claridad de la visión, y 3) mediante el vigor o la debilidad de la apariencia visible, que depende de la distancia del objeto y de los pocos o muchos rayos de luz que lleguen del objeto al ojo. Por lo tanto, según lo grande o pequeño que sea el objeto visible se colegirá que es el tamaño del objeto tangible.

Antes de pasar a la ‘situación’ de los objetos hay que recordar que para Berkeley la distancia y la magnitud, así como, por ejemplo, la vergüenza y la ira, no son como tal perceptibles al ojo, es decir, no son objetos inmediatos de la vista (aunque comúnmente se piense lo contrario, opina el irlandés). Pese a ello, es posible captar dichas ideas porque se presentan junto con otras, es decir, porque existe una conexión (no necesaria) entre ellas que establece su coexistencia; esto, sin embargo, solamente se reconoce por la experiencia, gracias a la cual se puede saber que unas ideas sugieren otras y también se puede proyectar cuáles se presentarán juntas en el futuro<sup>71</sup>.

#### 3.2.4 Situación

El tema de cómo la mente percibe la situación de los objetos, mediante la vista, tiene que ver con la correcta posición de las imágenes percibidas a través del ojo. La explicación sobre esta cuestión era que la imagen vista era invertida y ajustada por la mente mediante ‘impulsos’ y ‘rayos’ de luz, los cuales se cruzaban, respectivamente, de la parte superior o inferior del objeto a la parte inferior o superior del ojo. Berkeley utilizó el supuesto caso de un ciego de nacimiento que adquiriría la vista de mayor,

---

<sup>70</sup> *Essay. Works*, I, § 56, p. 192.

<sup>71</sup> Esto tiene que ver con el tema de la conexión entre ideas que, por cierto, está relacionado estrechamente con la cuestión de los “signos”. Algunas entradas en el *Ensayo* en relación a estos temas son §§ 25, 26, 28, 36, 37, 45, 47, 50, 51, 53, 55, 57, 66, 72, 103, 110 y 145. *Essay. Works*, I.



planteado por su compatriota William Molyneux<sup>72</sup>, para mostrar la falsedad de la explicación mencionada y, simultáneamente, para demostrar que sólo la experiencia, el aprendizaje y el hábito hacen posible situar correctamente los objetos adquiridos por la vista, ya que no hay una conexión necesaria entre las sensaciones de luz y color y las de resistencia y presión, es decir, entre lo visible y lo tangible.

En cuanto al caso expuesto por Molyneux, si bien un ciego de nacimiento puede tener ideas de alto o bajo, gracias al tacto, aquéllas se limitarán a su espacio circundante, es decir, al táctil. Si dicho hombre adquiriera la vista pensaría entonces que aquello que ve no está fuera de su mente, por lo que no concebiría visualmente la idea de distancia. Tampoco aplicaría su idea de alto o bajo a aquello que ahora ve, porque constituiría una percepción absolutamente distinta a la que tenía por medio del tacto; sin embargo, con el paso del tiempo, y gracias a la experiencia, comenzaría a establecer una conexión entre lo visible y lo tangible, esto es, tendría en cuenta que los objetos que percibía por el tacto tienen el mismo nombre que los ahora percibidos por la vista, y comenzaría entonces a designar aquellos a través de su nuevo sentido.

Los objetos a los que hasta entonces solía aplicar los términos de arriba y abajo, alto y bajo eran sólo los que afectaban o eran percibidos de algún modo por su tacto, pero los objetos propios de la visión forman un nuevo conjunto de ideas perfectamente distintas y diferentes a las anteriores, y que de ningún modo pueden hacerse perceptibles por el tacto. No hay nada que le pudiera inducir a pensar estos términos como aplicables a ellos, ni pensaría tal cosa hasta que llegara el momento en que hubiera observado su conexión con los objetos tangibles, y el mismo prejuicio comenzaría a insinuarse a su entendimiento tal y como se ha desarrollado desde la infancia en el entendimiento de otros hombres<sup>73</sup>.

Así, llegado el momento, dicho hombre podría hacer una estimación adecuada de la situación de los objetos externos, pero en una primera mirada aún no podría saber si un hombre está erecto o no, pues al haberse guiado únicamente por el tacto sus primeras imágenes aún no se combinarían y confundirían con lo visible, y por ello no podría relacionar lo que ahora ve con lo que antes tocaba.

---

<sup>72</sup> El tema apareció en su libro *Dioptrica Nova* (1692). Además fue mencionado por Locke en su *Ensayo II, IX, 8*. Remito al lector a que revise detenidamente la larga disquisición de Berkeley sobre este en *Essay. Works*, I, § 88 ss, pp. 206 ss. Además, recomiendo la lectura del interesante libro de Benítez, Robles, Silva (coords.) *El problema de Molyneux*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1996.

<sup>73</sup> *Essay. Works*, I, § 95, p. 210.

### 3.2.5 Principio de heterogeneidad

La heterogeneidad de las ideas sensibles constituye un argumento reiterado del *Ensayo*, el cual establece básicamente que las ideas de los sentidos son enteramente distintas porque cada una tiene su propio ámbito, es decir, su propio objeto inmediato; así, por ejemplo, mientras que lo propio de la vista es la luz y el color, lo del tacto es la extensión y la figura. Para Berkeley la confusión entre las ideas del sentido se debe, entre otras cosas, a que se olvida que fueron aprendidas y que son producto de la experiencia y del aprendizaje, pero también a no atender los objetos propios e inmediatos de cada sentido, pues ello bastaría para percatarse de su heterogeneidad; sin embargo, debido a su estrecho vínculo Berkeley sabe que ser consciente de la heterogeneidad de las ideas del sentido no es tarea fácil, pues “Tan rápida, súbita e imperceptible es la transición de las ideas visibles a la tangibles que apenas si podemos abstenernos de pensar que ambos son por igual el objeto inmediato de la visión”<sup>74</sup>.

Pese a las dificultades que se presentan, como el hecho de que se les denomine con el mismo nombre, distinguir entre lo visible y lo tangible ayuda a comprender, por ejemplo, que la posición de un objeto sólo puede ser determinada por referencia a objetos del mismo sentido. Por ello resulta correcto hablar de la distancia entre la luna y una estrella, porque las dos son sugeridas por la vista, pero no de la distancia entre el bolígrafo tangible, que tengo en la mano, y el sol visible, pues dicha relación *stricto sensu* es un dislate. El ejemplo del ciego también revela que éste, al ver por primera vez, pensaría que aquello que ve no tiene relación alguna con lo que tocó y conoció táctilmente, puesto que se trata de una percepción totalmente nueva y distinta.

Al defender la heterogeneidad de las ideas Berkeley rechazó la creencia en ideas comunes a la vista y al tacto; por ello cuestionó las ideas abstractas de Locke así como algunos conceptos físicos abstractos, como “espacio puro”, debido a que algunos afirmaban que podían ser percibidos por ambos sentidos. El joven filósofo tuvo claro que sólo el ejercicio de la razón podía dar cuenta de esta distinción, acaso no para corregirla en la vida cotidiana, pero sí para tenerla presente al momento de ejercer

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, § 145, p. 230.

juicios sobre la visión.

### 3.2.6 Principio del lenguaje visual

Debido a que para Berkeley las ideas de la vista son un tipo de lenguaje, puede establecerse una analogía entre el lenguaje visual y lenguaje verbal. Al respecto, el irlandés arguye que aunque una palabra designe con el mismo nombre un objeto tangible y uno visible, eso no significa que sean de la misma naturaleza, ni siquiera semejantes, aunque normalmente se piense lo contrario. Las palabras son señales de las cosas y las figuras visibles son las señales de las figuras tangibles, de ahí que tengan el mismo nombre. El denominarlas de igual manera es producto del “lenguaje de la naturaleza” (language of nature), que para mayor practicidad, y en aras de dificultar menos la comunicación entre los hombres, se sirve de su sempiterna regularidad para designar con el mismo nombre dos objetos distintos; empero, porque cierta figura visible, supóngase un cuadrado, represente mejor un cuadrado tangible que un círculo, no se sigue que sean de la misma especie o que tengan algo en común, sino que el cuadrado visible contiene en sí varias partes distintas que señalan las distintas partes del cuadrado tangible. En otras palabras, el objeto percibido por el tacto tiene ciertas características que también debe tener aquella figura visible que lo representa. Esto mismo se puede ejemplificar con el lenguaje, pues aunque se diga que a cada palabra o letra le corresponde un sonido propio, esto no quiere decir que sonido y palabra sean de la misma especie o que sean lo mismo. Lo que se da es más bien una correlación, una cierta correspondencia entre lo visible y lo tangible, de la misma manera que en el lenguaje se da entre la palabra y el sonido o el sonido y el significado.

### 3.3 Diversas interpretaciones en torno al *Ensayo*

Es importante señalar que después de leer algunas introducciones y artículos sobre el *Ensayo* queda claro que existen varias opiniones sobre su contenido. No es mi intención desarrollar aquí un análisis profuso sobre las diversas interpretaciones que se han hecho sobre esta obra, tan sólo quiero mencionar, a modo de ejemplo, dos

estudios que difieren ampliamente en su análisis y que muestran no sólo que sobre el *Ensayo* no todo está dicho, sino más bien dejan la puerta abierta para futuras investigaciones sobre el mismo. En cuanto a las interpretaciones sobre esta obra, la primera reconoce su valor no tanto por los postulados mismos de la teoría de la visión, aunque tampoco los demerita, sino por el hecho de haber sido precursora de los *Principios del conocimiento humano*. La segunda, por el contrario, reconoce la importancia del *Ensayo* por sí mismo, e intenta resaltar algunos de sus temas epistemológicos e incluso su propio carácter científico, aunque no por ello se olvida, menos aún niega, el aspecto metafísico y psicológico de la obra.

La primera interpretación, que bien podría llamarse ‘tradicional’ por ser una línea interpretativa que ha perdurado mucho tiempo, corre a cargo del afamado comentarista, compilador y editor inglés A. A. Luce. Éste, en su ‘Editor’s Introduction’ al *Ensayo*, sugiere que el libro se constituye de dos partes: a) un estudio psicológico sobre la percepción visual y b) una obra sobre metafísica, y destaca claramente esta última (basta con ver el número de páginas que le dedica). La interpretación de Luce rescata, como ya mencioné, los aspectos metafísicos del *Ensayo* porque los considera la parte más relevante de la obra, debido a que permiten vislumbrar la futura doctrina inmaterialista contenida en los *Principios*, donde el futuro obispo despliega “toda la verdad” (the full truth) de su doctrina. Este priorizar los aspectos metafísicos, precursores del inmaterialismo, obedece a que el comentarista inglés asume que esos temas son los verdaderamente importantes en la filosofía de Berkeley, y es por ello que -dice- “actualmente nuestro interés filosófico” se ha dirigido hacia ellos. “Hoy en día el inmaterialismo nos parece el gran tema y los *Principios* el libro importante, y el *Ensayo* sobre la Visión y su teoría han sido reducidas a meros antecedentes; y esos resultados son probablemente una medida correcta del éxito de los últimos objetivos filosóficos de Berkeley”<sup>75</sup>. Lo anterior explica porqué el *Ensayo* aparece, en el estudio de Luce, como un texto “subordinado” (ancillary) al *Tratado* y a la vez en deuda con él, ya que gracias a éste aquel libro no es considerado un texto de total “inutilidad” (“uselessness”). El *Ensayo*,

---

<sup>75</sup> Vid. ‘Editor’s Introduction’ *An Essay towards a New Theory of Vision. Works*, I, p. 156.

en esta interpretación, es considerado como un libro cuya “contribución a la teoría puramente científica no es destacada”, ya que no se trata de una obra científica sino más bien de un texto de “filosofía de la visión” (demeritando con ello el verdadero valor del *Ensayo*<sup>76</sup>).

Luce dedica gran parte de su artículo al “conflicto” (clash) aparente entre el *Ensayo* y los *Principios*, especialmente importante para los metafísicos, no así para los interesados en la parte psicológica, sobre el estatus de los datos del sentido. El problema surge porque Berkeley, en su libro sobre la visión (§55), abrió la posibilidad, al menos para ciertos lectores, a la materia, al no negar tajantemente que los objetos tangibles existiesen sin la mente. En el *Tratado*, por el contrario, su postura fue más coherente, pues afirmó que todos los objetos de los sentidos, incluyendo lo visible y lo tangible, estaban en la mente perceptora. Luce, sin embargo, al preponderar el aspecto metafísico en la filosofía de Berkeley considera que este conflicto podría no ser tan crucial, si se toma en cuenta que el filósofo de Kilkenny ya era “un convencido inmaterialista” cuando escribió el *Ensayo*, de tal manera que “la externalidad asignada a lo tangible fue provisional y conscientemente *ad interim*”, es decir, fue una mera ‘táctica’ para evitar ser objeto de burlas por presentar su inmaterialismo antes de tiempo.

Una interpretación contraria a la de Luce es la contenida en el artículo *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*, de Bertil Belfrage<sup>77</sup>. Dicho artículo parte de lo que Belfrage llama “el principio del campo autónomo del discurso”, que busca, basado en lo que Berkeley señaló en su *De Motu* (1721), establecer con precisión el campo y la especificidad de cada una de las ciencias. A partir de este “principio” dicho comentarista pretende hacer una lectura distinta del *Ensayo*, y darle todo el valor que de suyo tiene en tanto estudio sistemático sobre los problemas de la

---

<sup>76</sup> En mi opinión el *Ensayo* de Berkeley es un texto de indudable valor científico. Si bien es cierto que algunas de sus críticas y/o propuestas no fueron del todo acertadas, eso no demerita el carácter científico de la obra. Baste mencionar, como ejemplo de aportación científica del *Ensayo*, la importante y demoledora crítica que Berkeley hizo a la geometrización de la visión que muchos matemáticos hacían.

<sup>77</sup> Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*, en Berlioz, Dominique (ed.). *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*. Débat philosophiques, Presses Universitaires de France, Paris, 2003. pp. 159-211.

visión. Los argumentos centrales del artículo de Belfrage pueden resumirse de la siguiente manera:

1) Todo este tiempo se ha considerado al *Ensayo* sobre la visión como un libro más metafísico que científico, debido a que tradicionalmente se le ha leído a partir de la “metafísica del sentido común” de Thomas Reid<sup>78</sup>. 1.1) Samuel Bailey, y posteriormente Thomas Abbott, fueron de los primeros en aplicar la perspectiva de Reid a la teoría de la visión de Berkeley. 1.2) En el siglo veinte metafísicos como David Armstrong y E. J. Furlong redescubrieron la interpretación de Bailey, e “incluso un idealista como A. A. Luce aceptó la interpretación de Bailey”<sup>79</sup>, razón por la cual hace aparecer a Berkeley como “otro discípulo de Malebranche o más bien como un híbrido de Malebranche y Reid”; es por eso que desde su postura “idealista” Luce analiza el *Ensayo* a la luz de los *Principios*.

2) Todas las interpretaciones de este tipo están sesgadas de origen, por lo tanto “realistas” o “historiadores”, “críticos” o “defensores”, hacen causa común al “despreciar” la teoría de la visión y asumir, como hace Luce en su ‘Editor’s Introduction’, que “los filósofos están obligados a encontrarla insatisfactoria”.

3) Belfrage, quien retoma el libro “Berkeley’s Revolution in Vision”<sup>80</sup> de Margaret Atherton, destaca que lo central y revolucionario en la teoría de la visión de Berkeley consistió en desacreditar y darle la espalda a la teoría geométrica, la “ciencia de ciencias de aquellos días” (aspecto que también reconoce Luce); esto lo hizo al negar la existencia de cuerpos en el espacio externo, algo que la óptica geométrica suponía, pues aceptaba la existencia de “cuerpos a distancia de nosotros”. 3.1) El tema central de la teoría de la visión no es, para Belfrage, siguiendo a Atherton, su metafísica *ad interim*, como sostuvo Luce, sino su “principio de heterogeneidad”, esto es, la relación que guardan las imágenes visuales con los objetos físicos táctiles (partiendo de que no se parecen el uno al otro, lo que hace que los conectemos por

---

<sup>78</sup> Vid. Reid, Thomas. *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Trotta, Madrid, 2004.

<sup>79</sup> Vid. cap. 2.2 *Critics in the 20th century*. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley’s Theory of Vision*, ed. cit.

<sup>80</sup> Atherton, M. *Berkeley’s Revolution in Vision*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1990. Cfr. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley’s Theory of Vision*, ed. cit.

“definiciones ostensivas”). Cabe señalar que Luce sí reconoce la importancia de la heterogeneidad de la vista y el tacto, pero considera que junto con el rechazo de la distancia son dos doctrinas de la metafísica *ad interim* del *Ensayo*, que desaparecen o al menos pierden fuerza en los *Principios*<sup>81</sup>.

4) Belfrage cuestiona que las interpretaciones tradicionales del *Ensayo* mezclen problemas de la visión con especulaciones ontológicas. Esto es lo que llevó al mismo Berkeley, en su *Teoría de la visión defendida y explicada*<sup>82</sup> (1733), a negarse a discutir sobre “objetos externos”, por considerar erróneo atender a temas relacionados con cuestiones ontológicas si uno estaba tratando de la naturaleza de la visión<sup>83</sup>.

4.1) Los temas metafísicos del *Ensayo* son dejados de lado deliberadamente. En la mencionada obra de 1733 Berkeley, retomando el tema de la visión, habla sobre los “efectos o apariencias” que ve, empero, aun sabiendo que esos efectos tienen que tener una causa (TVV 30), limita su discurso sólo a las sensaciones, dejando fuera las especulaciones acerca de qué las ocasiona (TVV 14). “Por lo tanto, sobre la naturaleza absoluta de las causas o poderes externos no tenemos nada que decir (TVV 12)”<sup>84</sup>.

5) La interpretación tradicional opina que Berkeley no acepta una concepción empírica de la causalidad, por lo que toma ‘causa’ en un solo sentido, a saber, el metafísico. Belfrage, por el contrario, arguye que el nacido en Kilkenny concibe ‘causa’ en diferentes sentidos, y para probarlo se remite a la correspondencia con Johnson en donde el irlandés admite que *stricto sensu* causa significa causa eficiente metafísica, pero que eso no impide que haya causas ocasionales<sup>85</sup>, esto es, la causalidad metafísica no imposibilita la ocasional. 5.1) Ha sido un error el confundir o mezclar la causalidad metafísica con la empírica o científica. Berkeley, en su *Teoría de la visión vindicada*, es claro al expresar que “diferentes contextos requieren

---

<sup>81</sup> Vid. ‘Editor’s Introduction’ *An Essay towards a New Theory of Vision. Works*, I, p. 151.

<sup>82</sup> El modo habitual para referirse a esta obra es TVV de *Theory of Vision Vindicated*.

<sup>83</sup> “The beings [...] which exist without, may indeed concern a treatise on some *other* science, and may *there* become a proper subject of inquiry. But, why they should be considered as objects of the visible faculty in a treatise of optics, I do not comprehend (TVV 19, my emphasis)”. Cfr. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley’s Theory of Vision*, ed. cit.

<sup>84</sup> Vid. cap. 3.1. *Is the Theory of Vision a contribution to metaphysics?* Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley’s Theory of Vision*, ed. cit.

<sup>85</sup> Carta a Samuel Johnson, *Works*, II. pp. 279-280. Cfr. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley’s Theory of Vision*, ed. cit. nota 35.

diferentes conceptos de causalidad”. Más aún, considera que si uno va a tratar de la naturaleza de la visión debe atender a las ideas visibles, y no definir el objeto de la vista en función de un poder o agente invisible o Dios, ya que tal causa o poder no parece ser ni ‘el objeto’ del sentido ni el de la ciencia de la visión<sup>86</sup>.

6) Por último, Belfrage afirma que pese a haber algunos pasajes del *Ensayo* que pertenecen al contexto metafísico, Berkeley está imbuido en un contexto empírico; es por ello que siempre usa el término ‘causa’ en “sentido empírico” (salvo cuando lo usa en un sentido no técnico), a diferencia de los *Principios* en donde siempre lo usa en sentido metafísico. Esto no significa que contradiga parte de su metafísica, sino que “en su ciencia de la visión, Berkeley investiga objetos de diferente tipo con otros métodos y con una concepción diferente de causalidad, a diferencia de cuando examina los ‘objetos externos’ en un contexto metafísico”<sup>87</sup>.

### 3.4 Dios o “el Autor de la naturaleza”

“El mundo visible es un mundo de signos, *i.e.* de significantes reales”<sup>88</sup>, que le permiten al hombre, una vez que los ha aprendido mediante la experiencia, moverse en el mundo<sup>89</sup>. Estos signos, empero, no son una colección fortuita o azarosa, tampoco fueron creados por el hombre, por el contrario, forman un sistema ordenado que muestra una conexión “recurrente, regular, propositiva y en función del bien”, lo que denota un “Dador con poder y conocimiento”. Llegar a esta inferencia de un lenguaje visual divino<sup>90</sup> es, para Luce, la principal conclusión metafísica del *Ensayo*, además de que se trata del elemento que unifica esta obra de 1709 con los *Principios* de 1710,

---

<sup>86</sup> TVV § 18. Cfr. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*. ed. cit.

<sup>87</sup> Vid. cap. 3.2.1. *Causality in the Theory of Vision and in the Principles*. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*. ed. cit.

<sup>88</sup> ‘Editor's Introduction’ *An Essay towards a New Theory of Vision*. Works, I, p. 152.

<sup>89</sup> Belfrage, en el artículo citado, comenta que en la ciencia de la visión de Berkeley los signos son causas en el sentido de sugerencias de otras ideas, mientras que en su teología los signos son ‘efectos’, en sentido metafísico, causados por el autor de la naturaleza. En el contexto teológico, continúa, la pregunta es ¿Qué nos dicen estos signos tomados como efectos acerca de su causa? La respuesta es respondida en el cuarto diálogo del *Alcifrón*, la principal contribución de Berkeley a la teología. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*, ed. cit. p. 26.

<sup>90</sup> El lenguaje visual divino, apenas enunciado en el *Ensayo*, fue desarrollado ampliamente en el *Alcifrón* (1732), convirtiéndose así en una de las principales aportaciones filosófico-teológicas de Berkeley.



lo que lo constituye en una parte esencial de la filosofía de Berkeley. Más allá de las valoraciones sobre la interpretación general que hace Luce del *Ensayo*, esta parte de su análisis resulta sumamente útil para nuestro tema porque confirma la importancia de la divinidad en la obra<sup>91</sup>. Esto se refuerza si uno se remite al texto publicado en Londres en 1733, conocido como *Theory of Vision Vindicated*<sup>92</sup>, donde Berkeley se refiere a su *Ensayo* de 1709 en términos de “mi teoría”, y menciona, además, que la conclusión de su teoría es “que la visión es el lenguaje del Autor de la naturaleza”<sup>93</sup>. Del lenguaje universal de signos visuales se colige un ser supremo y omnipotente, lo cual no sólo remite a Dios sino, además, refrenda su importante papel en el *Ensayo*, y de paso ratifica la importancia del tema de esta investigación, a saber, la divinidad.

Lo dicho en el párrafo anterior resulta convincente, no obstante, se podría generar cierta suspicacia frente a lo dicho por encontrar que en el *Ensayo* se habla muy poco sobre Dios, al menos abiertamente<sup>94</sup>; sin embargo, se podría argumentar que esto se debe simplemente al carácter científico de la obra, donde el objeto propio de la investigación era la visión, no Dios. Para librarse de esa sospecha será necesario dirigirse al texto mismo, para ver qué papel jugó en él la divinidad; para ello bastará señalar algunas secciones del *Ensayo*, pues si bien a lo largo del mismo hay algunas menciones al “curso ordinario de la naturaleza”, así como a posibles efectos de un ‘agente divino’<sup>95</sup>, donde se habla propiamente de Dios o el “Autor de la naturaleza” es hacia el final de la obra, una vez que Berkeley desarrolló casi todos los temas que le interesaban sobre la visión. El hecho de que Dios sea presentado al final del texto no significa que no esté presente en el cuerpo del *Ensayo*, por el contrario, su presencia es muy sutil y se manifiesta entre líneas, algo claro para el lector atento a este tema.

---

<sup>91</sup> Recomiendo leer todo el argumento de Luce, *vid.* ‘Editor’s Introduction’ *An Essay towards a New Theory of Vision. Works*, I, pp. 152, 153.

<sup>92</sup> El nombre completo del libro fue *The Theory of Vision or Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*, contenida en *Works*, I, ed. cit.

<sup>93</sup> “My theory” aparece en § 34 p. 263. La cita sobre la visión como un lenguaje está en § 38, p. 264. Ambas citas se encuentran en *Theory of Vision Vindicated. Works*, I.

<sup>94</sup> Es significativo que en el *Ensayo* no se mencione una sola vez la palabra ‘Dios’, las pocas veces que se alude a este ser supremo es con el nombre de ‘Autor de la naturaleza’. Pese a que resulta evidente que este Autor de la naturaleza es Dios, es interesante destacar que Berkeley nunca lo llamó con su nombre habitual. Aunque este hecho parezca irrelevante a quien estudia otros temas de la filosofía berkeleyana, o que sea considerado como un mero asunto de semántica, no lo es.

<sup>95</sup> *Vid.* §§ 26, 45, 59, 87, 140, 144, 148 en *An Essay towards a New Theory of Vision. Works*, I.

Será mejor, sin embargo, remitirse a la presencia explícita de Dios que aparece hasta la sección ciento cuarenta y siete, en donde se nos dice que:

En suma, creo que podemos concluir razonablemente que los objetos propios de la visión constituyen un lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el cual se nos enseña a regular nuestras acciones para alcanzar las cosas necesarias a la conservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como también para evitar lo que pueda ser dañino y destructivo para ellos<sup>96</sup>.

Lo primero que hay que destacar es que si los objetos de la visión constituyen un lenguaje universal divino, y además es a la vista a la que se dirige la voz de Dios, pues la voz del Autor de la naturaleza “le habla a nuestros ojos”, entonces ésta adquiere un lugar prioritario entre todos los sentidos; sin embargo se podría objetar que también los objetos tangibles son signos del lenguaje de la naturaleza, y que por ello Dios mismo los dirige a los sentidos y al intelecto humano. Esta posible objeción contra el predominio de la vista no puede ser más que adecuada, empero, existen varios motivos para explicar el porqué la visión juega un papel fundamental para Berkeley. En primer lugar se puede mencionar que el *Ensayo* versó precisamente sobre la visión, por lo cual fue ésta, y no otro sentido, su objeto de estudio. Un segundo motivo tiene que ver con la manera en que el irlandés consideró a la vista, a saber, como admirable y “sabiamente” concebida “tanto para el placer como para la conveniencia de la vida”<sup>97</sup>. Esto lo llevó a asumir que la visión era una “bendición”, porque permitía “prever” qué ideas tangibles, sugeridas a la mente por las ideas visibles, podrían afectar al cuerpo, lastimándolo o beneficiándolo, o a la mente, causándole placer o dolor; en consecuencia, la visión fue concebida por él como una facultad realmente útil, por ser apta para predecir lo que podría suceder<sup>98</sup>.

Por otro lado, el tercer motivo, acaso el más importante, es que al momento de escribir su teoría de la visión Berkeley aún no establecía definitivamente su

---

<sup>96</sup> *Essay. Works*, I, § 147, p. 231.

<sup>97</sup> *Ibidem*, § 87, p. 206.

<sup>98</sup> Berkeley pone el ejemplo de un lazarillo, quien le dice al ciego que conduce que si camina ciertos pasos llegará a un precipicio o a un muro. El ciego, opina Berkeley, “no puede concebir cómo es posible que los mortales sean capaces de formular predicciones como éstas, que le parecerían tan extrañas e inexplicables como una profecía les parece a otros”. *Ibidem*, § 147, p. 231.

La primera nota que hace referencia a la vista, como facultad que previene perjuicios o beneficios por el contacto con los objetos tangibles, está en *ibidem*, I, § 59, pp. 192-193.

inmaterialismo. Queda claro que para 1709 el nacido en Kilkenny ya intuía su futura filosofía inmaterialista, contenida sobre todo en los *Principios* y ya presente en los *PC*, pero en el *Ensayo* aún quedan rescoldos de objetos externos a la mente que no se sabe con certeza si existen o no en algo independiente de ella, como podría ser algo material<sup>99</sup>; sin embargo, de lo que no hay duda es que los objetos propios de la vista sí dependen de la mente y están contenidos en ella, lo que significa que al priorizar la vista sobre el tacto Berkeley estableció una estrecha relación entre Dios y la mente, esto es, entre la naturaleza, dependiente de Dios, y lo visible captado por la vista, dependiente de la mente. Lo anterior, considero, explica el porqué Berkeley concedió mayor importancia al sentido de la vista que al del tacto.

Regresando al tema de Dios, el ser capaz de ver el lenguaje universal del Autor de la naturaleza resulta fundamental para el hombre, porque le enseña, entre otras cosas, a “regular” sus acciones, ya que al contemplarlo lo imita porque se da cuenta de que lo que observa contiene grandeza y perfección, así como orden y regularidad. “Es por su información [del lenguaje divino] por lo que principalmente nos guiamos en todas las acciones e intereses de la vida”<sup>100</sup>. De esta imitación se obtienen múltiples enseñanzas, como por ejemplo el evitar la autodestrucción, lo que genera no sólo que el hombre se conozca a sí mismo sino que además conozca a los otros seres, y el que comprenda ciertas reglas (que retoma de las leyes naturales) que adoptará como suyas, y que lo llevarán a intentar alcanzar el bienestar y la felicidad. Lo anterior significa que la imitación del lenguaje universal, a través del cual Dios se manifiesta a los ojos, contiene en ciernes la moral, pues al imitarlo el hombre es capaz no sólo de sobrevivir sino también de ‘vivir acorde a reglas y normas constantes, regulares y benéficas para su bienestar’, las cuales no poseería sin la observación de dicho lenguaje universal y divino; por lo tanto, es Dios mismo quien otorga la moral a los hombres, y lo hace a través de ese lenguaje universal asequible a simple vista. Esto es así porque mientras

---

<sup>99</sup> Al respecto, remito a “1.3.1.1 Distancia” en donde menciono que Berkeley, al hablar de objetos externos, dejó abierta la posibilidad a lo material. Luce, por su parte, afirma que el no cerrar toda posibilidad a la materia, en el *Ensayo*, fue debido a una “táctica” del propio Berkeley. Vid. ‘Editor’s Introduction’ a *Essay. Works*, I, pp. 143-157.

<sup>100</sup> *Essay. Works*, I, § 147, p. 231.

la relación entre las ideas y las palabras es “variable e incierta”, porque depende de la decisión arbitraria de los hombres, la relación entre lo visible y lo tangible, base del lenguaje natural y universal, no lo es, por el contrario, es una relación “fija e inmutable, la misma en toda época y lugar”, y es permanente porque ha sido establecida desde siempre por el “Autor de la naturaleza”, siguiendo el modelo eterno de las leyes divinas. Así, mientras el lenguaje humano se puede malinterpretar por ser ambiguo, el lenguaje divino no, y con ello no queda duda de las lecciones que se aprenden al observarlo: “De aquí que la voz del Autor de la naturaleza, que le habla a nuestros ojos, no está sujeta a falsa interpretación y ambigüedad, como inevitablemente lo están los lenguajes de invención humana”<sup>101</sup>.

De lo dicho se colige que el propio Dios se presenta al hombre a través de la naturaleza (que es un lenguaje universal y divino [cuyas leyes constantes pueden ser observadas por cualquiera] que trasciende cualquier época y lugar), y por medio de ella lo alecciona en todos los ámbitos de la vida, a través de un lenguaje de signos comprensibles al entendimiento humano.

#### **4. Tratado sobre los Principios del conocimiento humano**<sup>102</sup>

##### 4.1 Introducción

En mayo de 1710 George Berkeley, que para entonces contaba con apenas veinticinco años y era diácono de la iglesia anglicana, publicó su famoso *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Este *Tratado*<sup>103</sup> es considerado con justa razón su principal obra, ya que en él el filósofo irlandés desarrolló los temas centrales de su pensamiento, dentro de los cuales destacan los argumentos que dan forma a su filosofía inmaterialista. Es importante destacar esto, ya que dichos argumentos fueron la base de la que se sirvió el anglicano para intentar socavar los

---

<sup>101</sup> *Essay. Works*, I, § 152, p. 233.

<sup>102</sup> Es importante recordar el nombre completo del Tratado, pues ilustra muy bien el objetivo que Berkeley perseguía con él: *Un Tratado sobre los principios de conocimiento humano, donde se investigan las causas principales del error de las dificultades en las ciencias, así como los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión*.

<sup>103</sup> En inglés se le conoce simplemente como *Principles (Principios)*, no como *Tratado*.

cimientos de lo que consideraba “falsas creencias”, así como también le sirvió para cimentar, al menos eso intentó, el futuro conocimiento humano bajo premisas claras, inteligibles y, sobre todo, verdaderas.

Desgraciadamente la publicación del *Tratado* no generó interés alguno, pues fue poco divulgado y menos aún estudiado. Berkeley, quien tenía expectativas muy altas sobre su libro, asumió que el motivo de su mala recepción se debía al hecho de haber sido publicado en Dublín, y no en Londres, pero también a que los argumentos expuestos allí no habían sido del todo claros para los lectores. Por otro lado, la pésima recepción que también tuvo su libro en Londres quedó ilustrada en la carta que John Percival le escribió a Berkeley en agosto de 1710<sup>104</sup>. Al año siguiente, en 1711, recibió una primera reseña crítica en el *Journal des Sçavans*, tanto en la edición de París como en la de Amsterdam<sup>105</sup>, sin embargo, para su infortunio, ésta se basó en algunos fragmentos aislados de su libro que sólo sirvieron para dar una imagen esperpéntica de su filosofía. Frente a la displicencia que muchos mostraron con su escrito, el joven filósofo tuvo que redoblar esfuerzos para difundirlo y también para hacerlo más asequible, en aras de evitar las frecuentes malas interpretaciones.

En el *Tratado* se encuentran los principales argumentos epistemológicos y ontológicos de la filosofía berkeleyana, pero también destacan aspectos metafísicos y teológicos que son igualmente importantes dentro de su filosofía. Son precisamente estos temas los que serán abordados en este apartado.

Cabe hacer una digresión para recordar que sólo contamos con la Parte I del *Tratado*, el cual constaría de tres o hasta cuatro partes (según se desprende de algunas notas de los *PC* y de la carta que Berkeley envió a su amigo Johnson, en donde le comenta que perdió el manuscrito de la segunda parte de su *Tratado* en uno de sus

---

<sup>104</sup> “Es increíble el modo en que los prejuicios pueden influir en las mejores mentes, incluso en las de aquellos que aman las innovaciones; pues no hice más que nombrar el tema de su libro a algunos amigos míos destacados, e inmediatamente se burlaron de él negándose incluso a leerlo, cosa que aún no he conseguido que haga alguno y, de hecho, no he sido capaz de hablar sobre él porque yo mismo lo obtuve hace poco; pero ni cuando me puse en ello fui capaz de comprenderlo a fondo por no haber estudiado un poco más de filosofía. Un médico de mi conocimiento se comprometió a describir su persona, y argumentó que usted necesita estar loco y que debe tomar algún remedio [...]”. Carta del 26 de agosto de 1710. Benjamin Rand, *Berkeley and Percival*. ed. cit., p. 80.

<sup>105</sup> Bracken, Harry Macfarland. *The early reception of Berkeley's immaterialism*. The Hague, M. Nijhoff, 1965. p. 6 nota 2. La reseña completa aparece en el Appendix B, pp. 97-100.

viaje por Italia<sup>106</sup>). En la parte primera Berkeley expuso su teoría del conocimiento y su ontología, y mostró, a grandes rasgos, los temas que desarrollaría con mayor amplitud en los otros capítulos del libro. La segunda parte versaría sobre temas de filosofía moral, entendida en un sentido amplio, ya que estudiaría la distinción entre alma y cuerpo, la naturaleza de Dios, el tema de la libertad, etc.<sup>107</sup>. La tercera parte versaría sobre filosofía natural<sup>108</sup>, cuyo material sirvió -según indica T. E. Jessop- para la elaboración del ensayo *De Motu* (1721). Finalmente, la cuarta parte sería sobre matemáticas, y según señala el mismo Jessop la obra *The Analyst* (1734) sería el resultado incompleto de ese cuarto apartado<sup>109</sup>.

#### 4.2 Principios del inmaterialismo

En cuanto a la presencia y consolidación de Dios en los *Principios*, objeto de estudio de este apartado, es interesante ver que el nombre de Dios aparece en cuarenta y seis secciones de ciento cincuenta y seis que consta el libro, sin embargo, como se alude a Él en muchas más ocasiones puede colegirse sin temor a exagerar que el texto, en su conjunto, está impregnado del tema de la divinidad.

La Introducción a los *Principios* fue escrita para la obra completa (ya se mencionó que iba a estar constituida de tres o hasta cuatro partes) y consta de veinticinco secciones. Es interesante el hecho de que sólo en una sección de la Introducción se mencione a Dios, algo que quizá obedezca a que Berkeley quería establecer los principios y fundamentos de su filosofía sin necesidad de apelar a argumentos teológicos o dogmáticos, es decir, estaba desarrollando una obra de carácter filosófico-epistémico en donde explicaría, además de su ontología, el proceso cognoscitivo del ser humano, y para ello bastaba con apelar a la filosofía y a la ciencia de su época, pues de lo contrario su obra podría ser catalogada como un libro

---

<sup>106</sup> Carta del 25 de noviembre de 1729, en *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*, ed. cit., pp. 234-238.

<sup>107</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, entradas 508, 807, 878, pp. 63, 97 y 103 respectivamente.

<sup>108</sup> *Ibidem*, entrada 583, p. 72.

<sup>109</sup> "Editor's Introduction" a *Principles. Works*, II, p. 6. La referencia a esta cuarta parte se encuentra en las entradas 676 y 853 de los *PC. Works*, I, pp. 82 y 101 respectivamente.

teológico o meramente apologético.

La sección tercera<sup>110</sup> de la Introducción es la única donde se menciona a Dios, y es importante -entre otras cosas- porque allí Berkeley (en concordancia con otros filósofos como Descartes) deja claro que los problemas del conocimiento no se deben a las facultades humanas, sino más bien a los errores humanos, es decir, al uso equivocado que los hombres hacen de sus capacidades. Para el filósofo de Kilkenny la divinidad dotó al hombre de facultades aptas para resolver todos los problemas a su alcance, de ahí que “Debemos creer que Dios ha tratado a los hijos de los hombres de una forma más bondadosa que si les hubiese dotado de un fuerte deseo hacia un conocimiento que ha situado totalmente fuera de su alcance”<sup>111</sup>; aunque estaba convencido de esto también sabía que el hombre era quien “primero levanta el polvo y luego se queja de no poder ver”. Esta sección tercera muestra claramente la crítica a quienes consideraban que las preguntas sin respuesta (el por qué, el cómo o el qué de las cosas) eran un signo evidente de la “oscuridad” de las cosas, las cuales no podían ser aprehendidas por los hombres debido a sus limitadas capacidades o, en su defecto, a la imperfección natural de su entendimiento. Berkeley reaccionó frente a tal postura aseverando que precisamente al ser las facultades humanas creación de Dios, y al ser los métodos de la Providencia generalmente bondadosos, no se explican los fallos y errores en el conocimiento más que por un uso incorrecto de las facultades humanas, que le impide al hombre usar los medios adecuados para satisfacer sus necesidades.

De esta sección se desprende también el propósito del irlandés al elaborar su *Tratado*, a saber, analizar los primeros principios del conocimiento humano para descubrir aquellos que al propiciar dudas e incertidumbre, que han llevado a absurdos y contradicciones, han dado como resultado creer que la ignorancia humana es supina e incurable por las propias limitaciones de sus facultades. Este objetivo lo llevará al tema central de la ‘Introducción’, que no es otro que estudiar la naturaleza del lenguaje y el abuso que de éste se ha hecho al creer que la mente puede formar “ideas

---

<sup>110</sup> *Principles. Works*, II, Introducción, § 3, pp. 25-26.

<sup>111</sup> *Ibidem*, § 3, p. 26.

abstractas”<sup>112</sup>. La crítica a la doctrina de las ideas abstractas es uno de los temas principales del inmaterialismo, del cual sólo mencionaré algunos rasgos por no ser el tema de esta investigación <sup>113</sup>.

En relación con este tema hay que decir que para Berkeley no se puede abstraer (separar) la cualidad particular de un objeto y formar con ello ideas abstractas de dichas cualidades, debido a que un objeto no es otra cosa que la mezcla o combinación de cualidades, por lo que cada una de ellas no puede existir por sí misma, separada del resto. Por ejemplo, un color no puede no estar en ninguna extensión ya que para existir requiere de otra cualidad, como es la extensión, y por eso no puede haber color en abstracto. Así es como el irlandés colige que ideas tales como color, movimiento o extensión en abstracto son de hecho impensables, puesto que se convierten en cualidades vacías. Conviene recordar que el de Kilkenny nunca niega la abstracción (aunque la entiende más como generalización, agrupación o separación), tan sólo afirma que es resultado de la unión, combinación o división de ideas <sup>114</sup> o cualidades particulares, pero no es posible que se dé como carencia de toda cualidad particular. Por ejemplo, se puede separar mentalmente una mano o un ojo del resto del cuerpo, lo cual se realiza a través de la abstracción, pero siempre se tratará de una mano o un ojo particular.

Para ser sincero, reconozco que soy capaz de abstraer en un sentido, por ejemplo, cuando considero algunos elementos particulares o cualidades separados de otros que, aunque se encuentren unidos con ellos en algún objeto, es posible que puedan existir realmente sin ellos. Pero niego que sea capaz de abstraer una [cualidad] de otra o de concebir separadamente aquellas cualidades que es imposible que existan por separado, o que pueda formar una noción general haciendo abstracción de lo particular de la manera antes dicha <sup>115</sup>.

Berkeley, pues, rechaza a) que la mente tienda naturalmente a crear “ideas generales abstractas”, b) que éstas sean lo que distingue al hombre de las bestias, c)

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, §§ 4-6, pp. 26-27.

<sup>113</sup> Para ahondar más en el tema de la generalidad, así como en la crítica a la abstracción, remito al excelente libro de José Antonio Robles *Estudios berkeleyanos*, ed. cit.

<sup>114</sup> Robles explica claramente las profundas diferencias entre los conceptos de ‘idea’ en Locke e ‘idea’ en Berkeley. *Vid.* Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*, ed. cit., cap. 3, pp. 55 ss. Remito también al capítulo segundo de esta investigación, sección “‘Ideas’ en los *Estudios berkeleyanos*”.

<sup>115</sup> *Principles. Works*, II, § 10, p. 29-30.



que sean necesarias para el lenguaje (para comunicarse) y d) para aumentar el conocimiento, como sostenía Locke<sup>116</sup>; por el contrario, afirma que son las ideas particulares las que posibilitan el surgimiento de palabras generales. Es el caso de la proposición general “cualquier cosa con extensión es divisible”, la cual, pese a su universalidad, se refiere en todo momento a una extensión particular cualquiera. Las ideas generales se conforman de ideas particulares, pues no son otra cosa más que el conjunto de éstas; incluso admite que el conocimiento se basa en nociones generales o universales, pero no en nociones abstractas como algunos afirman.

El nominalismo de Berkeley lo lleva a cuestionar a quienes afirman que las ideas abstractas fueron hechas para nombrar, por lo que consideran que cada palabra definida limita su significado a aquello que define. Rechaza lo anterior porque la definición de una palabra no la circunscribe absolutamente, pues siempre se quedan fuera ciertas particularidades como el color, tamaño, figura, etc.; por lo tanto, al no haber definiciones que acoten totalmente el significado de las palabras se confirma tanto la polisemia, pues una palabra puede indicar varias ideas, como el sentido contextual del lenguaje<sup>117</sup>.

Se podría resumir el contenido de la Introducción, y la postura que Berkeley defiende en ella, de la siguiente forma: si el entendimiento humano no es por naturaleza limitado, ya que fue creado por Dios<sup>118</sup>, entonces los errores cometidos no se deben propiamente a las facultades humanas sino a cómo se las utiliza; entonces, hay que analizar cómo es que se están usando y qué es lo que lleva al falso conocimiento. El primer error detectado, y que está a la base de los demás, es el abuso del lenguaje, del que se genera la creencia en las ideas abstractas.

---

<sup>116</sup> Vid. Introducción general a los *Principles*, específicamente §§ 6-15, *Works*, I.

<sup>117</sup> Sería interesante comparar la Introducción del *Tratado* con las *Investigaciones Filosóficas* (1953) de Wittgenstein, pues, me parece, existen algunas semejanzas entre ambos filósofos respecto al lenguaje y a su uso.

<sup>118</sup> No cabe duda que Berkeley, como muchos otros filósofos, al utilizar argumentos teológicos parte de una *petitio principii*. Por ejemplo, al rechazar la creencia de algunos filósofos, entre ellos Locke, sobre la imperfección de las facultades humanas afirma: “Debemos creer que Dios ha sido más bondadoso con los hijos de los hombres que si les hubiese dotado de un fuerte deseo hacia un conocimiento que ha situado totalmente fuera de su alcance. Esto no estaría de acuerdo con los métodos habitualmente generosos de la Providencia, que, cualesquiera que sean los apetitos que haya puesto en las criaturas, las dota generalmente de tales medios que, si se usan correctamente, logran satisfacerlos”. *Principles. Works*, II, Introducción, § 3., p. 26.

La ontología berkeleyana aparece al inicio propiamente del libro, cuando el irlandés indique las dos entidades existentes, a saber, “ideas” y “espíritus”. La distinción entre aquéllas y éstos es clara, las ideas son pasivas mientras que los espíritus activos, las ideas son lo percibido mientras que los espíritus son lo que percibe<sup>119</sup>. La diferencia entre estas dos entidades la desarrolla Berkeley a lo largo de toda la obra, ya que de ella se desprende tanto su filosofía inmaterialista como el papel que juega Dios dentro de la misma. Es en este contexto donde aparece en la sexta sección<sup>120</sup> la primera mención a Dios del *Tratado*, al que se refiere con el nombre de “espíritu eterno”. El porqué de la importancia de esta primera mención se debe a que Berkeley se sirve de ella para establecer su famoso principio, base de su inmaterialismo, *esse est percipi (aut percipere)*, es decir, para que algo sea o exista debe percibir o ser percibido, o como el propio autor menciona “que su ser es ser percibidos o conocidos”. El principio *esse est percipi* tiene que ver con las llamadas “ideas del sentido”, es decir, las cosas. Estas ideas de la percepción son más “fuertes, vivaces y distintas” que las ideas de la imaginación y la memoria, ya que no se producen al azar, sino con tal orden y coherencia que remiten a una regularidad; además, dichas ideas no dependen de la voluntad de ningún espíritu finito, es por ello que cuando uno abre los ojos aquello que ve no depende de la propia mente, pues los objetos de los sentidos no están supeditados a la voluntad del ser que percibe. Si estas ideas o cosas no han sido creadas por espíritu finito alguno, entonces deben haber sido creadas por otro tipo de espíritu, el cual no debe ser semejante a los espíritus finitos ya que de lo contrario no podría ser el creador de esas ideas. Esta actitud es lo que lleva al conocido “argumento de la pasividad”<sup>121</sup>, que si bien ya se vislumbraba en los *PC*

---

<sup>119</sup> El tema la ontología en Berkeley será abordado a profundidad en el segundo capítulo de la tesis titulado *Dios y la ontología berkeleyana*.

<sup>120</sup> *Principles. Works*, II, § 6, p. 43.

<sup>121</sup> Este argumento fue desarrollado por Bennett de la siguiente manera:

“a) Mis ideas sensoriales penetran a mi mente sin que esto sea causa de ningún acto de mi voluntad;  
b) La presencia de cualquier idea debe de ser causada por un acto de la voluntad de algún ser en cuya mente figura la idea;  
Por lo tanto,  
c) Mis ideas sensoriales figuran en la mente de, y son causadas por el acto de la voluntad de, algún ser diferente de mí mismo.

Berkeley lo desarrolló en los *Principios*, sobre todo en la sección sexta de la obra.

El argumento, de manera resumida, es el siguiente: ya que ningún cuerpo que compone el mundo subsiste sin una mente perceptora, entonces mientras no es percibido por mí, es decir por mi mente<sup>122</sup>, o por la de algún otro espíritu creado, o bien no existe en absoluto o existe en la mente de algún “Espíritu eterno”<sup>123</sup>. Dios es, por lo tanto, el garante de la existencia del mundo pues con su percepción<sup>124</sup> da soporte al universo<sup>125</sup>. Más adelante volveré al concepto de “espíritu eterno”, sin embargo, antes cabe mencionar una importante objeción al argumento: si la percepción es la que dota de existencia a las cosas, entonces se puede argüir que cuando se cierran los ojos los objetos, al menos los visibles, son aniquilados *ipso facto*, y al abrirse de nuevo volverían como por un *fiat* a la existencia. Lo mismo ocurriría con los demás sentidos, por ejemplo cuando se deje de escuchar un sonido o tocar algún cuerpo éstos desaparecerían al instante porque dejarían de ser percibidos. Lo ya dicho sirve para responder esta objeción: las cosas sólo existen o porque son percibidas o porque pueden serlo, aunque no necesariamente por todos los espíritus finitos de manera simultánea; en caso de no poder ser percibidas por ningún espíritu finito, entonces serán percibidas por “la mente de algún espíritu eterno”.

Berkeley deja claro que las cosas permanecen, es decir, que para él no pueden surgir y desaparecer a cada momento dejando pequeños intervalos de vacío. El cómo permanecen se responde con el llamado “argumento de la continuidad”, que muestra la convicción de Berkeley en que las cosas “deben ser creadas a cada momento”:

En cuarto lugar, se objetará que se sigue de los principios anteriores que las cosas son a cada instante aniquiladas y creadas de nuevo. [...] Aún más, quizá pueda parecer a algunos totalmente increíble que las cosas se creen a cada momento; pero

---

La conclusión del argumento sólo nos lleva a otra mente, pero esto no significa que sea la mente de Dios, es decir, no se llega al teísmo ni mucho menos al monoteísmo cristiano. Sin embargo, el paso de una mente cualquiera a la mente de Dios es una cuestión más teológica que filosófica”. Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*. UNAM, México, 1988, p. 217 ss.

<sup>122</sup> Conviene recordar que Berkeley se refiere al ser cuya actividad de percibir dota de existencia, con los términos indistintos de “mente, espíritu, alma o yo mismo”. *Principles. Works*, II, § 2, p. 42.

<sup>123</sup> *Vid.* Morillo-Velarde Taberné, Diego. *El pensamiento religioso de Berkeley en La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión II*. Edición de Gómez Caffarena y Mardones J. M. Anthropos y CSIC, Barcelona, 1992, p. 52 ss.

<sup>124</sup> *Vid. infra*, “3.4.3 Dios como ser perceptor”.

<sup>125</sup> Nótese la influencia de Malebranche en el argumento berkeleyano.

esta misma noción es comúnmente enseñada en las escuelas. Pues los escolásticos, aunque reconocen la existencia de la materia y que todo el edificio del mundo está formado por ella, sin embargo son de la opinión que no puede subsistir sin la conservación divina, la cual es explicada por ellos como una creación continua<sup>126</sup>.

Si para los espíritus finitos las cosas deben crearse a cada momento, entonces se colige que “hay, por lo tanto, alguna otra voluntad o espíritu que las produce”<sup>127</sup>, o dicho de otra manera que hay un espíritu distinto al nuestro que percibe las cosas “externas” y las imprime en la mente de quienes las perciben, es decir, los espíritus finitos. Esto nos remite al concepto, mencionado anteriormente, de “espíritu eterno”, ya que la eternidad de la mente divina es lo que evita no sólo que las cosas se aniquilen, sino que permite que se creen a cada momento. Dentro del inmaterialismo la solución teológica al problema de la continuidad es central, pues al asegurar que cuando los cuerpos no son percibidos por nosotros siguen siendo gracias a que existen en la mente de Dios, eso nos conduce directamente a un *fenomenismo teocéntrico*. Sin embargo, para que el argumento de Berkeley sea realmente demostrativo tiene que probar la existencia de una mente “eterna”, no sólo suponerla, porque de lo contrario no es del todo justificable que las cosas realmente existan cuando no son percibidas por ningún espíritu finito. De no hacerlo se podría cuestionar la continuidad dogmática de la Creación e incluso la eternidad misma de la divinidad. Berkeley, empero, no dio ninguna respuesta a esta posible objeción, salvo el mencionado argumento de la continuidad; el mismo Bennett en su artículo *Berkeley and God* mencionó el poco entusiasmo de Berkeley por defender su argumento<sup>128</sup>. Lo que es un hecho es que a Berkeley le resultaba de suma importancia la continuidad, es decir, el mantenimiento de la existencia continua de los cuerpos, porque de ella podía inferir la permanencia del mundo bajo un cierto *fenomenismo teísta*<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> *Principles. Works*, II, §§ 45-46, pp. 59-60. Como he dicho anteriormente, este argumento fue apenas mencionado en los *Principios* pero desarrollado con mayor amplitud en los *Diálogos*.

<sup>127</sup> *Ibidem*, § 29, p. 53.

<sup>128</sup> Bennett, Jonathan. *Berkeley and God* en *Berkeley's Principles of Human Knowledge*. Engle, G. W. y Taylor, G. (eds.). Wadsworth, Belmont, 1968, p.146 ss.

<sup>129</sup> Morillo-Velarde intenta responder a la objeción señalando que habría que “considerar los objetos no percibidos no como *ideas* en la mente de Dios [...], sino como *poderes* en el ámbito de su voluntad [...] es decir, los objetos no percibidos más que *percibidos* por Dios, estarían en el ámbito de la voluntad divina como estados disposicionales. Dios causaría las ideas de los sentidos ordenadas a los

Algo que si es posible afirmar es que de la condición de Dios en el *Tratado* se sigue la de los hombres. Si Dios es considerado un ser espiritual por su unidad, inmaterialidad, simpleza, indivisibilidad e incorruptibilidad, pero también por su actividad que se refleja en la volición e intelección, entonces los hombres, que no son otra cosa más que una colección de ideas unidas en seres simples, indivisibles y activos, que piensan, quieren y perciben, también serán espirituales. Por su parte, si Dios con su percepción cumple la función de *substratum* o soporte del universo, es decir, es una sustancia, entonces los espíritus finitos que son soporte de las cosas o ideas, pues al percibir las les dotan de existencia, también serán sustancias; más aún, de lo dicho se inferirá que son sustancias espirituales.

Finalmente, en este esfuerzo de Berkeley por encaminar la reflexión filosófica hacia la divinidad, es interesante destacar que cuando denominó a las ideas de los sentidos “cosas reales”, y a las ideas de la imaginación y la memoria “ideas o imágenes de cosas”, lo que hizo fue reafirmar aún más la presencia de Dios. Si aquello percibido por los sentidos, que es de lo que generalmente no se duda, son los hechos reales y dependen directamente de Dios, entonces Él está totalmente presente en el mundo natural o real, es decir, bastan los sentidos bien aguzados para poderlo conocer. Como ejemplo serviría la distinción entre “ideas de la vista” e “ideas del tacto”, que Berkeley desarrolló en su *Ensayo para una nueva teoría de la visión* y que retomó someramente en sus *Principios*, ya que si las ideas visibles son las “cosas reales”, y además son el lenguaje por medio del cual el espíritu que gobierna, es decir, Dios, da a conocer qué ideas tangibles se van a imprimir en nosotros, entonces todas las ideas de los sentidos ponen de manifiesto a la divinidad, pero también dirigen al hombre hacia a un *realismo teísta*.

#### 4.3 La crítica a la materia

En esta sección me propongo únicamente enunciar el problema de la materia, sin

---

espíritus finitos. Con esto estaríamos de nuevo en el ámbito del argumento de la pasividad. [...] y cuando Berkeley habla de poderes, está pensando siempre en *poderes en Dios*. Morillo-Velarde Taberné, Diego. *El pensamiento religioso de Berkeley*, ed. cit., pp. 54-55.

embargo, es menester analizar algunas de las consecuencias que para Berkeley se desprenden de la doctrina materialista, porque están directamente relacionadas con la presencia y función de Dios en los *Principios*.

La segunda mención a Dios en el *Tratado* se encuentra en la sección diecinueve, y está inscrita dentro de la crítica berkeleyana a la materia o sustancia material. El porqué la materia fue objeto de debate para Berkeley se debió, principalmente, al carácter amenazante de ésta para la creencia religiosa. Muchos filósofos y científicos, aun los creyentes, sostenían de común acuerdo la existencia de la materia. El problema que algunos defensores de la religión veían en ella era que sostener su existencia, en especial su ‘coexistía’ con Dios, propiciaba que éste dejase de ser omnipotente debido a que la materia no era creación suya; la consecuencia de ello era que Dios perdía el estatus de creador de todos los objetos del universo, como afirmaba el cristianismo. Más aún, si Dios dejaba de ser el creador universal entonces los dogmas cristianos, y las enseñanzas bíblicas, perdían toda veracidad.

La materia desde la antigüedad era concebida como soporte de accidentes, que Berkeley interpreta desde su filosofía como ideas u objetos perceptuales. Esto generaba graves consecuencias porque si los objetos de los sentidos no eran creados por Dios, y sí por una sustancia “inerte e insensible” con una “subsistencia natural”, independiente de la “mente eterna del creador”, entonces aquél dejaba de ser el centro de la creación para convertirse en una pieza más dentro del esquema universal. Estos son, en suma, los problemas que se desprenden de la creencia en la materia. Berkeley, en su calidad de filósofo y hombre de fe, decidió emprender una ardua lucha contra dicha creencia, valiéndose de medios filosóficos, científicos y hasta dogmáticos para ello.

#### 4.3.1 Características de la materia: la materia inerte

Una primera cuestión sobre la materia es la crítica del irlandés al hecho de que algo incorpóreo, inerte e insensible sea capaz de producir sensaciones en los seres perceptores, es decir, en los espíritus. Una segunda cuestión, enlazada con la anterior, versa sobre la veracidad de la afirmación de que la materia sea el “soporte de los

accidentes” o ideas perceptibles. Dudas como éstas cobran sentido si nos abocamos a algunas de las características sobre la materia que el propio Berkeley fue recopilando a lo largo de los *Principios*, las cuales pueden reducirse a las siguientes: “sustancia inerte, insensible, desconocida, extensa, sólida, dotada de forma y movimiento, existente sin la mente<sup>130</sup>”.

Dadas las características de la materia el filósofo de Kilkenny se pregunta por qué si su misma definición la torna ininteligible, además de que ni la materia ni las sustancias corpóreas brindan explicación alguna sobre cómo se producen las ideas en la mente, es decir, cómo un cuerpo afecta a un espíritu, se debe aceptar que hay cuerpos exteriores a la mente que producen ideas. Si la materia no brinda ninguna explicación clara porque su misma existencia es dudosa, entonces no hay que tomarla en cuenta, y menos aún porque de hacerlo sería como aceptar que Dios ha creado “innumerables seres que son totalmente inútiles y no sirven a propósito alguno”<sup>131</sup>. La materia es para Berkeley algo de lo que no se tiene ‘idea’, porque no puede ser percibida, por lo tanto, se trata -en su opinión- de una vana quimera que se ha formado por errores en el conocimiento humano.

#### 4.3.2 Origen de la creencia en la materia

La explicación que nos brinda Berkeley sobre el origen de la creencia en la materia es la siguiente:

los hombres saben que perciben diversas ideas de las que no son ellos mismos los autores, pues no son producidas en su interior ni dependen de las operaciones de su voluntad, hecho que los lleva a sostener que estas ideas u objetos de la percepción tienen una existencia independiente de, y fuera de la mente, sin reparar en que estas palabras encierran una contradicción<sup>132</sup>.

Los filósofos, luego de muchas disquisiciones, comprendieron que si bien los objetos inmediatos de la percepción no existían sin la mente, había otros que sí lo estaban. Estas ideas u objetos existentes fuera de la mente se convertían en las cosas reales, mientras que nuestras ideas terminaban siendo sólo figuraciones, “imágenes o

---

<sup>130</sup> *Principles. Works*, II, § 67, p. 70.

<sup>131</sup> *Ibidem*, § 19, p. 49.

<sup>132</sup> *Ibidem*, § 56, p. 64.

semejanzas” impresas en nuestra mente por dichos objetos; es decir, aquello percibido por los sentidos no era otra cosa que una representación de los objetos reales, los cuales se encontraban ocultos en la sustancia material. Esta concepción, asumida entre otros por Locke, se conoció como “teoría representacionista”<sup>133</sup> y fue tajantemente rechazada por Berkeley, al afirmar que las ideas no son representaciones de las cualidades de los objetos sensibles, sino los objetos sensibles mismos.

El irlandés intenta explicar por qué los filósofos supusieron que las ideas de los sentidos son provocadas en nosotros por algo “semejante” a nuestras ideas, que existe independiente a la mente, y por qué no recurrieron para su explicación a la acción directa de un espíritu, siendo éste el único que actúa. Los argumentos que da para ello son los siguientes<sup>134</sup>:

1. Los filósofos no se percataron que creer en ideas existentes fuera de la mente, así como el atribuirles poder o actividad, es algo contradictorio. Las características de las ideas enunciadas a lo largo del *Tratado* son suficientes, en opinión del irlandés, para dejar claro lo contradictorio de este punto.

2. El “supremo espíritu” que produce las ideas del sentido en la mente no se manifiesta visiblemente, ni a partir de ningún conjunto de cualidades sensibles. Dios, en tanto espíritu, no se hace presente sino a través de los efectos que produce; es por ello que el autor del *Tratado* considera que muchos hombres, al no percibirlo sensiblemente, dudan de su poder como agente causal de los fenómenos naturales.

3. La regularidad de la naturaleza hace que el hombre, acostumbrado a ella, no repare en la perfección de su mecanismo; por ello el irlandés considera que mientras las cosas siguen su curso ordinario no producen reflexión alguna en el hombre<sup>135</sup>, ya

---

<sup>133</sup> Vid. Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2005. Libro II, IV, cap. XI. Mackie, J. L. *Problemas en torno a Locke*. IIF-UNAM, México, 1988. Cap. 2.

<sup>134</sup> *Principles. Works*, II, § 57, p. 65.

<sup>135</sup> Esta falta de reflexión se debe a la llamada “fe animal”, la cual se refiere a la confianza irrevocable que se tiene en la regularidad de la causalidad. Cuando se consideran los objetos del mundo natural no como signos sino simplemente como una vasta sucesión de cosas pasivas, entonces aquellos objetos no muestran una conexión necesaria entre ellos. Desde una perspectiva totalmente pasiva la conexión entre estas percepciones es arbitraria, aunque no se actúa como si lo fuese sino, por el contrario, se actúa como si hubiese una conexión necesaria, lo cual es bueno porque la supervivencia depende de que se actúe así. Por lo tanto, la posición que tiene plena confianza (o fe) en que el curso de la naturaleza continuará con patrones regulares (e interpretables) bien puede llamarse, dice Roberts, “posición



que el orden y la concatenación de las cosas le son tan habituales que no piensa que sean “los efectos inmediatos de un espíritu libre”<sup>136</sup>; sin embargo, sólo cuando algo rompe con esa regularidad, es decir, cuando se produce algún milagro o un evento sobrenatural, entonces los hombres advierten y creen en un “agente superior” capaz de mantener el orden por su poder y bondad.

#### 4.3.3 De la materia pasiva

La creencia en la “materia pasiva” fue también objeto de críticas por parte del filósofo irlandés. Esta creencia se la imputó tanto a la tradición escolástica como a algunos filósofos modernos, entre ellos Descartes, Malebranche y Locke<sup>137</sup>. El porqué del rechazo a la pasividad de la materia se debió a que consideraba que brindaba la misma explicación que la creencia en la materia, a saber, ninguna, e intentar dar una respuesta al porqué de su pasividad lejos de brindar alguna explicación llevaba igualmente a contradicciones. La pasividad de la materia se debía, entre otras cosas, a su carácter “inerte”; era éste lo que la hacía pasiva y lo que la llevaba a ser soporte, por ejemplo, del cambio de lo frío a lo cálido y viceversa. Si bien se asumía que dicha materia pasiva existía, también se consideraba que no era causa de nada, porque como tal no existían causas corpóreas. Para el filósofo irlandés esta creencia tan extendida era poco sostenible, ya que considerar que había cuerpos materiales incapaces de producir efecto alguno en la naturaleza, hacía pensar que no cumplían ninguna función y, por lo tanto, que Dios pudo haber hecho todo exactamente igual sin recurrir a dicho cuerpos.

#### 4.3.4 La materia y el Ocasionalismo<sup>138</sup>

En el *Tratado* se presentan claras referencias al ‘ocasionalismo’ de Malebranche, postura que el oratoriano desarrolló en su obra *De la recherche de la verité* (1674-

---

religiosa”. Vid. Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*. Oxford University Press, New York, 2007, p. 86.

<sup>136</sup> *Principles. Works*, II, § 57, p. 65.

<sup>137</sup> Vid. nota 1. *Ibidem*, § 53, p. 63.

<sup>138</sup> La crítica al ocasionalismo aparece en varios momentos, pero se concentra en los párrafos 68-73, pp. 70-73 de la edición de Luce y Jessop.

1675). Al respecto, Berkeley consideraba igualmente absurdo creer en la materia pasiva que en la materia como “ocasión desconocida”<sup>139</sup>, por medio de la cual Dios provocaba ideas en nosotros; la divinidad -señala el irlandés- no se sirve de la materia como “ocasión” de nada, ni tampoco es una idea en su mente que le indica el modo de producir sensaciones en la nuestra de modo constante y regular. La materia, en tanto sustancia inerte e insensible que ni actúa, ni percibe, ni es percibida, no sólo es una cosa “desconocida” sino más bien una *non-entity*, es decir, un algo que no existe o sólo existe en la imaginación. Berkeley se pregunta si es posible que algo como la materia, siendo imperceptible tanto para los sentidos como incluso para la reflexión, y revelándose como no extensa y sin forma, porque la extensión y la forma sólo existen en la mente de quien las percibe y la materia, al ser imperceptible, no está en mente alguna, se haga presente. El oriundo de Kilkenny confiesa que si algo se define de la manera antes dicha, y aún así se afirma su omnipresencia, entonces él mismo se confiesa incapaz de comprender qué se entiende por eso. Hay que recordar que el mismo Malebranche en su *Recherche* afirma que mientras la “extensión material” es “ininteligible”, la materia como tal es divisible al infinito, lo cual -en opinión de Berkeley- es contradecirse, pues afirmar que algo inexplicable tiene propiedades cognoscibles es un contrasentido<sup>140</sup>. Son precisamente este tipo de aporías e incluso paralogismos los que lo motivaron a denostar la doctrina material. Lo más que el nacido en Dysart Castle concede es que el término “ocasión” se refiera a “ideas desconocidas” en la mente de Dios, lo que en realidad no aporta nada porque se mantiene la cuestión en el plano puramente nominal, sin ahondar en el contenido.

Para el irlandés, por tanto, la materia no es otra cosa que un concepto creado por la propia mente, el cual se ha arraigado tanto en los hombres que pese a mostrar múltiples incongruencias les resulta difícil, sino es que imposible, desecharlo por completo, llevándolos incluso al extremo dogmático de, pese a muchas evidencias, querer conservar al menos su nombre.

---

<sup>139</sup> *Principles. Works*, II, § 68, p. 70-71.

<sup>140</sup> Benítez, Laura y Robles, José A. *El infinito en Descartes y Malebranche en El espacio y el infinito en la modernidad*. Publicaciones Cruz O, México, 2000. pp. 127 ss.

#### 4.3.5 Consecuencias del materialismo

Las principales secuelas que para el autor del *Tratado* se desprendían de la doctrina de la sustancia material, motivo por el cual la combatió arduamente, eran el escepticismo, la irreligión, el ateísmo y hasta la idolatría. El antídoto contra estas “falsas creencias” era su inmaterialismo, ya que traía consigo una serie de efectos positivos al socavar el fundamento mismo de dichas creencias. El escepticismo es quizá la consecuencia más importante que se desprende de la existencia de la materia, pues da pie tanto a la irreligión como al ateísmo. El origen del escepticismo tiene que ver con suponer que las “ideas de los sentidos” tienen una doble existencia, una en la mente y otra sin la mente, lo que provoca que algunas ideas tengan una existencia propia y distinta del ser percibidas; en consecuencia, los hombres no pueden estar seguros de tener un conocimiento real y certero, porque los objetos de sus sentidos son sólo aparentes ya que son meras imágenes de arquetipos o cosas que existen sin la mente, de lo que se sigue que deben existir en otro lado, a saber, en una sustancia material que les dé soporte<sup>141</sup>. El escepticismo también influye en las otras dos consecuencias: el ateísmo y la irreligión. El ateísmo -creyó Berkeley- ha tenido como “gran amiga” a la materia, debido a que al suponer su existencia, pero a la vez ser inaceptable que surgiese de la nada, se le pensó como “increada y coeterna” con Dios. Esto sirvió de fundamento para creer que el orden natural se regía paralelamente a aquél, dando como resultado múltiples teorías en las que la divinidad dejaba de ser orden y sustento del universo. Finalmente la idolatría ha llevado a pensar que el sol, la luna, las estrellas, un árbol o una piedra, eran cosas fuera de la mente y con una existencia independiente a ella; el inmaterialismo, por su parte, se encarga de aclarar que dichas ideas externas no son más que simples ideas en la mente de quien las percibe, lo que evita arrodillarse, contemplar y divinizar las propias ideas.

Se colige de lo dicho que de comprender correctamente la filosofía inmaterialista berkeleyana, lo que conlleva no hacer caso a la existencia de la materia, se evitarían

---

<sup>141</sup> La “teoría representacionista” es una clara consecuencia de la existencia de la materia y es, entre otras cosas, causa del escepticismo, del ateísmo y por lo tanto de la irreligión. *Vid.* Locke. *Ensayo sobre el entendimiento*, ed. cit., IV, 4, 8 y 12 donde habla sobre los arquetipos.

muchos errores en el conocimiento y de paso se dirigirían las ideas a donde deben, a saber, a la “eterna mente invisible que produce y sostiene todas las cosas”<sup>142</sup>.

#### 4.4 Concepción mecanicista de la naturaleza

Es interesante destacar la regularidad de la naturaleza porque de ella se desprende la concepción mecanicista que sostuvo Berkeley, quien desarrolla el tema sobre todo en la sección sesenta y dos del *Tratado*<sup>143</sup>. Para él, como para Newton, Dios creó el mundo como una especie de mecanismo, con lo cual el hombre conoce a la naturaleza como si fuese una máquina que a ciertos desajustes le seguirán ciertas reparaciones o arreglos. También creó Dios las leyes de la naturaleza como una especie de reglas fijas que se irán descubriendo poco a poco, sin que Él mismo las desvele antes, ya que respeta y se ajusta en todo momento a la regularidad y funcionalidad de sus propias reglas; sin embargo, esta maquinaria natural sufre en ocasiones ciertos desajustes cuando Dios irrumpe en ella al producir algún fenómeno al margen de su curso ordinario, ya que busca con esto “sorprender y sobrecoger” a los hombres en aras de reconocimiento, pero sin hacer que sus irrupciones se conviertan en algo habitual porque resultaría contraproducente.

Es necesario señalar que la relación mecánica en el mundo natural no es para el filósofo irlandés una relación causal, sino una relación entre “signos” o señales y “cosas significadas”, ya que las ideas al ser inertes no pueden producir nada. Berkeley, pese a que concibe a la naturaleza como una maquinaria, necesita rechazar la causalidad en ella por diversos motivos, a saber: a) para cerrarle toda posibilidad a la materia (al no haber causas la materia pierde su razón de ser, pues se dice que es causa y sostén de las cosas del mundo), b) porque al ser las ideas inertes (con lo cual no son causa de nada) y a la vez ser las reglas de la naturaleza, conformadas por ideas, un lenguaje a través del cual se comunica Dios, entonces son necesarios los signos, sea porque aquél no se revela si no es a través de señales o porque éstas no son pruebas constatables, sino simples indicios de algo (lo que incluso concuerda mejor

---

<sup>142</sup> *Principles. Works*, II, § 94, p. 82.

<sup>143</sup> *Ibidem*, § 62, pp. 67-68.

con la religión)<sup>144</sup>. Estas señales -considera Berkeley siguiendo a Newton- sólo podrán ser descifradas por el filósofo natural contemplativo y atento, quien podrá comprenderlas sin necesidad de recurrir a causas corpóreas fuera de la mente. Estos signos, observados por el ojo atento, lo llevarán a descubrir ciertas leyes generales de la naturaleza, con las que podrá deducir, no demostrar, otros muchos fenómenos. Para el nacido en Kilkenny -cabe recordar- sólo es posible deducir no comprobar, ya que las reglas establecidas por Dios no pueden ser plenamente conocidas, pues de serlo podrían ser objeto de dominio humano (algo imposible porque eso sólo le compete a la divinidad).

#### 4.5 El inmaterialismo lleva a Dios

Los principios inmaterialistas de la propuesta berkeleyana tienen un claro objetivo, a saber, la exaltación de la divinidad y el fortalecimiento de las verdades cristianas. Conviene detenerse en este punto para ver precisamente cómo los principios de la filosofía de Berkeley tendieron a Dios, y cómo Éste fue utilizado como medio y a su vez como fin. Se puede decir que la divinidad fue a) un medio porque reforzó los diversos argumentos que se desarrollaron en el texto, al ser empleado en muchas ocasiones como *argumentum ad verecundiam*; empero, b) también fue un fin, porque desde el comienzo el irlandés orientó la obra hacia Dios, lo cual se ve palmariamente al leer el conjunto del *Tratado*, pero también si uno se remite a las primeras y a las últimas secciones del texto.

La consecuencia más importante del inmaterialismo es que deja de suponer la noción de materia como causa de los fenómenos naturales, por lo que se diluyen todas las teorías que han emanado de ella. Berkeley, a partir de la supresión de la materia, se muestra confiado en que:

si seguimos la luz de la razón debemos colegir, del método constante y uniforme de nuestras sensaciones, la bondad y sabiduría del *espíritu* que las produce en nuestras mentes. [...] Para mí es evidente que el ser de un espíritu infinitamente sabio,

---

<sup>144</sup> Un tercer motivo para rechazar la causalidad tiene que ver con el voluntarismo divino. *Vid. infra*, cap. III, “3.4.1 Dios como ser volitivo”.

bueno y poderoso es más que suficiente para explicar todos los fenómenos de la naturaleza<sup>145</sup>.

Es esta misma convicción la que lo lleva a desdeñar la ‘teoría representacionista’<sup>146</sup> y a criticar algunas teorías físicas por su supuesta universalidad. Fue el caso de los conceptos absolutos newtonianos: espacio, tiempo y movimiento absolutos, que son para él, al igual que la creencia en la materia, fruto de ideas abstractas, sin correlato con la naturaleza ni con los objetos de la percepción. Basta mencionar el caso del “tiempo absoluto”<sup>147</sup>, entendido como “la continuación de la existencia o la duración en abstracto, distinta de todas esas acciones e ideas particulares que diversifican el día”<sup>148</sup>, y que para Newton se da de una manera ecuable y sin relación con nada externo. Berkeley, por su parte, contrapone al concepto absoluto el relativo, al entender el tiempo simplemente como “la sucesión de ideas en nuestra mente”<sup>149</sup>, algo que -considera- le parecerá asequible a cualquiera.

Mostró también su rechazo a la universalidad de la “gravitación o atracción mutua”, por ser considerada una teoría apodíctica al ser esencial a todo cuerpo. El filósofo anglicano considera que se debe tener cuidado al establecer leyes generales, ya que los mismos hechos demuestran que no lo son. Pone como ejemplo el “crecimiento perpendicular de las plantas” y la “elasticidad del aire” para desdeñar la supuesta universalidad de dicha teoría. Su inmaterialismo también lo condujo a oponerse al ‘corpuscularismo’, que atribuye toda la serie de sucesos a un azar ciego “originado por el impulso de un cuerpo sobre otro”<sup>150</sup>, en vez de pensar en la providencia de una mente ordenadora.

---

<sup>145</sup> *Ibidem*. § 72, p. 72.

<sup>146</sup> *Ibidem*. § 88, p. 79.

<sup>147</sup> “I. Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature flows equably without regard to anything external, and by another name is called duration: relative, apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time; such as an hour, a day, a month, a year”. Newton, Isaac. *Scholium*, libro I en *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his system of the World*. Daniel Adee, New York, 1846, p. 77.

<sup>148</sup> *Principles. Works*, II, §§ 97, p. 83; *vid.* §§ 98 y 111, pp. 84 y 90 respectivamente.

<sup>149</sup> *Ibidem*, §98, p. 84.

<sup>150</sup> *Ibidem*, § 93, pp. 81-82.

Su actitud lo llevó a percatarse de que no hay nada necesario o esencial en las cosas, como tampoco hay nada sujeto a leyes naturales mecánicas y autorregulables. Por el contrario, todo depende de “la voluntad de un espíritu que gobierna” quien decide, por ejemplo, que unos cuerpos tiendan hacia otros mientras que otros cuerpos tiendan hacia lo opuesto (en este caso hacia el alejamiento y no hacia la atracción). En consecuencia, no se debe buscar ninguna causa eficiente distinta de una mente o espíritu pues, de hacerlo, no se consideraría a la Creación como obra de un “agente sabio y bueno”, lo cual resulta contrario a los postulados defendidos por Berkeley. El no pensar en una causa eficiente natural o material conduciría al hombre a pensar, más bien, en las causas finales de las cosas, es decir, en el significado de los signos; hecho que fomentaría la contemplación de la naturaleza al admirar su belleza, diversidad y concatenación, para de ello colegir la grandeza de Dios.

Deberíamos proponernos a nosotros mismos propósitos más elevados, como recrear y exaltar la mente con la contemplación de la belleza, orden, extensión y variedad de las cosas naturales, y a partir de ello, por medio de inferencias apropiadas, ampliar nuestras nociones sobre la grandeza, sabiduría y beneficencia del creador; y finalmente, hasta donde nos sea posible, hacer que las diversas partes de la Creación sirvan a los fines para los que fueron designadas: la gloria de Dios y el sustento y comodidad de nuestro ser y de nuestros semejantes<sup>151</sup>.

En lo dicho anteriormente está implícito el llamado “argumento del diseño”, pues el orden y la regularidad que muestra la naturaleza<sup>152</sup> al ser contemplada ponen de manifiesto una teleología que denota un designio o diseño divino<sup>153</sup>.

La comprensión de las “leyes de la naturaleza”, que son “las reglas fijas o métodos establecidos, de acuerdo con los cuales la mente de que dependemos hace surgir en nosotros las ideas de los sentidos”<sup>154</sup>, es otra de las consecuencias de su

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, § 109, p. 89.

<sup>152</sup> Laura Benítez dice al respecto que “La regularidad de la Naturaleza es sostenida por Dios en todas y cada una de sus manifestaciones. No existiendo conexiones necesarias entre ideas, el Creador mantiene y regula este extraño edificio de ideas como entidades separadas [que él mantiene unidas], cuya aparente conexión es útil en el nivel práctico y en el de una teoría que renuncie a las demostraciones”. Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley*. Revista *Análisis Filosófico*, Buenos Aires, vol. VI, nº 1, mayo, 1986, p. 34.

<sup>153</sup> Kingston opina que “aunque hay elementos en Berkeley del argumento cosmológico, su acercamiento a Dios se basa principalmente en una forma del argumento del diseño”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 157 ss.

<sup>154</sup> *Principles. Works*, II, § 30, p. 53.

inmaterialismo, ya que conducen al hombre no a una causalidad inerte sino a la creencia en un espíritu superior, que rige, controla y mantiene el orden natural. Por el contrario, una mala comprensión de las leyes naturales le hace creer al hombre que las cosas u objetos de los sentidos son ellos mismos principios causales; empero, basta contemplar sin prejuicios a la naturaleza para darse cuenta de que en ella, en tanto conformada de ideas u objetos, y ser aquellas inertes y pasivas, no hay causalidad alguna sino sólo la voluntad del “espíritu gobernante” que establece dichas leyes. Es por esto que para Berkeley “basta abrir los ojos” para ver a Dios, sin embargo, la confusión y los prejuicios de los hombres los llevan a creer en una falsa causalidad y en un falso poder intrínseco a las cosas.

Por otro lado, las leyes de la naturaleza, que se aprenden por observación y experiencia, también le brindan al hombre una enseñanza tal que gracias a ella puede regular sus acciones y andar en el mundo (algo que [por cierto] ya había mencionado Locke). Dicha enseñanza-aprendizaje le permite al hombre sobrevivir, organizarse y proyectarse a futuro, de lo que se desprende una importante consecuencia, a saber, que Dios se hace presente en todos los órdenes de la vida humana, gracias a una teofanía que se manifiesta a través de la contemplación de las reglas de la naturaleza. En este sentido se puede afirmar que para el inmaterialismo berkeleyano Dios o el espíritu gobernante no es sólo una figura rectora que está fuera del mundo, todo lo contrario, está siempre presente en el orden natural porque de él depende su subsistencia.

#### 4.5.1 El inmaterialismo y la religión cristiana

Es importante destacar el valor y la utilidad que según Berkeley tenía su filosofía para con la religión cristiana. Al afirmar que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa e incorruptible, y por ello no está sujeta a descomposición ni corrupción alguna por las leyes de la naturaleza o del movimiento, el autor del *Tratado* defiende la doctrina de la inmortalidad del alma; más aún cuando afirma que sólo puede ser aniquilada por el mismo que le dio el ser, es decir, por Dios.



Sus principios reafirman la religión mediante una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, pues sostienen que al contemplar que la mayoría de los fenómenos naturales no son producidos por los hombres, deben entonces haber sido creados por algún otro ser; es sobre todo por la perfección y el orden de las cosas naturales que de pensar en un ser creador se piensa directamente en Dios, ya que sólo él posee las características de “uno, eterno, infinitamente sabio, bueno y perfecto”<sup>155</sup>. Además, Berkeley llega a sostener que a la divinidad se le conoce más inmediatamente que a los otros espíritus<sup>156</sup>, ya que si bien no se le conoce corpóreamente por su invisibilidad, sí son conocidos los numerosos efectos de la naturaleza que él produce, mientras que los efectos de los hombres tardan en aparecer, y no son tan fuertes, vivaces, e impactantes como los naturales (es decir, los de Dios). Es por esto que de su inmaterialismo se infiere que “basta abrir los ojos” para ver a Dios, ya que los mismos sentidos que perciben la naturaleza perciben la obra divina. Es, por tanto, un error concebir a la naturaleza como algo distinto de la deidad, pues no es otra cosa -tal y como la define Berkeley- que “la serie visible de efectos o sensaciones impresos en nuestra mente, según ciertas leyes fijas y generales”<sup>157</sup>.

Frente a quienes sostienen que la existencia de un “agente todopoderoso” o Dios no concuerda con la imperfección de la naturaleza (entiéndase árboles torcidos, frutos no madurados, nacimiento prematuros, malformaciones, etc.), ni con el mal moral (es decir, el dolor y el sufrimiento de los hombres), el irlandés afirma que la naturaleza no es otra cosa, como se dijo anteriormente, que una especie de máquina, cuyo mecanismo artificial ha sido creado, mantenido y dirigido por Dios. Es por ello que su supuesta imperfección es, en opinión suya, algo que lejos de ser censurable muestra el poder divino, ya que fue capaz de crear una gran variedad de cosas en las que destacan unas sobre otras, mientras que de no haberlo hecho así no habría contrastes ni destacaría la belleza. Respecto al dolor del mundo o mal moral, éste es considerado

---

<sup>155</sup> *Principles. Works*, II, § 146, p. 108.

<sup>156</sup> Sobre este tema conviene revisar la excelente introducción de Jonathan Dancy a los *Principios*, específicamente el capítulo nueve “The Existence of God” de la “Editor’s Introduction”. Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Editado por Jonathan Dancy. Londres, Oxford Philosophical Texts, 1998.

<sup>157</sup> *Principles. Works*, II, § 150, p. 109.

necesario por el estado en que se encuentra el hombre (se entiende que lleno de errores y prejuicios); empero, por otro lado, el mismo Berkeley sostiene que desde una perspectiva más amplia lo que parecen males en realidad no lo son, pues se convierten en bienes cuando se consideran en relación con la totalidad de las cosas<sup>158</sup>.

Las últimas secciones del *Tratado* están cargadas de citas bíblicas<sup>159</sup>, lo que confirma el objetivo que desde un inicio se nos dijo que tenía su obra, a saber, hacer que los hombres vuelvan a Dios y consideren su deber para con él. Berkeley concluye su obra apelando a un principio básico dentro del cristianismo: el temor, pues afirma que el conocimiento de Dios, esto es, saber de su omnipresencia y de la absoluta dependencia que de él se tiene, genera en el hombre una “terrible circunspección” y un “santo temor”, los cuales son el incentivo más fuerte para la virtud y la mejor defensa contra el vicio.

## 5. Tres Diálogos entre Hylas y Filonús<sup>160</sup>

### 5.1 Introducción

El libro *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús* fue publicado en mayo de 1713<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Probablemente Berkeley hubiese tenido más argumentos para defender su postura del ‘mal moral’ si hubiese publicado su segunda parte de los *Principios*, sobre filosofía moral. En esta primera parte apenas hace referencia al tema, y por consiguiente no es posible analizar a profundidad sus argumentos ni emitir un juicio valorativo sobre los mismos.

<sup>159</sup> Pablo, I Corintios, 12, 6. y Colosenses 1, 17 aparece en la sección 146; Hebreos 1, 3. aparece en la 147; Hechos, 17, 28. sección 149; Salmo 65, Jeremías 10, 13, Amos 5, 8 y Pablo: Hechos 17, 28 en la sección 150; Isaías 45, 15 en la 151 y Génesis 28, 20 en la 155.

<sup>160</sup> La edición de Luce y Jessop de los *Diálogos* es la conocida como edición C, publicada en 1734. Hubo dos ediciones anteriores llamadas A y B, que datan de 1713 y 1725 respectivamente. En relación a estas últimas, la edición C redujo el título considerablemente, de “cuya intención es demostrar claramente la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza incorpórea del alma, y la providencia inmediata de una Deidad: en oposición a escépticos y ateos, y también iniciar un método que convierta a las ciencias en más fáciles, útiles y concisas”, a un breve “en oposición a escépticos y ateos”. En la edición C también se añaden algunos breves argumentos que Berkeley consideró necesarios para clarificar más sus ideas, pero que no modifican prácticamente nada el contenido de las dos ediciones que le precedieron.

<sup>161</sup> Ése mismo mes apareció otra reseña del *Tratado* en la revista jesuita *Mémoires pour l'Historie des Sciecies & des Beaux Arts*, conocida simplemente como *Mémoires de Trévoux*. En ella Berkeley es denominado «malebranchiste de bonne foi» y se describe su filosofía como “más allá del sentido común” (*Mémoires de Trévoux*, mayo de 1713, París, pp. 921-922). Esto ejemplifica la mala comprensión que hubo de sus *Principios*, motivo que lo llevó a redactar y publicar sus *Diálogos*.

en Londres y, a diferencia de las obras anteriores, fue redactado en forma de diálogo. El motivo se debió, como se ha dicho en la Introducción del apartado anterior, a que su *Tratado* de 1710 fue recibido con poco entusiasmo por los círculos académicos y letrados, tanto británicos como continentales; esta mala recepción llevó a Berkeley a considerar necesario abordar nuevamente los principios contenidos en el *Tratado*, pero ahora “de forma más clara” y con un estilo que le permitiera ser más comprensible para llegar a un mayor número de lectores<sup>162</sup>. Esto fue, en términos generales, lo que lo llevó a escribir los *Diálogos*. Parecería entonces que éstos son una mera repetición de los *Principios*, empero, su contenido presenta algunos cambios sustanciales respecto a aquel libro que muestran todo lo contrario. Basta enumerar algunos puntos, señalados por algunos comentaristas como Jessop y Bettcher<sup>163</sup>, para darnos cuenta de ello: en los *Diálogos* hay 1) un nuevo estilo literario, 2) un afán por dirigirse a un público más amplio, 3) una estrategia argumentativa compleja y unificada, y 4) la omisión de algunos temas por considerar que requerirían de tecnicismos impropios de un diálogo, como el caso de la amplia introducción -referida a las ideas abstractas- que precedía los *Principios*; en suma, estos puntos permiten decir que 5) los *Diálogos* constituyen un enfoque distinto de lo dicho en su *Tratado*. Además, en esta obra de 1713 (que para Jessop constituye una excelente introducción al pensamiento de Berkeley) no se aborda toda la filosofía del irlandés, ni siquiera toda la Parte I de sus *Principios*, tan sólo se muestra una “nueva luz”, como diría el

---

<sup>162</sup> Al respecto, es interesante destacar la buena opinión que su amigo irlandés Sir John Percival tuvo sobre los *Diálogos*, luego de haberlos leído. En una carta que Percival envió a Berkeley, quien para entonces vivía en Londres, le comenta lo siguiente: “Puedo decirte ahora que he leído tu último libro de principio a fin y creo que con tanta aplicación como siempre he hecho. Estoy satisfecho con el nuevo método, mediante el diálogo, que has tomado pues ha hecho que su significado [del libro] se entienda más fácilmente, además de que fue el procedimiento más adecuado que podías haber utilizado para un argumento de esa clase, donde el prejuicio contra su novedad seguramente levantaría innumerables objeciones que no podrían ser más fácilmente hechas o respondidas que mediante el diálogo. No es común para hombres que poseen una nueva opinión, el que surjan tantas opiniones contrarias como ha sido contigo, tanto si es por falta de ingenio, por una parcialidad de ellos mismos que no quieren ver sus nociones bajo la luz de todas las perspectivas, como si es porque están ciegos y no perciben realmente el peso y el número de las razones en su contra; pero hablando con toda sinceridad, estoy igualmente sorprendido del número de objeciones que tú presentas así como de las respuestas satisfactorias que tú das después, y declaro que soy mucho más de tu opinión de lo que era antes”. Carta del 18 de julio de 1713. Benjamin Rand, *Berkeley and Percival*. ed. cit. pp. 120-121.

<sup>163</sup> Bettcher, Talia Mae. *Berkeley. A Guide for the Perplexed*. Continuum, London, 2008.

propio filósofo, bajo un novedoso estilo conversacional. Los motivos antes mencionados han llevado a algunos comentaristas, como la señalada Bettcher, a considerar que los *Diálogos* no sólo no son una repetición del *Tratado*, sino, incluso, que son la principal obra del *corpus* berkeleyano<sup>164</sup>.

Por último, es importante mencionar una notable característica de los *Diálogos*, a saber, que los nombres de los dos únicos interlocutores, Hylas y Philonous, indican claramente el contenido de la obra. “Hylas”, cuyo nombre deriva del griego “hýle” (materia), representa los postulados de los materialistas, mientras “Philonous”, el amante de la mente, alma o espíritu, representa los de Berkeley.

#### 5.1.1 Sobre el ‘Prefacio’ a los *Diálogos*

Es interesante remitirse al Prefacio<sup>165</sup> de los *Diálogos*, pues allí se mencionan algunos de los temas que ocuparán a Berkeley, y las soluciones que propondrá con su filosofía, pero también porque indica el objetivo central del libro, el cual tiene que ver con el tema de la presente investigación. Antes, empero, hay que mencionar una de las principales preocupaciones, acaso la más importante, que el irlandés anotó en dicho Prefacio, a saber, la duda de los filósofos respecto a lo percibido a través de los sentidos.

De acuerdo con los principios usuales de los filósofos no estamos seguros de la existencia de las cosas a partir del hecho de que las percibamos; y se nos enseña a distinguir su naturaleza real de aquella que cae bajo nuestros sentidos. De aquí surge el *escepticismo* y las *paradojas*. No basta con que veamos y sintamos, con que saboreemos y oíamos una cosa. Su naturaleza verdadera, su entidad externa absoluta, está todavía oculta; porque aunque sea sólo ficción de nuestro propio cerebro, la hemos hecho inaccesible a todas nuestras facultades. Los sentidos son falaces, la razón defectuosa<sup>166</sup>.

En suma, esta actitud de algunos filósofos es lo que a Berkeley preocupa y lo que, entre otras cosas, critica en su libro, pero no sólo porque no comparta sus dudas u opiniones, sino especialmente porque él busca un conocimiento más práctico y

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, Prefacio de la obra, pp. xi-xv.

<sup>165</sup> El Prefacio apareció en las ediciones A y B, de 1713 y 1725 respectivamente, siendo suprimido de la edición C (1734).

<sup>166</sup> *Dialogues. Works*, II, Prefacio. p. 167.

simple, pero a la vez más excelso, que sea capaz de poner de manifiesto (y esto es lo importante para esta investigación) “la noción sublime de un Dios, y la expectativa consoladora de la inmortalidad”<sup>167</sup>. De lo dicho se colige que aceptando lo mencionado en el ‘Prefacio’, a saber, la ‘veracidad’ de los principios inmaterialistas, 1) “el ateísmo y el escepticismo quedarán completamente destruidos”, 2) se dará paso de las paradojas al sentido común y 3) el hombre podrá emplear su tiempo en el cultivo de la virtud.

## 5.2 De los abusos del lenguaje

Los argumentos desarrollados en los *Diálogos* para demostrar la dependencia de los objetos de los sentidos a una mente, tienen en común el problema del lenguaje. Para el de Kilkenny el uso del lenguaje, por parte de algunos filósofos, se ha dado de manera arbitraria y abusiva dificultando con ello el conocimiento, pues la oscuridad de algunos términos genera que se debata no sobre su contenido, sino sobre el término mismo, es decir, la poca claridad de los conceptos origina disputas estériles por ser meramente lingüísticas. La principal consecuencia del abuso del lenguaje es el surgimiento de las ideas abstractas, y dentro de ellas destaca especialmente el concepto oscuro e ininteligible de materia, la cual hace creer que existen realidades ocultas detrás de lo percibido, esto es, que una cosa es lo percibido y otra lo realmente existente en el objeto. Un ejemplo de los problemas a los que lleva el abuso del lenguaje es el del sonido, del que existe la creencia que es de dos tipos: uno “como es percibido por nosotros y [otro] como es en sí mismo”, es decir, uno se percibe inmediatamente a través del oído mientras que el otro existe “sin nosotros”; el primero es llamado “sonido en la acepción común de la palabra”, y el segundo es el “sonido en sentido real y filosófico”. El sonido vulgar es, pues, una clase de sensación, pero el sonido filosófico es definido como un inaudible movimiento vibratorio u ondulatorio en el aire. Si bien esta dicotomía entre el sonido vulgar y el filosófico es resuelta apelando al movimiento vibratorio, que en tanto cualidad sensible sólo existe al ser

---

<sup>167</sup> *Dialogues. Works*, II, p.168.

percibida<sup>168</sup>, lo que interesa destacar aquí es que para Berkeley el abuso del lenguaje es lo que ocasiona la creación de conceptos abstrusos, y es una de las principales causas por las que el conocimiento especulativo se ha vuelto confuso y problemático, al grado de afirmar nociones carentes de demostración, como es el caso de cualidades sensibles que existen de manera imperceptible y que sólo llevan a dudar del conocimiento sensitivo.

### 5.2.1 Berkeley y el uso pragmático del lenguaje<sup>169</sup>

Conviene señalar brevemente el uso pragmático que en ocasiones hace el irlandés del lenguaje, pues, pese a defender que éste debería utilizarse de manera coloquial (actitud semejante a la asumida por Spinoza<sup>170</sup>), y pese a criticar el lenguaje filosófico por su abuso de las palabras y de los significados, que lo llevan a convertirse en un “prejuicio” difícil de erradicar<sup>171</sup>, él mismo pasa del lenguaje ordinario al filosófico según le convenga a su discurso. Decir, por ejemplo, que las cosas son ideas y que éstas existen en la mente o están impresas en los sentidos resulta extraño y atípico según el uso habitual del lenguaje, que Berkeley reivindica; empero, él mismo ‘aclara’ que esto no se refiere a que las cosas estén físicamente en la mente, sino a que ésta las ‘intelige’, es decir, las comprende o percibe. “Phil. Presta atención a esto Hylas, cuando hablo de los objetos como existiendo en la mente o impresos en los sentidos, no quisiera que se me entendiese en el sentido literal vulgar, como cuando se dice que los cuerpos existen en un lugar o que un sello hace una impresión en la cera”<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Para leer el argumento complete véase *Dialogues. Works*, II, pp. 181-183.

<sup>169</sup> *Dialogues. Works*, II, pp. 244 ss.

<sup>170</sup> “En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia, y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe [*ad captum plebis*], que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación”. *Vid.* Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico Político*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, 5:77.

<sup>171</sup> La crítica al uso filosófico del lenguaje, alejado del sentir general de los hombres, es lo que lleva a Philonous (Berkeley) a censurar a Hylas cuando dice “[...] pero tú sabes que el lenguaje común está elaborado por y para uso del vulgo, por lo tanto, no debemos sorprendernos si expresiones adaptadas a nociones filosóficas exactas, parecen inusuales y fuera de lugar”. *Dialogues, Works*, II, p. 182.

<sup>172</sup> *Dialogues, Works*, II, p. 250.

En ocasiones, y dependiendo de las circunstancias, el futuro obispo llega a utilizar tanto el lenguaje cotidiano como el filosófico, lo que se ve claramente cuando en su defensa apele a la veracidad de la jerga filosófica y afirme que “nada es más usual para los filósofos que hablar de objetos inmediatos del entendimiento como cosas existiendo en la mente”<sup>173</sup>. Frente a los problemas generados por su lenguaje, que llevan incluso a cuestionar al inmaterialismo<sup>174</sup> por dejar sólo “las formas vacías de las cosas, únicamente el exterior que golpea los sentidos”<sup>175</sup>, Berkeley afirma que no está a favor de “cambiar las cosas en ideas, sino más bien las ideas en cosas”<sup>176</sup>, es decir, busca que quede claro su uso del lenguaje para evitar, como bien sabe que sucede, posibles confusiones.

El lenguaje berkeleyano, por tanto, pese a ser presentado por él mismo como acorde al sentido común y al uso corriente de las palabras, debe ser contextualizado e incluso adaptado, para su inteligibilidad, a los postulados filosóficos inmaterialistas.

### 5.2.2 El uso ‘apropiado’ del lenguaje conduce a Dios

Pese a lo dicho anteriormente, para Berkeley es importante utilizar un lenguaje coloquial, pero lo es todavía más el que sus palabras sean capaces de remitir a Dios. Precisamente éste es el motivo por el que es muy cuidadoso con el lenguaje y con los conceptos que utiliza.

El oriundo de Kilkenny se sirve de una crítica hecha a sus postulados, sobre ver dos personas la misma cosa, para explicar mejor su filosofía (lo que significa corregir algunos errores de apreciación fruto de problemas lingüísticos) y con ello trasladar el diálogo hacia el terreno de lo divino. La crítica es la siguiente: si sólo percibimos las ideas que existen en nuestras mentes, entonces es falso que dos o más personas puedan ver la misma cosa<sup>177</sup>. Berkeley, quien no analiza la distinción filosófica entre ‘mismo’ e ‘identidad’, responde a esta crítica estableciendo dos niveles diferentes, el

---

<sup>173</sup> *Ibidem.*

<sup>174</sup> En los *Diálogos* se utiliza por primera vez el concepto ‘inmaterialismo’, como término que define la propia filosofía de Berkeley.

<sup>175</sup> *Dialogues, Works*, II, p. 244.

<sup>176</sup> *Ibidem.*

<sup>177</sup> Para ver el argumento completo remito a *Dialogues. Works*, II, p. 247 ss.

del lenguaje cotidiano y el del lenguaje filosófico. Es por eso que admite la acepción vulgar del término ‘mismo’, porque se refiere simplemente a que “personas diferentes pueden percibir la misma cosa, o la misma cosa o idea existir en mentes distintas”<sup>178</sup>, mientras que rechaza la acepción filosófica sobre lo “mismo”, porque ésta, al querer basarse en “una noción abstracta de identidad”, dificulta o hasta imposibilita que diversas personas perciban la misma cosa. El autor de los *Diálogos* critica que los filósofos materialistas remitan lo ‘mismo’ o la “identidad” (como cualidad de idéntico) a un arquetipo externo y objetivo, que existe independientemente de la mente. Él -aclara- no duda de la existencia de aquello que se dice ‘lo mismo’ o aquello que se le adjudica ‘ser idéntico a’, y tampoco rechaza hablar de arquetipos, salvo que hagan referencia a nociones abstractas e ininteligibles; por el contrario, arguye que una correcta comprensión de sus principios faculta hablar igualmente de un arquetipo externo, pero aclara que dicho arquetipo es externo a cada mente particular, “aunque ciertamente hay que suponer que existe en esa mente que comprende todas las cosas [Dios]; y este arquetipo sirve entonces para todos los fines de la identidad, igual que si existiese fuera de una mente”<sup>179</sup>.

Los términos ‘mismo’ o ‘identidad’, por lo tanto, no son para Berkeley palabras que remitan a una sustancia material, sino que bien entendidos y explicados, es decir, bien utilizados, sirven igualmente a los principios inmaterialistas como a la defensa que éstos hacen de Dios<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 247.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>180</sup> Si bien la identidad no es el tema de esta investigación, vale la pena destacarlo porque un estudio interesante sería aquél que analice la diferencia entre lo ‘mismo’ y lo ‘idéntico’ en la filosofía de Berkeley, o al menos en los *Diálogos*. Es importante recordar que esta cuestión fue abordada detenidamente por Hume, un estudioso del filósofo irlandés, quien abordó el tema de la “identidad personal” en su *Tratado sobre la naturaleza humana*. Libro primero, parte IV, sección VI.



### 5.3 Dubitatividad en los sentidos<sup>181</sup>

Como reacción a los filósofos que dudan del conocimiento sensorial, el irlandés desarrolla distintos argumentos para mostrar que los sentidos no sólo no engañan, sino que brindan un conocimiento verdadero y real de las cosas, dando con ello el primer paso hacia su inmaterialismo. Es en el primer diálogo donde tiene lugar el problema del conocimiento sensible y la supuesta oposición entre el sentido común, basado en la percepción sensible, y el conocimiento especulativo, basado, entre otras cosas, en ideas abstractas.

Berkeley, a través del personaje Philonous, considera que ciertos hombres contemplativos llegan a dudar hasta de sus propios sentidos por la creencia en la existencia de una naturaleza ignota, que sirve de *substratum* del mundo, conocida como sustancia material, la cual propicia que quienes creen en ella se conviertan en verdaderos escépticos. Un primer argumento para defender su tesis inmaterialista, por sobre la materialista, es que “las *cosas sensibles* son sólo aquéllas que son inmediatamente percibidas por los sentidos”<sup>182</sup>. Si lo que perciben los sentidos son luces, sonidos, figuras, extensiones, etc., entonces las cosas sensibles no son más que “combinaciones de cualidades sensibles” existentes en la mente (pues sin ella sería imposible la percepción); pero si en la mente sólo hay ideas, entonces las “cosas sensibles”, que existen en tanto son percibidas, podrán ser llamadas propiamente

---

<sup>181</sup> Conviene señalar la importancia del ‘microscopio’ en los *Diálogos*, sobre todo si se toma en cuenta que Berkeley parecía tenerle cierta desconfianza en obras anteriores, al que considera un instrumento que ayuda a probar la veracidad del conocimiento sensible, porque contradice a quienes rechazan que pueda haber certeza epistémica del conocimiento proveniente de los sentidos.

Si bien el microscopio fue inventado en el siglo XVII, Berkeley sopesó con cuidado los beneficios o perjuicios que traería para su filosofía. Es por esto que en obras anteriores como su *Teoría de la visión* (Vid. nota 39) o sus *Principios* aún no lo utiliza como argumento a su favor; empero, es hasta los *Diálogos* donde ya habla sobre el microscopio con beneplácito pues, pese a ser un “procedimiento artificial”, sirve para agudizar los sentidos al grado de hacer que las cosas percibidas a través de él sean más verdaderas y ciertas que si fuesen percibidas a simple vista. “Phil. En consecuencia, hay que pensar que la representación que ofrece el microscopio es la que mejor revela la verdadera naturaleza de la cosa, o lo que es en sí misma” (*Dialogues. Works*, II, p. 185).

El microscopio, por ejemplo, le sirvió a Berkeley para contrarrestar el argumento que afirmaba de los colores ser inherentes a los objetos exteriores: si el uso del microscopio, alguna variedad en la distancia o algún cambio en los humores del ojo, hace que los colores cambien, entonces éstos no se encuentran realmente en los objetos sino que dependen de aquello que los percibe, a saber, de una mente o espíritu. (Vid. *Dialogues. Works*, II, pp. 184-186).

<sup>182</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 175.

sensaciones o ideas. Es importante recordar que percepción y existencia van unidas, ya que para que algo exista debe ser percibido y sólo puede ser algo percibido si existe<sup>183</sup>. La percepción, además, no sólo dota de existencia a las cosas, sino que también es el vínculo con el pensamiento. A lo largo del primer diálogo Berkeley busca mostrar que todas las cualidades sensibles, tanto las primarias como las secundarias, no son más que “pasiones o sensaciones en el alma” dependientes de la mente que las percibe, para lo cual se sirve de la distinción entre mente activa o voluntad y mente pasiva o entendimiento<sup>184</sup>. Establecida la dependencia de las cualidades sensibles de su ser percibidas, el filósofo inferirá que su ser pensante se deriva de su ser perceptor. “Hylas. Reconozco, Philonous, que con base en una observación honesta de lo que pasa en mi mente, no puedo descubrir nada más que soy un ser pensante afectado por una variedad de sensaciones, y que no es posible concebir cómo una sensación podría existir en una sustancia no perceptora”<sup>185</sup>.

Resulta novedoso que Berkeley se sirva del *placer* y el *dolor* (tema que ya había mencionado en los *PC*<sup>186</sup> y en el *Ensayo* pero no lo había desarrollado en otras obras) para explicar las sensaciones percibidas, y para mostrar la veracidad del conocimiento sensible. Basándose en esta dicotomía es que clasifica las sensaciones según qué tan intenso sea el placer o el dolor que causen; esta división le es especialmente útil porque con ella afirma que sólo puede recaer la sensación en un ser capaz de percibir, es decir, es un ser perceptor. El ejemplo al que recurre es el del ‘calor’. Si el calor no es fruto de una deducción racional porque se percibe inmediatamente, y es su intensidad la que determina que la sensación percibida sea placentera o dolorosa, entonces se puede colegir (y con ello corroborar) que lo percibido, en tanto sensación de placer o dolor, existirá sólo en algo que percibe, lo que implica de hecho una relación con la mente (pues de ella depende la percepción). Esta relación mente-sensación placentera o dolorosa le sirve para inferir, y con ello diferenciarse de Locke, quien creía que las cualidades de los objetos estaban en ellos mismos, que así como el

---

<sup>183</sup> Vid. nota 91.

<sup>184</sup> Sobre este tema Vid. *Dialogues. Works*, II, pp. 196-197.

<sup>185</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 197.

<sup>186</sup> *PC. Works*, I, nota 57, p. 13.

calor placentero no está propiamente en el sol o en el fuego, sino en el cuerpo perceptor, el dolor tampoco está realmente en el alfiler, sino en el dedo que recibe el pinchazo, lo que significa que los objetos de los sentidos no tienen una existencia real, exterior a la mente y distinta de ser percibidos, sino que dependen de la mente que los percibe<sup>187</sup>.

A partir de cada uno de los objetos de los sentidos (sabor, olor, sonido, color, etc.), Berkeley desarrolla argumentos para demostrar la no existencia de cualidades sensibles u objetos externos sin la mente. Basta con mencionar, de modo descriptivo, un solo ejemplo, el caso del sabor, puesto que el resto de argumentos, incluso los referentes a la luz, la extensión, la figura o la solidez, siguen la misma lógica que éste. Para mostrar que los sabores no existen sin la mente, el irlandés se basa en la mencionada dicotomía de placer y dolor, que sirve para cuestionar el argumento que afirma que un hombre sensato no dudaría de que el azúcar es dulce y el ajeno amargo. Para demostrar que lo anterior no es correcto responde, en boca de Philonous, que el sabor dulce del azúcar es una clase particular de placer, mientras que el sabor amargo del ajeno es una clase de malestar o dolor. Al haber placer o dolor, sensaciones que sólo pueden existir en un ser sensible, se sigue que lo dulce o amargo no está en las cosas mismas o en una sustancia insensible, como es la materia, sino

---

<sup>187</sup> En el tercer diálogo, empero, Berkeley al hacer un resumen de su filosofía apela al sentido común, para lo cual desarrolla una argumentación que resulta contradictoria con lo dicho anteriormente. “Es también mi opinión que los colores y otras cualidades sensibles están en los objetos. No puedo evitar pensar, aun si la vida me fuera en ello, que la nieve es blanca y el fuego caliente. Tú, en realidad, que por nieve y fuego quieres decir sustancias externas, no percibidas y no perceptoras, estás en tu derecho de negar que la blancura o el calor sean afecciones inherentes a ellas; pero yo, que entiendo por estas palabras las cosas que veo y siento, estoy obligado a pensar como las otras personas”. *Dialogues. Works*, II, pp. 229-230.

La cita anterior sirve para destacar dos aspectos de la obra de Berkeley, 1) su compromiso con el sentido común y 2) las dificultades y hasta contradicciones que se generan por este hecho. En su afán por reivindicar la opinión del hombre ordinario afirma lo comúnmente aceptado: “la nieve es blanca y el fuego caliente”. Sin embargo, al hablar de ser el calor y la blancura afecciones inherentes al fuego y a la nieve, respectivamente, parece olvidarse de lo que había negado, que el calor estuviese propiamente en el fuego, así como, en otro ejemplo, que el dolor fuese inherente a la aguja. Según nos decía Berkeley tanto el dolor como el fuego existen al ser percibidos por un espíritu, es decir, son sensaciones en la mente pero no propiedades inmanentes de los objetos que las causan. Por lo tanto, en el ejemplo de la nieve la blancura no podría estar en la nieve misma, sino en la mente del espíritu perceptor, pues de lo contrario existirían cualidades propias en el objeto que podrían favorecer los argumentos materialistas. Apelar al sentido común lleva, en ocasiones, a contradecir o al menos dificultar los propios argumentos sostenidos por Berkeley, algo con lo que tuvo que lidiar frecuentemente.

que depende de una mente o espíritu perceptora:

eso que en otras ocasiones parece dulce, a un paladar enfermo le parecerá amargo; y nada puede ser más claro que el hecho de que diversas personas perciban sabores diferentes en la misma comida, puesto que lo que a un hombre deleita otro lo detesta. Y ¿cómo podría ocurrir esto si el sabor fuera algo realmente inherente a la comida?<sup>188</sup>.

#### 5.4 Acerca de la materia

La crítica a la materia, desarrollada sobre todo a lo largo del segundo diálogo, es decir, del segundo día de conversación, es tan importante en los *Diálogos* como en los *Principios*, ya que gracias a ella la propuesta filosófica de Berkeley cobra sentido. No me detendré demasiado en la materia, porque muchos de los argumentos utilizados contra ella son parecidos a los del *Tratado*; esto no significa que estemos frente a una mera repetición de lo dicho, ya que al desarrollar los argumentos en forma de diálogo el irlandés cambió la manera de exponerlos, y con ello, en cierta medida, modificó el contenido de los mismos, aunque sin llegar a convertirlos en argumentos verdaderamente distintos a los de los *Principios*.

La sustancia material es, para el autor de los *Diálogos*, fruto de la tradición filosófica y de los instrumentos utilizados por ésta a través de los siglos, como son el lenguaje abstruso y especializado y las ideas abstractas. A través de Hylas se presentan varios argumentos a favor de la materia, utilizados por diferentes filósofos a lo largo de la historia, para mostrar sus contradicciones y absurdos. Estos argumentos pueden, no obstante su diversidad, sintetizarse de la siguiente manera: resulta evidente que la existencia de las cosas no depende de que sean percibidas, un árbol, una piedra

---

<sup>188</sup> *Dialogues. Works*, II, p.180. Esta cita ilustra una serie de argumentos utilizados por Berkeley para mostrar que los objetos de los sentidos no sólo dependen de una mente percepción sino de la percepción de cada mente particular; por eso la persona que sufre de *jaundice* (ictericia) todo le parece amarillo (*Dialogues*, p. 185), o mientras a uno le parece algo amargo a otro dulce, o lo que para uno es un movimiento rápido para otro es lento (en cuanto al movimiento *Vid. Dialogues* p. 190). Estos argumentos pueden llevar a un subjetivismo radical, porque resultaría difícil con ellos llegar a un consenso, a una cierta objetividad, ya que cada persona podría apelar a su propia percepción y afirmar, a partir de ella, que las cosas son como las percibe y no como otros afirman, dificultando con ello algún tipo de acuerdo perceptual. Seguramente esto fue todo lo que pudo ver el Dr. Samuel Johnson en la filosofía de Berkeley al creer que podía refutarla con una simple patada a una piedra. *Vid.* Robles, José Antonio. *Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley*. (Revista *Diánoia*), UNAM, México, 1984. p. 73, nota 3.

o una montaña no dependen del sujeto que las percibe, en consecuencia, si nadie las percibiera aquellas cosas seguirían existiendo<sup>189</sup>; por lo tanto, si existen independientemente de ser percibidas es porque tienen algún soporte que las dota de existencia, el cual al ser independiente de la percepción no tiene porqué ser un espíritu o mente. Al ser la materia sustancia subyace a los accidentes, los sostiene, y por ello representa la verdadera naturaleza de los accidentes o cosas; lo percibido, entonces, se convierte en una simple copia o arquetipo de lo real (que propiamente está en la materia).

“Hylas: Para decir la verdad, Philonous, creo que hay dos clases de objetos: los unos percibidos inmediatamente, a los que se denomina ideas, los otros son cosas reales u objetos externos percibidos por mediación de ideas, que son sus imágenes o representaciones. Ahora bien, reconozco que las ideas no existen sin la mente pero la segunda clase de objetos sí”<sup>190</sup>.

Surge con esto el importante problema, ya mencionado anteriormente, del “representacionismo” o “realismo representacional”<sup>191</sup>, que asume que lo percibido no es más que una mera representación de lo real, lo cual se encuentra en las “cosas externas” y “reales” dependientes de la materia.

La noción de materia, dada a lo largo de los *Diálogos*, es problemática y hasta contradictoria, pues al ser caracterizada -entre otras cosas- como *an unknown somewhat* (un algo desconocido), lo que la convierte en una entidad existente de la que no se sabe prácticamente nada, hace que su existencia dependa no de pruebas sino de creencias. A lo largo del libro van apareciendo diversas acepciones de la materia que se van complementando unas con otras, lo que nos lleva a entenderla, en términos generales, como “sustancia inactiva, no pensante”, “movible, con figura, sólida y extensa, existiendo sin la mente”<sup>192</sup>; como soporte insensible, inerte e imperceptible que funge como causa -en sí misma inexplicable- de las cosas. Todo el segundo

---

<sup>189</sup> Hasta aquí Berkeley suscribiría lo dicho, no así la conclusión que se sigue por ser propia de un materialista.

<sup>190</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 203. Otra cita que muestra bien ésta teoría es la siguiente: “nuestras ideas no existen sin la mente, pero son copias, imágenes o representaciones de ciertos originales que sí existen sin ella”. *Ibidem*. p. 205.

<sup>191</sup> Sobre el “representacionismo” o más propiamente el “philosophical” o “representational realism”, *vid.* nota 26 y la Introducción al libro de Brenner, William H. *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*. Prentice-Hall, Nueva Jersey, 1989.

<sup>192</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 225.

diálogo consiste, precisamente, en criticar estas y otras acepciones y en mostrar porqué no son consistentes. Una vez que quedó claro, en el primer diálogo, que todas las cualidades sensibles existen en la mente, la cual no es otra cosa que una sustancia inmaterial o espíritu, no tiene sentido aceptar lo que afirman los materialistas, a saber, que las características dadas a la materia (como movimiento, figura, solidez y extensión) existan fuera de la mente, en un algo desconocido. Por otro lado, la misma inactividad de la materia genera preguntas irresolubles, tales como ¿es posible que algo inactivo sea causa activa de las cosas? Además, si eso inactivo es estable e inmutable, mientras que las ideas, es decir, lo que percibimos, son variables y cambiantes, entonces ¿cómo pueden ser copias o imágenes fidedignas de algo invariable como es la materia?

Las diversas concepciones de la materia van siendo cuestionadas una por una, mostrando que no es el “substratum material” de las cosas, ni una “causa” subordinada a Dios a partir del movimiento, ni un “instrumento” de la divinidad, ni tampoco la “ocasión” de que se sirve Dios para actuar<sup>193</sup>. La materia, por tanto, no es más que una “idea general abstracta de *entidad*”, es decir, un concepto vacío, por eso Filonús arguye que:

Phil. Dime por favor si el asunto no se presenta así: al principio, a partir de una creencia en la sustancia material sostenías que los objetos inmediatos existían sin la mente, después que sus arquetipos, luego sus causas, posteriormente los instrumentos, luego las ocasiones y por último *algo en general*, que al ser interpretado resulta ser *nada*. En suma, la materia viene a ser nada<sup>194</sup>.

#### 5.4.1 Escepticismo, consecuencia del materialismo

Una de las principales consecuencias que se desprenden de la materia es, en opinión de Berkeley, creer que no se puede conocer la verdadera naturaleza de las cosas, porque el conocimiento adquirido a través de los sentidos no es suficiente para penetrar en ellas. Es por esto que el materialismo genera dudas e incertidumbre que desembocan en el escepticismo, y es por ello que considera a todos aquellos que

---

<sup>193</sup> Es de destacar que los argumentos de Hylas a favor de la materia no niegan a Dios, sino que buscan hacer compatible la sustancia material con la creencia en la divinidad y en la revelación cristiana, lo que establece una creencia común en ambos personajes.

<sup>194</sup> *Dialogues. Works*, II, pp. 222-223.

comparten esta creencia como escépticos. El inmaterialismo, por el contrario, no tiene estos problemas porque nunca duda de lo que percibe, tan sólo afirma que existe en tanto sea percibido por alguna mente.

La relación materia-escepticismo no se reduce al hecho de dudar del conocimiento sensible, las aporías que llevan al escepticismo también surgen al reflexionar sobre la materia misma. Por ejemplo, al aceptar que los objetos fuera de la mente no son ideas, pero aquellos que pertenecen a ella sí lo son, surge la siguiente paradoja: si la materia está en la mente entonces no es más que una simple idea, pero si no lo está entonces no se puede tener noción o idea de ella, menos aún saber con certeza que da soporte a los accidentes del mundo; porque todo lo cognoscible, asegura Berkeley, depende de la mente para ser conocido. Esta falta de certeza al razonar sobre la materia es la que critica el filósofo irlandés, pues indudablemente abre la puerta al escepticismo.

### 5.5 La figura de Dios en los *Diálogos*

El orden y estructura del libro muestran que la figura de la divinidad, junto con diversos temas teológicos, va apareciendo con más fuerza conforme se avanza en la lectura del texto, pues mientras en el primer diálogo apenas se hacen algunas menciones de ésta, a lo largo del segundo y tercer diálogo aparece como tema central, sobre todo en el último de ellos donde, además, Berkeley desarrolla aspectos importantes de su filosofía inmaterialista, vistos anteriormente en los *Principios*. El hecho de que Dios aparezca en la parte complementaria, tal como fue el lugar que ocupó en los *Principios*, obedece no a que tenga un lugar secundario en el texto, donde los temas epistemológicos fuesen prioritarios, sino a que el objetivo al que tiende el libro es precisamente Él; es por ello que previamente se tienen que desarrollar los aspectos filosófico-epistémicos (como el problema del conocimiento sensible o el tema de la materia, con los diversos problemas que se desprenden de ella), porque sirven de antesala y preparación para el fin último de la obra: la defensa de Dios y de los dogmas cristianos. La aparición constante de la divinidad en las dos últimas partes del libro, se debe a que para Berkeley el camino del conocimiento es

una especie de largo viaje a través del desierto, cuya recompensa (Dios), bien puede representarse como un escondido paraje, una especie de paraíso perdido en medio de la nada. A dicho lugar, empero, no se llega fácilmente, no basta el simple deambular para llegar a Él, es necesario un guía y, además, estar bien preparado para el arduo recorrido. Berkeley, por tanto, sitúa a Dios al final de sus *Diálogos* no porque sea una cuestión marginal, sino porque lo concibe como premio y recompensa para todo aquél lector que finalice el difícil camino de la lectura atenta y piadosa de sus obras<sup>195</sup>.

### 5.5.1 El “argumento de la continuidad”

En el apartado anterior mencioné que en los *Principios* aparece someramente el llamado “argumento de la continuidad” (llamado así por Bennett<sup>196</sup>), sin embargo también señalé que es en los *Diálogos* en donde se asume que está realmente dicho argumento. En esta obra de 1713 la figura de Dios adquiere mayor relevancia precisamente con este argumento, razón por la cual es importante mencionarlo. Conviene tener en cuenta que dicho argumento, que resulta semejante a la “creación continua” de filósofos modernos como Spinoza, Leibniz o Descartes, no tuvo por objetivo acabar con el vacío explicativo que se presentaba en muchos sistemas filosóficos respecto al problema de la permanencia de los objetos físicos, sino más bien buscó proporcionar una explicación plausible, acorde a la filosofía inmaterialista, de cómo algo, básicamente el mundo, podía llegar a tener continuidad existencial<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Seguramente esto hubiese sido suscrito por el también irlandés Robert Boyle, aunque desde una postura, la materialista, totalmente distinta a la de Berkeley.

<sup>196</sup> Vid. *Berkeley and God*, en *Philosophy*, vol. 40, 1965. Pese a que Bennett fue quien acuñó el nombre ‘argumento de la continuidad’, éste ya aparece en la introducción de Jessop al segundo volumen de las obras completas de Berkeley, donde menciona que en los *Principios* Dios fue concebido como causa de las percepciones, mientras que en los *Diálogos* hubo un cambio: “el énfasis es ahora [i.e., en los *Diálogos*] trasladado: el argumento de la existencia de Dios debe ser considerado en aras de explicar la existencia continua del mundo corporal”. ‘Editor’s Introduction’ a *Dialogues. Works*, II, p. 152.

<sup>197</sup> Kingston menciona en su libro la interesante discusión entre Jonathan Bennett e I. C. Tipton sobre el argumento de la continuidad. El primero –según este comentarista– arguyó que “la continuidad no era una preocupación central para Berkeley, y que la aniquilación y reaparición de ideas estaría bastante de acuerdo con su sistema. Por su parte Tipton argumentó que Berkeley sí se preocupó por la continuidad, y aunque no pudo dar un argumento satisfactorio al respecto su preocupación por no ir contra el sentido común lo llevó a asumir un llamamiento a la teología, tal y como revela su respuesta a Lady Percival sobre el tema de la Creación”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 154-155.



El argumento de la continuidad surge de la duda de Hylas respecto a qué pasaría con el mundo, si seguiría o no existiendo, si el sujeto perceptor desapareciera. “Hylas. Supongamos que fueses aniquilado, ¿no puedes concebir como posible que aún puedan existir las cosas perceptibles por los sentidos?”<sup>198</sup>. Filonús responde a la interrogante afirmando que, en efecto, las cosas sensibles pueden seguir existiendo incluso cuando no sean percibidas por las mentes finitas, respuesta que deja entrever la existencia de otra mente perceptora:

Phil. Sí puedo, pero debe ser entonces en otra mente. Cuando niego que las cosas sensibles existan fuera de la mente no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, es claro que ellas tienen una existencia externa a mi mente, pues, por experiencia, encuentro que son independientes de ella; por tanto, hay alguna otra mente en la que existen durante los intervalos de los momentos en que las percibo, como igualmente existieron antes de mi nacimiento y lo harán después de mi supuesta aniquilación<sup>199</sup>.

Dado que para Berkeley las cosas sensibles no tienen una existencia independiente de la mente perceptora, llega a la conclusión de que algunas cosas sensibles, cuando no son percibidas por los espíritus finitos, deberán seguir existiendo en otra mente. Hasta aquí lo único claro es que cuando los objetos no son percibidos siguen existiendo gracias a otra mente, empero, falta un importante elemento que desarrollará más adelante, al decir que:

Y como lo mismo es verdad respecto a los otros espíritus creados y finitos, se sigue necesariamente que hay una *mente eterna y omnipresente* que conoce y comprende todas las cosas y las presenta a nuestra vista de una manera, y acorde a las reglas que ella mismo ha decretado, que nosotros hemos denominado *Leyes de la naturaleza*<sup>200</sup>.

El argumento de la continuidad parte de la posible intermitencia de las cosas, al no ser percibidas por las mentes finitas, y llega a Dios, al que concibe como la mente infinita que, gracias a su percepción, garantiza la continuidad de las cosas y con ello permite que el mundo siga existiendo sin estar supeditado a ningún espíritu finito. Claramente puede verse cómo Dios, a partir de este argumento, cumple una función invaluable y necesaria para la continuidad del mundo. De manera resumida el

---

<sup>198</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 230.

<sup>199</sup> *Ibidem*, pp. 230-231.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 231.

argumento de la continuidad puede formularse de la siguiente manera:

1. Los objetos sensibles son colecciones o cúmulos de ideas.
2. Las ideas no existen con independencia de ser percibidas.
3. Las ideas sólo existen en una mente perceptora.
4. Algunas cosas sensibles continúan existiendo incluso cuando no son percibidas por una mente finita.

┆ Debe haber una mente infinita que perciba en todo momento las cosas sensibles percibidas intermitentemente por el conjunto de los espíritus finitos<sup>201</sup>.

5.5.2 El argumento del sostenedor o una variante al argumento de la continuidad<sup>202</sup>

En la ‘Introducción del editor’ que Jessop hace de los *Diálogos*, sostiene que mientras en los *Principios* Dios es presentado como la causa de nuestras sensaciones y de nuestra experiencia sensorial, y sólo “incidentalmente” es concebido como *upholder*, es decir, como un ser ‘sostenedor’ que ‘soporta’ las ideas o cosas sensibles cuando no son percibidas por nosotros (con lo cual [afirma] el argumento de Berkeley resulta ser una simple variante de la vieja prueba cosmológica), en los *Diálogos* el énfasis es puesto en que la existencia de Dios tiene que ser reconocida, porque sólo así se justifica la existencia continua del mundo corporal, con lo cual la noción de Dios como causa es colocada en un sentido más bien fortuito<sup>203</sup>. Lo dicho por Jessop

---

<sup>201</sup> Bennett, en su libro *Locke, Berkeley, Hume*, hace una esquematización diferente del argumento:

- “(a) Ninguna colección de ideas puede existir cuando no la percibe ningún espíritu;
  - (b) Los objetos son colecciones de ideas;
  - (c) Los objetos existen en ocasiones en las que no los percibe ningún espíritu humano.
- por tanto,
- (d) Hay un espíritu no humano que en ocasiones percibe objetos”.

Pese a que no discutiré el argumento de la continuidad, para ver algunos problemas que se desprenden de él, sobre todo de la premisa de que las cosas continúan existiendo aun cuando no se les perciba, remito a Bennett, *Berkeley and God* y Locke, *Berkeley, Hume: temas centrales* (cap. VII); Dale Jacquette, *Berkeley's Continuity Argument for the Existence of God*, en *The Journal of Religion*, vol. 65, nº 1 (Jan), 1985; I. C. Tipton, *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*. Methuen & Co., London, 1974, pp. 32-350 y Betcher, *A guide for the Perplexed*, ed. cit., p. 146 (quien propone, para evitar una serie de errores propios del argumento, que se conciba como “argumento de la percepción”).

<sup>202</sup> Vid. Dancy, Jonathan. ‘Editor’s Introduction’ (9. Existence of God), ed. cit., pp. 38-39.

<sup>203</sup> Vid. Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’ a *Three Dialogues between Hylas and Philonous. Works*, II, p. 152.

despertó mi interés por desarrollar una variante al argumento de la continuidad, que resulta interesante y novedosa -considero- porque se ajusta al principio berkeleyano *esse est percipi*. De paso, dicha variante -que bien podría convertirse en un argumento propio- muestra que el filósofo irlandés pretendía establecer una clara distinción entre su creencia en Dios y la del resto de los cristianos, pues mientras éstos deducían que todas las cosas era conocidas por Dios porque creían en Él, Berkeley, por el contrario, concluyó que la deidad existía porque todos los objetos sensibles tenían que ser percibidos por ésta. “Phil. Los hombres creen comúnmente que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de Dios, mientras que yo, por el contrario, concluyo inmediata y necesariamente la existencia de un Dios porque todas las cosas sensibles deben ser percibidas por Él”<sup>204</sup>.

En el “argumento del sostenedor” se muestra un Berkeley que no pretendió argumentar el ser de Dios a partir de la fe en la propia divinidad, con lo cual daría por supuesta su existencia y caería en *petitio principii*, sino que arguyó que por el mero hecho de haber un mundo, es decir, de existir el conjunto de las cosas sensibles, tenía que haber una divinidad que las percibiera y con ello las sostuviera, pues Dios era para él aquello que sostenía permanentemente el orden natural<sup>205</sup>. Con esta variante o nueva prueba se puede ver un Berkeley que busca ser más contundente respecto a la veracidad de su creencia en la divinidad, porque se basa no sólo en la fe sino también en la *empereia*, y como resultado de ella en la razón misma, de ahí que -tal y como señalé- su prueba se ajuste a su axioma *esse-percipi*. Además, dicha prueba muestra que el autor de los *Diálogos* cree poder derrumbar teorías antagónicas como el ‘corpuscularismo’, basado en el “concurso fortuito de átomos”, o el ateísmo, basado en la “loca imaginación” -según dice- de pensadores como “Vanini, Hobbes y Spinoza”<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> *Dialogues. Works*, II, pp. 212-213.

<sup>205</sup> En la carta a Johnson del 25 de noviembre de 1729 Berkeley confirma esta concepción del Dios sostenedor, *vid. infra*, “4.2 Dios como creador-sostenedor”.

<sup>206</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 213.

### 5.5.3 Dios y el mundo natural<sup>207</sup>

A Dios se llega a través de la percepción sensible. Esta máxima seguramente sería suscrita por Berkeley, para quien lo percibido en la naturaleza (montañas, valles, desiertos, cambio de estaciones, flora y fauna adaptada a su entorno) corrobora la existencia de algo superior, esto es, “de una mente completamente perfecta desplegada en innumerables formas”<sup>208</sup>. Incluso si se levanta la mirada se puede contemplar no sólo la belleza terrestre sino aun la celeste, como el cielo o el universo con sus astros y planetas. Todo el conjunto natural, es decir, el mundo, demuestra para él tal magnificencia y concierto que no puede estar sujeto al caos; por el contrario, debe estar regido por algún orden y regularidad que se confirma gracias a una atenta observación, mediante la cual es posible colegir la existencia de “leyes fijas e inmutables por las que el invisible (*unseen*) Autor de la Naturaleza impulsa el universo”<sup>209</sup>. Esta “atenta observación” es fundamental para llegar a Dios a partir de la contemplación del mundo natural, pues “sólo en la medida en que entendemos correctamente la naturaleza del mundo material seremos capaces de alcanzar un conocimiento de Dios, de ahí que la falta de comprensión de la naturaleza de las cosas materiales sólo pueda llevar al fracaso en el intento por obtener un genuino conocimiento de Dios”<sup>210</sup>.

Cabe señalar que el mundo no es para Berkeley un misterio, pero sí resulta difícil de concebir por su inmensidad; es por ello que ni los sentidos ni la imaginación, ni aun la mente, son lo suficientemente agudos como para comprender tal extensión ilimitada, y mucho menos pueden entender plenamente la relación y dependencia mutua entre los cuerpos que lo conforman.

Sin embargo, todos los vastos cuerpos que componen esta poderosa estructura, por distantes y remotos que parezcan, están vinculados entre sí, en una mutua e interconectada dependencia, por algún mecanismo secreto, por alguna fuerza y arte divinos, incluso con esta tierra que casi se había ido de mis pensamientos y perdido en la multitud de mundos<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Este tema fue desarrollado principalmente en el segundo diálogo. *Dialogues. Works*, II, pp. 210-213.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 210-211.

<sup>210</sup> Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., p. 52.

<sup>211</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 211.

El hecho de que las cosas del mundo natural existan y se regulen independientemente de la voluntad individual, y que tengan una existencia distinta de ser percibidas por alguna mente particular, le confirma a Berkeley que “*debe haber alguna otra mente en la que existan*”. Por lo tanto, es tan seguro que existe realmente el mundo sensible como que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y soporta”<sup>212</sup>. La conclusión del futuro obispo de Cloyne sobre la necesidad de haber una mente perceptora infinita, es fruto de concebir a Dios como “un ser sin ninguna pasividad, indivisible, y puramente activo”<sup>213</sup>. Es esta ausencia total de pasividad la que lleva al espíritu infinito a crear y sostener, eternamente, todos los objetos sensibles del mundo, y es por ello que Berkeley no puede ver en Él más que “la Causa Suprema y Universal de todas las cosas”<sup>214</sup>.

#### 5.5.4 Aproximaciones a temas teológicos

En los *Diálogos*, a diferencia de en los otros libros vistos en el capítulo, el filósofo irlandés pasa de la mera enunciación de temas relacionados con la divinidad, a un desarrollo más profundo y amplio de los mismos. Algunos de estos temas, que sobre todo aparecen en el tercer diálogo, se refieren 1) a los argumentos de la existencia de Dios, 2) al conocimiento de Dios como espíritu infinito, 3) al “mal moral” en el mundo y 4) a la Creación bíblica.

En este apartado no desarrollaré profusamente los argumentos teológicos, porque serán abordados ampliamente en el capítulo tercero; sin embargo, sí es importante mencionarlos porque ello muestra cómo en los *Diálogos* la figura de Dios va dejando de ser un medio, útil para los argumentos filosófico-epistémicos, para convertirse en

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 212. Hay que hacer notar que de lo dicho por Berkeley no se desprende la conclusión a la que llega, pues que las cosas sigan existiendo independientemente de una mente particular, no determina que tenga que haber una mente o espíritu “omnipresente e infinito”. Aunque la omnipresencia sea necesaria, si es que pretende que dicho espíritu sea sustancial, es decir, que sostenga el universo al percibirlo en todo momento, bien podría haber un espíritu que sostuviese las cosas sensibles sólo temporalmente, siendo después sustituido por otro, o también podrían haber varios espíritus que compartiesen esa función. Berkeley, en este argumento, no repara en su consecuencia lógica pues lo que busca es concluir que las cosas sensibles nos afectan porque dependen de algún otro espíritu, hecho que le posibilita establecer el necesario “argumento de la pasividad”. *Vid.* nota 15.

<sup>213</sup> *Dialogues. Works*, II, pp. 213-214.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 215.

un fin en sí mismo.

Un primer tema a mencionar es el que tiene que ver con la cuestión del “mal”, que puede resumirse de la siguiente manera: si Dios es causa de todo, entonces también deberá serlo del pecado, de las enfermedades, de los desastres y de todos los males que aquejan al mundo. Como respuesta a esta cuestión, el de Kilkenny reitera que el espíritu infinito es causa de todas las ‘ideas’, y en consecuencia de todos los fenómenos naturales; no obstante, aclara que esto no implica que los espíritus o seres racionales (como los hombres) no sean culpables de sus acciones, porque pese a tener un margen de acción limitado no están determinados a actuar por el espíritu infinito, es decir, no son la “ocasión” para que Dios actúe por ellos, sino que cuentan con una libertad de acción<sup>215</sup> que se haya en el ámbito de la “voluntad”, y que les permite ser libres y responsables de sus acciones.

Finalmente, en ningún lugar he dicho que Dios es el único agente que produce todos los movimientos en los cuerpos. He negado que haya otros agentes además de los espíritus, lo cual es totalmente consistente con permitirles a los seres pensantes racionales, en la producción de movimientos, el uso de poderes ilimitados en última instancia derivados de Dios, pero inmediatamente bajo la dirección de su propia voluntad, lo cual es suficiente para darles el derecho de toda responsabilidad (guilt) de sus acciones<sup>216</sup>.

Otro importante tema que aparece en los *Diálogos*, relacionado con el anterior del ‘mal’, es el del “dolor” en Dios. El cuestionamiento de Hylas se da al razonar del siguiente modo: si el dolor se da sensiblemente, como idea, y toda idea depende en última instancia de Dios, entonces -se arguye- el dolor también existirá en Él y le afectará. En respuesta a esto dice Berkeley que la divinidad no puede experimentar dolor porque no tiene ningún tipo de percepción sensible, ya que sus ideas no le vienen de los sentidos sino de la pura intelección, es decir, están contenidas en Ella siempre en acto (porque es ‘acto puro’). Surge con esto el problema de cómo conoce Dios y cómo posee ideas, tema importante que será estudiado más adelante, en el

---

<sup>215</sup> Vid. Jessop, T. E., ‘Editor’s Introduction’. *Dialogue, Works*, II, p. 159.

El tema de la libertad humana fue ampliamente abordado en el Medioevo, incluso entre las llamadas “escuelas helenísticas”. Un texto interesante sobre el tema es el de San Agustín. *De libero arbitrio*. BAC, Madrid, 1956, tomo VI.

<sup>216</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 237.

capítulo tercero<sup>217</sup>.

Berkeley, con la honestidad filosófica que lo caracteriza, desarrolla en el tercer diálogo una posible autocrítica a su filosofía que consiste en saber si ésta es coherente o no con la Escritura. A través de Hylas critica que al basarse el inmaterialismo en ideas, entonces las cosas reales, de las que habla la Biblia, quedan fuera de las consideraciones de dicha filosofía, es decir, el inmaterialismo se opone al ‘realismo’ de los pasajes bíblicos. Esta crítica, o mejor dicho autocrítica, le sirvió al irlandés para mostrar 1) que el materialismo, no el inmaterialismo, es el que da origen a la teoría de ser la materia coeterna con Dios, presupuesto que sí cuestiona la Creación, y 2) que en cualquier teoría, aun en la suya, se dan enigmas respecto a la Creación bíblica, con lo cual resulta imposible dar respuesta a todas las preguntas que surjan sobre el tema.

## **6. Alcifrón o el filósofo minucioso**<sup>218</sup>

### 6.1 Introducción

El *Alcifrón* fue escrito entre 1729 y 1731, mientras Berkeley se encontraba en América, en Newport, Rhode Island (actual estado de Nueva York). El objetivo de su estancia era fundar un colegio (San Pablo) en las Bermudas, que educara y formara a los misioneros quienes se convertirían en una “fuente de saber y de religión”, para purificar los “malos modales y la irreligión de nuestras colonias, así como la ceguera y barbarie de las naciones alrededor de ellas”<sup>219</sup>. Sin embargo, para estos años el filósofo y misionero irlandés se encontraba ya envuelto en el desánimo, porque sabía que las 20,000 libras, prometidas por el parlamento inglés, no llegarían, lo que significaba el fracaso de su proyecto (algo que [por cierto] quedó plasmado en algunos pasajes de su libro).

---

<sup>217</sup> *Vid. infra*, “4.3 Dios como ser perceptor”.

<sup>218</sup> Para este apartado utilizo, además de la edición de Luce y Jessop, la de David Berman. Berkeley, George. *Alciphron in focus*. Routledge, London, 1993.

El título original de la obra es: “Alcifrón: o el filósofo minucioso. En siete diálogos. Conteniendo una apología de la religión cristiana contra aquellos que son llamados *libre-pensadores*”.

<sup>219</sup> *Berkeley's verses on America. Works*, VII, p. 358.

Berkeley regresó a Inglaterra en octubre de 1731, y para febrero del siguiente año (1732) su libro fue publicado en la ciudad de Londres. El *Alcifrón* fue dividido para su publicación en dos volúmenes, incluyéndose en el segundo una reedición del *Ensayo para una nueva teoría de la visión*. Si bien el texto fue editado de forma anónima el nombre de Berkeley aparecía en la portada del *Ensayo*, lo que hace suponer que el anonimato del *Alcifrón* no fue del todo voluntario. A diferencia de sus primeras obras este libro tuvo un buen recibimiento, al menos eso se desprende por el número de ediciones posteriores y por las reacciones que provocó. Al respecto, cabe mencionar lo que John Percival escribió en su diario acerca del libro: “fue el discurso de la Corte, y ayer la reina públicamente lo elogió en su salón”<sup>220</sup>. Esta buena recepción del libro seguramente ayudó a la carrera eclesiástica de Berkeley, quien consiguió el obispado de Cloyne en 1734. Debido al éxito del libro dos ediciones más fueron publicadas en 1732, una en Dublín y otra edición revisada en Londres. Hubo otra edición, la última hecha por Berkeley, conocida como “tercera”, que se publicó en Londres en 1752 nuevamente de forma anónima, y es -por cierto- la que retoma Jessop en su edición conjunta de las obras completas.

#### 6.1.1 Recepción de la obra

La publicación del *Alcifrón* generó diversas reacciones, aunque la mayoría de ellas de rechazo; sin embargo, esto era de esperarse ya que Berkeley criticó mordazmente a muchos personajes ilustres de la época. Entre los muchos críticos que escribieron en respuesta a su obra se pueden mencionar a Bernard Mandeville, *A letter to Dion* (1732), al barón John Hervey, *Some Remarks on ‘The Minute Philosopher’* (1732) y a Francis Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1738); sin embargo, en opinión de David Berman<sup>221</sup>, fueron dos las críticas que Berkeley realmente tomó en cuenta. La primera fue una carta anónima del 9 de septiembre de 1732 en el *Daily Postboy*, cuya respuesta de Berkeley fue el panfleto

---

<sup>220</sup> Diario de Percival, domingo 27 de febrero de 1732. Benjamin Rand, *Berkeley and Percival*. ed. cit., p. 281.

<sup>221</sup> Berkeley, George. *Alciphron in focus*. Edited by David Berman. Routledge, London, 1993. Vid. ‘Introduction’, pp. 1-16.



titulado *The Theory of Vision... Vindicated and Explained*, publicado en enero de 1733. En este texto el filósofo irlandés defendió su *Ensayo* de 1709, así como la prueba teológica del cuarto diálogo y su análisis histórico del libre pensamiento, ambos contenidos en el *Alcifrón*. La segunda crítica tomada seriamente fue la de Peter Browne, obispo de Cork y, anteriormente, preboste del Trinity College de Dublín cuando Berkeley era estudiante y profesor adjunto. Se cree que Browne fue uno de los objetivos de Berkeley en su diálogo IV, 16-22, pues al parecer a él se refiere en la sección 17 en términos de ser “uno de los teólogos más profundos y especulativos”. Browne respondió a las críticas de Berkeley en su *Divine Analogy* (1733), y ese mismo año Berkeley contra argumentó en una carta impresa en el *Dublin Literary Journal*, en donde “presiona a Browne para aceptar que no hay un punto medio entre el conocimiento literal y metafórico de Dios: o Dios es literalmente sabio o (desgraciadamente) no lo es”<sup>222</sup>. Para Berman, la muestra de que Berkeley tomó muy en serio la crítica de Browne fueron los cambios que realizó en la edición de 1752, algunos de los cuales tienen que ver directamente con las críticas que Browne hizo. Finalmente, no puedo dejar de mencionar la influencia que el *Alcifrón* ejerció en dos importantes autores, el irlandés Edmund Burke, quien en su *Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful* (1757) aplicó la teoría emotiva del significado, contenida en el diálogo VII, a la poesía, y David Hume, quien retomó lo dicho por Berkeley sobre el carácter de los ingleses en su *On National Character*, y también en sus *Dialogues concerning Natural Religion*, donde los argumentos expresados por el personaje Filón, en la sección XII, son “sorprendentemente parecidos” a lo dicho por el personaje Lisicles en el diálogo IV del *Alcifrón*<sup>223</sup>.

### 6.1.2 Estructura de la obra

El libro *Alcifrón* está constituido por siete diálogos en los que intervienen cinco

---

<sup>222</sup> *Ibidem*. p. 3.

<sup>223</sup> Para ver con mayor detalle los cambios que Berkeley hizo a la edición del *Alcifrón* de 1752, debidos en gran parte a los comentarios de Browne, así como para, en general, ampliar los datos sobre la recepción y la crítica que tuvo esta obra, *vid.* ‘Reception’ y ‘Assessments of *Alciphron*’, pp. 2-7 de la Introducción de Berman. *Alciphron in focus*, ed. cit.

personajes: Dión, el narrador (quien apenas interviene en los diálogos), Critón y Eufránor (quienes representan la posición de Berkeley, siendo el primero una figura que confronta y critica abiertamente a los librepensadores, mientras que el segundo resulta ecuánime y mesurado pero a la vez es el crítico más sutil y agudo), y los dos librepensadores o críticos de la religión Alcifrón y Lisicles (el primero, en términos generales, es más formal y sereno, un mejor polemista, y representa el pensamiento de Shaftesbury y Collins, entre otros; el segundo, por su parte, es una figura frívola y dogmática, un hombre de placer, que representa sobre todo a Mandeville. En ambos casos, cabe decir, los dos personajes son utilizados para representar una gran variedad de opiniones de otros librepensadores a quienes Berkeley tenía en mente).

El *Alcifrón* es una obra especialmente reconocida por su calidad literaria, prueba de ello es que Jessop dedicó en su introducción un apartado sobre este tema, en el que se expresa con elogios al hablar sobre el estilo de los diálogos y adjudica su gran calidad literaria al estudio que Berkeley tuvo de los autores clásicos, en especial de Platón, “de quien aprendió, más que de ningún otro, el arte de escribir el diálogo filosófico. Después de su maestro [Platón], sólo él [Berkeley] ha producido diálogos que son a la vez buena filosofía y eminente literatura”<sup>224</sup>. Hay que recordar que Berkeley publicó en 1713 una obra en forma de diálogo, los *Diálogos entre Hylas y Philonous*, empero, y pese a ser reconocida aquella obra como magistralmente escrita, es de común acuerdo que el *Alcifrón* fue mucho más sobresaliente, por lo que destaca de entre todos los escritos berkeleyanos. Respecto a la calidad literaria de los diálogos filosóficos de Berkeley, conviene señalar la distinción que Tierno Galván hizo entre un “diálogo intelectual” y un “diálogo teatral”<sup>225</sup>, la cual sirve para establecer que los diálogos berkeleyanos son diálogos intelectuales, cuya principal característica es que sus verdaderos protagonistas son las ideas, no los personajes.

---

<sup>224</sup> Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Works*, III. p. 3.

<sup>225</sup> “El diálogo en el teatro expresa la convivencia según la representación, es decir, según el contexto de una o más situaciones generales. El diálogo intelectual se desarrolla no según el contexto de una situación, sino según el proceso de una idea que explica la situación”. Tierno Galván, Enrique. *Razón mecánica y razón dialéctica*. Tecnos, Madrid, 1969. p. 73.

### 6.1.3 Contenido

En cuanto al contenido de la obra, hemos mencionado que ésta se divide en siete diálogos, los cuales corresponden a los siete días seguidos en que tuvieron lugar las conversaciones, sólo interrumpidas por un sabbath. Los tres primeros diálogos exponen de manera crítica varias de las ideas del heterogéneo movimiento del librepensamiento, en específico en el segundo y en el tercer día de conversación la crítica se dirige sobre todo contra dos contemporáneos de Berkeley, Mandeville y Shaftesbury, respectivamente. El cuarto diálogo es el más interesante respecto al tema de la divinidad, ya que en él tiene lugar una importante prueba sobre la existencia de Dios, que se sirve de las diatribas contra Él lanzadas por los librepensadores. Finalmente, los tres diálogos restantes versan sobre la utilidad y la verdad del cristianismo, para lo cual Berkeley echa mano de diversas invectivas, pronunciadas contra la religión cristiana y sus artículos de fe, para contradecirlas y mostrar el importante papel que esta religión ha desempeñado desde su existencia.

En cuanto a la trama ésta se desarrolla en casa de Critón, en la campiña, en donde los dos librepensadores o filósofos minuciosos pasan algunos días. El que la obra se sitúe en el campo y no en la ciudad, es un interesante recurso que significa, respectivamente, el enfrentamiento entre la tradición, que Berkeley defiende, y la incipiente actitud ilustrada que representa el librepensamiento. De esta manera, la vida en el campo, y lo que en ella florece, representa amor por la naturaleza, así como mesura, sabiduría, honestidad y virtud, mientras que el espacio urbano, en donde las ideas del librepensamiento resonaban con mayor fuerza, representaba dogmatismo, apostasía, inmoralidad y vicio. Berkeley puso de manifiesto esta dicotomía al presentarnos a Eufránor como “filósofo” y “agricultor”, quien habiendo pasado por la universidad decide radicar en un pequeño pueblo rural, conservando los buenos hábitos del estudio y la reflexión, mientras que los librepensadores, Alcifrón y Lisicles, son hombres de ciudad que practican una filosofía ‘urbana’, y que, en

consecuencia, los familiariza con los excesos y la vida de dispendio<sup>226</sup>.

Otra interesante dicotomía que aparece en el *Alcifrón* es la de catolicismo-protestantismo, pues Berkeley aprovechó su obra para oponer al pernicioso catolicismo romano el benéfico anglicanismo británico. A través de Eufránor denuncia la “infiltración” de católicos a Inglaterra comandados por jesuitas, quienes se sirven de los filósofos minuciosos para socavar los cimientos de la “legítima libertad inglesa”. Berkeley, pues, acerca el librepensamiento con el catolicismo y por ello se sirve de su personaje Lisicles, quien afirma: “si tuviéramos en el trono un príncipe papista [los librepensadores] se convertirían al catolicismo mañana mismo”<sup>227</sup>. Berkeley, en este pasaje, da a entender que un príncipe católico es alguien corrupto con quien se puede llegar a todo tipo de arreglos, por lo que el librepensamiento, acostumbrado a ello, no correría riesgos entre gobernantes de esta condición. Este tener un ‘buen entendimiento’, que los hace olvidarse de la verdadera libertad (conseguida en el anglicanismo), es lo que lleva a los filósofos minuciosos a mostrar “una inclinación hacia el papismo y la esclavitud”<sup>228</sup>.

El *Alcifrón* es claramente una apología del cristianismo, que debe ser leído en el contexto del “debate Deísta” de la época y de la crítica al librepensamiento (pensando sobre todo en las ideas de escritores como Mandeville, Shaftesbury y Collins, pero también en las de Hobbes, Blount, Toland, Tindal y Woolston, entre otros<sup>229</sup>). Sin embargo, no es este el único tema del libro, pues también aparecen en él interesantes aspectos filosóficos, así como diversas críticas a la situación socio-política de Inglaterra y al comportamiento social de los ingleses de la época. El texto, por lo

---

<sup>226</sup> A lo largo del *Alcifrón* se señala recurrentemente la dicotomía campo-ciudad, vale la pena leer la historia relatada por Critón sobre los dos hermanos Cleón y Clerefón, donde queda clara la metáfora tradición-campo-virtud, librepensamiento-ciudad-vicio. *Alciphron. Works*. III; II, 20, pp. 97-98.

<sup>227</sup> *Ibidem*; II, 26, p. 109.

<sup>228</sup> *Ibidem*; II, 26, p. 110.

<sup>229</sup> Charles Blount (1654 – 1693) fue un filósofo y deísta inglés que publicó anónimamente sobre política y religión. Sobre esta última escribió: *Great Diana of the Ephesians* y *The Two First Books of Philostratus concerning the Life of Apollonius Tyaneus* (1680), *Miracles, No Violations of the Laws of Nature* (1683) y *The Oracles of Reason* (1693). En cuanto al deísta inglés Matthew Tindal (1657 – 1733) sus principales escritos fueron: *An Address to the Inhabitants of London and Westminster y Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730). Finalmente Thomas Woolston (1668 – 1733) publicó el importante libro *The Moderator between an Infidel and an Apostate* (1725).

tanto, comprende un amplio abanico de temas que dan idea de los diversos intereses de Berkeley, muchos de los cual le acompañaron a lo largo de su vida y fueron plasmados en muchas de sus obras.

## 6.2 El librepensamiento y la secularización de la sociedad

En este apartado no pretendo desarrollar ampliamente el tema del librepensamiento, por no ser el objeto del presente estudio, empero, al haberse gestado este movimiento en un contexto histórico muy específico, conviene referirse a él para entender mejor cómo es que se produjo y porqué Berkeley lo atacó con tal virulencia.

### 6.2.1 Antecedentes

El fin de las guerras político-religiosas hacia finales del siglo XVII, trajo consigo la derogación de muchas leyes emitidas a causa del cisma cristiano y la emisión de otras que se iban adecuando a los nuevos tiempos, fue el caso del “Acta de Tolerancia”<sup>230</sup> (1689) emitida durante el reinado de Guillermo III. Esta ley implicaba de facto que el rey ya no tenía poder absoluto para decidir la religión de su reino, lo que dejaba en desuso la famosa frase “cuius regio, eius religio” (la religión del príncipe como la religión del pueblo), dando paso a un periodo de cierta tolerancia religiosa. En este contexto de mayor libertad de credo, a la que se pretendía sumar mayor libertad política, comenzó a cobrar importancia el movimiento deísta. En cuanto a sus orígenes éstos se remontan al énfasis puesto en la razón por algunos teólogos protestantes ingleses como William Chillingworth y John Tillotson, y a la influencia que ejercieron los textos *De Veritate* (1624) y *De Religione Gentilium* (1663) del anglo-galés Lord Herbert de Cherbury (quien rechazó la revelación sobre

---

<sup>230</sup> La ley concedía libertad de culto a los inconformistas (protestantes que disintían de la Iglesia de Inglaterra, como baptistas y congregacionalistas, aunque no a los católicos ni a los cuáqueros) que habían tomado los juramentos de lealtad y supremacía, a quienes se les permitió tener sus propios maestro y lugares de culto, pero siempre sujetos a la aceptación de ciertos juramentos de fidelidad. Esta ley, como he mencionado, no se aplicó a católicos ni a no-trinitarios, y mantuvo las trabas sociales y políticas para los disidentes, como excluirlos de cargos políticos y de las universidades. Además, se les obligó a registrar sus locales de reunión y se les prohibió reunirse en casas privadas, así como se negó a sus pastores toda licencia para ejercer su labor. Barudio, Günter. *La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779*. Siglo XXI editores, México, 2006, p. 326 ss.

la base de que el camino para la salvación debía estar abierto a todos, pero, sobre todo influyó porque en aras de economizar la religión redujo la doctrina de la fe a cinco proposiciones básicas<sup>231</sup>), así como el libro *Oracles of Reason* (1693) del inglés Charles Blount (quien en su obra redujo la obligación del hombre religioso a la moralidad, al sostener que un hombre que respete la ley natural, aunque no pertenezca a ninguna Iglesia, no debe temer a Dios después de la muerte, ya que no cometió pecado alguno)<sup>232</sup>.

Dicho lo anterior, conviene remitirse a un diccionario de 1755, citado por Jessop, para conocer cómo era definido el deísmo en aquella época: “la opinión de aquellos que sólo reconocen un Dios, sin la aceptación de ninguna religión revelada”<sup>233</sup>. Los deístas consideraban válida la existencia de una religión natural centrada en la creencia de un Ser supremo, pero en general negaban que hubiese una revelación dada a los hombres por medio de una acción directa de la deidad en la historia de la humanidad. Es por esto que el deísmo afirmaba que toda religión no natural no era más que superstición, pero algunos iban más allá al sugerir que todo lo que no fuese racional<sup>234</sup> era un invento de sacerdotes para conservar su poder:

---

<sup>231</sup> 1) Hay un Dios, 2) Él está para ser adorado, 3) le debemos el actuar conforme a la virtud, 4) debemos arrepentirnos de nuestras faltas, y 5) hay premios y castigos en el más allá. Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Alciphron. Works*, III, Editor’s Introduction, p. 5.

<sup>232</sup> “Un hombre que está dotado de las mismas virtudes que hemos mencionado antes, no tiene por qué temer el confiar su alma a Dios después de la muerte: pues lo primero es que ninguna criatura puede ser hecha con una intención malévol, ya que el primer Bien, que también es el primer Principio de todos los Seres, tiene un afeción o Propiedad que es el Amor, el cual estuvo desde mucho tiempo antes de que existiera el pecado [...] el Poder Infinito está siempre seguro y no tiene necesidad de venganza para su auto-conservación” Blount, Charles. *Oracles of Reason*. London, 1693, cap. III, p. 90. (traducción mía). Cfr. Gómez Álvarez, José E. *La racionalidad de la creencia religiosa: Toland, Collins y Berkeley*. Publicaciones Cruz O, México, 2004, pp. 12-13.

<sup>233</sup> Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Alciphron. Works*, III, Editor’s Introduction, p. 4.

<sup>234</sup> Anthony Collins en su famoso libro de 1713 resume con claridad el método defendido por los librepensadores: “El uso del entendimiento para intentar descubrir el sentido de una proposición cualquiera, para considerar la naturaleza de los testimonios favorables o desfavorables, y para zanjar la cuestión según la fuerza aparente o la debilidad de las pruebas, es lo que constituye el lema del librepensamiento que domina Europa en el siglo XVIII, y tiene uno de sus asientos más característicos en Inglaterra”. Collins, Anthony. *A discourse of Free-thinking*. London, 1913, secc. I 5. Cfr. ‘Introducción’ al *Alcifrón o el filósofo minucioso*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, p. 26.

Lo dicho por Collins denota una clara actitud ilustrada que será compartida, entre otros, por Kant, quien en su pequeño escrito de 1784, *Was ist Aufklärung?*, no sólo suscribe lo dicho por Collins sino que incluso parece como si retomase las palabras de éste. Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

la razón de fondo en la disputa deísta es que las personas fueron considerando la posibilidad de analizar todas las manifestaciones de la cultura humana por medio de la razón [...] ¿Por qué razón, valga la expresión, habría que excluir a la religión del análisis y escrutinio racional? Algunos pensadores de la época, como los librepensadores, incluso personas netamente creyentes y ortodoxas de cualquier credo, consideraron que el análisis de la religión era beneficioso y no perjudicial [...] Sin embargo, era el establecimiento de los límites del análisis racional de la creencia religiosa el tema puntilloso: ¿es la fe humana una subclase de creencia del conjunto en general de las creencias humanas? ¿Qué significa “creer” en el cristianismo? Los librepensadores consideraron que no existía ningún estatuto especial e intocable en los artículos de fe o afirmaciones dogmáticas del cristianismo<sup>235</sup>.

Muchos deístas concluyeron, como resultado de múltiples deliberaciones, que Dios era inaccesible, incognoscible, y lejano a los hombres, por lo que toda institución eclesiástica sobraba ya que era suficiente con “la voluntad personal de adorar a Dios y ser agradable a sus ojos mediante obras consecuentes con el sentido de la bondad de la Creación”<sup>236</sup>.

El movimiento deísta fue bastante heterogéneo porque agrupaba ideas y posturas muy distintas unas de otras<sup>237</sup>, para Berkeley, empero, había entre ellos quienes se preocupaban por buscar una religión pura y otros que simplemente participaban en disputas por el mero placer de causar controversias teológicas; estos últimos fueron considerados por él ‘deístas de nombre’, puesto que realmente no les preocupaba la religión, aunque la profesaban por una cuestión de prudencia social. Es por esto que prefirió hablar de librepensadores más que de deístas, con el fin de distinguir este término de aquél, el cual identificaba con el libertinaje y la ligereza de pensamiento y actos; empero, otra manera de referirse a ellos, y distinguirlos de los verdaderos deístas, fue llamándolos “filósofos minuciosos”, término con el que indicaba aquellos ‘pensadores’ que, pasándose por sabios, no hacían más que trivializar y menospreciar las cuestiones más importantes<sup>238</sup>. Berman, por su parte, explica que Berkeley prefirió

---

<sup>235</sup> Gómez Álvarez, José E. *La racionalidad de la creencia religiosa: Toland, Collins y Berkeley*. ed. cit., pp. 8-9.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>237</sup> Gómez Álvarez señala algunas de las características del deísmo que ilustran las diferentes posturas al seno del ‘movimiento’. *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>238</sup> Berkeley tomó el término “minucioso” de una frase de Cicerón contenida en varios de sus libros (*De Senectute*, 86, *De Finibus*, I, 18), la cual aparece en la viñeta que ilustra la portada original del *Alcifrón*.

hablar de filósofos minuciosos, en lugar de librepensadores, porque el término ‘librepensador’ conllevaba una “fuerza emotiva positiva”, lo que explica el porqué Anthony Collins, en su libro *Discourse of Free-thinking* (1713), pretendiera darle un sentido encomiable para poder aplicar el término a los críticos del cristianismo. Berkeley, en sus *Diálogos*, había tratado de desacreditar el término ‘librepensamiento’ al caracterizarlo como una forma de libertinaje, no obstante, terminó aceptando que la carga positiva del término estaba lo suficientemente arraigada como para ser cambiada. Por ello, para 1732 ya no intentaba cambiar el sentido del término, sino que prefirió usar el de ‘filósofos minuciosos’ para designar a los intolerantes y prejuiciosos críticos del cristianismo.

Según nos dice Jessop, este movimiento tuvo su apogeo durante la primera mitad del siglo XVIII, lo que trajo consigo, como era de esperarse, múltiples controversias anti-deístas con la ortodoxia cristiana que tuvieron su momento culminante entre 1720 y 1740, precisamente fue esta la época en que Berkeley escribió su *Alcifrón*, el cual no fue otra cosa que una toma de partido por parte del futuro obispo de Cloyne.

### 6.2.2 La Influencia de Locke en el deísmo.

Es importante mencionar el caso de Locke, aunque sea brevemente, porque fue, en opinión de Paul Johnson<sup>239</sup>, un caso paradigmático por su influencia en el deísmo moderno. Para este tema la obra importante es *La razonabilidad del cristianismo* (1695), ya que en ella Locke intentó comprender al cristianismo como un “cristianismo racional”. En este texto el problema de la existencia de Dios fue un tema secundario, lo que interesaba era separar la doctrina esencial del cristianismo de la no esencial, lo cual sería posible al establecer una sola premisa, simple e inteligible para cualquiera, cuya sola creencia bastase para la salvación del cristiano; esta premisa fue que Jesús era el Mesías y el hijo de Dios, obtenida de la lectura del Evangelio de San Juan, y de la cual Locke dedujo que el cristianismo era una religión racional y del sentido común, al alcance de cualquiera por estar adaptada al vulgo. El racionalismo que mostró, cabe aclarar, no fue motivo para no censurar a los ateos, porque “la

---

<sup>239</sup> Johnson, Paul. *Historia del Cristianismo*. Ediciones B (Vergara), Barcelona, 2004. p. 449 ss.



expulsión de Dios, aunque sea sólo en el pensamiento, lo disuelve todo”<sup>240</sup>.

La reducción que Locke hizo del dogma cristiano a una mínima creencia fomentó el deísmo, pues muchos hombres vieron en su texto un ejemplo del uso de la razón aplicado a temas de religión. Además, al intentar hacer asequible y sencillo el cristianismo, para ser mejor comprendido, le quitó toda la superestructura teológica dejando en su lugar una simple y esencial creencia. Una religión sin dicha estructura queda vacía, siendo el principal problema de ello que el Dios al que se defiende y en el que se cree puede ser adorado de muy diversas maneras; estas consecuencias, como es evidente, contrariabas a la Iglesia cristiana y al Dios confeccionado por ella.

La racionalidad de que se sirvió Locke para analizar el cristianismo sirvió de ejemplo para cuestionar la moral cristiana, basada en la recompensa y el castigo, así como el concepto de cielo que, al no haber sido plenamente definido, resultó más que vulnerable al análisis racional. Acaso lo más grave para el cristianismo fue cuando se cuestionó la idea de infierno, noción teorizada para contener los impulsos de los hombres mediante el temor. Esta creencia metafísica fue puesta en duda al discutir el por qué de un castigo eterno si las faltas se habían cometido en el marco de la temporalidad (Thomas Burnet), lo que derivó en preguntarse sobre la vida después de la muerte y, con ello, poner en duda la idea misma de eternidad. El texto de Locke fue muy influyente para los pensadores deístas, lo que se debió a una mala lectura debido a que el filósofo inglés, además de rechazar abiertamente el apelativo de deísta y el de unitario, no pretendió transformar la exposición del cristianismo en una argumentación racional ya que para él la fe y la razón eran ámbitos distintos<sup>241</sup>. Más allá del debate sobre qué tan bien o mal fue interpretada esta obra, lo que es un hecho es que fue estudiada por muchos deístas, quienes retomaron de ella argumentos

---

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>241</sup> “Lo que Locke anhela es entender la revelación y establecer su núcleo esencial, es decir, determinar cuáles son las verdades que hay que creer para ser cristianos. Nuestro filósofo llega a la conclusión de que tales verdades se reducen a sólo una fundamental: creer que Jesús es el Mesías, lo que equivale a decir que Jesús es el Hijo de Dios. No se trata de que, en opinión de Locke, todas las verdades del cristianismo se reduzcan a ésta; no obstante, cabe afirmar que ésta es el mínimo núcleo de verdad que es suficiente y necesario creer para llamarse cristiano. Las demás verdades se añaden a ésta o son una consecuencia suya”. Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 2001, vol. II, pp. 444-445.

importantes para su enfrentamiento contra la religión cristiana.

### 6.3 Berkeley y la crítica al librepensamiento

Con lo dicho hasta ahora se comprenderá fácilmente el porqué de las críticas de Berkeley al librepensamiento y de su actitud hostil hacia quienes se identificaban con estas ideas. Es necesario mostrar ahora cómo es que plasmó esta actitud crítica en su libro *Alcifrón*, para lo cual será conveniente citar algunos pasajes y argumentos que utilizó en los tres primeros diálogos, siendo en el primero de ellos donde mejor expuso la visión que tenía sobre los librepensadores, y donde, además, desarrolló una serie de temas (los prejuicios, la educación, el clero, la Iglesia y el Estado, el método y estilo del librepensamiento, el vicio, etc.) que le sirvieron para contraponer la postura de los filósofos minuciosos a la suya, y dejar con ello aún más clara su opinión. Berkeley define al librepensador como un hombre a la moda, un “ateo, libertino, entusiasta, insolente, crítico, metafísico, fatalista y escéptico”<sup>242</sup>, cuya “secta” es perniciosa porque corrompe la mente y las buenas costumbres ya que enaltece las pasiones y los vicios, por lo que es más que pertinente el calificativo de *libertinos o pervertidos*<sup>243</sup>. El personaje de Lisicles es precisamente un ejemplo de lo nocivo que este grupo puede llegar a ser para una mente joven ya que -según expresa Critón, su pariente cercano- ‘corrompió su mente’ cuando conoció a estos hombres, “con gran daño, temo de su salud y de su fortuna”<sup>244</sup>.

Para el futuro obispo lo más peligroso de esta secta, que con sus ideas ponía en riesgo a la misma Inglaterra<sup>245</sup>, era que ellos mismos se consideraban amantes de la libertad y la razón, “hombres de placer” cuya labor era “arrancar y extirpar” de la mente humana los prejuicios y la superstición aprendidos a tierna edad, “antes de alcanzar el libre y completo uso de la razón”<sup>246</sup>. Los prejuicios, afirma Alcifrón, están tan arraigados en el vulgo (que para él son todos los que “no hacen un libre uso de su

---

<sup>242</sup> *Alciphron. Works*, III, Editor’s Introduction, p. 23.

<sup>243</sup> Duroselle, Jean Baptiste y Mayuer, Jean-Marie. *Historia del catolicismo*. Publicaciones Cruz O, colección ¿Qué sé? México, 1991, p. 79.

<sup>244</sup> *Alciphron. Works*, III; I, 1, p. 32.

<sup>245</sup> *Ibidem*; II, 7, pp. 75-76.

<sup>246</sup> *Ibidem*; I, 5, p. 39.

razón”) que los considera casi sagrados, razón por la cual está dispuesto a defenderlos acrítica y vehementemente, empero, son fácilmente eliminados cuando uno observa otras culturas con su gran variedad de costumbres, ritos e instituciones, que llevan a reconocer no sólo que no hay una única creencia, práctica o verdad, sino que pensar lo contrario es fruto de “la fuerza del prejuicio”, precisamente lo que ellos pretenden erradicar<sup>247</sup>.

Tristemente, opina Berkeley a través de Eufránor y Critón, los librepensadores han dejado de ser un reducido número de pensadores y se han convertido en un fenómeno social, lo cual se puede constatar porque sus ideas están presentes en libros pero también en las conversaciones que tienen lugar en los centros de diversión. El librepensamiento es entonces una ‘moda peligrosa’ y su expansión debe ser combatida frontal y abiertamente, ya que ha traspasado las barreras de las librerías para hacerse presente en lugares de diversión y entretenimiento, lo que implica que dejó de ser, si alguna vez lo fue, un conjunto de ideas fijas para dar paso a teorías y opiniones vivas y cambiantes, que obligan a quien lo analiza a no limitarse sólo a los libros sino también a conocer lo que se gesta fuera de ellos. Es por eso que Berkeley toma en cuenta el estilo discursivo del librepensamiento, el cual resulta persuasivo porque se basa en la “declamación” y la “burla”, instrumentos que aplican en diálogos libres, sin reglas y sobre cualquier tema<sup>248</sup>.

Otro de los aspectos que Berkeley desapruaba de los librepensadores es su constante ataque al “clero”, al que consideran intrigante, mundano, ambicioso y corrupto. Lo anterior porque persigue a todo aquél que busca pensar por sí mismo y porque defiende, junto con los “magistrados”, las prebendas y los derechos de

---

<sup>247</sup> “los hombres inteligentes de nuestra profesión acostumbran proceder gradualmente, comenzando por los prejuicios a los que los hombres están menos atados y, más tarde, van minando los demás, con pasos lentos e insensibles hasta que han destruido por completo la estructura de la estupidez y de la superstición humana”. *Ibidem*; I, 5, p. 40.

<sup>248</sup> Berkeley opone a este ‘método’ de enseñanza uno riguroso, basado en el aprendizaje profundo de autores clásicos y de lenguas antiguas pues para él el conocimiento requiere de un aprendizaje sistemático y complejo, imposible de realizar en lugares de diversión. Gómez Álvarez, al respecto, considera que “[...] el librepensamiento cumple una función muy importante en un esquema de transmisión o enseñanza del conocimiento: el acceso a la verdad no siempre puede lograrse por razones “bien fundadas” sino, en ocasiones, como mera persuasión”. Gómez Álvarez, José E. *En defensa del cristianismo. La actitud apologética de George Berkeley*. Publicaciones Cruz O (colección claves), México, 1999, p. 49.

nacimiento, lo que denota una alianza entre la Iglesia y el Estado para someter al pueblo y mantener el control social y político<sup>249</sup>. Lo anterior lo realiza a través de la enseñanza y el “temor”, pues a los infantes se les inculcan creencias y supersticiones, tales como la inmortalidad del alma y la existencia de una vida futura de premios y castigos, así como la práctica de ciertos ritos, cantos y oraciones, que lo tienden a esclavizar y hacerlo dócil, algo que aprovechan los clérigos y los políticos<sup>250</sup>. La reacción contra el clero derivó en la afirmación del carácter “ateo” del librepensador, lo que implicaba, en consecuencia, la negación de la existencia de un Dios, algo execrable a los ojos de un miembro de la Iglesia como Berkeley. El ateísmo, sostiene Alcifrón, “pesadilla de mujeres y de imbéciles es la verdadera culminación y perfección del librepensamiento. Es el gran *arcanum* hacia el cual se eleva, por naturaleza, el verdadero genio, por un cierto clímax o gradación de pensamiento, y sin el cual no puede jamás poseer su alma en absoluta libertad y reposo”<sup>251</sup>. Es interesante, para terminar este apartado, destacar uno de los argumentos que esgrimen los librepensadores para no creer en Dios, ya que sirve como pretexto para, posteriormente, desarrollar la prueba sobre su existencia contenida en el capítulo IV, la cual responde directamente a esta común objeción. “Para convencerte plenamente sobre este asunto [el ateísmo], examina la noción de un Dios con la misma libertad que lo haces respecto a otros prejuicios. Rastréala hasta su fuente principal y no la encontrarás por ninguno de tus sentidos, el único medio verdadero para descubrir lo que es real y sustancial en la naturaleza”<sup>252</sup>.

---

<sup>249</sup> Estos argumentos tienen como referentes las *Cartas a Serena* (1704), del deísta irlandés John Toland, y los textos de Anthony Collins, en especial el *Priescraft in Perfection* (1710).

<sup>250</sup> El librepensamiento, al cuestionar el poder de la Iglesia, considerado divino, y el poder terrenal, aunque cuasi divino, de la aristocracia y el Estado, era visto como un ‘peligro social’. La actitud de rechazo para con los “free-thinkers” permite establecer una cierta analogía con la manera como fueron percibidos los sofistas de la Grecia de finales del siglo V a. C, ya que fueron vistos con recelo por los ambientes religiosos más reaccionarios, debido a sus enseñanzas críticas, o cuando menos agnósticas, hacia la religión establecida. De la misma manera como Sócrates les objeta a los sofistas que no puede seguir sus argumentos largos y cansados (Platón, *Gorgias*. 449b, 4ss), Berkeley rechazó el método argumentativo del librepensador, tanto por su extensión como por su estructura. (Critón. *Alciphron. Works*, III, p. 37.). *Vid.* la interesante introducción de Antonio Melero a *Los Sofistas, Testimonios y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 2002.

<sup>251</sup> *Alciphron. Works*, III; I, 9, p. 44.

<sup>252</sup> *Idem*.

### 6.3.1 El caso de Mandeville

La controversia con el escritor de origen holandés Bernard Mandeville, considerado por Berkeley un “filósofo minucioso”, con lo que esto implicaba, se da sobre todo en el segundo diálogo. No es mi objetivo desarrollar ampliamente esta polémica, sin embargo, debido a la importancia que se le dio conviene señalar brevemente cuáles fueron los motivos que llevaron al filósofo irlandés a denostar al pensador anglo-holandés, lo cuales parecen resumirse en la cuestión de si la ética de Mandeville, debido a sus deficiencias, promovía o no el bien público.

El texto en que se basa Berkeley fue el famoso compendio intitulado *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits* (1714), en donde Mandeville, pensando no en lo que el hombre debe ser sino en lo que es<sup>253</sup>, asumió una postura “realista” que lo llevó a mostrar la hipocresía del hombre (aunque de manera un tanto exagerada), y a afirmar que los principales vicios son el fundamento para la prosperidad de una sociedad, con lo cual “arrancó al hombre del cielo y lo puso en una pocilga”. La crítica a Mandeville fue desarrollada a partir del concepto de cambio, pues según Berkeley para aquél todo debía estar en constante mutación, desde la forma de gobierno hasta los valores y las costumbres. Por ejemplo, derrocar a un gobernante no era censurable ya que propiciaba la circulación del poder y de la riqueza de una familia a otra, lo cual contribuía al bien público. Además, la embriaguez, el juego y la prostitución, así como el suicidio (“útil y magnánimo”), la corrupción y el desprecio a las leyes, eran benéficos y productivos porque fomentaban la circulación del dinero y del consumo, lo que generaba un incremento en la industria<sup>254</sup>. La expansión de los vicios hasta llegar a propagarlos por todo el Estado, buscando hacer que los hombres fuesen perversos por principio, era algo encomiable, lo que derivaba en que la virtud

---

<sup>253</sup> “La mayoría de los escritores me están siempre diciendo lo que ellos deberían ser, pero difícilmente les pasa por la cabeza decirme lo que en realidad son”. Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Alciphron. Works*, III, p. 9. Varios datos aquí expresados son obtenidos de esta introducción.

<sup>254</sup> “Una mirada superficial considera ociosos y peligrosos a muchos individuos a los que un verdadero filósofo, observándolos desde otra perspectiva, juzga como hombres de ocupación agradable que se divierten y ayudan a la gente, y que con gran facilidad dan trabajo a una multitud de hombres y ponen en marcha una máquina infinita, sin saber el bien que hacen o incluso sin intentar hacer ninguno: es el modo particular de estos caballeros de hacer el bien por medio del vicio”. *Alciphron. Works*, III; II, 2, p. 68.

no sólo no fuese indispensable para la felicidad sino que resultaba una quimera irreal, siendo lo único importante la riqueza. Así, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, se convertían en conceptos que deberían cambiar según quien ostentase el poder, de manera que transformando todos los aspectos de la vida pública y privada, a base de constantes cambios, se conseguiría una reforma tal que llevaría a la plena libertad de cada individuo (sólo plausible por vivir en una época culta, de “libre expresión y de “actos libres”) y, en consecuencia, a una mayor felicidad. Una ética basada en el vicio y la corrupción favorecía la industria, el comercio, y el bienestar.

Berkeley, por su parte, respondió a cada argumento con un contraargumento. Si lo que importa es la riqueza hay mejores formas de conseguirla y mantenerla, por ejemplo, un hombre sano y sobrio, arguyó, vive por lo general más tiempo que un bebedor y un enfermo, y por ello consumirá más a lo largo de su vida, generando una mayor circulación de dinero y a la postre mayor riqueza. Berkeley, como era de esperarse, no acepta que la riqueza sea un fin en sí mismo, por el contrario, ésta debe ser un medio para alcanzar la virtud y el bien común de los individuos, que sólo es posible con acciones honestas. Es por ello que se pregunta: ¿si el dinero gastado en vicios circula igual que el ganado honestamente, por qué preferir lo corrupto sobre lo honesto y virtuoso? La única respuesta que encuentra es que se debe a los prejuicios de los librepensadores, que los llevan a creer que la virtud, la moral, la justicia o el bien son quimeras porque no tienen ideas claras sobre ellas<sup>255</sup>. Debido a este grave error tienden a rechazar lo trascendente del hombre, reduciéndolo a la pura búsqueda de placeres sensuales que lo coloca en el plano de la mera animalidad, lo que le impide acceder a los placeres más sublimes como “el placer de la razón” y el de la “imaginación”. Berkeley, por tanto, considera que los librepensadores caen en constantes paralogramos pues conociendo la diferencia esencial entre el hombre y el animal no se explica porqué los igualan; peor aún, se presentan como libertadores del hombre pero, simultáneamente, suprimen en él lo que puede hacerlo libre, su racionalidad.

---

<sup>255</sup> Es interesante destacar que en el *Alcifrón* Berkeley retoma el llamado “conocimiento nocional”, que ya aparece en los *PC* y sobre todo en los *Principios*, que aplica aquí para criticar a Mandeville (*Alciphron. Works*, III, p. 82) pero también lo utilizará en otros pasajes del libro.

### 6.3.2 Shaftesbury y la autonomía de la moral<sup>256</sup>

En el tercer diálogo tiene lugar la crítica de Berkeley al inglés Anthony Ashley Cooper, mejor conocido como Shaftesbury, por haber desarrollado, a diferencia de Mandeville, una ética ostensiblemente elevada que defendía una “autonomía de la moral” basaba en uno mismo. Esta ética se apoya en el “sentimiento”, vivencia interior que hacía tender al individuo hacia su propio bien y a procurar el de los demás, y en la concepción que consideraba que el hombre poseía una “bondad original y natural”. Había, además, un orden moral objetivo, a parte de un sistema cósmico, con el cual el individuo estaba en unión (“sympathy”) y del cual su afinidad o amor fraternal era expresión natural. Debido a la propia capacidad para juzgar y decidir el carácter moral de las acciones, el hombre no requería de moral religiosa alguna. Precisamente esto es lo que Jessop considera la principal causa de la crítica berkeleyana a la teoría de Shaftesbury, pues éste reducía el sentido moral a “un tipo de gusto” y establecía que la virtud se auto-justificaba, con lo cual ésta y la conveniencia de la afinidad permanecían, pese a que no hubiese fundamento para la religión<sup>257</sup>.

La exposición de Berkeley sobre Shaftesbury gira en torno al concepto de “sentido moral”, definido como principio innato que permite a los hombres elegir con rectitud sin necesidad de un principio externo de conducta. Este sentido se relaciona estrechamente con la idea de una belleza natural a la mente, mediante la cual todos los hombres “gozan y se deleitan, simplemente por un instinto natural”. En consecuencia lo bello no necesita ser aprendido pues se reconoce naturalmente por la vista (está basado en la figura y forma de las cosas sensibles) o por la mente, es decir, por un cierto “sentido interior” que juzga una acción como moralmente bella. “Para saborear esta clase de belleza es preciso tener un gusto delicado y fino, y donde existe este

---

<sup>256</sup> Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Alciphron. Works*, III, pp. 10-11.

<sup>257</sup> En la misma introducción de Jessop éste sale en defensa de Shaftesbury, ya que considera que Berkeley lo tergiversó (misrepresented) al dar escribir sobre él como si éste “no tuviese más que decir que la moral podía existir sin religión”, cuando en verdad rechazó al ateísmo porque al faltarle la doctrina de la bondad del Todo tendía a debilitar el afecto por la virtud. “La perfección y eminencia de la virtud debe ser debida a la creencia de un Dios”. Sus escritos y cartas, continúa Jessop, demuestran que Shaftesbury era religioso por temperamento, natural y reflexivamente respetuoso, cosa que Berkeley no pudo realmente saber. *Idem*.

gusto natural no es preciso nada más, ni un principio conveniente, ni un motivo para inducir a los hombres al amor de la virtud. Y este gusto o sentido existe, en mayor o menor grado, en toda criatura racional”<sup>258</sup>. Dicho sentido, por lo tanto, produce una tendencia natural a hacer el bien y a contemplar y respetar un orden moral, por lo que “[...] de aquí se sigue que todos los fines de la sociedad están asegurados sin la religión”<sup>259</sup>.

El argumento esgrimido por Berkeley contra esta teoría versa principalmente sobre lo incognoscible de la belleza y del sentido moral. La primera es de naturaleza peculiar y abstracta, sutil y fugaz, que no puede ser claramente definida ni explicada porque no se sabe realmente que es, siendo “algo para ser sentido más que entendido, un cierto *je ne sais quoi*”<sup>260</sup>. En cuanto a lo segundo, cuyo objeto es la belleza moral, se dice que es natural pero igualmente indefinible, algo que tienen todos los hombres “aunque no lo hayan advertido”.

Vale la pena mencionar cómo Berkeley aprovechó el tema de la belleza en Shaftesbury para llegar a Dios. La Belleza sensible consiste en una “cierta simetría o proporción agradable”, y esta belleza proporcional requiere aparte de la vista la razón (encargada de juzgar dicha proporción), la cual se sirve de aquella para percibirla. Se dice que algo es bello cuando cumple con su utilidad, es decir, con la proporción adecuada para realizar el fin para el que fue creado, pero también cuando imita “las cosas naturales”, esto es, cuando reproduce a la naturaleza<sup>261</sup>. A partir de aquí el argumento será llevado al tema que nos interesa, el de la divinidad. La naturaleza, como se ha dicho, está regida por leyes perfectas y racionales que la determinan y hacen bella, las cuales no son aleatorias sino que obedecen a un ser que las rige y vela por ellas. Berkeley se pregunta cómo es posible hablar de belleza en un sistema moral gobernado por el azar y la irreflexión (lo que, como señalamos, no era imputable a Shaftesbury), pues sin reflexión no puede haber un propósito y sin él no hay una

---

<sup>258</sup> *Alciphron. Works*, III; III, 3, p. 117.

<sup>259</sup> *Ibidem*; III, 3, p. 118. Esta cita muestra, precisamente, el gran problema que Berkeley encontró en Shaftesbury: el desprendimiento entre ética y religión.

<sup>260</sup> *Ibidem*; III, 5, p. 120.

<sup>261</sup> Berkeley introduce abruptamente la imitación de la naturaleza como modelo de belleza porque resulta necesario, ya que sólo así podrá incorporar posteriormente a Dios.



utilidad, sin ésta no hay proporción y sin ella no hay belleza. Por lo tanto, para haber belleza tiene que existir una inteligencia rectora o Providencia que ordene y regule, a la cual se supediten todos los seres (cual miembros de una gran ciudad “cuyo autor y fundador es Dios”) en aras de la virtud y el bien común, pues sólo así “todo colabora [...] a promover el más noble fin, es decir, la felicidad completa y el bienestar de todos”<sup>262</sup>.

Berkeley se apoya en Aristóteles para objetar definitivamente la teoría de Shaftesbury y a la vez reafirmar la suya, al señalar que incluso los autores antiguos, ajenos al cristianismo, opinan que la virtud por sí sola no basta para actuar con rectitud, pues requiere además algo extrínseco. Citando al estagirita afirma:

la mayoría de los hombres no está dispuesta a atemorizarse por vergüenza, sino por temor, ni a abstenerse de practicar los vicios por su propia fealdad sino sólo por el castigo que los acompaña. [...] necesitamos leyes [...] puesto que la mayoría de la humanidad obedece más a la fuerza que a la razón y se deja conducir más por castigos que por la belleza de la virtud<sup>263</sup>.

Berkeley, finalmente, concluye que el Dios cristiano es esa providencia vigilante que actúa y protege al mundo, aunque -cabe decir- su argumento es débil porque de la aceptación de un principio regulador externo no se sigue la existencia de Dios o la validez del cristianismo.

#### 6.4 La figura de Dios en el *Alcifrón*

Cómo se acaba de ver, Berkeley aprovechó las tesis de Shaftesbury para hablar sobre Dios, empero, es hasta el cuarto diálogo cuando realmente toca el tema de la divinidad, que si bien ha estado presente a lo largo del libro es hasta este diálogo que aparece el importante argumento del lenguaje visual como prueba de la existencia de Dios.

---

<sup>262</sup> *Alciphron. Works*, III; III, 10, p. 129. “En un sistema de espíritus, subordinado a la voluntad y bajo la dirección del Padre de los espíritus, que los gobierna por leyes y los conduce por métodos adecuados a fines sabios y buenos, habrá gran belleza. Pero en un sistema incoherente y fortuito, gobernado por el azar, [...] o en cualquier sistema que no presida la Providencia, ¿cómo puede existir belleza, que es imposible sin orden, y éste no puede existir sin un plan?”. *Ibidem*; III, 10, pp. 129-130.

<sup>263</sup> *Ibidem*; III, 13, pp. 134-135.

#### 6.4.1 El argumento del Lenguaje visual<sup>264</sup>

De la excelente introducción de Jessop al *Alcifrón* sobresale su opinión sobre el poco aporte filosófico de este libro a la filosofía de Berkeley, ya que considera que no es más que una reiteración, sin ningún desarrollo nuevo, de lo publicado unos veinte años antes; de ahí que opine que la teoría de la visión es utilizada con las mismas limitaciones originales, es decir, “sin cuestionar explícitamente la opinión común de que el tacto es el más verdadero de los sentidos”<sup>265</sup>. Destaca también el poco interés que el comentarista mostró respecto a la prueba de la existencia de Dios a través del lenguaje visual, a la que considera un argumento ya usado, “una variante de la prueba habitual que va del efecto a la causa, nada peculiar de Berkeley [...] por lo tanto, es ocioso remitirse al *Alcifrón* para conocer el berkeleianismo”<sup>266</sup>. Además de Jessop, Geoffrey Warnock en su libro *Berkeley* (1953) expresó opiniones similares<sup>267</sup>. Por el contrario, en la introducción a su edición del *Alcifrón* David Berman, y antes que él Edward Sillem<sup>268</sup>, expresó su desacuerdo con estas opiniones ya que para él uno de los varios aspectos filosóficamente novedosos del *Alcifrón* era precisamente el del lenguaje visual, pues con él Berkeley “hace explícito, por primera vez, las implicaciones teológicas de la teoría del lenguaje visual: que los datos visuales constituyen un lenguaje por medio del cual Dios nos habla acerca del mundo tangible. En la edición de 1709 del *Ensayo de la Visión* esto quedó implícito”<sup>269</sup>.

La opinión de Berman sobre la aportación de la teoría del lenguaje visual como prueba filosófica para la existencia de Dios me parece correcta, algo que también sostiene David Kline en su artículo *Berkeley's divine language argument*<sup>270</sup>, que

---

<sup>264</sup> *Ibidem*; IV, 2, pp. 142 ss.

<sup>265</sup> Jessop, T. E. ‘Editor’s Introduction’. *Alciphron. Works*, III, pp. 12-13.

<sup>266</sup> *Idem*.

<sup>267</sup> Cfr. Berman, David. ‘Introduction’. *Alciphron in focus*. ed. cit., p. 7.

<sup>268</sup> Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Longmans, Green and Co., London, 1957, caps. 1 y 6.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 8. Para ver las novedades filosóficas del *Alcifrón* vid. *Alciphron and berkeleianism*, pp. 7-9 de la introducción de Berman.

<sup>270</sup> Kline, A. David. *Berkeley's divine language argument*, en Berkeley, George. *Alciphron in focus*, edited by David Berman, ed. cit., pp. 185-199. Para abordar el argumento del lenguaje visual Kline retoma de Hooker la teoría de la “inferencia a la mejor explicación” (desarrollada por Harman y ampliada por Thagard) y sus tres criterios para determinar, precisamente, la mejor explicación: consiliencia, simplicidad y analogía. Vid. Harman, Gilbert H. *The Inference to the Best Explanation* en

Berman incluye en su edición. Para su artículo Kline retomó el importante texto de Michael Hooker, quien -por cierto- fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el descuido inmerecido que había tenido el diálogo IV en los estudios del *Alcifrón*, al ser considerado erróneamente un diálogo puramente teológico<sup>271</sup>. Kline compartió la opinión de Hooker pero no su interpretación del argumento<sup>272</sup>, pero más allá de esto (de si la interpretación de Kline es cuestionable o no, pues Descartes no fue el único mecanicista ni racionalista que Berkeley tuvo en cuenta, o de si son justas sus críticas a Hooker, o de si su interpretación sobre el argumento del lenguaje visual es correcta) lo que me interesa destacar es la importancia que da, al igual que Hooker, a la prueba del lenguaje visual, así como el orden en que expone el argumento de Berkeley, que divide en dos fases. Antes de ir a la primera de ellas<sup>273</sup> es importante señalar que Berkeley, a través del personaje Alcifrón, aclaró en el apartado dos que no pretendía dar como pruebas “argumentos metafísicos”, como la idea de un ser perfectísimo o de un proceso infinito de causas, ni tampoco “criterios de autoridad” o pruebas “fundadas en la utilidad o en la conveniencia”, es decir, tenía muy claro que el argumento del lenguaje divino tenía que ser novedoso o al menos no ser una simple repetición de argumentos utilizados previamente.

---

*The Philosophical Review*, vol. 74, nº 1 (Jan. 1965) y Thagard, Paul R. *The Best Explanation: Criteria for Theory Choice* en *The Journal of Philosophy*, vol. 75, nº 2 (Feb. 1978), pp. 76-92.

<sup>271</sup> Hooker, Michael. *Berkeley's Argument from Design*, in *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, ed. Colin M. Turbayne. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 261-270. Cfr. 'Notes'. Kline, A. David. *Berkeley's divine language argument*, ed. cit., p. 198. Para Hooker, de las pruebas que Berkeley desarrolló a lo largo de sus obras sobre la existencia de Dios, la del lenguaje visual era la más importante y original, y no sólo respecto a la filosofía sino también a la teología.

<sup>272</sup> Kline critica como erróneas o al menos problemáticas las tres interpretaciones de Hooker sobre el argumento del lenguaje visual, entre otras cosas porque considera que Berkeley siempre tuvo en cuenta a Descartes; por ejemplo, cuando construyó la prueba de la existencia de Dios lo hizo de manera paralela a la discusión cartesiana de las “otras mentes”, o cuando critica la percepción de la distancia lo hace pensando en su *Dióptrica*, incluso el propio énfasis de Descartes en el mecanicismo y el racionalismo inspiró al librepensamiento y al deísmo. Por lo tanto, los librepensadores que tuvo en cuenta Berkeley, Toland y Collins, estuvieron inspirados en el cartesianismo, motivo por el cual Kline considera que el filósofo irlandés tuvo que tenerlo muy presente. Kline, A. David. *Berkeley's divine language argument*, ed. cit.

<sup>273</sup> Pese a que comparto la opinión de que el argumento del lenguaje visual está dividido en dos fases, también es posible sostener que se trata de dos argumentos distintos sobre la existencia de Dios. El primero de los cuales, que llamo “argumento de la percepción sensible”, serviría como prueba en sí misma pero a la vez como preámbulo al argumento del lenguaje visual (hablo de preludio porque el propio Berkeley, a través de Alcifrón, no se muestra del todo convencido de su prueba y por eso decide recurrir a otra).

En cuanto a la primera fase o prueba de Dios, que se sirve del ‘argumento del diseño’ y, como he dicho, anticipa el ‘argumento del lenguaje visual’, ésta tiene que ver con la exigencia de Alcifrón de una prueba sobre la existencia de Dios basada en la experiencia sensible, pues nadie lo ha visto ni percibido. “Afirmo que la confusa noción de la Divinidad o de un poder invisible es el más insuperable de todos los prejuicios”<sup>274</sup>. Una vez que Alcifrón admite que existen espíritus animales imperceptibles para el sentido, pero cuya existencia se deduce de sus “efectos y operaciones”, Eufránor (Berkeley) le hace admitir que existe un alma, es decir, “un principio pensante y de acción” que si bien no es perceptible sí se deduce de las apariencias percibidas por los sentidos. “Parece que la existencia de cosas imperceptibles para el sentido puede ser deducida por sus efectos y signos, o indicios sensibles”<sup>275</sup>. El movimiento es parte importante de este argumento ya que origina efectos y signos que posibilitan hablar de algo imperceptible como existente. Sólo así se entiende que Berkeley dé un salto y afirme que de los movimientos se deduce que debe haber una causa, mientras que de los movimientos racionales, o los que parecen dirigidos a un fin, se deberá deducir una “causa racional, alma o espíritu”. Sin embargo, el alma humana es algo ínfimo pues apenas mueve “una partícula insignificante”, un pequeño cuerpo en relación con la naturaleza, los cuerpos celestes y el sistema del mundo; de la misma manera, la sabiduría que aparece en los movimientos causados por el hombre es mucho menor que la de los organismos naturales, animales o vegetales.

Un hombre con su mano no puede construir ninguna máquina tan admirable como la mano misma [...] ¿No se sigue que de los movimientos naturales, independientes de la voluntad humana, puede inferirse un poder y una sabiduría incomparablemente mayores que los del alma humana? [...] ¿no hay en las producciones y efectos naturales una visible unidad de designio y fin? [...] No se deducirá que este poder o sabiduría ha de residir en un único y mismo Agente, Espíritu o Inteligencia, y que debemos considerar al menos tan clara, rotunda e inmediatamente cierta la existencia de ese Espíritu infinitamente sabio y todopoderoso, como la de cualquier alma humana distinta de la nuestra?<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 2, p. 143.

<sup>275</sup> *Ibidem*, IV, 4, p. 145.

<sup>276</sup> *Ibidem*, IV, 5, pp. 146-147.

Pese a admitir el valor del argumento Alcifrón aún muestra dudas, sobre todo cuando se pregunta cómo es posible que se tenga la misma certeza de la existencia de Dios que de la de alguien o algo presente, él mismo, por ejemplo, que está frente a Eufránor y hablándole. Éste responde diciendo que el argumento de la existencia de otras almas es análogo al argumento de la existencia de Dios, ya que la ‘persona’ Alcifrón, es decir, una “cosa individual pensante”, no debe ser confundida con el cabello, la piel o el aspecto externo. De lo que se colige que, en sentido estricto, no se ve a Alcifrón sino sólo:

signos y rasgos sensibles que sugieren e implican la existencia de este indivisible principio pensante o alma. De la misma manera me parece que si bien no puedo ver al Dios invisible con los ojos del cuerpo, puedo, en sentido estricto, contemplar y percibir con mis sentidos tales signos y rasgos que sugieren, implican y demuestran la existencia de un Dios imperceptible, con tanta certeza y con la misma evidencia que cualquier otro signo percibido por los sentidos me sugiere la existencia de tu alma, espíritu o principio pensante, de la que estoy convencido sólo por unos cuantos signos o efectos y por los movimientos de un pequeño cuerpo orgánico: mientras que en todo momento y lugar contemplo signos sensibles que revelan la existencia de Dios”<sup>277</sup>.

Lo dicho hasta ahora parece una prueba convincente de la existencia de Dios, pero no es muy diferente de lo que Berkeley había desarrollado al respecto en obras anteriores. Alcifrón, por su parte, luego de reflexionar un poco y exponer que no está del todo satisfecho con lo mencionado indica que requiere otro tipo de prueba, una indubitable que le asegure la existencia del otro. Es por eso que “nada me convencerá más de la existencia de otra persona que su acto de hablarme. El escucharte hablar es,

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, IV, 5, p. 147. Es interesante señalar 1) que en los *Principios*, § 27, aparece un argumento similar cuando se habla del conocimiento nocional entre espíritus, y 2) que para probar la existencia de Dios Berkeley mantuvo la importancia del conocimiento sensible, en especial de la vista, pero en ningún momento hizo referencia explícita a su teoría inmaterialista. Esto pudiera deberse a que la actitud apologética de este texto lo llevó a preferir usar un lenguaje coloquial para ser mejor comprendido por los lectores, y para evitar las confusiones que, bien sabía, sus primeros textos habían causado. En una carta a Samuel Johnson, época en que redactaba el *Alcifrón*, se lee lo siguiente. “Lo que habéis visto de mí se publicó cuando yo era muy joven [la Teoría de la visión y los Principios] y, sin duda, tiene muchos defectos. Pues, aun cuando las nociones sean verdaderas (como ciertamente pienso que lo son) es sin embargo difícil expresarlas de manera clara y consistente, pues el lenguaje está forjado para el uso común y para los prejuicios aceptados”. Carta del 25 de noviembre de 1729. *Comentarios filosóficos. Introducción Manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. ed. cit., pp. 237-238.

en estricta y filosófica verdad, la mejor prueba para mí de tu existencia”<sup>278</sup>. La prueba que exige Alcifrón tiene que ver con que no se justifica creer en otra mente porque otro cuerpo se parezca a o se mueva como, sino que se justifica porque el otro cuerpo exhibe un comportamiento lingüístico, y la única explicación adecuada de tal conducta es la existencia de una mente<sup>279</sup>. Berkeley, pues, se reta a sí mismo al tener que producir un argumento de estructura similar al lenguaje para probar la existencia de Dios, de ahí el “¿no pretenderás decir que Dios habla a los hombres de la misma manera clara y sensible que un hombre habla a otro?”<sup>280</sup>. Para responder afirmativamente a esta cuestión Berkeley, resultado de las dudas de Alcifrón, tendrá que desarrollar su teoría del lenguaje visual divino, lo que dará paso a la segunda fase de la discusión sobre la existencia de Dios.

La prueba que pide Alcifrón sobre un lenguaje divino consiste en demostrar que:

Dios habla a los hombres usando signos arbitrarios, externos y sensibles, que no tienen ninguna semejanza ni conexión necesaria con las cosas que significan y sugieren; y que por innumerables combinaciones de estos signos, descubrimos y conocemos una infinita variedad de cosas; y que igualmente somos instruidos e informados sobre su diversa naturaleza; y que nos enseñan y advierten lo que debemos evitar y lo que debemos buscar; y dirigen y regulan nuestros movimientos y acciones con relación a cosas distantes para nosotros, tanto en el tiempo como en el espacio<sup>281</sup>.

Lo que se debe mostrar, entonces, es que la naturaleza constituye un lenguaje de este tipo, esto es, que tiene características semejantes al lenguaje oral o escrito porque se basa en el uso arbitrario de signos sensibles. Luego de servirse de algunos postulados que ya había anticipado en su teoría de la visión, como la no existencia de una geometría natural, que la percepción de la distancia tiene que ver con la experiencia, y que la mente requiere de aquella para aprender sobre la conexión entre las diversas cosas, Berkeley sugiere que los objetos inmediatos de la vista, luz, colores y sombras, se combinan para formar un lenguaje apto para sugerirnos distancias, figuras, situaciones y dimensiones, respecto a los objetos tangibles, pero no por

---

<sup>278</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 6, p. 148.

<sup>279</sup> Kline, A. David. *Berkeley's divine language argument*, ed. cit., p. 187.

<sup>280</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 6, p. 148.

<sup>281</sup> *Ibidem*, IV, 6, p. 149.

semejanza ni por conexión necesaria, sino (y esta es la novedad que hace explícito lo implícito contenido en el *Ensayo*) por un acto volitivo, esto es, por una “imposición arbitraria de la Providencia”. Lo que Berkeley afirma con lo anterior es que los objetos de la vista forman un lenguaje para los ojos tal y como los sonidos y las palabras forman uno para el oído, y esto por simple “experiencia, costumbre y hábito” pero, sobre todo, porque así lo quiere la divinidad.

El lenguaje visual tiene como características importantes que se aprende desde el nacimiento, se usa en todo momento y es igual para todos, ya que es el mismo en toda la tierra y no, como otros lenguajes, diferente según el lugar y la época. Además, es un lenguaje que “informa, entretiene y divierte a la mente”, es decir, es útil porque “da estabilidad y permanencia al discurso humano, registra sonidos y da vida a lenguas muertas”, así como muestra objetos que por su cercanía y magnitud pueden causar algún daño. Sin embargo, la regularidad de este lenguaje hace que los hombres no le presten atención al verlo con normalidad, además de que tienden a confundir este lenguaje ya que no distinguen entre los signos y las cosas significadas, pues consideran que son lo mismo. Comprender esta diferencia, entre lo que se ve y lo que se toca, es decir, entre el signo y la cosa significada, es importante, y para ello no se requiere más que tiempo y experiencia debido a que no hay ninguna relación necesaria. Berkeley, pues, establece con su lenguaje una relación analógica entre el lenguaje visual de la naturaleza y el lenguaje verbal, entre los objetos inmediatos de la visión que sugieren cosas y las letras del lenguaje verbal que sugieren palabras. Lo que establece es, en suma, una relación arbitraria entre el signo y la cosa significada que lo lleva a afirmar que “el gran Motor y Autor de la Naturaleza constantemente se manifiesta a los ojos de los hombres con la mediación sensible de signos arbitrarios [...] y por su composición y disposición sugieren y muestran una infinita variedad de objetos, diferentes por naturaleza, tiempo y lugar”<sup>282</sup>, los cuales informan y enseñan al hombre cómo conducirse en la vida, es decir, cómo actuar respecto a cosas distantes y situaciones futuras. En conclusión, esta relación analógica posibilita afirmar que el “Agente Universal o Dios habla a tus ojos como cualquier persona habla a tus

---

<sup>282</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 11, p. 157.

oídos»<sup>283</sup>.

Pese a lo convincente del argumento Alcifrón tiene una última objeción<sup>284</sup>: si la vista, esto es, un sentido, constituye un lenguaje, entonces también podrían serlo los demás sentidos, como el olfato o el gusto, ya que son signos que informan de otras cualidades sin tener ni conexión necesaria con ellas; sin embargo, Berkeley responde a esta objeción arguyendo que no todo signo constituye un lenguaje, ni siquiera todo sonido significativo. Lo que constituye la verdadera naturaleza del lenguaje es “la articulación, combinación, variedad, abundancia, uso general y extensivo y fácil aplicación de signos (todo lo cual [considera Berkeley] se encuentra generalmente en la visión)”. Por lo tanto la visión, mejor que cualquier otro sentido, es apta para constituir un lenguaje porque capta los múltiples signos o fenómenos naturales que, sin conexión necesaria entre sí, se perciben a cada instante, posibilitando que así como el lenguaje humano nos remite al hombre, el lenguaje de la naturaleza nos lleve a Dios. Kline, en el artículo citado, amplía y aclara aún más la respuesta de Berkeley al sostener que los demás sentidos no constituyen un lenguaje porque fallan en su “condición generativa”, es decir, porque “los olores y sabores básicos sólo se combinan de forma limitada para formar nuevos signos”, pues sus limitados patrones de combinación restringen su poder informativo, lo que les quita su licencia como un lenguaje real. Los colores y las formas, por el contrario, al combinarse de infinitas maneras y ser tan diversos y complejos, lo que conlleva el ser informativos, forman nuevos y múltiples modelos<sup>285</sup>.

Berkeley estuvo seguro de haber dado una prueba concluyente sobre la existencia de Dios, y es por eso que en su *Theory of vision vindicated* escribe: “convencido de que la *Teoría de la visión*, anexada al *filósofo minucioso*, ofrece a los hombres pensantes una nueva e incontestable prueba de la existencia y la inmediata operación

---

<sup>283</sup> *Idem*.

<sup>284</sup> Esta objeción tiene que ver con lo escrito por el mismo Berkeley en la primera edición de los *Principios* (1710), §§ 66 y 108, donde describió a toda la naturaleza, incluidos el olfato y el gusto, como un lenguaje. En la edición de 1734 del mismo libro decidió cambiar ‘naturaleza’ por ‘signos’, lo que significa que Berkeley modificó los *Principios* para que concordaran con el *Alcifrón IV*, donde sólo la visión es un lenguaje. Berman, David. ‘Introduction’. *Alciphron in focus*. ed. cit., pp. 8-9.

<sup>285</sup> Kline, A. David. *Berkeley’s divine language argument*, ed. cit., p. 197.



de Dios, y del constante y condescendiente cuidado de su providencia”<sup>286</sup>. El porqué de su convencimiento tiene que ver con que su argumento del lenguaje visual divino hizo que Dios pasara de no tener testigos de su existencia a tener claros testimonios de la misma, ya que se le ve, a través de dicho lenguaje, de manera clara y cotidiana al producir permanentemente muchos signos, es decir, este lenguaje muestra que hay una “creación constante” que remite inmediatamente a un poder y una providencia. Dios, por consiguiente, es un espíritu sabio porque crea leyes no explicables por principios mecanicistas, bueno porque mantiene el mundo y vigila, advierte, dirige e informa a los hombres, y providente porque dirige y ordena al mundo cual “Gobernador”, pues se trata de una divinidad actuante que interviene directamente en las acciones de los hombres al dirigir, ordenar y gobernar el mundo.

Por último, la cita que Berkeley utilizó de los Salmos resume metafóricamente lo que el futuro obispo de Cloyne pretendía con su lenguaje visual divino, a saber, mostrar “que Dios tiene la luz por cuerpo y la verdad por alma”, esto es, que la luz, lo visible, la naturaleza, es el cuerpo simbólico de la divinidad.

#### 6.4.2 Collins y la prueba de la inexistencia de Dios

La defensa que Berkeley hace de la divinidad en el cuarto diálogo va acompañada de la crítica al deísta Anthony Collins, quien sostuvo en su *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (1717) que había encontrado una demostración contra la existencia de Dios basada en su incomprendibilidad. Esto se debía a que algunos teólogos “profundos y especulativos”, frente a los cuestionamientos sobre los atributos divinos, establecieron que dichos atributos (conocimiento, bondad, infinitud o sabiduría) no eran concebibles para las personas por ser algo distinto a cualquier acepción comprensible para ellos. Parecía que con esta medida podían responder satisfactoriamente a las críticas sobre los atributos divinos, empero, esto generó nuevos problemas porque tales atributos eran incomprensibles, entonces Dios quedaba como algo totalmente ininteligible, se convertía en algo indefinible, un ser desconocido por lo

---

<sup>286</sup> *The Theory of vision vindicated and explained*, 1. Cfr. Gómez Álvarez, José E. *En defensa del cristianismo. La actitud apologética de George Berkeley. op. cit.*, p. 93.

ignoto de sus atributos. Esta prueba, basada en la misma teología, era -en opinión de Collins- una clara muestra de la inexistencia de Dios. Para responder a esta presunta demostración contra la fe cristiana, Berkeley se remitió a lo que consideró el origen de tal confusión, la cual encontró en Dionisio el Areopagita por haber sostenido nociones tales como: “Dios es algo que está por encima de toda esencia y vida”, es “inefable e innombrable” o “Él está sobre toda sabiduría y razón”. Pese a intentar explicar qué quería decir el areopagita con estas expresiones, Berkeley considera que sus textos no son útiles para la fe cristiana porque lejos de aclarar confunden, algo que se mostró tiempo después con Pico della Mirandola, quien influido por Dionisio llegó a tener problemas con la Iglesia por sus expresiones confusas.

#### 6.4.2.1 El uso de la analogía como defensa de la divinidad<sup>287</sup>

En un intento por dar respuesta a los problemas de los atributos divinos Berkeley se remite a Tomás de Aquino<sup>288</sup> y a Suárez, quienes concuerdan en que lo que se dice de Dios se da a partir de la imperfección del conocimiento de las criaturas, por eso los atributos, en grado perfecto, están en Dios pero no tal y como los predicen los individuos desde su imperfección. El ser y los atributos deben entonces predicarse “analógicamente” de Dios y de las criaturas. “ellos [los escolásticos] sostenían que de Dios, suprema, independiente y auto originaria causa y fuente de todos los seres, no debe decirse que existe en el mismo sentido que los seres creados; no porque ÉL exista menos verdadera y propiamente que aquéllos, sino sólo porque existe de manera más eminente y perfecta”<sup>289</sup>.

Luego de esta primera mención de la analogía Berkeley se mete de lleno en ella, explicando su origen en la matemática griega, como “semejanza de proporciones”, y

---

<sup>287</sup> Es interesante que en los *Principios* de 1710 Berkeley al hablar sobre la analogía, si bien no respecto a la divinidad sino en relación a temas de filosofía natural, como la gravitación, advierte que se debe tener cuidado con ella, “pero debemos proceder con cautela en tales cosas, pues somos propensos a poner demasiado énfasis en las analogías y, en perjuicio de la verdad, a favorecer ese afán de la mente que la conduce a extender su conocimiento a principios generales”, mientras que en 1732, año de publicación del *Alcifrón*, se muestra absolutamente convencido del necesario uso de analogía, al menos en el contexto del conocimiento de Dios. *Vid. Principles. Works*, I, §106, p. 87.

<sup>288</sup> Sobre la relación entre Tomás de Aquino y Berkeley en torno a analogía, *vid.* March, W. W. S. *Analogy, Aquinas and Bishop Berkeley*, en *Theology*, n° 44, 1942, pp. 321-329.

<sup>289</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 20, p. 169.

posteriormente definiéndola como “toda semejanza de relación o disposición”. Berkeley se apoyó en la distinción que hizo el italiano Cayetano entre analogía “metafórica” y “propia”<sup>290</sup>. La primera se utiliza, sobre todo, en algunos pasajes bíblicos cuando se dice que Dios tiene dedos, ojos, que está furioso o afligido; aunque en estricto sentido esto sea incorrecto, porque implica imperfecciones, al ser una metáfora es aceptada como verdadera. En cuanto a la analogía propia se utiliza para el conocimiento y la sabiduría de Dios, y se aplica proporcionalmente, de ahí que tenga sentido decir que el conocimiento de Dios es infinitamente superior al del hombre. Berkeley considera que con la analogía se salvan los problemas de los atributos divinos que Collins (Diágoras) criticó en su libro, pues con ella se puede afirmar que todas las perfecciones concebibles en un espíritu finito se encuentran en Dios, pero “sin ninguna de las impurezas con que se hallan en las criaturas”.

#### 6.4.3 La defensa de la religión<sup>291</sup>

En el *Alcifrón* Berkeley defendió la figura de Dios a través de la prueba de su existencia, pero también buscó proteger a la religión cristiana, sobre todo en los diálogos V y VI, de los múltiples ataques de que era objeto por parte de los librepensadores. Si bien el tema de Dios es el que atañe a esta investigación, la religión también juega un papel fundamental porque es a través de ella que un hombre como Berkeley pudo formarse determinada noción de Dios, ya que sin la base teológica de la religión su idea de la divinidad hubiese sido muy distinta. Por eso vale la pena señalar algunos de los argumentos que Berkeley utilizó para defender a la religión cristiana y sus artículos de fe, pues al defenderla protegía implícitamente a

---

<sup>290</sup> Cayetano distingue tres tipos de analogía: de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad. Cayetano, Tomás. *Tractatus de nominum analogia* (Tratado sobre la analogía de los nombres). Pavía, 1498.

Un interesante estudio sobre la analogía, en donde se retoma lo planteado por Cayetano, es el hecho por Mauricio Beuchot en su *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. FFyL (UNAM)-Editorial Ítaca, México, 2000

<sup>291</sup> Dentro de la defensa de la religión sobresale la llamada ‘teoría del lenguaje emotivo’, que Berkeley desarrolló en el diálogo VII y aplicó a conceptos clave como Fe, Gracia y Misterio. Esta teoría, como su aplicación a estos conceptos necesarios para la religión y la creencia en Dios, serán desarrollados en el capítulo tercero de esta tesis.

Dios<sup>292</sup>.

Algunos librepensadores, por ejemplo, sostenían que las disputas teológicas eran reflejo de soberbia, pues en ellas no se pretendían esclarecer postulados sino ganar debates, sirviéndose para ello de discusiones abstractas y argumentos abstrusos. Berkeley -quien reconoce y censura la oscuridad del método escolástico- justifica las polémicas y los debates dependiendo de los temas tratados, y rechaza que hayan tenido una finalidad tan pedestre como la simple victoria en un debate. “Lo que nosotros defendemos [arguye Critón] es la religión contra la irreverencia, la ley contra la confusión, la virtud frente al vicio, la esperanza de un cristiano frente a la desesperación de un ateo”<sup>293</sup>. Esta convicción es la que lleva a Berkeley a considerar que la religión cristiana, con el impulso que implicó la Reforma, fue la encargada de recuperar y propagar el saber de la cultura clásica y las bellas artes, pues la razón, afirma, se sirve de la religión para elevar al hombre a grados superiores ya que le ayuda a conocer a Dios, con lo cual aquél se ennoblece al intentar imitarlo. Además, la religión (cristiana) propicia la “conciencia”, sentimiento necesario para detener el mal sin el cual el hombre se vería degradado al dominio de sus apetitos instintivos.

El paganismo es encomiado por Alcifrón debido a que en él se formaron muchos grandes pensadores. Berkeley reconoce que el mundo pagano trajo consigo algunos buenos principios, los cuales fueron incluidos y mejorados por el cristianismo, al que se le puede considerar la continuación de las virtudes del mundo greco-latino. El que haya habido grandes hombres entre los antiguos se justifica no por su religión sino por sus leyes; sin embargo, la religión cristiana ha sido capaz de suavizar y formar el carácter, la mente y las costumbres de los hombres, y esto lo ha hecho -en opinión de Berkeley- sin contar con aquellas grandes instituciones civiles; luego, tiene mayor mérito.

Una de las críticas recurrentes a la Iglesia, y que Berkeley no puede dejar de tomar en cuenta, es la referente a sus bienes y propiedades. La reacción del filósofo

---

<sup>292</sup> No mencionaré, deliberadamente, algunas de las “evidencias externas a las Escrituras” (diálogo VI, 21-32) porque no vale la pena extenderse demasiado en esto. Con lo visto será suficiente para hacerse una idea de los argumentos usados por Berkeley en su defensa de la religión cristiana.

<sup>293</sup> *Alciphron. Works*, III; V, 6, pp. 179-180.

irlandés es que si han sido de la iglesia desde tiempos inmemoriales, y fueron dados por la autoridad correspondiente, entonces no tiene sentido reclamar algo sobre ellas, no hay nada ilegal en que la Iglesia posea propiedades. Incluso el polémico diezmo, considera, hace circular el dinero porque el clero lo invierte en diversos menesteres que llegarán a manos de otros, por lo que no es malo<sup>294</sup>.

Es difícil creer en la Tradición debido a que “siempre hay algo añadido, algo omitido y algo que se aparta de la verdad”, lo que termina por modificarla. Los tipos de tradición, oral o escrita, y esta última privada y pública, coinciden en atestiguar la veracidad del Evangelio. Si bien la tradición oral fácilmente se distorsiona, al haber sido transcrita a libros y textos éstos le dan crédito y muestran su veracidad, ya que “las cosas, una vez confiadas a la escritura, están seguras contra los errores de la memoria, y con cierto cuidado pueden ser conservadas íntegramente tanto como dure el manuscrito, y la experiencia demuestra que pueden ser conservadas más de mil años”<sup>295</sup>. Relacionado con esto es el rechazo de Berkeley a que se critiquen las verdades de la religión porque haya pasado mucho tiempo desde que fueron establecidas y seguramente pasaron por muchos intermediarios como editores, traductores, párrocos que divulgaron las verdades, etc. Para Berkeley esas mismas dudas se podrían aplicar a cualquier libro o tratado antiguo, y por lo tanto nada podría saberse ni decirse con certeza. Si, por ejemplo, se cree que es verdad lo contenido en un libro de Herodoto, pese a su antigüedad, entonces lo mismo vale para la Biblia y sus relatos, es decir, para la Tradición.

El Canon, es decir, la lista de libros que se tienen como inspirados, ha sido discutido y hasta refutado de tal manera que si el Nuevo Testamento fue desde un inicio puesto en duda, será porque no era del todo cierto. A esto responde Berkeley

---

<sup>294</sup> En ambas respuestas Berkeley reacciona pragmáticamente, ya que no le interesa entrar al problema de fondo que versa sobre qué tan moral es que la Iglesia posea bienes y fortunas inmensas o qué tan correcto es que el clero maneje e invierta los diezmos como cualquier mercader adinerado. A Berkeley le basta con que sea legal y haya sido establecido desde tiempos remotos. Es interesante, además, que su respuesta remite vagamente a la crítica a Mandeville sobre la circulación del dinero.

<sup>295</sup> *Alciphron. Works*, III; VI, 3, p. 223. Los argumentos que usa Berkeley son totalmente apoloéticos, ya que se basan en la fe y en los dogmas cristianos para confirmar la veracidad de la Tradición. Un buen ejemplo de esto es el uso y la lectura que hace de la Biblia como texto histórico. *Alciphron. Works*, III; VI, 3, pp. 221 y ss.

que en el Antiguo Testamento vienen contenidos los dogmas centrales de la religión, por lo que no hace falta rebatir sobre el momento en que se aceptaron algunos libros del Nuevo. Los debates que se hayan dado posteriormente sirven para aclarar lo que es importante, y eso no es sinónimo de falsedad. Además, el hecho de haber libros en la Biblia que han sido cuestionados y hasta calificados como espúreos no significa que todos lo sean, o que se tenga que dudar del resto, menos aún porque hubo personas “preparadas” que examinaron y distinguieron los escritos auténticos de los apócrifos.

Una última objeción a la verdad de la religión tiene que ver con el estilo en que fueron escritos los libros sagrados. Su simplicidad y pobreza estilística se contraponen con su supuesto origen divino. Berkeley, por el contrario, no considera que esto sea un argumento para menospreciar la Escritura, mucho menos para negarle valía y certeza. Porque haya en ella expresiones ininteligibles, debido al paso del tiempo, no se sigue éstas sean absurdas<sup>296</sup> o porque su lenguaje sea abstruso para algunos no basta para desaprobársela, pues mientras sea clara para aquellos que se esfuerzan en comprenderla es suficiente. En última instancia, al ser las Escrituras de inspiración divina su oscuridad, expresada en alusiones, se justifica porque Dios así lo quiso. Las mismas profecías pueden ser claras, por inspiración, u oscuras, debido a la ignorancia del hombre o a que el propio Espíritu Santo se reserve su significado.

Luego de un largo recorrido apologético el mismo Berkeley deja claro que “los argumentos probables son suficiente fundamento para la fe. ¿Quién ha pensado jamás que se necesiten pruebas científicas para ser cristiano? Sólo se requiere de fe”<sup>297</sup>.

## **7. Comentarios y conclusiones de capítulo**

Los comentarios y las conclusiones finales las haré en el orden en que fueron apareciendo las obras en este capítulo, pues de esta manera, me parece, se mostrará mejor cómo la figura de Dios fue apareciendo cada vez más en los textos de Berkeley

---

<sup>296</sup> Es importante señalar que Berkeley es partidario del estudio filológico de los textos antiguos, puesto que la traducción literal es siempre problemática. Para ello aboga por conocer bien la lengua, los modismos, el contexto y las circunstancias en que fu escrito. *Alcifrón. Works*, III; VI, 7, pp. 229-233.

<sup>297</sup> *Ibidem*, VI, 31, p. 280.

y, a la vez, cómo se fue haciendo de un lugar cada vez más preponderante en los mismos.

En cuanto a los *Comentarios Filosóficos* hay en ellos unas cincuenta y dos entradas que retoman el tema de Dios, treinta y dos más de las que están señaladas con la palabra ‘G’ (de God, Dios). Con esto, desde luego, no quiero decir que los *PC* sean un libro apologético de la divinidad, ni tampoco que ahonden ampliamente en el tema, empero, en los cuadernos queda clara la actitud de Berkeley por desarrollar una filosofía capaz de abordar todos los temas que le parecían importantes, entre ellos los postulados básicos de la fe cristiana y, por supuesto, la cuestión de Dios.

Conviene retomar el pertinente comentario de John Wild, de su apartado sobre los aún llamados *Commonplace book*, donde considera que el verdadero significado del “nuevo principio” (inmaterialista), formulado ya en los *PC*, es que el mundo, el yo y, desde luego, Dios, es decir, todas las cosas, no son fragmentos desunidos ni entidades separadas, sino que están íntimamente entrelazados en un todo, sin lo cual cualquiera de ellos sería impensable<sup>298</sup>.

Por último, no puedo dejar de mencionar la recomendación que hace Luce en su introducción a los *Comentarios*, a saber, que no se lean si aún no se tienen conocimientos previos del autor, pues sin pistas sobre su filosofía será muy fácil que el lector se pierda por los caminos laberínticos de los primeros pensamientos berkeleyanos y no tome en cuenta muchos aspectos importantes de su filosofía, como es precisamente el de Dios. Queda lo dicho como sugerencia.

El segundo libro que abordé fue el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, el cual, como su nombre indica, no es un libro destinado a Dios, lo cual queda aún más claro si nos atenemos a que ni siquiera lo menciona explícitamente, aunque veladamente lo haga al hablar de un “Autor de la naturaleza”. Este Autor divino cumple una función importante dentro del *Ensayo*, en primer lugar, porque si Berkeley se esforzó por desarrollar una teoría sobre la visión, o al menos establecer ciertos principios para ello, es porque asumió que la vista y los objetos visibles dependían precisamente de la divinidad; en segundo lugar, porque la teoría de la

---

<sup>298</sup> Wild, John. *op. cit.* p. 25.

visión, relacionada directamente con Dios, dio paso al importante argumento del lenguaje visual divino, que Berkeley anunció en el *Ensayo* pero desarrolló en el *Alcifrón*.

Por otro lado, el *Ensayo* es un libro complejo y su lectura puede resultar aún más difícil cuando no se está familiarizado con el ambiente científico-intelectual de la época en que fue escrito, como, por ejemplo, el no tener en cuenta que los científicos de aquél periodo consideraban que el conocimiento de los fenómenos visuales era perfectamente explicable por hipótesis geométrico-matemáticas. Es importante, por lo tanto, leer el *Ensayo* desde una perspectiva histórico-contextual, pues sólo así se puede reconocer todo su valor y profundidad; precisamente esto hará que las nuevas lecturas sobre el texto brinden interpretaciones cada vez más objetivas y cercanas (si esto es posible) a los postulados de Berkeley.

Pese a lo que se pudiera pensar, el análisis del papel y la función de Dios en el *Ensayo* tuvo como objetivo, entre otras cosas, ampliar los temas de investigación del libro ya que la gran mayoría de los comentaristas centra su atención -como es hasta cierto punto comprensible- en asuntos que parecen más importantes y representativos de la obra; empero, durante el recorrido del texto se pudo ver que la figura de la divinidad, aunque aparezca sólo ocasionalmente, es muy importante y merece ser estudiada con la misma seriedad y profundidad que los demás temas del *Ensayo*.

El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* expone todos los temas importantes que Berkeley desarrolló a lo largo de sus escritos, pero también en el contenido de la obra se puede observar una interesante analogía con el resto de las obras del filósofo de Kilkenny. En los *Principios* Dios está siempre presente, pero se va manifestando cada vez con mayor fuerza al grado de terminar siendo la cuestión principal del texto. Esto mismo ocurre con el conjunto de los escritos berkeleyanos, en los cuales pese a que Dios está siempre presente, su figura se fue consolidando poco a poco y con mayor fuerza. Desde esta perspectiva se puede afirmar que los múltiples temas abordados en el *Tratado* son, hasta cierto punto, un pretexto para llegar al tema de la divinidad, empero, lo interesante en Berkeley es la manera de abordarlos, pues el vasto conocimiento que tenía en ciencia y en filosofía le permitió no conformarse con



escribir textos puramente dogmáticos en alabanza de Dios, sino que para ello se sirvió de argumentos rigurosos y bien elaborados, tanto filosófica como científicamente, que le permitieron desarrollar un libro de indudable valor filosófico.

Los *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús* son, hasta cierto punto, una reiteración de lo que se aborda en los *Principios*, aunque su estilo dialógico hace que las transiciones del pensamiento berkeleyano no sean siempre coherentes y ordenas. Por un lado esto es meritorio, porque significa que Berkeley fue capaz de desarrollar un estilo literario pulcro, por realista, al apegarse a los términos de una conversación real; empero, por otro lado, el mismo estilo en forma de diálogo dificulta por momentos el delimitar con precisión y claridad los temas expuestos en el libro, algo que lejos de ser censurable obliga al lector a una mayor concentración.

En cuanto a la divinidad y a los temas teológicos éstos aparecen en múltiples ocasiones, dándose un notable incremento de su presencia respecto a los *Principios* o a las anteriores obras descritas en este capítulo. Algunos de dichos temas no los desarrollé deliberadamente, porque son cuestiones importantes que merecen un apartado específico, me refiero sobre todo al problema de la Creación bíblica y de algunos atributos divinos; no obstante, considero que basta con haberlos mencionado para dar una idea de la cada vez más importante influencia teológica en la obra de Berkeley, hecho que continuó con el paso de los años. Más allá del debate entre algunos comentaristas de si los *Diálogos* son o no la obra más importante de Berkeley (tema que no atañe a esta investigación), éstos denotan un claro crecimiento filosófico en el autor, pero también ponen de manifiesto, como ya mencioné, un aumento considerable de su interés teológico-religioso que, junto con la consolidación de sus principios inmaterialistas, hacen de este escrito de 1713 una obra de gran valor dentro del *corpus* berkeleyano y, más aún, dentro de la filosofía moderna.

El quinto libro que se abordó fue el *Alcifrón*, obra que representa la culminación de un trayecto iniciado entre 1707-1708 con los *Comentarios Filosóficos*, donde la figura de Dios mereció apenas algunas decenas de notas. Durante el largo proceso de aproximadamente veinticinco años, hasta 1732, Berkeley fue haciendo cada vez más explícito su interés por Dios y por la religión cristiana, siendo ya el *Alcifrón* una obra

claramente apologética de la divinidad y la religión y que sirvió de antesala, por cierto, a su nombramiento de obispo de Cloyne en 1734.

En esta obra Dios está siempre presente, aunque explícitamente no se hable mucho de él, al menos no tanto como uno hubiese pensado antes de leer el libro. Hay temas respecto a Dios que Berkeley no discute, como es el de su existencia, sin embargo, tiene claro que muchas de las críticas podrían ser acalladas si fuese capaz de dar una prueba contundente sobre esta cuestión. Es por ello que decidió dedicarle casi un diálogo entero a este tema. Para fortuna nuestra, la prueba sobre la existencia de Dios está no sólo magistralmente escrita, sino que aporta nuevos elementos para poder valorar mejor el argumento del lenguaje visual divino, contenido en ciernes en el *Ensayo*, y poder afirmar sin duda que, en el ámbito de las pruebas sobre la existencia de Dios, el argumento de Berkeley constituye una importante aportación a la filosofía.

El *Alcifrón*, pese a su condición de ser una apología de la religión, no se limita a una simple defensa de la divinidad ni del cristianismo, sino que es una obra muy extensa y con diversas temáticas, como pueden ser aspectos de carácter social y político, de filosofía del lenguaje o de crítica a la ciencia. En este apartado no pude detenerme en todas las cuestiones interesantes que saltan a la vista cuando uno tiene la oportunidad de leer el libro, debido sobre todo a la falta de tiempo y a la extensión que conllevaría, empero, es necesario destacar esto y dejar constancia de que el *Alcifrón* es una obra que merece ser estudiada profundamente, porque contiene interesantes aportaciones a la filosofía de Berkeley.

Quizá el género más apropiado para definir esta obra sea el de filosofía de la religión, sin pretender negar con ello que contiene muchas partes dogmáticas, poco filosóficas, y que en ella aparecen diálogos y actitudes propias de un hombre de fe; empero, al leer el libro de manera honesta, sin denostarlo por el tema que trata, se puede ver que detrás de él hay un hombre religioso que, guiado por su probidad intelectual, frecuentemente adopta una actitud racionalista en aras de indagar, explicar y aclarar muchas de las críticas que diversos autores lanzaban contra su religión.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar que el excepcional estilo literario que caracteriza al *Alcifrón*, y en general a toda la obra de Berkeley, lo coloca como uno de los grandes filósofos porque fue capaz no sólo de pensar agudamente, sino también de plasmar su pensamiento con claridad y sencillez, algo que sin duda muchos otros envidiarían. Incluso si uno se remite estrictamente a las obras aquí presentadas, se puede ver en ellas la evolución estilística que tuvo Berkeley y la claridad conceptual que fue mostrando con el paso de los años, algo que benefició al estudio sobre el papel y la función de Dios en su filosofía.

## Capítulo 2. Dios y la ontología berkeleyana

### 1. Introducción

En este segundo capítulo se aborda la cuestión de la ontología berkeleyana y la relación que guarda con Dios. El tema de la ontología continúa generando un buen número de artículos y textos especializados, empero, aquí sólo me propongo describir qué características tienen las entidades que conforman la ontología básica de Berkeley o “cuadro ontológico simplificado” (tal y como lo llama Alejandro Herrera<sup>299</sup>), sin entrar en la discusión de qué tan plausible es establecer un “cuadro ontológico enriquecido” que complemente al simplificado, algo que precisamente Herrera desarrolla en su artículo.

Por otro lado, he decidido centrarme básicamente en dos textos que, a mi parecer, dan una visión panorámica y complementaria sobre la ontología berkeleyana, me refiero a los *Comentarios Filosóficos* y a los *Principios del conocimiento humano*. El primer libro es útil porque muestra el proceso de construcción de la ontología de Berkeley, ya que pone de manifiesto nociones, afirmaciones y posteriores dudas que fueron surgiendo, así como algunas contradicciones y negaciones que el propio filósofo irlandés fue generando durante su labor creativa. Es por esto que resulta un libro invaluable, sobre todo porque muestra que es muy difícil aseverar que el joven Berkeley tenía una postura bien definida antes de sus libros publicados, pues las mismas notas pueden guiar a los lectores por diversos caminos. Esto mismo se lee en el artículo de Pedro Stepanenko sobre la concepción berkeleyana del yo, donde en su conclusión afirma que los *PC* no se deben tomar como una obra con postulados filosóficos definitivos, sino más bien como el proceso creativo del autor; sin embargo, y por otro lado, el mismo Stepanenko es un ejemplo de lo dicho anteriormente sobre las aseveraciones de algunos comentaristas, pues parece que se contradice al asumir en la introducción de su artículo que los *Comentarios* “sacan a luz los puntos débiles

---

<sup>299</sup> Herrera Ibáñez, Alejandro. *La noción de existencia en la ontología de Berkeley*, en *Revista Análisis Filosófico*. Buenos Aires, (mayo) 1986, vol. VI, n° 1, pp. 13-22.

de su filosofía [de Berkeley] y, en fin, creemos que constituyen la mejor fuente para cuestionar su propia obra”<sup>300</sup>.

El segundo libro a tomar en cuenta es el de los *Principios*, obra imprescindible porque muestra la ontología definitiva del pensador irlandés, esto es, una vez que pasó el periodo de meditación, dudas y pruebas, llega el de la consolidación, lo cual se muestra precisamente en este libro cuando afirma, por ejemplo, que “De los principios que hemos establecido se deduce que el conocimiento humano puede naturalmente reducirse a dos clases: el de las ideas y el de los espíritus”<sup>301</sup>. A partir de la publicación de esta obra surgen todas las interrogantes y críticas a la ontología berkeleyana, entre otras cosas porque la fundamenta sobre el *dictum* casi axiomático *esse est percipi aut percipere* (ser es percibir o ser percibido). Esto lo hace porque su intención es:

condensar en una fórmula breve e impactante su ontología. Lo que el *dictum* afirma es que sólo se puede existir o como espíritu o como idea, como ser activo o inactivo, como percipiente o como percibido, y nada más [...] el *dictum*, tal como lo hemos analizado, afirma que no hay idea sin espíritu ni espíritu sin idea, es decir, que debe haber al menos dos seres en el universo, dado el carácter interdependiente de la existencia<sup>302</sup>.

La ontología berkeleyana, se ha dicho, está conformada por dos entidades básicas totalmente distintas (espíritus e ideas) que conforman el mundo del filósofo de Kilkenny<sup>303</sup>. Es precisamente el mundo (externo) el tema que da razón a la tercera sección de este capítulo, pues en él es donde confluyen e interactúan los espíritus y las ideas, motivo suficiente para analizarlo con cierto detalle. Es importante señalar que en este apartado abordaré el tema del mundo en función de la divinidad, esto es, indagando sobre la relación y el papel que cumple Dios respecto a él, de tal manera que -aclaro- será una sección más interpretativa que descriptiva.

---

<sup>300</sup> Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *La concepción berkeleyana del yo*, en *Revista Análisis Filosófico*. Buenos Aires, (mayo) 1986, vol. VI, nº 1, p. 45.

<sup>301</sup> *Principles. Works*, II, § 86, p. 78.

<sup>302</sup> Herrera Ibáñez, Alejandro. *La noción de existencia en la ontología de Berkeley*, ed. cit., p. 21.

<sup>303</sup> Cabe señalar que si bien en la ontología de Berkeley sólo hay dos entidades, epistemológicamente se advierten tres elementos a considerar: “Me parece que las ideas, los espíritus y las relaciones, todos en sus respectivas clases, son el objeto del conocimiento humano y el sujeto de nuestro discurso”. *Principles. Works*, II, § 89, pp. 79-80.

## 2. Ideas

El por qué las ideas fueron una de las entidades que conformaron la ontología berkeleyana se debe, entre otras cosas, a que para Berkeley estaban siempre presentes y eran el medio a través del cual se daba y era posible el conocimiento. En los *Comentarios* escribió algunas entradas que ilustran por qué eran tan importantes: “No me maravilla mi sagacidad al descubrir la verdad obvia aunque admirable, me maravilla más bien mi torpeza por no haberla descubierto antes. no es brujería ver † que [no conocemos sino nuestros pensamientos, o lo que ellos piensan]”<sup>304</sup>.

El hecho de que sólo conozcamos nuestros pensamientos bien puede traducirse, en términos ontológicos berkeleyanos, en que sólo conocemos nuestras ideas, por eso el joven filósofo está convencido de que no podemos comparar más que las propias ideas. Si se acepta esta transposición entre pensamiento e idea, entonces queda clara la importancia de aquéllas porque si uno quiere indagar sobre el conocimiento tiene que interrogarse sobre la ideas. Si sólo conocemos nuestras ideas, resulta comprensible la importancia de éstas y el porqué hayan sido una de las entidades ontológicas básicas del filósofo de Kilkenny.

### 2.1 Construyendo una ontología: las ideas en los *Comentarios Filosóficos*<sup>305</sup>

En los *Comentarios*, también llamados *PC* por sus siglas en inglés, las entradas destinadas a las “ideas” aparecen con mucha frecuencia. Es interesante notar que mientras en el primer cuaderno, el B, hay constantes alusiones a este tema<sup>306</sup>, en el

---

<sup>304</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 279, p. 48.

<sup>305</sup> No puedo dejar de mencionar que existe una tarea pendiente dentro de los estudiosos de Berkeley: la de revisar el orden de las notas de los *Comentarios*. Una mejor organización de las mismas permitiría ver con mayor claridad el trayecto que el filósofo recorrió hacia sus tesis filosóficas publicadas. Menciono un ejemplo de muchos que se presentan: la nota 427a debería estar después de la 507, de esa manera se verían con mayor claridad las respuestas tentativas a las preguntas formuladas en los *PC*, pero también resultaría más asequible al lector la evolución que Berkeley tuvo de nociones dispersas y difusas a postulados cada vez más definidos y definitivos.

<sup>306</sup> A modo de ejemplo menciono que ya desde la nota tercera y cuarta, respectivamente, Berkeley escribe sobre las ideas, aunque referidas al intelecto divino y al tiempo (entendido como sucesión de ideas). Si bien en dichas entradas aún no está definiendo lo que sean las ideas, por la importancia que le da a éstas queda claro que tarde o temprano tendría que hacerlo.

cuaderno A, esto es, de la entrada 400 a la 888, las notas sobre las ideas disminuyen considerablemente, habiendo páginas enteras dedicadas a otros temas, como al de los espíritus. Esto permite suponer que Berkeley, desde joven, no sólo tenía claridad respecto a su ontología, sino que incluso hizo una cierta separación de las dos entidades a través de la división en sus cuadernos. Parece que ya tenía claro que se trataba de dos entidades totalmente distintas y sin relación alguna. Por otro lado, cabe recordar que en la época en la que Berkeley escribió sus notas, 1707-1708, aún se encontraba bajo el influjo del *Ensayo* de Locke<sup>307</sup>, debido a lo cual, y para establecer su ontología como propuesta original (fue el caso de las ideas), tuvo que asumir una actitud semejante a la que enfrenta el hijo frente al padre, es decir, para autoafirmarse tuvo que tomar distancia y ser crítico frente a la propuesta de su mentor inglés, pese a tenerlo en gran estima, tal y como se lee en muchas notas<sup>308</sup>.

Desde el comienzo de los *Comentarios*, notas 46, 47 y 50 respectivamente, se va prefigurando lo que será para Berkeley el término idea. Por un lado se pregunta “¿qué puede ser similar a una sensación sino una sensación?”, en la nota siguiente vuelve a indagar “¿Vio jamás algún hombre algo más que sus propias ideas...?”. Finalmente, en la nota 50, afirma “Nada es perceptible sino las ideas”. Estas tres notas son importantes no sólo porque estén conectadas entre sí, sino sobre todo porque en ellas se vislumbran algunas de las que serán las características más importantes de las ideas. Cuando Berkeley se pregunta, en tono de afirmación, que una sensación sólo es igual a otra sensación, lo que presupone, aunque aún no lo desarrolle, es que una idea sólo es igual a otra idea<sup>309</sup>. Esto parece en principio una mera tautología, sin embargo, al remitirnos a la segunda y a la tercera nota, la primera cobra mayor sentido, pues si de aquéllas se desprende que sólo hay ideas, tal y como después confirmará el propio

---

<sup>307</sup> Aclaro que no voy a desarrollar el influjo que Locke tuvo en la ontología berkeleyana, ni voy a mostrar de qué manera el último se fue deslindado del primero. Me basta con mencionar su influencia y, para efectos de esta investigación, señalar aquellas notas que muestren los antecedentes inmediatos a la ontología definitiva del filósofo irlandés.

<sup>308</sup> “[...] Tal era la Sinceridad de este gran Hombre [Locke] que me persuado a mí Mismo que si viese no se ofendería si difiriera de él pues vería que incluso al hacerlo sigo su consejo a saber uso mi propio Juicio, veo con mis propios ojos y no con los de otro. Introd.”. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 688, p. 104.

<sup>309</sup> Más adelante, en las notas 861 y 885, Berkeley reitera que una idea sólo puede asemejarse a otra idea.

autor<sup>310</sup>, y que sólo percibimos ideas, entonces las sensaciones también serán ideas, con lo cual se comienza a entrever, desde el comienzo mismo de los *Comentarios*, el llamado idealismo básico berkeleyano.

Por otra parte, en los *Comentarios* también se ve la importancia que, en un principio, tuvo el problema de Molyneux para la conceptualización de la noción de idea, pues le permitió a Berkeley -entre otras cosas- distinguir entre diversos tipos. Por ejemplo, en la nota 95, al preguntarse sobre el ciego que obtiene la vista, el futuro obispo habla de “cualquier idea introducida por la vista”. El hecho de hablar específicamente de ideas de la vista le permite ampliar la noción misma de idea, porque si éstas se distinguen entre sí por ser visibles, entonces deberá haber otras ideas que no lo sean y, al no serlo, puedan diferenciarse de las ideas de la vista. Estas otras ideas son las del tacto.

Un cuadro pintado con gran variedad de colores afecta al tacto de una manera uniforme. Por lo tanto no puedo concluir que porque veo 2 sentiré 2, porque veo desigualdades o ángulos sentiré desigualdades o ángulos. ¿Cómo puedo entonces antes de que la experiencia me lo enseñe saber que las piernas visibles (porque son 2) están conectadas con las tangibles, o la cabeza visible (porque es una) con la cabeza tangible?<sup>311</sup>.

El problema de Molyneux le permitió reconocer dos tipos de ideas, las visibles y las tangibles. Si bien en un principio no las consolidó con claridad, por eso se pregunta qué vemos además de colores y qué sentimos además de lo placentero y lo doloroso o de la dureza y la suavidad, posteriormente sí lo hará al afirmar que “Lo que veo es sólo diversidad de colores y luz. lo que siento es duro y suave, caliente o frío, áspero o terso etc. ¿qué semejanza tienen estos pensamientos con aquéllos?”<sup>312</sup>.

Si uno avanza en la lectura de los *Comentarios* aparecen en éstos muchas otras características de las ideas, destacando entre ellas la de su simplicidad. Berkeley presupone que las ideas son simples, por eso reacciona contra Locke al sostener que “Las ideas simples no incluyen partes ni relaciones, son difíciles de separar y de considerar por sí mismas, aún no las distingue correctamente ningún Autor. instancia

---

<sup>310</sup> En la entrada 606 se reafirma esto “[...] la totalidad de nuestro conocimiento y contemplación se confina sólo a nuestras ideas”.

<sup>311</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 227, p. 48.

<sup>312</sup> *Ibidem*, nota 226, p. 42.



en potencia, rojo extensión etc”<sup>313</sup>. El hecho de que las ideas sean simples no significa que existan aisladas o separadas unas de otras; por el contrario, Berkeley tiene claro que pese a su simplicidad las ideas coexisten unidas, por eso llega a decir que la extensión vista y la extensión sentida están fusionadas, lo mismo que los “sonidos gustos etc están más mezclados”. “Todas las ideas vienen del exterior, todas son particulares. Es verdad que la mente puede considerar una cosa sin otra, pero entonces consideradas por separado no forman 2 ideas. conjuntamente ambas no hacen sino una idea como por ejemplo Color y extensión Visibles”<sup>314</sup>. La unión de ideas simples al estar basada principalmente en las ideas de la vista, el tacto, el oído (sonidos) y el gusto, sin olvidar el olfato, es decir, en los sentidos, permite denominarlas ideas del sentido, nombre que se les dará en el *Tratado* una vez establecida la ontología definitiva.

He dicho que las ideas son simples pero no por ello se dan aisladas, por el contrario, siempre se presentan relacionadas o unidas, sin embargo, al no saber qué tipo de unión o relación se da entre ellas conviene preguntarse por esto. En un primer momento parece que Berkeley no sabe muy bien qué tipo de relación se da entre las ideas, “No creo que las cosas se den por necesidad, ningún par de Ideas está conectado necesariamente”<sup>315</sup>. En otro pasaje el autor de los *Comentarios* ya no se muestra titubeante sino más bien convencido de que no hay una relación necesaria “Lo que al tacto parece terso y redondo puede parecerle a la vista muy distinto. Por lo tanto no hay conexión necesaria entre las ideas visibles y las tangibles”<sup>316</sup>. El hecho de que no haya una relación necesaria entre las ideas, esto es, que no se sucedan las unas a las otras forzosamente, lleva a uno a preguntarse si ellas mismas son las causantes de sus propios movimientos o, al menos, si tienen cierto poder o fuerza para sucederse unas a otras. Berkeley encuentra rápidamente la respuesta al sugerir que las

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, nota 134, p. 31.

<sup>314</sup> *Ibidem*, nota 318, p. 54.

<sup>315</sup> *Ibidem*, nota 884, p. 127.

<sup>316</sup> *Ibidem*, nota 246, p. 44.

La nota 195 reitera la relación arbitraria entre las ideas: “No hay conexión necesaria entre ángulos ópticos grandes o pequeños y una extensión grande o pequeña”.

ideas no tienen en sí mismas la capacidad de sucederse entre sí, porque carecen de actividad al ser “inertes” (*PC* 230) y “pasivas” (*PC* 643).

Aparece entonces otra cualidad importante de las ideas, su inacción, que da pie a la que quizá sea la característica fundamental de éstas, a saber, su dependencia. Esta subordinación o dependencia (a algo) es el motivo por el cual requieren de la percepción para existir, de ahí que no puedan existir sin ser percibidas o, dicho en palabras del propio filósofo, que “la existencia de nuestras ideas consiste en ser percibidas, imaginadas, pensadas cuando quiera que son imaginadas o pensadas existen”<sup>317</sup>. Por otra parte, esta misma falta de acción que las hace ser dependientes no sólo provoca que necesiten ser percibidas para existir, sino que ellas mismas, en tanto ideas, no puedan ser la imagen o semejanza de algo activo, de ahí que “[...] ninguna percepción (esto es ninguna idea) puede ser la imagen o el parecido de aquello que es por completo activo y en manera alguna pasivo esto es la Voluntad”<sup>318</sup>.

El mismo Berkeley casi al final de su cuaderno B, en la nota 378 (donde para Luce está la “‘demostración’ del Nuevo Principio”<sup>319</sup>), hace un resumen interesante de las ideas. Conviene por tanto revisarla para ver cómo fue delimitando y definiendo el tema. Lo primero que aparece en esta nota es el abandono de la ‘doctrina de las potencias lockeanas’<sup>320</sup>, que Berkeley utilizó constantemente para explicar la causa de las ideas y de los cuerpos, y su sustitución por una “cosa” que “debe percibir”. En la nota se lee lo siguiente:

2 Todo conocimiento acerca de nuestras ideas. 3 Todas las ideas vienen de fuera o de dentro. 4 Si de fuera debe ser por los sentidos y se llaman sensaciones. 5 Si de dentro son las operaciones de la mente y se llaman pensamientos. [...] 8 Todas nuestras ideas son o bien sensaciones o pensamientos, por 3.4.5. 9 Ninguna de nuestras ideas puede estar en una cosa que a la vez no tiene pensamientos ni sensaciones. 6.7.8. [...] 12 todas las ideas o bien son ideas simples o están hechas de ideas simples.

---

<sup>317</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 472, p. 75. Otras notas que corroboran que la existencia de las ideas depende de que sean percibidas son *PC* 377, 572, 656 y 842.

<sup>318</sup> *Ibidem*, nota 706, p. 107.

<sup>319</sup> *Vid. Philosophical Commentaries. Works*, I, ‘Editor’s notes on the entries’, nota 378, p. 123.

<sup>320</sup> A lo largo del Cuaderno B de los *Comentarios* Berkeley echa mano de las potencias de Locke, como se puede ver en las notas 41, 52, 100, 107, 112, 142, 159, 282, 293, 293a, entre otras; sin embargo, durante el Cuaderno B abandona esta doctrina, notas 461, 493 y 802.

Como se puede ver aquí sólo mencioné parte de la cita, pero es suficiente para dejar claro varias cosas: 1) que Berkeley ya sabe cuáles son los dos tipos de ideas, las de fuera captadas con los sentidos y las de dentro llamadas pensamientos, 2) que todas las ideas son sensaciones y pensamientos y 3) que el joven filósofo, desde que contaba con veintidós o veintitrés años, época de redacción de los *Comentarios*, ya tenía clara cuál era su ontología, de qué elementos estaría conformada, y cuál sería el vínculo que relacionaría a cada entidad. Este es el motivo por el cual, en el comentario a esta entrada, es decir, en la nota 378a, indica que “Estos argumentos deben presentarse más cortos y más separados en el Tratado”.

Aunque en el Cuaderno A, que conforma la segunda parte de los *Comentarios*, Berkeley ya no dedique muchas notas a las ideas aún pueden rescatarse aspectos interesantes como lo son algunas de las pocas definiciones que da sobre ellas. Por ejemplo, en la nota 427a se define idea como “objeto inmediato de pensamiento”, casi idéntica definición a la dada en la entrada 665 donde una idea es un “objeto del Entendimiento”, mientras que en la nota 775 una idea ya no es sólo algo que depende del pensamiento o del entendimiento sino que ya aparece como “cualquier cosa sensible o imaginable”, lo que significa que el término ‘idea’ está próximo a ser entendido tal y como Berkeley lo entiende en su ontología definitiva. Sin embargo, unas páginas antes aparece una nota importante y complementaria a esto, “hablando con propiedad Idea es el cuadro que hace la Imaginación éste es el parecido y se refiere a la Idea o (si lo deseas) a la cosa”<sup>321</sup>. Al parecer, según se desprende de esta nota, Berkeley entiende que una idea es una imagen mental, esto es, una representación de alguna cosa; por eso si alguien no puede imaginarse algo entonces tampoco tendrá idea de ese algo. Por último, en cuanto a las pocas definiciones dadas sobre idea, y si nos atenemos al orden de las anotaciones (teniendo en cuenta mi comentario inicial sobre el mismo), parece que Berkeley recula un poco al volver a asumir, en la última definición que aparece en los *Comentarios*, que “La Idea es el objeto o el Sujeto del pensamiento; que piense en lo que sea, lo llamo Idea. el pensamiento mismo o el Pensar no es una Idea es un acto esto es Volición esto es en

---

<sup>321</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 657a, p. 100.

tanto que distinto de efectos, la Voluntad”<sup>322</sup>. Más allá del orden de las anotaciones es un hecho que el filósofo del Trinity College tenía muy claro qué quería decir con el término idea y cuáles eran las características del mismo.

Por último, en cuanto a los tipos de ideas, Berkeley mencionó desde el comienzo de su libro las ideas del sentido, pero no le dedicó muchas notas a las ideas de la reflexión. Es hasta la entrada 518, que retoma lo dicho en la nota 472, donde aparecen con mayor detalle las otras ideas, las de la imaginación “[...] sea real o quimérica cualquier cosa que de alguna manera puedas concebir o imaginar por descabellada extravagante y absurda que sea mucho bien podrás hacerte. podrás gozarla por mí. No te privaré de ella”. Aunque Berkeley no les dote del nombre definitivo, parece que ya tiene en mente los dos tipos de ideas, las del sentido y las de la imaginación (estas últimas parten de las de la reflexión). Por otro lado esta nota bien podría malinterpretarse porque parecería que Berkeley acepta “cualquier cosa” que uno conciba o imagine, es decir, podría decirse que deja las puertas abiertas a cualquier absurdo, como sería su propio inmaterialismo según opinarían sus detractores. Quizá por este motivo fue que el propio irlandés, desde antes de publicar sus obras, reconoció una posible objeción a su filosofía e intentó responderla con toda sinceridad:

Bien conforme a esta doctrina dices todo no es sino mera Idea, no hay nada que no sea un *ens rationis*. Respondo las cosas son tan reales y existen en *rerum natura* tanto como siempre. la distinción entre *entia Realia* y *entia rationis* puede hacerse tan propiamente ahora como siempre. Tan sólo piensa antes de hablar. Intenta comprender adecuadamente lo que quiero decir y estarás de acuerdo conmigo en esto”<sup>323</sup>.

De las dos últimas notas se desprende que el joven filósofo muestra una actitud incluyente, en tanto que es capaz de aceptar otras opiniones por extravagantes que parezcan, pero también se muestra que él mismo quiere dejar muy claro que su filosofía está basada en la razón, en los hechos, es decir, en las cosas “reales”.

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, nota 808, p. 119.

<sup>323</sup> *Ibidem*, nota 535, p. 85.

## 2.2 Las Ideas en el *Tratado*: características definitivas

Una vez vista la manera en que se fue construyendo la noción de idea en la obra no publicada de los *Comentarios*, es necesario remitirse al *Tratado* para conocer la ontología berkeleyana definitiva; sin embargo, antes conviene citar *in extenso* un párrafo del artículo de Stepanenko, donde expresa con toda claridad lo que para Berkeley era una idea, hecho que servirá para, desde el inicio, ir precisando este concepto:

La palabra idea Berkeley no la utiliza con una significación precisa; muchas veces da a entender con ella todo aquello de lo cual podamos tener conciencia, todo objeto del conocimiento; sin embargo, a lo largo de los *Principios del conocimiento humano* observamos que el sentido de esta palabra va perdiendo extensión, y se ve finalmente limitada a un campo determinado de los contenidos de la conciencia, a saber: lo percibido y lo imaginado, entendiendo por el primer término lo dado a través de los sentidos. Sensación e imagen es lo que parece acercarse más al concepto de idea berkeleyana, si por imagen no sólo comprendemos las imágenes visuales, sino todas aquéllas que se refieren a los sentidos en general. Quedan, por supuesto, excluidas las denominadas ‘ideas abstractas’, que no son, para nuestro autor, más que ficciones (verbales)<sup>324</sup>.

En cuanto a la obra de los *Principios*, ya desde el comienzo aparecen algunas de las cualidades más importantes de las ideas<sup>325</sup>; incluso la que quizá sea la característica ontológica más importante surge en el segundo párrafo, donde se sostiene que “la existencia de una idea consiste en ser percibida”. Si las ideas existen gracias a que son percibidas, y se sigue de la misma oración que la percepción es la que dota de existencia, entonces surge inmediatamente la pregunta sobre aquello que percibe y al hacerlo hace existir a las ideas, “Hay, por tanto, alguna causa de estas ideas, de la que dependen y que las produce y transforma”<sup>326</sup>. Por ahora no entraré en la cuestión sobre la causa de las ideas, basta con mencionar que la cualidad fundamental mencionada, que existen en tanto son percibidas, conlleva

---

<sup>324</sup> Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *La concepción berkeleyana del yo*, ed. cit., p. 46.

<sup>325</sup> Cuando hablo del principio de la obra no me refiero a la Introducción sino, propiamente, al contenido del *Tratado*. A pesar de ser la introducción una parte muy importante del libro, que debido a su crítica a las ideas abstractas llega a constituirse casi como un texto en sí mismo, para el tema de la ontología básica es más relevante el cuerpo del *Tratado* porque es allí donde se muestran, con toda claridad, las características definitivas de las ideas, lo que no quiere decir que en la Introducción no se mencionen algunas características importantes de las mismas.

<sup>326</sup> *Principles. Works*, II, § 26, p. 52.

implícitamente una carencia de autosuficiencia pues al no tener en sí mismas el poder para subsistir, y por ello requerir que algo las perciba, ponen de manifiesto dos cosas: 1) su ser dependientes y 2) su poca o nula actividad. Berkeley, sin embargo, deja claro en varios pasajes que la actividad de las ideas no es poca sino ninguna, ya que más bien se trata de una cosa “inactiva” y, más aún, “inerte”.

Todas nuestras ideas, sensaciones o las cosas que percibimos, sean cuales sean los nombres por las que las distinguimos, son claramente inactivas, no hay ningún poder o actividad incluido en ellas. [...] Un poco de atención nos pondrá al descubierto que el propio ser de una idea implica pasividad e inactividad en ella, de manera que es imposible que una idea haga algo o, estrictamente hablando, sea la causa de algo<sup>327</sup>.

Surge de lo anterior una pregunta: ¿si las ideas son pasivas, inactivas e inertes, cómo surge la relación entre ellas? Berkeley sostiene con toda claridad que por su misma inacción no hay relación necesaria entre las ideas, “[...] todo esto lo sabemos no gracias al descubrimiento de una conexión necesaria entre nuestras ideas”<sup>328</sup>, más bien la relación es contingente, porque depende de la conveniencia y la experiencia del perceptor el que sean separadas, unidas o combinadas.

Demos paso ahora a la división de las ideas, tal y como aparece en el primer párrafo de los *Principios*. Allí se afirma que los objetos del conocimiento o ideas existentes son de dos tipos: las “impresas en los sentidos” (o *entia realia*, según los *Comentarios*) y las “formadas con ayuda de la memoria y la imaginación” (o *entia rationis*), que se logran componiendo, dividiendo o simplemente representándose las percibidas a través de los sentidos<sup>329</sup>, y que bien pueden ser llamadas ‘ideas de la

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, § 25, pp. 51-52. El hecho de que las ideas no sean causa de nada orilla a Berkeley a olvidarse de la relación causa-efecto y en su lugar establecer –como ya se ha señalado anteriormente– la relación signo-significado, “la conexión de las ideas no implica la relación de *causa-efecto*, sino sólo la de una marca o *signo* con la cosa *significada*” (§ 65). *Vid. Principles. Works*, II, § 64, 65 y 108, y *vid. supra*, cap. 1, apartado 4 “Concepción mecanicista de la naturaleza”.

<sup>328</sup> *Principles, Works*, II, §31, p. 54.

<sup>329</sup> Conviene recordar que se han generado múltiples interpretaciones sobre la división de ideas que hace Berkeley, pues en su § 1 no queda totalmente claro si hay dos o tres tipos de ideas. La interpretación predominante es la que aquí sostengo, a saber, que sólo hay dos tipos de ideas, siendo las primeras las ideas del sentido y las segundas las de la reflexión, basadas en la memoria y la imaginación. *Vid. nota 1*, p. 50, de la versión castellana de los *Principios* editada por Gredos. Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Gredos, Madrid, 2003.

reflexión'<sup>330</sup>. El hecho de que las ideas de la reflexión se formen componiendo o dividiendo las de los sentidos, permite colegir una importante peculiaridad de las ideas que ya aparece en la 'Introducción' (y cuya importancia se pondrá de manifiesto en la subsecuente sección de esta investigación), a saber, que las ideas son particulares.

Por lo que a mí se refiere, encuentro que tengo una facultad de imaginar o representar las ideas de aquellas cosas particulares que he percibido, y de componerlas y dividir las de varias maneras. Puedo imaginar un hombre con dos cabezas o la parte superior de un hombre unida al cuerpo de un caballo. Puedo considerar la mano, el ojo, la nariz, cada uno por sí mismo abstraído o separado del resto del cuerpo, pero en tal caso cualquier mano u ojo que imagine debe tener alguna forma o color particular<sup>331</sup>.

En este primer párrafo también se reitera algo que Berkeley había adelantado en los *Comentarios* y, sobre todo, que ya había desarrollado ampliamente en su *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, esto es, que las ideas de la vista son diferentes a las del tacto, pero también que cada sentido percibe sus propias ideas, esto es, tiene sus propios objetos, que son distintos e imperceptibles para los demás sentidos. De esto se sigue que cuando se habla de ideas del sentido a lo que Berkeley se refiere es a las ideas recibidas al percibir las cualidades sensibles, esto es, las llamadas cualidades primarias y secundarias. La suma y, sobre todo, la combinación de estas cualidades, que “no son otra cosa que sensaciones o ideas”<sup>332</sup> perceptibles cada una por un solo sentido<sup>333</sup>, forman objetos o, precisamente, ideas del sentido. En consecuencia, estas ideas no son más que lo que comúnmente se denominan cosas, tal es el caso de una manzana -para usar el ejemplo de Berkeley-. Las cosas o cuerpos, se colige, son “conjuntos de ideas” que se constituyen a partir de la suma de las mismas, ya que unas ideas se acompañan de otras (por ello también se les podría llamar ‘haces de perceptos’). Esta suma de ideas o perceptos que conforma las cosas es designada con un nombre específico -por ejemplo manzana, silla o árbol- con el fin de darles una

---

<sup>330</sup> Berkeley complementa la denominación de los tipos de ideas en el párrafo veinticinco del *Tratado*, es allí donde habla de las ideas como “tanto de los sentidos como de la reflexión”. *Principles. Works*, II, § 25, pp. 51-52.

<sup>331</sup> *Ibidem*. 'Introduction', § 10, p 29.

<sup>332</sup> *Ibidem*, § 78, p 74.

<sup>333</sup> Es pertinente recordar que desde la época de los *Comentarios* y a diferencia de Locke (*vid. Ensayo* II, III, 1), Berkeley no aceptaba que hubiese cualidades perceptibles por más de un sentido.

especificidad que las diferencie del resto<sup>334</sup>. Es precisamente la conformación de las cosas a partir de las ideas lo que lleva a Berkeley a preferir hablar de ideas en vez de cosas, pues considera que la expresión idea (o ‘cosa no pensante’ como le llama en § 86) es más apropiada porque se refiere a todo aquello que se percibe a través de los sentidos, y es a través de éstos, que sólo captan cualidades sensibles o ideas, que las cosas se constituyen en tales (propriadamente, según Berkeley, en ideas)<sup>335</sup>. De lo anterior se sigue que las ideas, más que representaciones de las cualidades de los objetos sensibles, algo que se podría pensar en primera instancia, son los objetos sensibles mismos.

Las ideas del sentido, por otra parte, tienen una ‘cierta’ autonomía respecto al perceptor<sup>336</sup>:

Pero cualquiera poder que yo pueda tener sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas percibidas actualmente por los sentidos no tienen una dependencia semejante de mi voluntad. Cuando a plena luz del día abro los ojos no está en mi poder elegir entre ver o no, o determinar qué objetos concretos se presentarán ante mi vista<sup>337</sup>.

El que las cosas o ideas perceptibles por los sentidos (entiéndase ideas del sentido) no dependan del perceptor, y se presenten con claridad, sentido y no azarosamente sino más bien “en una secuencia o serie regular”, las hace ser sobre todo

---

<sup>334</sup> La cuestión de que una agrupación de ideas reciba un nombre se puede leer también en los *Diálogos entre Hylas y Filonús*. “Filonús. Hablando estrictamente, Hylas, no vemos el mismo objeto que sentimos, ni se percibe por el microscopio el mismo objeto que percibimos a simple vista. Pero en caso de que se pensara que cualquier variación fuese suficiente para constituir un nuevo tipo de individuo, el sinfín de nombres o su conclusión haría impracticable el lenguaje. Por tanto, para evitar este inconveniente, así como otros que se hacen obvios con sólo pensar un poco, los hombres reúnen varias ideas conocidas por diversos sentidos o por el mismo sentido en tiempos diferentes o en circunstancias diversas (las cuales, no obstante, se ha observado que tienen alguna conexión en la Naturaleza, sea con respeto a coexistencia o sucesión) y se refieren a ellas con un nombre así como las consideran una cosa”. *Vid. Dialogues. Works*, II, ‘Third Dialogue’, ed. cit., p. 245.

<sup>335</sup> En § 34 Berkeley expone y responde una importante y conocida objeción: si para él todo es idea entonces nada real existe, todo se convierte en una simple ilusión, un ensueño. La respuesta que el autor de los *Principios* da a esta crítica aparece sobre todo en este párrafo pero también se reitera a lo largo del libro.

En § 38 y 39 Berkeley explica por qué decide hablar de ideas en vez de cosas. Para conocer más detenidamente sus motivos y los argumentos que da para reforzar éstos remito a la obra. *Vid. Principles. Works*, II, ed. cit.

<sup>336</sup> Digo ‘cierta autonomía’ porque se debe recordar que toda idea, para existir, debe ser percibida. Esto quiere decir que las ideas del sentido, pese a las características que se les atribuyen, también necesitan para su existencia de una percepción que no está en ellas.

<sup>337</sup> *Vid. Principles. Works*, II, § 29, p. 53.



ordenadas pero también fuertes, distintas, vivaces y coherentes<sup>338</sup>. Estas características dejan claro que si dichas ideas no dependen de un perceptor entonces tienen más realidad en sí mismas, y por ello se asume que son “externas respecto a su origen”. Además, al conformar todas las cosas perceptibles para el sentido constituyen “la obra de la naturaleza”, y por consiguiente las leyes de la misma. Esto es precisamente lo que da lugar a que Berkeley no tenga duda en considerarlas “cosas reales”.

Por otra parte encontramos las ideas de la reflexión (menos importantes que las del sentido porque no guardan una relación directa con Dios, como se verá más adelante), que en tanto están conformadas por la memoria y la imaginación, facultades que se ven permanentemente afectadas por diversos factores, pueden surgir, cambiar y desaparecer sin un orden muy preciso, lo que las convierte -en contraposición con las otras ideas- en leves, débiles, torpes, efímeras, inconstantes y menos regulares. Estas características de las ideas de la reflexión es lo que lleva a Berkeley a considerarlas propiamente como “ideas o imágenes de cosas”<sup>339</sup> o, tal y como menciona en el párrafo treinta y cinco, como meras “quimeras”.

Hasta aquí algunas de las características definitivas y más importantes de las ideas en los *Principios*. Conviene, sin embargo, señalar algunos otros aspectos que servirán para precisar todavía más la concepción definitiva que sobre las ideas tuvo Berkeley.

### 2.3 ‘Ideas’ en los *Estudios berkeleyanos*<sup>340</sup>

Como he adelantado, con el fin de clarificar la noción de idea en la filosofía de Berkeley conviene retomar lo que al respecto dice Robles en su obra *Estudios berkeleyanos*<sup>341</sup>. En este libro el autor establece “de manera intuitiva” pero bastante

---

<sup>338</sup> Estas características aparecen principalmente en el § 30, *vid. Principles. Works*, II, ed. cit.

<sup>339</sup> *Vid. Principles. Works*, II, § 33, p. 54 y § 90, p. 80.

<sup>340</sup> Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*, ed. cit.

<sup>341</sup> Aclaro que sólo retomaré los aspectos del libro que se refieran a las ideas como parte de la ontología básica berkeleyana. El libro, sin embargo, va más allá de esta cuestión al intentar explicar las ideas en el contexto de la crítica a las ideas abstractas.

exacta lo que para Berkeley era una idea. Para ello Robles decidió exponer primero la postura de Locke acerca de lo que era una idea para, posteriormente, mostrar que los cuestionamientos de Berkeley hacia Locke le sirvieron al joven filósofo para fijar su propia posición.

La distinción en el uso de idea es clara en ambos filósofos. Por su parte Locke considera una idea, en contextos de percepción, como “cualquier aspecto perceptual distinguible”; lo que significa que cualquier cualidad sensible, fuese primaria o secundaria, constituye una idea<sup>342</sup>, de ahí que haya ideas de color, olor, extensión o figura. El ejemplo más conocido y comentado es el del triángulo, que no es de ningún tipo en específico sino de todos y ninguno a la vez. Esta figura abstracta es posible sólo si se considera que los colores, las formas o la superficie donde se traza no le son esenciales, lo que trae como consecuencia que figuras como ésta se conviertan en, o se consideren como, entidades independientes y separadas de cualquier propiedad. Berkeley, por su parte, no comparte la idea de Locke y distingue entre ‘ideas’ y ‘aspectos de ideas’, lo que significa que no todo “aspecto perceptual distinguible” de un objeto es una idea, pues para que sea tal se requiere de:

la unión de varios de estos aspectos perceptuales distinguibles. Así, una idea visible será la unión de diversos aspectos -que serán ideas- visibles: color, extensión y figura, por ejemplo. Estos últimos serán, para Berkeley, [...] tan sólo aspectos de una idea, que no pueden subsistir por sí solos y, por esto, no tienen el estatus de ideas<sup>343</sup>.

Es interesante detenerse un momento en lo que acabamos de mencionar porque tal y como Berkeley se expresa en el *Tratado*, y en algunos pasajes de los *Comentarios*<sup>344</sup>, parecería que un objeto o cosa no es más que la suma de ideas, lo que contradiría lo dicho por el autor de los *Estudios berkeleyanos*; sin embargo, la

---

<sup>342</sup> Robles se sirve, entre otras, de las citas II, II, 1; II, V y II, XII, 1.

<sup>343</sup> Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*. ed. cit., p. 57.

<sup>344</sup> Reforzando lo que Robles desarrolla en su libro, en algunas notas de los *Comentarios Berkeley* inquiere sobre si una idea está conformada por otras ideas, por ejemplo en PC 86: “X Pregunto, ¿están formadas de otras ideas las ideas de extensión; p.e. la idea de un pie formada de varias ideas de una pulgada etc?”. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., p. 26. Por otro lado, en PC 666 se va perfilando el uso del término idea a que hace referencia Robles: “I Todo nuestro conocimiento es de ideas particulares según Locke. Todas nuestras sensaciones son ideas particulares como es evidente. ¿qué uso hacemos entonces de las Ideas generales, puesto que ni las conocemos ni las percibimos?”. *Ibidem*, p. 101.

precisión de Robles al distinguir entre ‘ideas’ y ‘aspectos de ideas’ resulta pertinente porque pone de relieve, tal y como se mencionó anteriormente, el hecho de que las ideas son particulares, razón por la cual es más correcto hablar de aspectos que sumados forman ideas que de ideas que son, a su vez, un cúmulo de otras ideas. Esta aclaración, en cuanto a las ideas del sentido, ayuda a comprender mejor tanto la noción de idea defendida por Berkeley como la crítica a las ideas abstractas que sostuvo fundamentalmente en la ‘Introducción’ a los *Principios*.

Si Berkeley cuestionó a todos aquéllos que al hablar sobre la abstracción sostenían que las cualidades sensibles podían separarse, fue porque consideraba -en palabras de Robles- que “en tanto que de lo que se está hablando es de formas sensoriales, entonces éstas deben estar dotadas de las cualidades sensoriales pertinentes que las hagan ser ideas, esto es, perceptibles”<sup>345</sup>. Las ideas, pues, son “complejos cualitativos” (también llamadas por Robles “complejos perceptibles entitativos del mundo”) que, pese a presentar aspectos diferentes, no pueden desprenderse unos de otros y convertirse en entidades con existencia independiente. Lo anterior nos lleva a considerar que mientras se pueden unir o separar ideas no se pueden distinguir sus aspectos, debido a que éstos no son propiamente ideas sino aquello que las conforman; es por eso que los aspectos de ideas pueden ser señalados y especificados, pero nunca separados.

Una idea, entonces, es cualquier entidad perceptible que tenga existencia por sí misma. Esto no se refiere a que sea autosuficiente sino a que para ser percibida no necesita estar ligada necesariamente a alguna otra idea o a algún aspecto de una idea. Por eso un color o una extensión no son como tal ideas, ya que requieren de otros aspectos (de ideas) para ser perceptibles. Si bien no hay relación necesaria entre ideas, la unión de cualesquiera aspectos de ideas sí es necesaria al momento de conformar un objeto o idea. Esto es así no sólo porque dichos aspectos siempre se presentan unidos al perceptor -en tanto que percibe una idea- sino, sobre todo, porque sólo la

---

<sup>345</sup> Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*. ed. cit., p. 64.

fusión entre ellos hace posible que la idea exista como tal<sup>346</sup>. En consecuencia, esta unión de aspectos es epistémica y ontológicamente necesaria porque sólo al estar unidos para conformar la idea ésta se constituye como tal, lo que implica que, simultáneamente, queda lista para ser conocida.

Esta relación necesaria (perceptual) entre aspectos de ideas es semánticamente inexistente. Robles llama “independencia semántica” al hecho de que hay aspectos de ideas que no están ligados a otros porque su significado no los vincula necesariamente entre sí; es por eso que se puede hablar de un aspecto sin remitirse a otro, mientras que no se puede percibir un aspecto sin el o los otros (de ahí que no se pueda hablar de independencia ontológica). Un ejemplo es el significado de color, que no supone extensión alguna mientras que la extensión tampoco remite semánticamente al color<sup>347</sup>, lo cual supone que no se puede percibir un color sin extensión pero sí se puede hablar de una extensión sin mencionar el color<sup>348</sup>. Esto, cabe señalar, fue contemplado por el propio Berkeley, quien ya en sus *Comentarios* se pregunta: “Pr. ¿Cómo puede decirse que todas las palabras representan ideas? La palabra Azul representa un Color sin extensión alguna o abstraído de la extensión. Pero no tenemos una idea de Color sin extensión. No podemos imaginar Color sin extensión”<sup>349</sup>.

Una última nota sobre las ideas en los *Estudios berkeleyanos* es la negativa de Berkeley a aceptar que éstas se puedan captar intelectivamente, esto es, niega la

---

<sup>346</sup> Esta relación necesaria entre aspectos de ideas no se aplica a las ideas mismas, con lo cual no hay contradicción alguna.

<sup>347</sup> Cfr. diccionario de la RAE vigésima segunda edición. ‘Color’: “sensación producida por los rayos luminosos que impresionan los órganos visuales y que depende de la longitud de onda”. ‘Extensión’, como acción de extender, es: “Hacer que algo, aumentando su superficie, ocupe más lugar o espacio que el que antes ocupaba”.

<sup>348</sup> Si bien el objetivo de este apartado es únicamente precisar el concepto de idea en la ontología básica berkeleyana, motivo por el cual no ahondaré más profundamente en el tema de la distinción y separación de los aspectos de una idea, sí es importante mencionar el intento de Robles por brindar una breve explicación del por qué se cometió el error de separar los aspectos para considerarlos ideas. Para ello da tres respuestas explicativas: 1) “variaciones independientes”, 2) “empleo de un mismo término” y 3) “univocidad de una tesis semántica”. Aprovecho para comentar que el apartado 3.5.3 del libro *Estudios berkeleyanos* lleva por título “equivocidad de una tesis semántica”, pero luego de leerlo y charlar sobre él con el propio autor queda claro que debería sustituirse en el título equivocidad por ‘univocidad’, debido a que Robles se refiere allí a la “tesis semántica que mantiene que uno y el mismo sustantivo general tiene un significado *único* y establecido”.

<sup>349</sup> CF 494, en Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*, ed. cit., p 72.

posibilidad de que mediante el puro intelecto<sup>350</sup> se puedan percibir ideas aisladas de sus aspectos. Berkeley arguye que las ideas separadas de todo aspecto perceptual son simplemente imperceptibles, sensible e inteligiblemente, ya que para ser percibidas requieren de algo perceptual, y eso sólo lo dan los aspectos que las conforman.

### 3. Espíritus

El presente apartado está dividido en dos. En la primera parte desarrollo la manera en que se fue gestando la noción de espíritu, esto es, la otra entidad que conforma la ontología berkeleyana y que representa la parte activa dentro de la división, hecha por Berkeley, entre pasividad (ideas) y actividad (espíritus). En un primer momento, en la época de los *Comentarios*, el nacido en Kilkenny tuvo diversas perspectivas, algunas de ellas contradictorias, sobre lo que sería la parte activa de su ontología. Posteriormente, ya en los *Principios*, consolidó su noción de espíritu como sustancia y le dotó de una serie de características que defendió no sólo durante ese período sino incluso a lo largo de los años; precisamente sobre la noción consolidada de los espíritus versará la segunda parte de esta sección.

#### 3.1 Construyendo una ontología: el espíritu en los *Comentarios Filosóficos*<sup>351</sup>

Pese a que en los *Comentarios* hay múltiples entradas destinadas al tema de la mente o espíritu, algunas de ellas un tanto contradictorias<sup>352</sup>, aquí solamente rastrearé

---

<sup>350</sup> Sobre el “intelecto puro” y las ideas abstractas, que tiene que ver con la abstracción intelectual de los aspectos de una idea, remito a la obra *Alcifrón* VII, 5-7 (en las dos primeras ediciones) o al Apéndice I (en ediciones posteriores). *Alciphron. Works*, III, nota 1, p. 291, y pp. 331-335.

“S. El Intelecto Puro no lo entiendo”. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 810, p. 119.

<sup>351</sup> Para este apartado me serviré no sólo de los *Comentarios Filosóficos*, sino también del capítulo quinto de *Estudios berkeleyanos* intitulado “Las tesis sobre el espíritu en los escritos no publicados”, pp. 101-130. En la primera parte de este capítulo, pp. 101-112, Robles esclarece tanto la influencia de la sustancia lockeana en la incipiente concepción sustancial de Berkeley como su posterior rechazo, que se ve, entre otras notas, en *PC* 17, 74, 80, 90, 131, 136, 179, 234, 288a, 290, 391. En la segunda parte del capítulo Robles, siguiendo las notas de Berkeley sobre el tema de la sustancia espiritual, desarrolla cómo se fue gestando ésta en los *PC*; es precisamente esta segunda parte la que interesa.

aquellas notas que apunten con cierta claridad hacia la concepción definitiva de la sustancia espiritual, tal y como aparece en las obras publicadas. No me detendré en analizar a detalle todas aquellas notas dispersas que versen sobre las diferentes prefiguraciones que Berkeley tuvo de la mente o espíritu, ya que no es mi objetivo analizar prolijamente las diferentes nociones que aparecen sobre este tema, sino solamente mostrar los antecedentes inmediatos a la ontología definitiva.

Considero que en los *Comentarios Filosóficos* aparecen casi todas las características fundamentales del espíritu, tal y como son concebidas en los *Principios*, aunque muchas de ellas emerjan aún en ciernes. Al igual que con las ideas, también desde el inicio de los *PC* queda claro el interés de Berkeley por el tema del espíritu (aunque aún no lo defina con este nombre), pues casi al inicio del cuaderno B, en la nota 18, aparece una primera e importante característica suya, a saber, la de ser sostén o soporte de la percepción sensible: “La extensión, una sensación; por lo tanto, no sin la mente”. Más adelante, en *PC* 289, al hablar sobre la extensión y su supuesta relación con la materia se afirma que las casas o los árboles “no son sin la mente”, de la misma manera que los “géneros” dependen de ella para su existencia. La mente parece ser desde el inicio el receptáculo de las percepciones, pues la extensión no deja de ser una sensación percibida, y aunque aún no se le dote de sustancialidad el hecho de ser receptor o repositorio de percepciones es un indicio de su carácter de sustancia. Sin embargo, al ser los cuadernos una mera gestación de la filosofía berkeleyana es fácil entender por qué su autor no muestra, al menos al principio de los mismos,

---

<sup>352</sup> Es difícil encontrar en los *Comentarios* un sentido unívoco o una perspectiva predominante sobre lo que sea el espíritu o la sustancia espiritual, pues al haber muchas notas sobre esta cuestión aparecen diversas nociones que llegan a contradecirse unas con otras. Es por eso que a diferencia de algunos comentaristas, es el caso de Robert Muehlmann y su artículo sobre la sustancia en Berkeley, me parece difícil asumir que en los *Comentarios* se pueda hablar de una postura fija sobre el tema del espíritu. Dos motivos me llevan a ello: 1) a partir del orden actual de las notas no creo que sea posible definir una única postura de Berkeley al respecto, menos aún que permita mostrar con claridad la manera en que se gestó la noción de espíritu. 2) al revisar pausadamente los diversos comentarios aparecen enunciaciones muy distintas que pueden servir tanto para afirmar una postura como para negar otra (según las notas que se retomen), lo que significa que en aquel periodo, 1707-1708, Berkeley aún no tenía una posición definitiva respecto al tema del espíritu, aunque ya se pudiera vislumbrar una (como yo sostengo). Lo que digo supone, únicamente, que la labor hermenéutica sobre este tema, así como sobre otros, aún está abierta a nuevas interpretaciones.

demasiada claridad respecto a la sustancialidad del alma, de ahí que en *PC* 44 lance la pregunta “Pr. ¿no será el ser la sustancia del alma”.

Por otra parte, en los *Comentarios* no aparece un término exclusivo de espíritu, como tampoco se da en los *Principios*, pues Berkeley habla indistintamente de “mente”, “alma”, “espíritu”, “personas” o “cosas conscientes”, como se ve, por ejemplo, en la entrada 25 donde equipara alma a persona (en la segunda parte de los *PC* sí desechará términos como persona o cosas conscientes, como en la nota 713 donde ya prefiere hablar de “Mente no persona”<sup>353</sup>). En un primer momento, sin embargo, parece que lo único en común entre estas palabras es el lugar prioritario que se les otorga, aunque conforme avancen las entradas se verá que no sólo comparten esto sino que en realidad se refieren a lo mismo y, en consecuencia, podrán ser usados como sinónimos. Esto explica, por ejemplo, por qué afirma que “nada existe propiamente sino las personas, esto es, cosas conscientes”<sup>354</sup>, mientras que todo lo demás son “maneras de la existencia de las personas”. Sin entrar por ahora en el asunto de las cosas conscientes, en esta entrada se muestra, por un lado, la sinonimia entre dos términos que posteriormente quedarán deslindados, pero también la importancia que Berkeley les otorga a dichas entidades al hacerlas lo único realmente existente. Por otro lado, también comienza a vislumbrarse la dependencia de “todas las otras cosas” respecto a las personas o cosas conscientes (luego espíritus o mentes), lo que en su ontología definitiva corresponderá a la dependencia de las ideas respecto a los espíritus. Esto se verá todavía más claro en aquellas notas que hagan hincapié en que la existencia de las cosas depende de que sean o no percibidas (por esa entidad perceptora), como por ejemplo en la entrada 378 donde afirma que “11 Cualquier cosa que en sí tenga una idea [...] debe percibir. 10”<sup>355</sup>.

Otra característica de la mente o espíritu que resulta de los *Comentarios* es su actividad<sup>356</sup>, la cual lo convierte en un “agente” que, por ejemplo, no es indiferente al

---

<sup>353</sup> Muehlmann explica, según su interpretación, los motivos que llevaron a Berkeley a eliminar el término persona. *Vid. The Substance of Berkeley's Philosophy*, ed. cit., p. 105.

<sup>354</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 24, p. 20.

<sup>355</sup> *Vid. PC* 185a, 377, 408, 429 y 429a, 472, 474 y 474a, entre otras.

<sup>356</sup> La actividad es, quizá, la cualidad más importante que diferencia al espíritu de las ideas. Esta diferencia lleva a considerar necesario, para evitar confusiones, designar a cada uno con nombres

placer o al dolor porque ambas sensaciones ‘dependen’ de él para su existencia. El hecho de ser activo es lo que permite a Berkeley darse cuenta que “[...] yo hago que los cuerpos ciertamente existan, en tanto que ellos [escépticos] dudan de eso” (PC 79). Esta nota, retomando a Luce, puede entenderse como la afirmación de la realidad de los cuerpos percibidos por el sentido<sup>357</sup>, algo posible si se toma en cuenta que el espíritu es una entidad o “cosa activa” que actúa sobre los objetos, y precisamente por ello también puede ser entendido como “Espíritu operativo”.

En la segunda parte de los *Comentarios* Berkeley reafirmará la cualidad activa del espíritu al barruntar, en 672a, que “hay algo activo en la mayoría de las percepciones”. Una nota después se corrobora esta actividad pero a la vez se anticipa la importante división pasivo/activo, que se verá reflejada en la ontología definitiva, “las cosas son de dos clases activas o inactivas. De las cosas Activas la Existencia es actuar, de las inactivas es ser percibidas”<sup>358</sup>. Un ejemplo de la actividad de la mente es su relación con los números, que no son otra cosa que “la creatura de la mente”<sup>359</sup>, por eso “al considerar las cosas como una que forma ideas complejas de ellas; la mente las combina en una, la que al considerar sus ideas de otra manera puede hacer una veintena de las que hasta hace un momento era sólo una”<sup>360</sup>. El hecho de que los números sean un ejemplo de actividad nos lleva a otra características importante, gracias a la cual aquéllos pueden ser formulados y combinados; esta característica es la de pensar, pues tal y como Berkeley concibe al alma ésta “siempre y constantemente piensa”; el hecho de pensar la lleva a tener pensamientos, entre otras cosas porque un pensamiento sólo puede estar en una cosa pensante, esto es, en la mente. El ser pensante de la mente pone de manifiesto su papel prioritario dentro del esquema ontológico berkeleyano, pues es “Imposible que exista cualquier cosa

---

específicos, razón por la cual Berkeley considerará “impropio y propenso a dificultades” hacer que la palabra “persona” represente una idea. Vid. Berkeley, George, *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 523, p. 83.

<sup>357</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, ‘Editor’s notes on the entries’, nota 79-80, p.111.

<sup>358</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 673, p. 102.

<sup>359</sup> “Grande, chico y número son las obras de la mente...”, en Berkeley, George. *Comentarios Filosófico*, ed. cit., nota 325, p. 54.

<sup>360</sup> Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*, ed. cit., notas 110 y 104, pp. 29 y 28, respectivamente. Vid. NTV 109-110.



Además de aquello que piensa y es pensado”<sup>361</sup>. Por otra parte el pensar también conlleva la capacidad de traer o recuperar lo pasado, lo que no es otra cosa que la memoria, tal y como se señala en *PC 707* “S Yo puedo inducir el traer a la mente algo que es pasado, aun cuando al mismo tiempo aquello que traigo a la mente no estuviera en mis pensamientos antes de esa Volición mía y consecuentemente no podría haber tenido inquietud por su carencia”<sup>362</sup>. Surgen dos cuestiones importantes a partir de esta cita, la primera versa sobre los pensamientos, y sobre lo que Berkeley entiende por ellos, y la segunda sobre la facultad propia del ser activo, esto es, la volición.

En cuanto a los pensamientos, éstos son entendidos como “ideas complejas” pero también como “percepciones simples”; propiamente deben ser considerados como “las operaciones interiores de la mente, en lo cual la mente es activa” (*PC 286*). Por otro lado, en esta misma nota se nos dice que las “sensaciones o percepciones” no obedecen a la voluntad, y por eso representan la parte “pasiva” de la mente, pues ésta las recibe sin actuar sobre ellas. Si las percepciones representan la parte pasiva de la mente, entonces el percibir implica pasividad, algo que se corrobora más adelante al afirmarse que “ese mismo tener, esa recepción pasiva de las ideas es lo que la mente denomina percibir”<sup>363</sup>. Parecería de lo dicho que si la percepción de ideas por parte del espíritu conlleva pasividad, habría entonces una contradicción con la concepción de éste como ser activo<sup>364</sup>.

En muchos pasajes de los *Comentarios*, como en la entrada 643, Berkeley establece una clara división entre pasivo y activo al vincular al entendimiento con las ideas, consideradas pasivas, y presuponer, por otro lado, que la voluntad es “*toto coelo* diferente del Entendimiento”, por ser “las voliciones activas”. Esta concepción pasivo/activo, aplicada al entendimiento y la voluntad, obedece a que Berkeley tenía claro, tal y como afirma en *PC 708*, que la voluntad y el entendimiento “muy bien puede pensarse que son dos seres distintos”; sin embargo, dicha concepción no será

---

<sup>361</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 437, p. 70.

<sup>362</sup> *Ibidem*, nota 707, p. 107.

<sup>363</sup> *Ibidem*, nota 301, p. 52

<sup>364</sup> En el apartado que sigue retomaré la cuestión sobre la actividad del espíritu, en aras de mostrar que no hay contradicción alguna al hablar de recepción de ideas, en apariencia pasiva, con la tesis del espíritu como ser enteramente activo.

desarrollada en los *Principios* tal vez porque el mismo Berkeley se dio cuenta de los problemas que acarrearía el sostenerla. Por lo pronto, conviene retomar el tema de la volición porque es un aspecto que va apareciendo cada vez con mayor fuerza en los *Comentarios*. La volición, está claro, está relacionada con la actividad del espíritu y por eso se le considera, al menos en un principio, como la única “potencia activa”<sup>365</sup>. Poco a poco el propio Berkeley comienza a vincular la volición con el espíritu, asumiendo -eso sí- que la voluntad o parte activa es distinta del entendimiento: “la Mente como la cosa Activa que denomino Yo, mi yo. Esto parece ser distinto al Entendimiento”<sup>366</sup>. Más adelante ya no sólo hay un vínculo que estrecha la relación entre el espíritu y la actividad volitiva, sino que el propio espíritu se convierte en voluntad, de ahí que afirme en *PC* 478a que “El alma es la voluntad hablando con propiedad y como tal distinta de las Ideas”. Sin embargo, más adelante el propio autor se percató de que una cosa era que el espíritu tuviese voluntad y otra que fuese la voluntad misma, por eso asumió que la volición, la idea o el cuerpo “no son la Mente”. Este vínculo, que no equiparación, entre espíritu y voluntad, quedará establecido en la segunda parte de los *Comentarios*, en la anotación 692, cuando el filósofo del Trinity sostenga que “la volición todos conceden que está en los Espíritus”.

Tal parecería que Berkeley siempre tuvo claro lo que era el alma, sin embargo, los propios *Comentarios* muestran lo erróneo de esta opinión al aparecer el alma como “una idea Compleja compuesta de existencia, voluntad y percepción en un sentido amplio. por tanto se la conoce y puede definirse”<sup>367</sup>. Esta noción del alma será rechazada por el propio Berkeley al creer que es un “gran error” asumir que se tienen ideas de las operaciones de la mente, opinión que lo llevará a considerar “absurdo” que los hombres conozcan al alma como idea. La aceptación y el posterior rechazo a concebir el alma y sus operaciones como una idea, tiene que ver con la “tesis

---

<sup>365</sup> Al hablar de “potencia activa” vemos de nuevo la influencia que la teoría lockeana de las potencias tuvo en Berkeley, al menos en la época de redacción de los *Comentarios*.

<sup>366</sup> En *PC* 369 Berkeley aclara que por “cosa” quiere decir o “Ideas” o “lo que tiene ideas”. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 362a, p. 58.

<sup>367</sup> Robles, José Antonio. *Estudios berkeleyanos*, ed. cit., nota 154, p. 33.

semántico ideísta” de Locke<sup>368</sup>, la cual señalaba que a toda expresión significativa le correspondía una idea, por eso si palabras tales como ‘mente’, ‘voluntad’ o ‘Dios’ eran significativas era porque se tenía ideas de ellas. En los *Comentarios* se muestra que en un primer momento Berkeley abrazó esta tesis, pero hacia el final de los mismos la abandonó por considerarla poco convincente y difícil de congeniar con sus postulados definitivos<sup>369</sup>. Pese a ello (que el alma no fuese una idea), Berkeley siempre estuvo convencido de saber a qué se refería esa palabra, aunque también era consciente de que no podía definirla debido a las propias limitaciones del lenguaje.

Hay un asunto interesante que tiene que ver con la concepción berkeleyana del alma, que si bien ya adelanté al principio de esta sección me parece conveniente retomar debido a que muestra los cambios que el propio autor fue teniendo respecto a ella. Si al comienzo de los *Comentarios* se asume que la extensión no existe sin la mente, la nota 270 muestra un importante avance en la concepción definitiva del espíritu, pues allí se afirma “que la extensión no puede existir sin una sustancia pensante”<sup>370</sup>. La mente ya no sólo es considerada como repositorio de percepciones, en esta nota ya aparece como sustancia, y de paso se reconoce que es pensante. Con esto se ve que desde el primer cuaderno se prefigura la sustancialidad del espíritu o aquello que piensa, algo que vuelve a presentarse en la segunda parte de los cuadernos, nota 523, donde Berkeley mantiene de nuevo la concepción sustancial de la mente al referirse a las personas y a “nosotros mismos” como “cosas pensantes”. El hecho de hablar de cosas pensantes refuerza mi opinión de que en los *Comentarios* Berkeley ya tenía presente el carácter sustancial del espíritu, por eso mismo aclara que él no elimina las sustancias del mundo y mucho menos de su filosofía, “No ha de acusárseme de sacar la Sustancia fuera del Mundo razonable. Sólo rechazo el sentido

---

<sup>368</sup> Sobre la “tesis ideísta del significado” de Locke *vid.* Robles, José Antonio *Estudios berkeleyanos*, ed. cit, pp. 102-104, así como la ‘Introducción’ a los *Principios*.

<sup>369</sup> Entre otros párrafos, en el 139 del *Tratado* Berkeley confirma su alejamiento y su total rechazo a la tesis semántico ideísta de Locke, que tanto le influyó en los *PC* y que Robles señala con maestría en su libro *Estudios berkeleyanos*, ed. cit. *Cfr.* § 139 *Principles. Works*, II, ed. cit., pp. 104-105.

<sup>370</sup> En *PC* 287 Berkeley iterará esto mismo, a saber, que la extensión “no puede concebirse sin una *sustancia percipiente*”. Hago hincapié con las cursivas en la concepción de sustancia presente desde el primer cuaderno de los *Comentarios*.

Filosófico”<sup>371</sup>. Berkeley tiene claro que la palabra sustancia no conlleva problema alguno, el problema radica en el significado que algunos le dan a dicho término, por eso me queda claro que el nacido en Kilkenny ya presuponía que el espíritu era una sustancia, aunque esto no signifique que no haya tenido ciertas dudas que incluso lo hicieran recular por algunos momentos.

### 3.1.1 Algunos problemas en torno al espíritu

A partir de mi lectura de los *Comentarios* considero que Berkeley concibe con cierta claridad el hecho de que el espíritu sea una sustancia, aunque -como ya señalé- no tenga certeza al respecto. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar que existen opiniones contrarias a la mía que afirman que en los cuadernos, a diferencia de los *Principios*, la mente no es concebida como sustancia sino como cúmulo (tal y como la concibió Hume<sup>372</sup>). Estas interpretaciones se basan en las notas 577 a 581, y 637, siendo la 580 especialmente importante porque es allí donde aparece la mente no como sustancia sino como cúmulo (congeries): “La mente es un cúmulo de Percepciones. Quita las Percepciones y quitas la Mente pon las Percepciones y pones la mente”. En la entrada subsiguiente se reafirma esto: “Dices que la Mente no es las Percepciones. sino esa cosa que percibe. Te respondo que te engañan las palabras esa y cosa éstas son palabras vagas vacías sin un significado”<sup>373</sup>. Por último, en la entrada 637 parece que Berkeley rechaza que deba haber una sustancia pensante, “Dices debe haber una sustancia pensante. Algo desconocido que percibe, soporta y mantiene las Ideas unidas. Yo digo, muestra que hay necesidad de esto y por mí lo tendrás. No me interesa quitar cualquier cosa en la que pueda ver la más mínima razón para pensar que deba existir”. Esta última parte me parece importante porque denota, contrario a estas interpretaciones, que Berkeley estaba dispuesto a aceptar la sustancialidad de la

---

<sup>371</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 517, p. 82.

<sup>372</sup> Vid. *Philosophical Commentaries. Works*, I, ‘Editor’s notes on the entries’, notas 576 a 582, p. 130. Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*, ed. cit., p. 123. En I, IV, VI del *Tratado* Hume recupera la noción de “mí mismo” como conjunto de percepciones o haz (bundle) de ideas, vid. Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press, New York, 2001, p. 164 ss.

<sup>373</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 581, p. 91.

mente siempre y cuando se demostrara su necesidad, algo que, me parece, él mismo vio en sus cuadernos.

Para ejemplificar la postura que asume que en los *Comentarios* no aparece un espíritu sustancial, conviene mencionar el artículo de Muehlmann, *The Substance of Berkeley's Philosophy*<sup>374</sup>, donde se sostiene que en Berkeley se da un “cambio dramático” entre la noción de espíritu sostenida en los *PC* y la sostenida en las obras publicadas. El artículo parte de la interrogante de por qué Berkeley avaló el análisis sustancial de la mente, cuando escribió sus *Principios*, si sostenía lo contrario en los *Comentarios*. La tesis central es que Berkeley nunca abandonó su concepción del espíritu como un conjunto (bundle) de “episodios de volición y sucesos de ideas”, sino que al publicar su *Tratado* prefirió ocultarlo (conceals) para evitar problemas con la jerarquía eclesiástica<sup>375</sup>. Más allá de esta interesante interpretación, considero que

---

<sup>374</sup> Este artículo fue acreedor al primer lugar en el principal concurso en torno a los estudios berkeleyanos, a saber, el “Colin and Ailsa Turbayne International Berkeley Essay Prize Competition”, en su edición de 1991. Muehlmann, Robert, G. *The Substance of Berkeley's Philosophy* en *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*. Robert G. Muehlmann (ed.). The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1995.

<sup>375</sup> Muehlmann alega que el filósofo irlandés nunca tomó en serio el análisis sustancial de la mente, por eso rechazó la sustancia como substratum o soporte aunque sí aceptó la existencia de un soporte entendido como ‘combinación de partes o cualidades sensibles’ (que sirvió a su noción de mente como cúmulo), lo que dio como resultado que el ‘soporte’ de Berkeley fuese distinto al soporte tradicional entendido como sustancia. Más que negar que Berkeley haya introducido la sustancia mental, el autor alega que al introducirla se generaron muchas dificultades porque no concordó con muchas secciones claves de los *Principios*, sin embargo decidió mantenerla porque necesitaba 1) distinguir las mentes de los objetos sensibles para comprometerse con el sentido común, y 2) asegurar la “mera posibilidad” de que los cuerpos de las personas pudieran existir independientemente de sus mentes.

Para Muehlmann Berkeley introduce la sustancia mental no por su propio análisis de la mente, sino para apoyar la idea de que su filosofía no se opone al “realismo del sentido común” porque “asegura la realidad de las cosas materiales” (p. 103). Más aún, el hecho de ocultar la concepción de la mente como cúmulo se debe a que no encajaba con el dogma teológico y, en ese sentido, “es requerido para apaciguar a los teólogos”. Aunque Muehlmann se apoya en los *Comentarios* para defender su hipótesis, realmente no hay ninguna nota que sea clara al respecto, salvo aquellas que indican que debe tener “cuidado” con el término persona, Dios o con los teólogos (lo que da pie a que el comentarista asuma que el deseo de evitar cualquier conflicto con la iglesia muestran que desde entonces existía el anhelo de un puesto importante en la Iglesia). Según el artículo se introduce la sustancia mental para explicar la identidad personal de forma consistente con el dogma religioso, ya que si una mente es una mera colección de episodios mentales (de percepción, pasión y volición) entonces es difícil que sirva para explicar el concepto teológico de alma -que requiere de un fundamento que brinde existencia continua, como sería la sustancia-. Para Muehlmann afirmar una mente insustancial es un motivo real para ofender a la jerarquía de la Iglesia, por eso arguye que Berkeley no se sirve de la sustancialidad de la mente para garantizar sus postulados metafísicos, sino más bien por una prudencia “extrafilosófica” (pues aunque la mente como sustancia se contraponga con la concepción del cúmulo, al menos evita una

lo que muestran las notas citadas es 1) que, en efecto, el filósofo de Kilkenny aún no definía del todo su noción de sustancia espiritual, algo que, en mi opinión, estaba en vísperas de hacer en los mismos *Comentarios*, y 2) que la tesis ideísta lockeana aún estaba presente, por eso Berkeley supone que la sustancia pensante es algo desconocido, pues no tiene idea de ella. Desde mi perspectiva el camino de la definición está lleno de incertidumbres y reticencias, pero eso no conlleva necesariamente cambios paradigmáticos sino en muchas ocasiones lentas y paulatinas delimitaciones; éste es el caso de la concepción sustancial de la mente.

Frente a la disyuntiva planteada en esta sección una posible respuesta, que comparto, es la dada por Robles en sus *Estudios berkeleyanos*<sup>376</sup>, donde sostiene que debido a la tesis semántico ideísta Berkeley defendió la mente como un conjunto de ideas, porque al no haber idea de sustancia, por ser éste un concepto difuso y poco claro, y requerir toda palabra significativa de una idea, el filósofo irlandés no quiso hacer que la mente fuese una sustancia ni un soporte de nada, y por eso prefirió concebirla simplemente como cúmulo. Más allá de esta buena explicación en los propios *Comentarios* se reitera la inclinación de su autor por la sustancialidad del espíritu, al decirnos que “La sustancia del cuerpo la conocemos, la sustancia del Espíritu no la conocemos pues nos es incognoscible al ser *purus actus*”<sup>377</sup>. Quizá podría decirse que en esta nota el propio Berkeley reconoce que no conocemos la sustancia del espíritu, empero, señalo en mi favor que del hecho de no conocerla no se sigue que no exista o que el propio autor la niegue. Casi al final de los *Comentarios* vuelve a surgir esta cuestión, sin embargo no sólo no aparece rechazo alguno de la sustancia espiritual sino que más bien asoma una opinión favorable respecto a su conocimiento: “La Sustancia de un Espíritu es que él actúa, causa, induce opera o si lo desea (para evitar los sofismas que puedan formularse sobre la palabra él) actuar, causar, inducir, operar su sustancia no es cognoscible pues no es una Idea”<sup>378</sup>. Parece

---

posible confrontación con la Iglesia). Vid. Muehlmann, Robert, G. *The Substance of Berkeley's Philosophy*, ed. cit.

<sup>376</sup> Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*, ed. cit., vid. “5.4.1 El espíritu como entendimiento”, pp. 120-124.

<sup>377</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 701, p. 106.

<sup>378</sup> *Ibidem*, nota 829, p. 121.

que si en algún momento la tesis semántico ideísta le impidió a Berkeley conocer el alma por no tener idea suya, ahora, hacia el final de los *Comentarios*, ya tiene claro que del alma o espíritu no se tiene idea, pero eso ya no representa ningún problema, menos aún cuando en la nota 887 muestre confianza en que se pueden tener “Ideas de cosas espirituales”, aunque éstas no puedan definirse rigurosamente. Con esta última nota, la penúltima de los *Comentarios*, Berkeley no sólo abandona definitivamente la tesis semántico ideísta que Robles apunta en su libro, sino que también reconoce la sustancialidad del espíritu al entenderlo como cosa y, de paso, deja entrever la teoría del lenguaje emotivo que años después desarrollará en su *Alcifrón*.

### 3.2 El espíritu en los *Principios*: características definitivas<sup>379</sup>

A partir del *Tratado* de 1710 Berkeley establece las características finales de los espíritus, mismas que se presentan a lo largo del libro pero, sobre todo, de manera resumida en algunos de los párrafos que lo conforman; conviene por tanto remitirse a dichas entradas para ver con toda claridad cuáles son las cualidades propias de los espíritus según la ontología definitiva berkeleyana.

#### 3.2.1 El espíritu como sustancia<sup>380</sup>

Más allá de si Berkeley defendió honestamente la sustancialidad del espíritu o simplemente lo hizo como parte de un plan “extrafilosófico”, lo cierto es que en la obra publicada, que comprende la ontología definitiva, sostuvo la concepción del espíritu como sustancia finita, de manera que así lo abordaré en este trabajo.

He mencionado que la ‘Introducción’ a los *Principios* tiene como objetivo central la crítica a las ideas abstractas, por lo que el desarrollo de la ontología berkeleyana se da propiamente en el cuerpo del texto. Desde un inicio, en el segundo párrafo, el

---

<sup>379</sup> Debido a que las características definitivas de los espíritus se presentan por vez primera en el *Tratado*, para este apartado me basaré en dicho libro. Utilizo la edición de Jessop. *Principles. Works*, II, ed. cit.

<sup>380</sup> Pese a que Berkeley casi no utiliza la expresión “espíritu finito”, salvo por ejemplo en el párrafo 98 de los *Principios*, para esta sección es útil usarla, porque deja claro la diferencia entre la sustancia espiritual finita y la sustancia espiritual infinita o Dios.

espíritu aparece como aquello que “conoce o percibe” las ideas u objetos del conocimiento, y que ejerce diversas operaciones sobre ellas como el querer, imaginar o recordar, lo que lo convierte en un “ser activo y perceptor”<sup>381</sup> que Berkeley denominará indistintamente “mente, espíritu, alma o yo mismo”. Con esas palabras, afirma, no se refiere a ninguna idea sino a algo totalmente distinto de ellas, esto es, “en donde existen” o “mediante lo cual son percibidas”. El espíritu, en tanto ser activo<sup>382</sup>, tiene la capacidad de percibir y al hacerlo proveer de existencia a las ideas porque es capaz de poseerlas; que los espíritus doten de existencia<sup>383</sup> al percibir resulta ser una oración comprensible, empero, cabe preguntarse a qué se refiere Berkeley con el término percibir. En el párrafo cuarto aparece parte de la respuesta a esta interrogante cuando el mismo filósofo se pregunte afirmando “¿Y qué percibimos además de nuestras propias ideas o sensaciones?”. Se colige de la cita que con percibir Berkeley se refiere tanto a la percepción sensible, que a través de los sentidos capta sensaciones, como a la percepción inteligible, que a través del intelecto capta ideas (“pues tener una idea es lo mismo que percibir”, tal y como él afirma<sup>384</sup>). Gracias a que la percepción dota de existencia a lo sensible y a lo inteligible tiene sentido decir, respectivamente, que “la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho diría que existe, queriendo dar a

---

<sup>381</sup> También en los *Diálogos* se reiteran estas características del espíritu, “Ph. ¿Cuántas veces tengo que repetirme que conozco o soy consciente de mi propio ser, y que yo mismo no soy mis ideas sino algo más, un principio pensante y activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas?”. *Dialogues. Works*, II, p. 233.

<sup>382</sup> Para Laura Benítez decir que la mente es activa equivale a explicitar “sus principios de actividad, sus funciones y operaciones básicas”. El primer punto tiene que ver con que “la acción de la mente se despliega a partir del principio activo de la voluntad y se remite a dos polos básicos [no del todo disociados]: el entendimiento que genera todas las operaciones intelectuales, y la volición que genera todas nuestras pasiones, sentimientos, deseos, fantasías, etc.”. El segundo punto, las “funciones”, tiene que ver con el “idear, sentir, querer, recordar, imaginar y percibir”. En cuanto a las “operaciones básicas” éstas pueden reducirse a pensar y percibir (con sus respectivas acepciones y características). Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley*, ed. cit., p. 27 y 28.

<sup>383</sup> Un interesante artículo sobre la noción de existencia y sus diversas acepciones en los *PC* y en los *Principios* es el de Alejandro Herrera. Allí mismo, al hablar de la relación entre existencia y espíritu, el autor afirma que “existir es ser activo (o inactivo), pero que [sic] la acción puede ser de dos clases distintas, a saber, percepción, si proviene del entendimiento, o volición, si proviene de la voluntad”. Herrera Ibáñez, Alejandro. *La noción de existencia en la ontología de Berkeley*, ed. cit., p. 19. La conclusión a la que llega Herrera respecto al término existencia es que en la filosofía de Berkeley dicha noción es ambigua y “multívoca”, es decir, “no es monádica sino que parece ser relacional o, en todo caso, una propiedad disyuntiva compleja”. *Ibidem*, p. 22.

<sup>384</sup> *Principles. Works*, II, § 7, p. 44.



entender con ello que si estuviese en el despacho podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente<sup>385</sup>, y, respecto a lo inteligible, que “Así imagino el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros o concibo el olor de una rosa sin pensar en la rosa misma”<sup>386</sup>.

Por otro lado la percepción hace posible el conocer, lo que a su vez reafirma la particularidad del espíritu como ser activo. A través de la percepción se conoce, por ello se puede afirmar que las cosas existen cuando son percibidas o conocidas, lo que implica que percibir es equiparable a conocer; empero, este conocer conlleva implícitamente el actuar porque sólo siendo activo se conoce y, cabe añadir, sólo en la actividad se percibe, por eso “Actuar es o bien percibir o bien crear o inducir percepciones en otras mentes [de Dios a los hombres] o en nosotros mismos [mediante la imaginación]”<sup>387</sup>. Es precisamente el hecho de que la mente perciba, y mediante la percepción conozca y dote de existencia, lo que llevará al filósofo de Kilkenny a sostener que ninguno de los cuerpos que componen el mundo puede subsistir sin una mente, puesto que “su ser es ser percibidos o conocidos”<sup>388</sup>; lo cual, evidentemente, se aplica tanto a las entidades extramentales, es decir, a cualquier objeto externo como sería la materia<sup>389</sup>, como a las intramentales, es el caso de las ideas o los números (que no son otra cosa que “una invención de la mente” porque son siempre relativos al entendimiento humano [razón por la cual Berkeley criticará a todos aquéllos que les otorguen existencia absoluta independiente de la mente]).

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, § 3, p. 42.

<sup>386</sup> *Ibidem*, § 5, p. 43.

<sup>387</sup> Herrera Ibáñez, Alejandro. *La noción de existencia en la ontología de Berkeley*, ed. cit., p. 18.

<sup>388</sup> Con el “esse est percipi aut percipere” se establece el nuevo principio del inmaterialismo.

<sup>389</sup> En el caso de la materia, aunque ésta fuese concebida como una cosa extramental eso no implicaría, desde la perspectiva de Berkeley, que no fuese una idea en la mente ya que para existir tendría que ser percibida sensible o intelectualmente, y hay que recordar que sólo se perciben ideas. Por lo tanto, si se le percibe y conoce es gracias a que es una idea en la mente, por eso “Cuando nos esforzamos al máximo en concebir la existencia de cuerpos externos estamos contemplando sólo nuestras propias ideas”. Mi razonamiento se sigue de lo dicho por Berkeley en los párrafos 18, 19 y, sobre todo, 23. *Cfr. Principles. Works*, II, pp. 48, 49, 50 y 51 respectivamente. Específicamente del párrafo veintitrés, desarrollado también en el primero de los *Diálogos*, se desprende el llamado “Master Argument”, razonamiento considerado por Berkeley como autosuficiente para establecer su “idealismo básico”, esto es, “que los objetos cotidianos no pueden existir sin una mente que los perciba”. *Vid. Bettcher, Talia Mae. Berkeley. A Guide for the Perplexed*, pp. 38-41 y 50-54.

Una característica importante del espíritu es que “siempre piensa”; precisamente el estar pensando, y con ello percibiendo, conociendo y dotando de existencia, hace que no se pueda separar “la existencia de un espíritu de su actividad pensante o *cogitation*”, tal y como se afirma en el párrafo 98 del *Tratado*. La característica del pensar<sup>390</sup> permite complementar la definición del espíritu para entenderlo ahora como “aquello que piensa, quiere y percibe”<sup>391</sup>, es decir, como un “ser activo, cuya existencia no consiste en ser percibido sino en percibir ideas y en pensar”<sup>392</sup>. La combinación entre percibir ideas y pensar hace posible que el espíritu se percate de que el tiempo no es otra cosa que la “sucesión de ideas en nuestra mente” y, a partir de esto, pueda reflexionar sobre sí mismo para darse cuenta de su propia finitud, esto es, de que “la duración de cualquier espíritu finito es estimada por el número de ideas o acciones que se suceden unas a otras en el mismo espíritu o mente”<sup>393</sup>.

El espíritu en tanto activo y perceptor dota de existencia a las cosas o ideas porque éstas -algo importante- no pueden existir sin una mente que las perciba. Esta característica de fungir como soporte y receptáculo de percepciones es lo que lo convierte en sustancia (término usado por Berkeley precisamente como “soporte o sujeto” de ideas), y más aún, en la única, ya que “no existe ninguna otra sustancia que el espíritu o lo que percibe”<sup>394</sup>. El que la mente sea sustancia se demuestra porque todas las cosas, conformadas por la unión de cualidades primarias y secundarias<sup>395</sup>, no son más que ideas percibidas por los sentidos, y lo percibido sensiblemente junto con lo percibido inteligiblemente no puede existir más que en una mente perceptora; de ahí que la mente o espíritu al ser la encargada de captar, mantener y dar existencia a lo percibido se convierta en su sostén y soporte, es decir, en una sustancia, lo que explica el por qué Berkeley afirme que “un espíritu es la única sustancia o soporte en que los

---

<sup>390</sup> Benítez, en su artículo sobre el espíritu activo, sostiene que el pensar tiene varios significados para Berkeley: “a) Pensar es recibir percepciones o ideas sensibles”, “b) Pensar es destacar objetos, elaborar conceptos, inferir leyes”, “c) Pensar es formar a voluntad fantasías y recuerdos”, y “d) Pensar es tener nociones de sustancias activas, de operaciones, de relaciones”. Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley*, ed. cit., p. 28.

<sup>391</sup> *Principles. Works*, II, § 138, p. 104.

<sup>392</sup> *Ibidem*, § 139, p. 105.

<sup>393</sup> *Ibidem*, § 98, p. 83.

<sup>394</sup> *Principles. Works*, II, § 7, p. 43.

<sup>395</sup> *Vid.* § 10 en *Principles. Works*, II, p. 45.

seres no pensantes o ideas pueden existir”<sup>396</sup>. Esta “única sustancia” (que convierte al espíritu en un “agente subsistente por sí”), no es corpórea ni material, sino todo lo contrario, es “activa, simple y no compuesta”, “incorpórea” e “indivisible”, y por eso es espiritual; precisamente su ser espiritual es lo que permite denominarle además de mente o espíritu “alma humana”, y equipararla por momentos con la voluntad. Más adelante el propio Berkeley enriquecerá su definición de espíritu al decir que se trata de “un ser simple, indiviso, activo: en tanto que percibe ideas se le denomina entendimiento y en tanto que las produce u opera sobre ellas se denomina voluntad”<sup>397</sup>. Esto significa que el espíritu está integrado por dos facultades, una receptora y otra actuante cuyo objeto es, respectivamente, recibir las ideas del sentido y operar sobre las ideas de la reflexión.

Si el espíritu recibe ideas pero también las produce y opera sobre ellas entonces también las causa, debido a que es capaz, gracias a la experiencia, de asociar unas con otras para formar nuevos conjuntos de ideas o cosas. Si bien esto explica el origen de las ideas de la memoria y la imaginación no lo hace respecto a las ideas percibidas por los sentidos, ya que no son causadas por el propio espíritu pues “no tienen una dependencia semejante de mi voluntad”<sup>398</sup>, es decir, no obedecen a sus propios designios; por eso se colige que “son suscitadas por la voluntad de otro espíritu más poderoso”<sup>399</sup> que siempre las percibe. El hecho de que este espíritu perciba y con ello mantenga permanentemente a las ideas sensibles permite decir que es una “mente eterna”, y el orden, firmeza y concatenación de dichas ideas muestra que también es una mente “más sabia” que los espíritus humanos; lo que lleva a Berkeley a colegir que tal espíritu es en realidad un “espíritu rector”. Por consiguiente, aparte del espíritu creado o finito existe también una sustancia infinita y eterna llamada Dios (tema del tercer capítulo intitulado *Dios como fundamento de la filosofía de Berkeley*), gracias a

---

<sup>396</sup> *Principles. Works*, II, § 135, p. 103. Conviene recordar el artículo de Muehlmann sobre el tema de la sustancia (espiritual) para tener en cuenta algunos problemas que se desprenden del mismo. *Vid. Supra*, 2.3.1, nota 314 sobre el artículo *The Substance of Berkeley's Philosophy*.

<sup>397</sup> *Principles. Works*, II, § 27, p. 52.

<sup>398</sup> *Ibidem*, § 29, p. 53.

<sup>399</sup> *Ibidem*, § 33, p. 54.

la cual el alma humana resulta ser “incorruptible” e ‘imperecedera’, es decir, “naturalmente inmortal”<sup>400</sup>.

### 3.2.2 El espíritu como ser activo<sup>401</sup>

De las diversas características del espíritu acaso la más importante, por estar a la base de todas las demás, es la de ser activo, “[...] el espíritu o yo pasa a ser una sustancia activa que sirve de sustentáculo a las ideas, así como causa las acciones y las ideas que dependen de la voluntad”<sup>402</sup>. La actividad es lo que hace posible que la mente sea lo que es<sup>403</sup>, por eso es considerada la sustancia activa por antonomasia; precisamente por ser tan importante la cualidad de ser activo es por lo que resulta conveniente detenerse en este aspecto distintivo del espíritu.

Como se ha dicho anteriormente el espíritu es considerado un ser activo, constituido de dos facultades que se distinguen una de la otra por su función y que son denominadas ‘voluntad’ y ‘entendimiento’<sup>404</sup>. Cuando se habla de este último, tanto en los *Comentarios* como en los *Principios* y en los *Diálogos*, se hace en términos de pasividad, debido sobre todo a que cumple la función de ser el que “percibe ideas”. Si el entendimiento es perceptor o receptor de ideas que no produce (las ideas del sentido), entonces se podría colegir fácilmente que no es activo. El problema de esto

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, § 141, p.

<sup>401</sup> Para ahondar sobre el tema del espíritu activo y el conocimiento del mundo *vide* Pitcher, George. *Berkeley*, FCE, México, 1983, y Cassirer, Ernst. *La Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México, 3 vols., 1976. En la introducción, primera y segunda parte, pp. 61-327, Cassirer abordó la cuestión de cómo el sujeto (activo) construye el objeto, es decir, cómo configura el mundo para hacerlo cognoscible, y cómo de esto surge el problema epistémico de la objetividad del conocimiento.

Por otro lado, es importante recordar que filósofos como Descartes y Locke influyeron en el interés de Berkeley por el tema de la mente, sobre todo por sus operaciones y por su condición de ser activa y dinámica.

<sup>402</sup> Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *La concepción berkeleyana del yo*, ed. cit., p. 53.

<sup>403</sup> “One of the most significant, if not the most significant, of the activities of spirit is language”. Gracias a la actividad el espíritu cuenta con lenguaje, algo fundamental para su subsistencia, para comprender el lenguaje natural que lo acerca a Dios, y para distinguirlo de los demás espíritus finitos al hacer de él un ser sociable. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 112.

<sup>404</sup> *Vid.* PC 587, 643, 681, 708, 806, 808, 614 a 615a, 829, 848 y 850; *Principles* § 27; *Dialogues*, primer diálogo, p. 196; lo dicho en los apartados anteriores de este capítulo y en los apartados del primer capítulo concernientes a los *Principios* y a los *Diálogos*. *Cfr. Comentarios Filosóficos, Principles y Dialogues*, ed. cit.

es que si el entendimiento es pasivo, y es a la vez parte de la mente, entonces no todo en ella es activo, lo que no concuerda con lo afirmado constantemente por el filósofo irlandés, a saber, que la mente es actividad ante todo. Surge entonces una primera interrogante, ¿si la mente es activa cómo es posible que contenga una parte pasiva? Esta duda se incrementa aún más si uno se remite a la correspondencia de Berkeley con Johnson, en donde el filósofo irlandés le responde al americano que la mente es activa y pasiva a la vez, “That the soul of man is passive as well as active, I make no doubt”<sup>405</sup>. Aunque la cita corrobora o aclara que pasividad y actividad están en el alma, no se explica cómo se da en ella esta relación activo-pasivo. Por lo tanto, en aras de intentar resolver esta cuestión de cómo el espíritu siendo activo tiene a su vez algo pasivo, conviene reformular la primera pregunta por la siguiente, ¿en qué sentido el entendimiento, esto es, la parte supuestamente receptora y pasiva, es parte de algo puramente activo como el espíritu?<sup>406</sup>

Hay algunas notas de los *Comentarios* que sirven para atizar las dudas que originan preguntas como las anteriores, ya que plantean la posibilidad de que el entendimiento y la voluntad representen dos facultades opuestas. Por otro lado también hay otras notas que son útiles para dar una respuesta plausible a dichas interrogantes, porque abren la posibilidad de que Berkeley no avalara del todo la división tajante, que -es importante señalar- sí aparece en sus obras publicadas, entre una parte activa y otra pasiva de la mente. Al respecto, en la nota 614 se lee lo siguiente, “\* el Entendimiento no es distinto de las percepciones o Ideas particulares”, e inmediatamente añade en 614a, “\* Si se toma el Entendimiento como una facultad realmente no es distinto de la Voluntad”. Si bien queda claro que voluntad y

---

<sup>405</sup> Carta de Berkeley a Johnson del 24 de marzo de 1730, escrita desde Rhode Island. *Vid. The Works of George Berkeley*. Edited by Alexander Campbell Fraser, Clarendon, Oxford, 1901, vol. II, p. 20.

<sup>406</sup> Carmen Nols responde a este problema arguyendo que “la disposición actividad-pasividad en el espíritu finito se resuelve (Auflösung) con la inclusión de las relaciones con Dios, pues la relación Dios-hombre establece como norma cualitativa que la actividad del espíritu finito es limitada, mientras que sólo el espíritu infinito es completo y por ello le corresponde una actividad ilimitada. El espíritu finito, como creación de Dios, se mantiene pasivo en su relación con Éste”. Nols, Carmen, *Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 219.

entendimiento no son la misma cosa, parece -por lo dicho- que hay una cierta equiparación entre una y otra que las hace no ser del todo diferentes.

A partir, sobre todo, de dos anotaciones en los *Comentarios* es que parece posible lanzar la hipótesis de que voluntad y entendimiento tienen algo en común, además de ser las partes constitutivas del espíritu. Así, en PC 841 se lee “S. Me parece que Voluntad y entendimiento, Voliciones e Ideas no pueden separarse, que no es posible que ninguna sea sin la otra”. Hay, sin embargo, una anotación anterior que me parece la más intrigante, pues lo que allí se dice parece contrario a lo que el mismo Berkeley ha expresado en reiteradas ocasiones, aunque a la vez resulta una nota fundamental porque gracias a ella es posible dar una respuesta a la interrogante mencionada. En PC 821 aparece lo siguiente: “S. El Entendimiento es de alguna manera una Acción”. Hasta este momento parecía claro que la voluntad representaba la parte activa de la mente, mientras que el entendimiento era la parte pasiva, empero, la nota anterior parece mostrar que esto no es del todo exacto ya que el entendimiento presenta una cierta actividad; por lo que surge de inmediato la pregunta, ¿qué tipo de actividad contiene el entendimiento? La respuesta aparece en el párrafo 16 del *Tratado* donde Berkeley, criticando las ideas abstractas, habla sobre las medidas de los ángulos de un triángulo y reconoce que:

un hombre puede considerar una figura exclusivamente como triangular sin prestar atención a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones entre los lados. Hasta aquí se puede abstraer, pero esto no probará que pueda formarse una idea general abstracta inconsistente de triángulo. De la misma manera podemos considerar a Pedro en tanto que hombre o en tanto que animal sin forjar la antes mencionada idea abstracta de hombre o animal, en tanto que no se considera todo lo que se percibe<sup>407</sup>.

Esta nota contiene la respuesta a la interrogante sobre el entendimiento o parte pasiva de la mente, porque menciona que ésta puede *considerar*, es decir, recibir o percibir pasivamente ciertas ideas, pero simultáneamente tiene la capacidad de elegir activamente cuáles de ellas tomar en cuenta. Este ‘considerar’ o ‘fijarse en’ algunos

---

<sup>407</sup> El haber sido consciente de la importancia de este párrafo se lo debo a la lectura del libro *Estudios berkeleyanos*. Allí, en una nota al pie de página, Robles habla de la “percepción selectiva” derivada de algunas notas de los *Comentarios* y del § 16 de la Introducción a los *Principios*. Vid. *Estudios berkeleyanos*, ed. cit., nota 4, p. 65. El pasaje citado aparece allí mismo en las páginas 64-65.

aspectos del mundo, algo que ya había mencionado Locke<sup>408</sup>, constituye una especie de “percepción selectiva”<sup>409</sup>. El espíritu, y por consiguiente el entendimiento, es activo en tanto que de los objetos del mundo puede seleccionar, esto es, percibir selectivamente ciertas características presentes en un objeto con exclusión de las demás<sup>410</sup>; lo que implica que en la ‘atención’ o percepción selectiva:

hay una fuerte relación entre el mundo perceptual y el sujeto que lo percibe, en el sentido que el mundo no impone sino [...] ‘sugiere’ posibilidades de agrupación. La determinación final proviene del sujeto. Éste es quien decide qué alternativa adoptar y, conforme a ella, aplica números o bien erige como representante, *conforme a esa alternativa*, al objeto que tiene ante sí<sup>411</sup>.

En el artículo *El espíritu como principio activo en Berkeley* Laura Benítez también habla sobre este tema y brinda allí una respuesta complementaria a lo ya dicho<sup>412</sup>. Para Benítez el hecho de que las ideas se adquieran a través de la percepción sensible, es decir, mediante la recepción pasiva de ideas, plantea el problema de si la percepción de lo dado conlleva pasividad de la mente. Con el fin de dotar al entendimiento de actividad receptiva, y con ello conservar la facultad de obrar como aspecto fundamental del espíritu, Benítez plantea que en vez de hablar de recepción

---

<sup>408</sup> Locke, en su *Ensayo*, también hace referencia a la ‘percepción selectiva de los objetos físicos’, pero como parte de la capacidad de abstraer, al mencionar que “la mente hace que las ideas particulares, recibidas de objetos particulares, se conviertan en generales, lo que se hace considerándolas tal como están en la mente esas apariencias, o sea, separadas de toda otra existencia y de todas las circunstancias de la existencia real, como son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes. [...] Así al observar hoy el mismo color en la cal o en la nieve que ayer recibió la mente de la leche, ella considera solamente esa apariencia, la hace representante de todas las ideas de esa clase y dándole el nombre de blancura significa, mediante ese sonido, la misma cualidad donde quiera que se imagine o que se encuentre y es así como se forman los universales, sean éstos ideas o términos”. Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding en British Empirical Philosophers*. A Clarion Book, New York, 1968, pp. 65-66.

<sup>409</sup> Kingston, por ejemplo, critica a J. D. Mabott por haber expresado la opinión, a partir de algunas notas de los *PC*, de que percepción o entendimiento implican en Berkeley pasividad. Para Kingston “el espíritu es simple y ‘todo de una pieza’, y por tanto no se puede separar voluntad de percibir, etc. El espíritu no admite modos o abstracciones”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 159.

<sup>410</sup> La ‘percepción selectiva’ se aplica a cualquier objeto de conocimiento, como pueden ser los números; por ello en 4.3.3.1 *Aplicación de números*, Robles sostiene que para Berkeley “la unidad es una idea que surge de la manera como ‘consideremos’ el mundo –depende del sujeto–”. Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*. ed. cit., p. 96.

En cuanto a la percepción selectiva aplicada a los números Robles comenta que ya aparece el tema en los *PC*, en las notas 104 y 110. Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., pp. 28 y 29.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>412</sup> Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley en Revista Análisis Filosófico*, Buenos Aires, vol. VI, nº 1, mayo, 1986, pp. 23-34.

pasiva se debería hablar de adquisición de ideas, lo que traería como consecuencia que “percibir no sería recibir, sino adquirir ideas en un sentido disposicional”<sup>413</sup>. Esto, de manera semejante a lo mencionado anteriormente, conllevaría actividad por parte del entendimiento ya que, pese a la recepción pasiva de ideas, tendría que seleccionar qué perceptos percibir y cuáles dejar fuera de la percepción, lo que impediría aceptar la tesis de que hay aspectos pasivos en la mente activa. Para reforzar todavía más esto, Benítez afirma que para formar objetos el espíritu se sirve de “perceptos mediatos y posibles”, ya que la percepción de un objeto al no estar cerrada puede incrementarse porque hay ideas nuevas que enriquecen el conocimiento. Esto traería como consecuencia que el proceso para constituir objetos por parte del sujeto activo iría “de la mera delimitación de perceptos mediante las reglas mentales de asociación, hasta la constitución de familias de perceptos que se enriquecen con perceptos posibles y mediatos y en la que intervienen procesos del entendimiento como la suposición o la inferencia”<sup>414</sup>, hecho que constataría, respecto a la cuestión inicial, que el entendimiento no es del todo pasivo, con lo cual no habría incongruencia alguna en la concepción berkeleyana del espíritu como ser eminentemente activo.

### 3.2.3 El conocimiento de los espíritus es nocional<sup>415</sup>

En los apartados anteriores he hablado sobre el espíritu y he mencionado algunas de sus características fundamentales, sin embargo, es cierto que cuando uno utiliza el término espíritu inmediatamente surge la pregunta de cómo es que uno puede hablar de él, duda que tiene que ver con la manera en que se le conoce. Considero, pues, pertinente detenerme en este sugerente tema, pero antes de hacerlo quiero señalar que la cuestión no fue realmente desarrollada por el propio filósofo, ya que tan sólo se limitó a dar una serie de referencias, notas o comentarios que no permiten más que

---

<sup>413</sup> Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley*, ed. cit., p. 28.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>415</sup> Para John Davis el concepto de *notión*, junto con el de espíritu e ideas, representa un *tertium quid* en el sistema filosófico de Berkeley. Davis, John W. *Berkeley's Doctrine of Notion*, en Creery, Walter E. *George Berkeley. Critical Assessments*. Routledge, London, 1991, p. 362.



tener ciertos atisbos sobre la cuestión. Dicho lo anterior, y pese a ello, intentaré explicar cómo es que se da el conocimiento de los espíritus.

Berkeley tiene claro que el alma no es una idea porque mientras éstas son “inactivas” e “inertes”, por lo cual no pueden representar algo distinto a ellas, aquélla es una “cosa Activa”, lo que trae como resultado que no haya semejanza alguna entre estas dos entidades y que resulte imposible conocer el alma como idea. Si lo único que se conocen son ideas pero al espíritu no se le conoce a través de ellas, cabe la pregunta sobre cómo es que se le conoce. Al parecer Berkeley sabe lo que es el espíritu, pero también es consciente, como he mencionado, de la dificultad que conlleva para el lenguaje explicar cómo se le conoce, pues al no ser una idea resulta difícil expresarlo con palabras (que ‘generalmente’ expresan o remiten a ideas<sup>416</sup>). Por eso es que en los *Comentarios* se lee:

+ La imposibilidad de definir o de discurrir claramente acerca de la mayoría de las cosas proviene de los defectos y la limitación del lenguaje, quizá en la misma medida que de la oscuridad y confusión del Pensamiento. Por lo tanto yo podría clara y plenamente entender mi propia Alma la extensión, etc ¡sin ser capaz de definir las!<sup>417</sup>.

El que Berkeley sea consciente de la inefabilidad del término espíritu no le imposibilita comprender ‘intuitivamente’ a qué se refiere esa palabra, lo cual le permitirá sostener en beneficio de la fe que no es un escéptico respecto al conocimiento del alma, pues “Yo estoy más alejado del Escepticismo que cualquier hombre. Conozco con un conocimiento intuitivo la existencia de otras cosas así como mi propia Alma. esto es lo que Locke ni escasamente cualquier otro Filósofo Pensante aspira a tener”<sup>418</sup>. Se puede ver que un primer acercamiento con el espíritu se da mediante la ‘intuición’, ya que uno sabe y entiende, sin necesidad de verbalizarlo, a qué se refieren palabras como “nosotros o yo es o mente”; sin embargo, esto no es

---

<sup>416</sup> Al escribir estas líneas me surgió la duda de saber si la dificultad de expresar con palabras el conocimiento de los espíritus, y por tanto tener que sostener que no hay más que una mera noción de los mismos, se debe a que Berkeley, cuando pensó en esta teoría desde la época de los *Comentarios*, aún no se había desligado del todo de la tesis semántico ideísta lockeana (tal y como se ha visto anteriormente). Si creía que toda palabra remitía a ideas, y el espíritu no era una idea, esto explicaría su rechazo a esclarecer el conocimiento del espíritu y su inclinación a quedarse con la tesis nocional. Esta hipótesis la dejo pendiente para una futura investigación.

<sup>417</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*. ed. cit., nota 178, p. 36.

<sup>418</sup> *Ibidem*, nota 563, p. 89.

suficiente para ser capaz de determinar de qué manera o cómo es que se conoce al espíritu, por ello Berkeley requerirá de algo más, como es el hecho de ser afectado por otras mentes a través de los pensamientos o sensaciones: “S. No podemos Concebir otras Mentes además de las nuestras sino como otros tantos yoes. Nos suponemos nosotros mismos afectados con tales y cuales pensamientos y tales y cuales sensaciones”<sup>419</sup>.

Podemos concluir que en los *Comentarios Filosóficos*, teniendo en cuenta que es una obra no publicada, el conocimiento de los espíritus se da por medio de una intuición, estrechamente vinculada con una afectación que se produce mediante pensamientos y sensaciones. Si bien esta concepción se acerca a la definitiva, aún pasarán algunos años para que Berkeley realmente desarrolle su versión última.

Es en el *Tratado* de 1710 donde el filósofo irlandés se servirá del concepto de “noción” para dar su propuesta respecto al tema del conocimiento entre espíritus. A partir de dicho concepto afirmará que sobre las mentes se tiene un “conocimiento nocional”, el cual resulta ser una consecuencia lógica de lo dicho por el propio filósofo a lo largo de su libro. Si en él ha sostenido que sólo se conocen ideas, y ha señalado en repetidas ocasiones que el espíritu no es una idea, resulta evidente que éste no podrá ser conocido a la manera en que se conocen las ideas<sup>420</sup>. Por lo tanto, si el espíritu resulta ser -como lo es- una palabra significativa, por ser comprensible aunque no se refiera a idea alguna, entonces sólo se podrá tener un cierto vislumbre o barrunto de él, o para ser más precisos sólo se tendrá una ‘noción’. Berkeley, cabe señalar a modo de digresión, afirma en el *Tratado* que en un sentido amplio sí se

---

<sup>419</sup> *Ibidem*, nota 752, p. 113.

<sup>420</sup> Una interesante interpretación sobre el problema del conocimiento de los espíritus, que parte de la relación mente/activa-ideas/pasivas, es la hecha por Roberts en el mencionado libro *A Metaphysics for the Mob*. En el capítulo *Knowing Spirits* Roberts sostiene que teniendo en cuenta que los espíritus no pueden ser representados por ideas debido a su impotencia, éstas se convierten en instrumentos mediante los cuales los espíritus ejercen su voluntad e incluso pueden ser usadas de forma tal que se conviertan en signos para comunicarse con otros espíritus. La respuesta de Berkeley al problema de las otras mentes -afirma Roberts- es que tenemos que buscar signos para usarlos de/como señales, de esa forma se encontrarán otras mentes. Incluso -continúa- acorde a la metafísica de Berkeley la mera presencia de una idea es un signo de una mente distinta a la nuestra, por eso “cuando hablamos de producir ideas prescindiendo de la voluntad sólo nos entretenemos con palabras” (nota 11 que corresponde a *Principles* § 28). Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*, ed. cit., pp. 75-76.

puede decir que se tiene idea de un espíritu, aunque considera que es mejor hablar de noción en vez de idea porque resulta más apropiado ya que así se distinguen con mayor fuerza términos que son totalmente distintos<sup>421</sup>.

En los *Principios* Berkeley sostiene:

es tal la naturaleza del espíritu o aquello que actúa que no puede ser percibido por sí mismo, sino sólo a través de los efectos que produce [...] aunque al mismo tiempo debe admitirse que tenemos cierta noción de alma, espíritu, y de las operaciones de la mente, tales como querer, amar, odiar, en tanto que conocemos o entendemos el significado de esas palabras<sup>422</sup>.

Un primer aspecto a destacar de esta nota es que confirma lo mencionado anteriormente, a saber, que el espíritu es una palabra significativa aunque no refiera a idea alguna; sin embargo, la cita añade algo más, que no sólo el espíritu sino también las palabras que refieren a actividad, como querer, amar u odiar, son significativas, aunque no remitan a ninguna idea. Esto deja claro que de aquello activo, como el espíritu y sus operaciones, si bien no se tiene idea eso no quiere decir que sea incomprensible, lo que refuerza la validez del conocimiento nocional referido por Berkeley.

Otro aspecto interesante de la nota citada es que nos dice que al espíritu se le percibe por los efectos que produce, lo que genera la pregunta sobre cuáles son esos efectos. La respuesta más probable es que los efectos de la mente son sus ideas, lo que significaría que el conocimiento del propio espíritu se da gracias a las ideas que uno percibe en sí mismo. Es precisamente por esto que se afirma en los *Principios* que la noción de alma se adquiere a partir de uno mismo, ya que “lo que yo soy, lo que designo con el término yo, es lo mismo que lo referido por alma o sustancia espiritual”<sup>423</sup>. Lo que yo soy, así como la propia existencia se comprende “por un sentimiento interior o reflexión”, mientras que se conoce la de los otros espíritus “por la razón”. En realidad si el alma es lo mismo que lo referido por la palabra yo, entonces el conocimiento del propio espíritu se da de forma inmediata, pues comprender el yo, es decir, las ideas producidas por uno mismo, es algo que no

---

<sup>421</sup> Vid. *Principles. Works*, II, ed. cit., §§ 140-142, pp. 105 y 106 respectivamente.

<sup>422</sup> *Principles. Works*, II, ed. cit., § 27, p. 52.

<sup>423</sup> *Ibidem*, § 139, pp. 104-105.

requiere de un aprendizaje prolongado y riguroso; por el contrario, es algo que se interioriza (de ahí el “sentimiento interior”) de forma rápida e intuitiva, es decir, inmediata, tal y como el propio autor reconoce en sus *Diálogos*<sup>424</sup>. En aras de clarificar aún más el conocimiento del propio espíritu me parece más apropiado no equiparar, sino más bien distinguir, el llamado sentimiento interior de la reflexión, de esa manera ésta serviría más que para comprender inmediatamente el yo para intentar descubrir qué es ese yo; el resultado de esa reflexión sería, entre otras cosas, que la mente o el espíritu no es otra cosa que algo que “piensa, quiere y percibe”.

Hasta aquí parece haber cierta claridad en la manera en que uno mismo se conoce, pero no parece ser la misma respecto al modo en que se conocen los otros espíritus. Si el filósofo de Kilkenny ha dicho al respecto que las otras mentes son conocidas a través de la razón, implícitamente está diciendo que su conocimiento no es inmediato sino más bien mediato, pues un proceso cognoscitivo que requiere del ejercicio de la razón no se da *ipso facto*. Esto tiene que ver con lo dicho anteriormente, sobre que un espíritu se conoce gracias a los efectos que produce, pues si los efectos que el propio espíritu origina son las ideas que surgen del pensar, querer y actuar, esto mismo se podrá aplicar a los demás espíritus porque son seres de naturaleza semejante a la mía. Hay en esto una importante diferencia, a saber, que mientras las ideas del propio espíritu se conocen inmediatamente las producidas por otros espíritus no, ya que son efectos de otras mentes. Esto es lo que hace posible sostener que si bien es cierto que ninguna idea o colección de ideas es una mente, sí es cierto que resulta un signo de que hay otro ser volitivo, es decir, otro espíritu, pues - según señala Roberts- “cada idea es una muestra de actividad, cada episodio de pasividad es un signo de actividad”<sup>425</sup>. El propio Berkeley, en los *Principios*, señala con toda claridad y precisión lo anterior al afirmar que:

---

<sup>424</sup> En los *Diálogos* Berkeley expresa que uno mismo se conoce inmediatamente, “sé lo que quiero decir por los términos yo y yo mismo, y sé esto inmediata o intuitivamente”. *Dialogues. Works*, II, ed. cit., p. 231.

<sup>425</sup> Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*, ed. cit., pp. 76-77. Este autor cita un pasaje del *Alcifrón* que refuerza su dicho y que conviene también citarlo: “el ser de las cosas imperceptibles para el sentido puede ser deducido de efectos y signos o muestras sensibles”. *Ibidem*, p. 77. *Cfr. Alciphron or the Minute Philosopher*, IV, 4. *Works*, III, ed. cit., 145.

no podemos conocer la existencia de otros espíritus más que por sus operaciones o por las ideas que producen en nosotros. Percibo diversos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan que existen ciertos agentes particulares, semejantes a mí mismo, que los acompañan y concurren a su producción. De ahí que el conocimiento que tengo de los otros espíritus no es inmediato, como lo es el conocimiento de mis ideas, sino que depende de la intervención de las ideas que yo refiero a agentes o espíritus distintos de mí mismo, como efectos o signos concomitantes<sup>426</sup>.

Por lo tanto, si la manera de conocer a los otros espíritus es a través de los efectos que producen, cualesquiera que éstos sean, entonces el conocimiento nocional es de hecho inferencial (por eso no es inmediato). Así, gracias a que se perciben diversos tipos de ideas, que van desde movimientos hasta palabras<sup>427</sup>, se puede colegir o inferir mediante un acto de la razón que hay algo que actúa, quiere y percibe de manera semejante a como yo lo hago, lo que conlleva que ese algo es de mi misma naturaleza pero a la vez, en tanto que no soy yo, distinto de mí.

Por otro lado, del mero hecho de poder percibir sensaciones o ideas ajenas a mí, que me pueden afectar porque provienen de otros espíritus, Berkeley colige algo importante, a saber, que el conocimiento de otros espíritus depende en última instancia de Dios:

---

<sup>426</sup> *Principles. Works*, II, ed. cit., § 145, p. 107.

<sup>427</sup> Respecto a las ideas como palabras o conjuntos significativos que denotan un ser activo detrás de ellas, Roberts retoma la explicación de Berkeley acerca de ser el habla la prueba para saber que estamos frente a otro espíritu (cuarto diálogo, § 7, *Alcifrón*), pero intenta, basándose en el libro de *Intentional Systems* de Dennett, explicar con mayor detalle y desde otra perspectiva a qué se refiere esto. Para él, el hecho de confrontarse con un discurso es la principal evidencia de que se está tratando con otra mente; empero, esto le hace preguntarse cómo saber, cuando nos confrontamos con un discurso, si éste no es más que una colección de ideas. Lo peculiar del discurso –sostiene Roberts– es que las ideas que lo conforman “admiten un cierto tipo de tratamiento por parte de un espíritu. Las ideas así organizadas son interpretables” (p. 78). Esto pone de relieve 1) que el espíritu actúa sobre las cosas sensibles de manera distinta a como las organiza para un discurso; en el primer caso simplemente las usa para manipularlas, mientras que en el segundo las usa para organizarlas en un discurso hablado o escrito con el fin de que otro espíritu actúe, y 2) la importante cualidad del espíritu de ‘interpretar’, es decir, de ser un “agente interpretativo” que puede distinguir entre las diversas colecciones de ideas. Precisamente la manera en que las ideas son manipuladas en un lenguaje para conseguir un fin racional revela que detrás de ellas hay un imperceptible “principio de pensamiento y acción” (cita del cuarto diálogo § 7, del *Alcifrón*), responsable de organizarlas y de tratarlas como instrumentos para operar la propia voluntad, gracias a lo cual es posible alcanzar la comunicación con otros espíritus porque las ideas pasan de ser objetos lingüísticos a signos interpretables por una mente. La comunicación, pues, requiere estar preparado para la interacción. Es, pues, “a través de nuestra habilidad para responder apropiadamente a los signos usados como señales que resolvemos el “problema de las otras mentes”, ya que ser capaces de comunicar requiere de la habilidad para interpretar. Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*, ed. cit., pp. 77-85.

al afectar a otras personas la voluntad del hombre no tiene otro objeto que el simple movimiento de los miembros de su cuerpo; pero que tal movimiento sea captado o que produzca alguna idea en la mente de otro depende totalmente de la voluntad del Creador. Sólo Él, *sosteniendo todas las cosas por la Palabra de su Poder*, mantiene ese intercambio entre espíritus, gracias al cual son capaces de percibir la existencia unos de otros; y sin embargo esta luz clara y pura, que ilumina a todos, es ella misma invisible<sup>428</sup> [para la mayor parte de la humanidad].

Para concluir, es importante mencionar dos cuestiones relativas al conocimiento nocional. La primera cuestión versa sobre lo que sea una noción. En primer lugar la noción no debe reducirse a una intuición, aunque en los *Comentarios* pueda parecer lo contrario; tampoco es propiamente una idea, es decir, no es pasiva e inerte, por el contrario, es una especie de “imagen pensante activa” como lo indica Stepanenko en su artículo sobre el yo berkeleyano. Este autor, para mostrar que las nociones son activas, cita un pasaje de los *Diálogos* donde se habla de la divinidad, de la cual tampoco se tiene idea sino, igualmente, una mera noción. Aunque esta cita se refiera a Dios es interesante porque habla en última instancia del conocimiento de un espíritu, en este caso el divino, y en ese sentido ayuda a clarificar un poco qué se entiende por el término noción. “Tengo en mí mismo no ya una idea inactiva, sino una especie de imagen pensante activa de la Deidad”<sup>429</sup>. La segunda cuestión a mencionar tiene que ver con el conocimiento nocional propiamente dicho. Es importante destacar que este conocimiento no es representativo en el sentido de que no representa, es decir, no hace presente a los espíritus con imágenes o ideas pasivas. El hecho de que no sea representativo genera que no pueda no ser nocional, ya que Berkeley realmente no describe lo que sea la mente pues “acorde a su metafísica no hay nada que pueda servir como representación de la mente. Las mentes son irrepresentables”<sup>430</sup>. El motivo por el que la mente no puede ser representada (hecho que para Roberts constituye el “verdadero *quid*” de la versión berkeleyana del problema de las otras

---

<sup>428</sup> La última parte del pasaje, señalada con comillas, fue eliminada en la segunda edición de los *Principios*, pero por el tema en cuestión conviene citarla aquí. *Principles. Works*, II, ed. cit., §147, p. 108.

<sup>429</sup> Stepanenko Gutiérrez, Pedro. *La concepción berkeleyana del yo*, ed. cit, p. 51. La nota citada se encuentra, en la edición de Luce y Jessop, en *Dialogues. Works*, II, ed. cit., p. 232.

<sup>430</sup> Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*, ed. cit., p. 81.

mentes) es fácilmente deducible: si lo fuera se convertiría en una idea y eso es algo inadmisibles para el filósofo irlandés. Probablemente fue este hecho lo que lo llevó a proponer el conocimiento nocional, pero sea o no cierto esto lo que sí queda claro es que se convirtió en una propuesta filosófica original y novedosa.

#### **4. El mundo externo**

Una vez mencionadas las características básicas de los espíritus y las ideas, me detendré en el tema del mundo externo porque es allí donde ambas entidades ontológicas interactúan.

Pese a lo que muchos creen, a partir de lecturas un tanto superficiales, Berkeley es un filósofo que no pone en duda la existencia del mundo externo independiente de nuestra percepción, por el contrario, en todo momento reconoce que hay un mundo externo (al sujeto perceptor) realmente existente; sin embargo, para probar mejor su existencia es imprescindible, según su opinión, haber mostrado antes la inexistencia de la sustancia material, pues con ello elimina todo representacionismo y, en consecuencia, cualquier tipo de escepticismo o ateísmo vinculado a éste (labor que realiza tanto en los *Principios* como en los *Diálogos*). Una vez que considera probada la inexistencia de la materia, acto seguido se ve obligado a explicar de qué manera sigue existiendo la realidad externa sin una sustancia material que la soporte. Curiosamente, pese a que uno podría pensar que sin la materia la existencia del mundo externo se vería perjudicada, para el filósofo del Trinity es todo lo contrario, pues el hecho de que no haya materia en nada perjudica al mundo; incluso basado en sus postulados inmaterialistas muestra tal confianza en la existencia del mundo, que por eso está seguro de que las cosas que ve y que toca “existen realmente, ni siquiera me lo cuestiono”, algo que se confirma al tener en cuenta que las ideas o cosas, respecto al mundo sensible, son ajenas a la voluntad del perceptor.

El mundo externo, sin la materia, “se hace patente al perceptor, *de manera plena*: lo que percibimos *es lo que hay* y no tenemos que suponer la existencia de algo más, por siempre oculto a nuestra percepción. Berkeley propone, pues, que *el mundo*

*presente ante nosotros* es el mundo real”<sup>431</sup>. Eliminando el sustrato material ya no hay que postular ningún tipo de acción a distancia con una causa misteriosa, porque desaparecen *ipso facto* los dos mundos, por un lado el mundo presente ante mí captado inmediatamente, y por el otro el mundo material o corpuscular ‘detrás’ de las ideas, que resulta incognoscible. Esta confianza inmaterialista en el mundo es la que subyace cuando se plantea que “si alguien piensa que esto [negar la sustancia corpórea] quita existencia o realidad a las cosas, está muy lejos de haber entendido lo que se ha establecido en los términos más sencillos que pude pensar”<sup>432</sup>.

Resalta de la cita anterior la expresión de no quitarle “realidad a las cosas”. Al parecer el futuro obispo sabe que hay cosas que tienen realidad o que son reales, cabe, sin embargo, preguntarse a qué se refiere con esto. Para responder esta cuestión primero hay que remitirse a las ideas del sentido. Estas ideas, como ya he señalado anteriormente, al no depender del espíritu para su existencia se dice que son “externas respecto a su origen, en el sentido de que no se generan desde dentro, por la mente misma”<sup>433</sup>. El hecho de que Berkeley llame a estas ideas “cosas reales” porque al ser ordenadas y coherentes tienen “más realidad en sí”, permite aseverar que para él hay algo ‘real’ que no depende de la voluntad del perceptor, es decir, que hay algo externo al espíritu (un mundo) que permanece estable pese a las posibles contingencias de los seres finitos; lo cual posibilita afirmar que son las ideas del sentido las que constituyen el mundo externo<sup>434</sup>. Además, en tanto que estas ideas o cosas reales requieren de la percepción sensible para su existencia es posible argüir que Berkeley sería de la opinión de que debemos tener fe en nuestros sentidos, porque son los que brindan conocimiento certero del mundo externo<sup>435</sup>. Cabe mencionar que para la

---

<sup>431</sup> Robles, José Antonio. *Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias*. *Diánoia* (Anuario de Filosofía), IIF’s-UNAM, México, año XLIV, núm 44, 1998, p. 57.

<sup>432</sup> *Principles, Works*, II, ed. cit., § 36, p. 56.

<sup>433</sup> *Ibidem.*, § 90, p. 80.

<sup>434</sup> Recordemos que Berkeley está convencido de que las cualidades secundarias, captadas a través de los sentidos, son las que nos permiten entrar en contacto con el mundo sensible, pues –entre otras cosas– es a través de ellas que se presentan las cualidades primarias.

<sup>435</sup> Una lectura interesante sobre Berkeley, que parte del conocimiento y configuración del mundo a partir de la percepción de las “impresiones sensibles” que capta el sujeto, es la de Cassirer. *Vid.* Cassirer, Ernst. *La Filosofía de las formas simbólicas*, ed. cit., pp. 13-15 y 36-39.



constitución del mundo también son útiles las ideas de la reflexión, en tanto que son la contraparte de las ideas del sentido pues al ser fruto de la combinación, mezcla o separación de éstas se convierten en ideas débiles y cambiantes (pues con frecuencia surgen y desaparecen de la mente perceptora), y por ello se les considerada propiamente “ideas o imágenes de cosas”.

De las características de las ideas del sentido y de la reflexión surge la importante contraposición entre “sensación” e “imagen”, originada porque “el espíritu puede despertar a elección las ideas que quiera, mas éstas no serán sino imágenes, copias debilitadas de la verdadera realidad. La sensación, en cambio, dotada de mayor vivacidad y coherencia, constituye lo exterior e independiente, notas esenciales del concepto de realidad”<sup>436</sup>. Tanto las sensaciones como las imágenes son ideas y por lo tanto dependen y existen en el espíritu, empero, son las primeras las que constituyen el ámbito de lo real, que se caracteriza tanto por la exterioridad como por la independencia respecto del sujeto perceptor. Esta exterioridad e independencia está presente en las propias ideas del sentido, y se muestra tanto en el hecho de que los objetos sensibles no dependen de la voluntad de la mente perceptora, por eso “cuando a plena luz del día abro los ojos, no está en mi poder elegir entre ver o no, o determinar qué objetos concretos se presentarán ante mi vista”<sup>437</sup>, como en el orden y la regularidad (de las ideas) independientes del espíritu, que denotan un fuera de mí, es decir, un mundo que es estable, coherente y bien organizado.

Pese a que los objetos de los sentidos que conforman el mundo externo no son más que ideas o “sensaciones combinadas, mezcladas o (si uno puede hablar así) solidificadas”<sup>438</sup>, éstos se mantienen porque su existencia no depende de una mente perceptora en particular, sino de cualquier mente; por ello no “sólo existen cuando son percibidos por nosotros, ya que puede haber algún otro espíritu que los perciba aunque no lo hagamos nosotros”<sup>439</sup>. El hecho de que el mundo se mantenga

---

<sup>436</sup> Liébana Martínez, Ismael. *Conocimiento y mundo externo en Berkeley. Diálogo Filosófico* (revista cuatrimestral de filosofía), Madrid, nº 46, enero/abril, 2000, p. 73.

<sup>437</sup> *Principles, Works*, II, ed. cit., § 29, p. 53.

<sup>438</sup> *Ibidem.*, § 99, p. 84.

<sup>439</sup> *Ibidem.*, § 48, p. 61. *Vid. Ibidem.*, § 90, p. 80.

inalterable y constante se da gracias a que es percibido por cualesquiera mentes, lo cual es importante de señalar porque de lo contrario fácilmente se podría objetar, como el propio Berkeley reconoce<sup>440</sup>, que en su filosofía todo se crea y aniquila a cada instante, algo inadmisibile.

#### 4.1 Las ideas de la vista y el tacto en la conformación del mundo externo

En la sección anterior he dicho que las ideas de los sentidos que conforman el mundo son objetos o cosas reales, sin embargo, al menos por el número de páginas que Berkeley les dedica parece que los que tienen mayor relevancia epistemológica son los objetos visibles y los tangibles, por eso nos centraremos en ellos.

Como ya mencioné en el primer capítulo<sup>441</sup> el filósofo nacido en Thomastown distingue entre lo visible y lo tangible<sup>442</sup>, y considera que las ideas de cada uno son totalmente heterogéneas y distintas, aunque gracias a la “experiencia” es posible vincularlas al reconocer por el tacto los objetos previamente percibidos por la vista<sup>443</sup>. Este vínculo le permite establecer que, pese a su heterogeneidad, estas ideas se entrelazan, y lo hacen a través de la relación entre el signo y lo significado, entre la palabra y la idea por ella significada. Así, lo visible se convierte en una especie de signo preventivo de lo tangible porque constituye un lenguaje natural, instituido por la voluntad divina, que indica en cada momento qué ideas táctiles afectarán nuestra sensibilidad<sup>444</sup>. Por consiguiente, tal parece que lo visible se limita a informar sobre lo tangible, que es realmente lo que afecta al cuerpo al imprimir en él diversas ideas.

---

<sup>440</sup> *Ibidem.*, §§ 45-48, pp. 59-61.

<sup>441</sup> *Vid. supra*, “1.3 Ensayo para una nueva teoría de la visión”.

<sup>442</sup> Es interesante mencionar lo que Robles señala acerca de las ideas de la vista y el tacto y su relación con la extensión. Las ideas (del sentido) –dice este autor– al no ser modificaciones del espíritu no son inextensas, por eso Berkeley propone que sin la “cualidad cartesiana de la extensión” no sería posible a la vista percibir sus objetos propios, luz y colores, ni al tacto los suyos, texturas táctiles. Para el futuro obispo “*las extensiones* (visual y táctil) son *condiciones necesarias* de la presencia, antes nuestros sentidos (vista y tacto), de las características definitorias del mundo sensible”, pues sin la extensión los sentidos no podrían registrar ninguna cualidad sensible. Para conocer a detalle la explicación de Robles remito a su artículo *Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias*, ed. cit., pp. 56-58.

<sup>443</sup> *Vid. Essay towards a New Theory of vision. Works*, I, § 129, p. 223 y *Principles. Works*, II, §43, p. 58.

<sup>444</sup> *Vid. Ibidem, Essay* § 147, p. 231 y *Principles* § 44, p. 58-59.

Esto significa entonces que el tacto tiene “una prevalencia significativa en la aprehensión del mundo externo”<sup>445</sup>, porque es el vínculo con la exterioridad, hecho que lo convierte en la vía de acceso a lo extramental. Esto se desprende del propio caso que aparece en el *Ensayo para una teoría de la Visión*, sobre una “inteligencia o espíritu incorpóreo” que ve perfectamente bien pero no tiene sentido del tacto, lo que lo hace carecer por completo de la noción de distancia, espacio, cuerpo y exterioridad<sup>446</sup>.

Pese a lo dicho, es necesario aclarar que para Berkeley no cabe hablar de objetos táctiles reales, en el sentido de ser independientes y extramentales al sujeto perceptor. El mundo externo, pues, no depende de un sólo sentido, sea el tacto o la vista (aunque pueda decirse que el tacto establece con mayor fuerza la relación entre el espíritu y el mundo sensible), más bien se conforma de su “relación mutua, en el continuo evocarse de sus contenidos respectivos”<sup>447</sup>. Incluso sería más apropiado decir que el mundo no sólo se constituye de la relación entre lo visual y lo táctil, sino de la correlación entre todas las percepciones sensibles, por eso “tales y cuales ideas se presentan juntamente con tales y cuales otras, en el curso ordinario de las cosas”<sup>448</sup>. El mundo externo, por consiguiente, se presenta al perceptor como un conjunto de diversos aspectos “necesariamente unidos” que Berkeley se cuida de no separar. Al señalarlos lo que hace es simplemente distinguirlos para indicar que varios de esos aspectos del mundo se presentan unidos e interconectados, debido a la propia configuración de los órganos de percepción.

## **5. Dios, ontología y mundo externo**

A partir de una interpretación personal me propongo mostrar, en este breve apartado, la profunda relación que guardan entre sí la ontología y el mundo externo a través de la figura de Dios. Es probable que dicha relación o vínculo ya se intuya de lo

---

<sup>445</sup> Liébana Martínez, Ismael. *Conocimiento y mundo externo en Berkeley*, ed. cit., p. 76.

<sup>446</sup> *Essay. Works*, I, § 153-154, pp. 233-234.

<sup>447</sup> Liébana Martínez, Ismael, *op. cit.* p. 76.

<sup>448</sup> *Principles. Works*, II, § 30, pp. 53-54.

mencionado anteriormente, sin embargo, y por ser Dios el tema de esta investigación, es importante explicitarlo.

### 5.1 Dios y la ontología

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

Si uno se detiene a pensar un momento en las características básicas de la ontología berkeleyana, fácilmente podrá darse cuenta que dicha ontología se basa en el principio activo-pasivo. Esto pone de manifiesto, además de las importantes influencias filosóficas que hayan servido a esto, que su ontología está basada fuertemente en la teología ya que la relación pasivo-activo bien puede estar fundada, conociendo la filiación anglicana de Berkeley, en la dicotomía cristiana de actividad-pasividad (Dios-mundo, Creador-cosas creadas, tierra-cielo, luz-oscuridad, día-noche, bien-mal), tal y como se lee en el libro bíblico del *Génesis*<sup>449</sup>. Suponiendo que es cierto que el filósofo-obispo haya basado su ontología en la teología, entonces el temor a los teólogos que se muestra en algunas notas de los *PC*, y que Muehlmann recoge en su artículo, no tanto sería por el interés pragmático de que el tema de la sustancia no generase un conflicto con la iglesia y, en consecuencia, no perjudicase su carrera eclesiástica, sino que sería por respeto y honesta preocupación al creer realmente en el papel redentor de la Iglesia de Inglaterra. Por consiguiente, más que miedo habría una cierta preocupación o, mejor dicho, un “santo temor” (tal y como el mismo Berkeley menciona al final de sus *Principios*) por mantener, pese a todas las

---

<sup>449</sup> Vid. *Génesis* 1-4, en *Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, 2ª edición.

dificultades, esa dicotomía teológica y por reflejarla fielmente tanto en su metafísica como en su ontología.

Desde esta perspectiva, las ‘ideas’, sean del sentido o de la reflexión, tienen que ser pasivas porque sólo así se justifica la acción creadora y permanente de Dios en el mundo, esto es, sólo así permanece Éste como ser supremo y como el único verdaderamente activo frente a una creación hasta cierto punto activa pero, a la vez, pasiva, al estar sujeta a los ‘bondadosos’ designios de su creador.

La relación pasivo-activo de la ontología berkeleyana también cobra sentido desde la perspectiva de la divinidad (entendida como un ser puramente activo), pues está a la base de su creación. Si Dios creó el mundo entonces creó, por un lado, las cosas pasivas que lo constituyen, pero también creó a los espíritus (finitos o creados) que, pese a ser en última instancia pasivos porque dependen de Dios para mantenerse “en el ser”, es decir, para conservar su existencia, también son activos en tanto que actúan sobre las cosas pasivas. Podría decirse incluso que la relación activo/pasivo equipararía, hasta cierto punto, a las dos entidades ontológicas (idea [pasiva] y espíritu [activo]), ya que al ser ambas creadas y dependientes serían pasivas respecto a Dios, mientras que Él, al ser pura actividad, representaría la parte activa dentro de esta concepción.

Por otro lado, al fungir Dios o el “Supremo Espíritu” como sostén de las ideas y de los espíritus, por ser soporte de toda percepción, es que se le considera una sustancia, pero no cualquier sustancia sino la sustancia infinita pensante, también entendida como sustancia eternamente perceptora. En la ontología de Berkeley, por lo tanto, sólo Dios es una sustancia (mental) en el sentido tradicional de la palabra, pero así como Dios es requerido para asegurar la realidad de los cuerpos, los espíritus o sustancias mentales también son introducidos para ello, es decir, para asegurar la realidad de las cosas materiales<sup>450</sup>.

En consecuencia, el hecho de que lo pasivo-activo sea fundamental para la teología cristiana permite sostener que no fue casual ni fortuito que Berkeley haya

---

<sup>450</sup> Vid. nota 24 del artículo de Muehlmann *The Substance of Berkeley's Philosophy* en *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*, ed. cit., p. 103.

fundamentado su ontología sobre esta misma base. Por el contrario, el filósofo del Trinity era tan consciente de ello que, deliberadamente, decidió basar su ontología en la dicotomía pasivo/activo, idea/espíritu, para desde el terreno filosófico-racional “hacer callar para siempre tanto a los escépticos como a los ateos, al contar sólo con espíritus e ideas, y si este esquema de razón concuerda perfectamente tanto con la razón como con la religión, creo que podemos esperar que sea admitido y aceptado firmemente aunque sólo se propusiese como una hipótesis”<sup>451</sup>.

## 5.2 Dios y el mundo externo

La ontología berkeleyana, tal como he afirmado, no sólo no está dissociada del mundo externo sino que, por el contrario, lleva directamente a él; por eso retomaré parte de la caracterización de las ideas mencionada anteriormente.

He dicho que hay dos tipos de ideas, inteligibles y sensibles o de la reflexión y del sentido, que existen en tanto que son percibidas por algún espíritu; sin embargo, mientras las primeras son débiles y fluctuantes y existen sólo en una mente específica, las segundas son fuertes y constantes y existen con independencia de una determinada mente o espíritu, por eso sean o no percibidas por una mente cualquiera seguirán existiendo. Estas ideas del sentido u “objetos cotidianos”, tal como les llama Bettcher, afectan a los espíritus creados porque imprimen en ellos, quiéranlo o no, diversas sensaciones. Si dichas percepciones los afectan forzosamente es porque son ajenas a ellos, lo que lleva a Berkeley a sostener que tendrán que depender de otro espíritu distinto cuyo poder causal las haga existir al percibirlos. Esta otra mente que causa las ideas sensibles no sólo es “más poderosa” que los espíritus creados, porque de ella dependen las sensaciones que los afectan, también es más duradera que ellos puesto que las ideas sensibles que de ella dependen se mantienen constantes con independencia de la finitud de los espíritus, por eso se le puede considerar una “mente eterna”. Esta mente, espíritu o Dios es, en suma, la “causa inmediata” de las ideas sensibles que constituyen el mundo externo, pues es la “responsable” de producir en

---

<sup>451</sup> *Principles. Works*, II, § 133, pp. 102-103.

los espíritus todas las ideas que perciben y captan<sup>452</sup>; hecho que -por cierto- le parece a Berkeley fácilmente constatable:

Está claro que nada puede ser más evidente para cualquiera que sea capaz de la más mínima reflexión que la existencia de Dios o de un Espíritu, que está íntimamente presente a nuestras mentes, que produce en ellas toda esa variedad de ideas o sensaciones que continuamente nos afectan, y de quien dependemos total y absolutamente<sup>453</sup>.

Berkeley tiene claro que el mundo natural, sensible o externo, depende en última instancia del espiritual, por eso alega que dependemos totalmente de un espíritu hacedor o Dios que supervisa los asuntos del mundo y le da continuidad y permanencia a través de la manutención de las ideas de la percepción. El hecho de que Dios conserve el mundo con orden, coherencia e inteligibilidad, lo cual es de suma utilidad para los espíritus finitos, es una prueba de su “inmensa sabiduría, poder y bondad”<sup>454</sup>.

El mundo externo como un todo no está constituido por una mera colección de objetos pasivos, cuyo objetivo por parte de los espíritus u hombres sea simplemente describir, como podría pensar un naturalista<sup>455</sup>. Por el contrario, “la realidad externa es una cosa activa, una mente, una voluntad, es Dios. El mundo natural, esa vasta colección de ideas del sentido, sólo proporciona una mediación entre nosotros y aquella voluntad; su estatus de real [del mundo] depende de la existencia de ese espíritu”<sup>456</sup>. Este mundo o realidad externa está constituido por conexiones arbitrarias de ideas, como queda claro desde los *Comentarios*, “N No creo que las cosas se den por necesidad, ningún par de Ideas está conectado necesariamente, todo es el resultado de la libertad esto es todo es Voluntario”<sup>457</sup>; y, aunque se piense que por su mantenimiento, orden y constancia sus relaciones son necesarias, en realidad el mantenimiento del mundo, y de sus relaciones arbitrarias, se basa en la buena

---

<sup>452</sup> Vid. Bettcher, Talia Mae. *Berkeley. A Guide for the Perplexed*, ed. cit., 15.

<sup>453</sup> *Principles. Works*, II, § 149, p. 109.

<sup>454</sup> *Ibidem*, § 57, p.

<sup>455</sup> El naturalista sería aquél que reduce todo a objetos y leyes naturales pasivas, carentes de actividad, que lo llevan, entre otras cosas, a rechazar cualquier principio trascendente (como Dios). Para él, el objetivo de la ciencia consistiría en descubrir esas leyes naturales y expresarlas de manera sistemática.

<sup>456</sup> Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*, ed. cit, p 84.

<sup>457</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos*, ed. cit., nota 884, p. 127.

voluntad de un agente (Dios) que conserva sus pactos, y cuyos signos interpretables por el hombre son infaliblemente confiables, es decir, dignos de confianza. Las conexiones arbitrarias, entonces, nos resultan inteligibles tanto por la buena disposición de esa Voluntad causal como por la habilidad, dada por Él mismo, para acercarnos al mundo natural como un “objeto apropiado de *interpretación*”. El hombre interpreta los fenómenos naturales que se dan en el mundo como si se tratasen de un discurso o lenguaje, y por ello las regularidades percibidas que dan sentido a ese mundo son consideradas “regularidades lingüísticas”, que establecen una relación entre signo y cosa significada. El mundo, pues, es interpretable, por eso tanto la mente finita humana como la mente infinita de Dios usan los objetos o cosas pasivas del mundo como medios de comunicación. Esto es lo que lleva a muchos autores a sostener que Berkeley defiende la tesis de que la inteligibilidad del mundo depende de su interpretabilidad, pero también habría que recordar que si el mundo existe, y es inteligible, es gracias a que está presente en una mente que -al menos hasta hoy- siempre lo percibe (asunto que aparece ya en el *Ensayo* de 1710 y que continúa apareciendo a lo largo de su producción filosófica).

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

## **6. Comentarios y conclusiones de capítulo**

En este segundo capítulo se han visto tres temas: 1) la ontología, 2) el mundo externo y 3) la relación entre ambos que sirve para poner de manifiesto a la divinidad.

Para los tres temas decidí basarme fundamentalmente en dos obras de Berkeley, los *Comentarios Filosóficos* y los *Principios del conocimiento humano*, porque consideré que brindaban mayor claridad sobre los mismos. Cada una de estas obras



representa un periodo distinto, si bien temprano, en la producción filosófica berkeleyana que permite conocer tanto el modo en que el autor fue construyendo su ontología como, a su vez, la manera en que la caracterizó definitivamente. Decidí deliberadamente no abordar los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, salvo por algunas citas que reforzaran lo argüido, por el hecho de ser una obra que tiene como principal objetivo el clarificar y ampliar aún más los *Principios*. Esto no significa que no aporte algunas novedades, como he mencionado en el primer capítulo al referirme a este libro, empero, en cuanto a la ontología, considero que hay poca diferencia entre lo dicho en una obra y otra, y al ser los *Principios* la obra maestra de Berkeley, al menos así es considerada por la tradición filosófica, decidí que para este apartado era suficiente con recurrir a él y no tanto a los *Diálogos*.

Respecto al primer tema, el de las ideas, en ese apartado se pudo ver que en los *Comentarios Filosóficos* ya se vislumbran muchas o casi todas sus características, pues se ha mostrado que a pesar de los cientos de notas muchos de sus rasgos distintivos ya están presentes. Más aún, considero que en términos generales ya están todas las cualidades propias de las ideas, ya aparecen como pasivas, inertes, fluctuantes, dependientes y no autosuficientes, aunque no se les presente de manera clara sino, por el contrario, bastante desordenada y un tanto confusa (provocado por no haber un orden ni una secuencia lógica al momento de presentarlas en los *Comentarios*). Por otro lado, en el apartado de los *Principios* se muestra que las ideas aparecen con sus características totalmente definidas, por ello me limité simplemente a mostrarlas lo más ordenadas y coherentes posibles. Me queda claro que una vez recorrido el largo trayecto de los *Comentarios*, en la sección del *Tratado* era suficiente con explicitar los rasgos definitivos de las ideas, destacando entre ellas las del sentido por poner de manifiesto a Dios. Por último la caracterización de las ideas se vio enriquecida con el libro *Estudios berkeleyanos*, que sirvió para hacer más comprensible este importante concepto.

Respecto al tema de los espíritus, también llamados mentes, almas o yo's, seguí el mismo procedimiento que el de las ideas. Comencé con el libro de los *Comentarios* para seguir posteriormente con los *Principios*. Es interesante destacar que en este libro

de 1707-1708 ya aparece bien delimitado el axioma *esse est percipi aut percipere*, lo que muestra que desde joven Berkeley tenía bien pensado cuáles serían sus conceptos ontológicos y cuáles sus funciones. En este libro el espíritu aparece representado de diversas maneras, a saber, como voluntad, entendimiento y como haz o cúmulo de perceptos, cuestión que muchos estudiosos han comentado. No quise desarrollar el tema de la mente como cúmulo porque, desde mi perspectiva, las mismas notas ayudan a sostener que la noción de espíritu como sustancia, tal y como es considerada en la ontología definitiva, ya está -aunque en ciernes- contenida en los *Comentarios*. Tengo claro que esto puede ser objeto de debate o incluso de crítica, empero, las varias lecturas que he realizado sobre el tema confirman, al menos hasta ahora, mi postura.

En la sección que versa sobre el *Tratado* me di a la tarea de sintetizar la manera en que Berkeley entiende a los espíritus. Éstos son considerados sustancias espirituales y activas que al percibir ideas las dotan de existencia, y que tienen la facultad de crearlas a través de la voluntad y de recibirlas a través del entendimiento. A partir de esta obra señalé también la manera en que los espíritus se conocen mediante el llamado “conocimiento nocional”, que si bien es una especie de intuición en cada espíritu, de que hay otros seres semejantes debido a que también piensan, quieren y perciben, no se limita a ella, sino que se convierte en un concepto en sí mismo que resulta novedoso, genuino y propio de la filosofía berkeleyana. No hay que olvidar que este conocimiento nocional entre los espíritus es posible por la mediación de Dios, ya que de Él dependen tanto las ideas que aquéllos producen como el hecho de que puedan conocerlas.

Antes de pasar a las conclusiones referentes al mundo externo es útil transcribir el “argumento básico a favor del idealismo”, pues expresa lo dicho a lo largo del capítulo sobre las ideas y los espíritus y, sobre todo, porque pone de manifiesto la relación que guardan estos dos conceptos:

1. Las ideas dependen de los espíritus para su existencia (Tesis de la substancialidad).
2. Las cosas que percibimos inmediatamente por los sentidos (tales como colores, sonidos, etc.) son ideas (Tesis de la idealidad).

3. Los objetos cotidianos no son sino colecciones de las cosas que percibimos inmediatamente por los sentidos (Tesis de las colecciones)<sup>458</sup>.
4. Por lo tanto, los objetos cotidianos dependen de los espíritus para su existencia (Idealismo básico)<sup>459</sup>.

En la sección del mundo externo se intentó mostrar que éste funge como vínculo entre los dos conceptos ontológicos porque es en él donde interactúan. Por otra parte, estos conceptos fueron interpretados en dicha sección a la luz de la religión, por eso hice hincapié en los espíritus como la parte activa y en las ideas como la parte pasiva, intentando con ello relacionarlos con las dicotomías que sirven de base al cristianismo. Más importante aún fue el hecho de considerar que el propio mundo, por sus mismas características, revela un “espíritu rector” detrás de él. Su regularidad, orden y permanencia permiten colegir que sólo un espíritu sustancial o Dios, que mantiene la existencia de todas las cosas, puede haber sido su creador pues sólo Él tiene -desde la postura de un creyente- la capacidad y las cualidades para conservarlo.

Con este último apartado he intentado mostrar que en la ontología berkeleyana se pone de manifiesto que Berkeley combina el teísmo con el empirismo, en el sentido de que supone que la realidad, esto es, todo lo dado en el mundo de manera sensible, tiene un fundamento espiritual pues la existencia de cada cosa, de todo, depende de la existencia de una mente divina o Dios.

---

<sup>458</sup> En este punto hay que tomar en cuenta la distinción hecha por Robles entre ideas y aspectos de ideas, *vid.* apartado “2.2.3 ‘Ideas’ en los *Estudios berkeleyanos*”.

<sup>459</sup> Bettcher, Talia Mae. *Berkeley. A Guide for the Perplexed*, ed. cit., p. 57.

### Capítulo 3. Dios como fundamento de la filosofía de Berkeley

#### 1. Introducción

Este último capítulo es especialmente importante porque contiene, de manera condensada, una serie de argumentos que muestran el papel decisivo de Dios dentro de la filosofía del nacido en Kilkenny. Con el propósito de dejar esto claro dividí el capítulo en tres apartados, el primero de los cuales lleva por título “Sobre la existencia de Dios”. Como su nombre indica, esta primera sección versa sobre dos argumentos *a posteriori*, llamados “Argumento del movimiento” y “Argumento a partir de los milagros”, respectivamente, los cuales tienen por finalidad demostrar, a partir de los propios textos y las creencias del irlandés, la existencia de Dios.

Los dos argumentos que presento, más que variantes de los argumentos tradicionales, abordados algunos de ellos en el primer capítulo, son pruebas novedosas porque no han sido desarrolladas con anterioridad<sup>460</sup>. Justamente la originalidad de estas dos pruebas es la que, deliberadamente, me llevó a incorporarlas en este capítulo y no en el primero, en donde al hacer un recorrido exegético sobre el papel de Dios me limité a presentar los tres argumentos más conocidos por los estudiosos (continuidad, causalidad y lenguaje visual), más un cuarto que llamé del sostenedor, el cual pese a ser una variante del argumento de la continuidad bien puede constituirse en un argumento propio, razón por la cual decidí darle ese enfoque [de sostenedor] y llamarlo con ese nombre.

El motivo por el que surgió la idea de elaborar estos argumentos fue que mientras en la teoría de la visión de Berkeley los signos son causas, en el sentido de que sugieren otras ideas, en su teología los signos son ‘efectos’ causados por el “Autor de la naturaleza”; precisamente a partir de la relación efecto-signo-causa<sup>461</sup> surgió el interés por desarrollar un par de argumentos que partieran de los efectos, y a partir de

---

<sup>460</sup> Digo que son novedosas porque no he encontrado estas pruebas en ningún libro o revista especializada.

<sup>461</sup> Esta inquietud surgió a partir de la pregunta de Belfrage: “¿Qué nos dicen estos signos, tomados como efectos, acerca de su causa?”. Belfrage, Bertil. *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*, ed. cit., p. 26.

ellos se pudiera llegar a la causa de los mismos, esto es, a Dios. Elaborados los argumentos éstos resultaron complementarios entre sí, porque ofrecen dos maneras distintas, una desde la filosofía natural y la otra desde la religión, de acercarse a una misma creencia: la existencia real y constatable de Dios. Por otro lado los dos argumentos se ajustan a lo que Berkeley consideraría una auténtica prueba, según lo dicho por él al inicio del cuarto diálogo del *Alcifrón*, pues al estar basados en la experiencia cotidiana que la gente tiene del mundo no fueron contruidos a partir de tecnicismos, ya que su comprensión quedaría limitada a unos cuantos estudiosos o eruditos<sup>462</sup>.

El segundo apartado versa sobre el conocimiento de Dios y se centra en tres vías para conocerlo, mismas que surgieron a partir de la propia filosofía del obispo irlandés. Las dos primeras vías, “la vía del mundo” y “la vía a través de uno mismo”, fueron planteadas por Carmen Nols en su libro *Zeichenhafte Wirklichkeit*<sup>463</sup>, pero complementadas con mi propia lectura e interpretación de las obras de Berkeley (sobre todo con lo expuesto en los apartados sobre el lenguaje visual y sobre el argumento a partir de los milagros, vistos anteriormente<sup>464</sup>). Por otro lado la tercera vía la llamo “vía de la enseñanza”, basada en la parte teológica del pensamiento berkeleyano y desarrollada principalmente a partir de los *Sermones*. Las tres vías, complementarias entre sí, intentan mostrar, de la mejor manera posible, las diversas maneras en que Berkeley asumió que los espíritus finitos podían acceder al conocimiento del espíritu infinito o Dios.

El tercer y último apartado tiene que ver con los atributos propios de la divinidad berkeleyana, tema central de esta investigación. Estos atributos o características son obtenidas a partir de lo mencionado a lo largo de la tesis, ya que para obtener los rasgos propios del espíritu infinito habrá que remitirse a gran parte de lo dicho en este trabajo, pues las obras y temas estudiados, como la ontología, el mundo externo y los argumentos sobre la existencia de Dios, aportan implícitamente diversos aspectos que dan forma a las principales características de la deidad.

---

<sup>462</sup> Kingston, F.T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 153.

<sup>463</sup> Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., Kapitel 4: Gotteserkenntnis.

<sup>464</sup> *Vid. supra* “1.6.4.1 El argumento del lenguaje visual” y “3.2.3 Argumento de los milagros”.

Este capítulo está constituido entonces por tres apartados que versan sobre tres aspectos del Dios berkeleyano, a saber, su existencia, su conocimiento, esto es, la manera en que se le puede conocer, y sus rasgos definitorios. Si bien estos aspectos son obtenidos a partir de temas distintos, como el movimiento físico, la creencia en los milagros, el autoconocimiento del espíritu finito o el conocimiento del mundo, al grado de que podrían parecer un tanto inconexos para ser incorporados en un mismo capítulo, se trata en realidad de temas complementarios porque dan sentido y coherencia -desde una aparente divergencia- a la figura de Dios y a su papel fundamental dentro de la filosofía del irlandés.

En suma, este último capítulo tiene el propósito de mostrar que si se lleva a cabo una lectura atenta de la filosofía de Berkeley se podrá ver, con toda claridad, que pese a haber en ella diversos temas, abordados en distintos años y desde distintas disciplinas (como la física, la matemática o la teología), y ser ellos aparentemente divergentes, resulta que Dios es una figura omnipresente y por ello central y unificadora de su pensamiento filosófico.

## **2. Sobre la existencia de Dios**

Como mencioné en la introducción en el primer capítulo de la tesis aparecen cuatro argumentos, tres de ellos bien estudiados por los comentaristas, sobre la existencia de Dios, sin embargo, al ir profundizando en el pensamiento de Berkeley me quedó claro que en su lucha contra el ateísmo y la irreligión se preocupó por demostrar y defender la figura de Dios de diversas maneras, estando algunas de ellas aún inexploradas para la mayoría de los interesados en el pensamiento de Berkeley<sup>465</sup>. Por ello, y teniendo en cuenta que el filósofo irlandés no siempre se sirvió de argumentos rigurosos y lógicamente demostrativos para tal empresa, decidí retomar algunas de sus creencias y elaborar a partir de ellas dos nuevos argumentos (el

---

<sup>465</sup> Kingston señala que “de hecho, la preocupación de Berkeley por demostrar en la naturaleza la vital y constante actividad de Dios es uno de los más importantes temas, si no el que más, en sus escritos”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 151.

argumento del movimiento y el argumento de los milagros), los cuales aportaran más elementos para conocer mejor la manera en que Berkeley creyó posible demostrar la existencia de la divinidad.

## 2.1 Berkeley y los argumentos *a posteriori*<sup>466</sup>

Para algunos estudiosos como Edward Sillem<sup>467</sup> Berkeley fue el último de los grandes teólogos naturales antes de Kant<sup>468</sup>, hecho que le resultó más bien perjudicial. Su figura fue empequeñecida al compararlo con los grandes teólogos naturales que lo precedieron, pero también fue eclipsada por la posterior obra del filósofo alemán; sobre todo porque a partir de la *Crítica de la Razón Pura* muchos desdeñaron la teología natural prekantiana por considerarla cosa del pasado, “una especie de astronomía precopernicana”, y las pruebas *a posteriori* para la existencia de Dios fueron consideradas inherentemente deficientes por el uso ilícito que, se argüía, inevitablemente hacían del argumento ontológico. Richard Swinburne comparte esta opinión y considera que la clasificación kantiana de los argumentos para la existencia de Dios, en cosmológicos, ontológicos y físico-teológicos, está “lejos de ser una influencia benéfica”<sup>469</sup>. Para el estudioso inglés Kant creyó que sólo podía haber un argumento de cada tipo,

mientras que de hecho claramente puede haber muchos argumentos diferentes bajo cada uno de los epígrafes, que son tan diferentes unos de otros que sería engañoso llamarlos formas del mismo argumento. [...] Puede que no todos estos argumentos sean particularmente buenos, pero merecen ser considerados según sus méritos –y la clasificación de Kant oculta su existencia<sup>470</sup>.

---

<sup>466</sup> Los argumentos *a posteriori* para la existencia de Dios son, en palabras de Swinburne, aquellos que “afirman que algo experimentado por los hombres es una razón para creer que hay un Dios o que no lo hay”. Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Clarendon Press, Oxford, 2004, p. 8.

<sup>467</sup> Cfr. “Introduction” en Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Longmans, Green and Co., London, 1957.

<sup>468</sup> Posiblemente cuando Sillem habla de “grandes teólogos naturales” anteriores a Kant esté pensando en John Ray, *The Wisdom of God* (1691), William Derham, *Physico-Theology* (1713) y *Astro-Theology* (1714), o en Bernard Nieuwentijt, *Het regt gebruik der werelt beschouwingen...*, traducida al inglés como *The religious philosopher* (1715).

<sup>469</sup> Swinburne, R. *The Existence of God*, ed. cit., p. 11.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 11.

Si los argumentos *a posteriori* fueron desdeñados a partir de la postura crítica de Kant es algo posterior a Berkeley. En cuanto al filósofo de Kilkenny es claro que creyó en estos argumentos por considerarlos útiles y válidos, y por ello consideró oportuno desarrollar algunos, como el llamado de la continuidad o el de la pasividad<sup>471</sup>. Para él, como para la mayoría de los filósofos teístas<sup>472</sup>, todas las personas podían llegar a conocer a Dios debido a que la mente *per se* hacía posible percibir de alguna manera su existencia. El conocimiento de Dios, pues, era considerado ‘natural’<sup>473</sup> ya que se presuponía que un correcto pensar y razonar tenía que llevar inevitablemente a la convicción de su existencia; sin embargo Berkeley también tenía claro que la mayoría de las personas admitían la existencia de Dios porque la autoridad de la Iglesia se los enseñaba, es decir, porque lo aprendían, de ahí que “quienes creemos en Dios lo hacemos por costumbre, autoridad, tradición y ley”<sup>474</sup>. Precisamente por conocer la existencia de Dios mediante el aprendizaje siempre era posible que muchos olvidasen tal creencia, lo que significaba que no había ninguna garantía de que por el hecho de ser creyentes lo siguieran siendo en el futuro. Aunado a esto, la época de culto a la razón que forma parte del contexto berkeleyano influyó para que los creyentes de la época buscasen una justificación racional, y cada vez mejor argumentada, de su creencia en la divinidad. El oriundo de

---

<sup>471</sup> Al intentar mostrar la existencia de Dios mediante pruebas *a posteriori* Berkeley –y quizá en menor medida Boyle– le dio un mayor alcance al empirismo británico, ya que mientras Locke creyó que no podía demostrar la existencia de Dios Hume ya estaba más cercano al ateísmo.

<sup>472</sup> El teísmo es básicamente la afirmación de que existe un Dios, pero se distingue del deísmo –entre otras cosas– porque mientras éste sostiene que Dios creó el mundo en un primer momento de su historia y le impuso las leyes de su operación futura, y en adelante lo dejó a su suerte, el teísmo afirma que Dios es en cada momento de la historia del mundo el responsable de su operación en ese momento. El teísmo más ortodoxo sostendría que si el universo, o cualquier otra cosa, tuviese un comienzo de existencia, sería Dios el que hubiese producido tal comienzo o, en su caso, el que hubiese permitido que algún otro ser lo produjese.

Para Swinburne la viabilidad del teísmo radica en su simplicidad, pues es una hipótesis explicativa que intenta ser lo más simple posible, de ahí que postule sólo una persona, una sustancia, y no muchas, que Dios está limitado por la lógica (de no estarlo sería mucho más complejo explicarlo), que sea totalmente libre (pues es más simple que suponer que tiene determinados intereses limitados), que sea eterno (lo que simplifica la explicación de porqué surgió en un momento específico), etc. *Vid.* Swinburne, R. *The Existence of God*, ed. cit., cap. 5, *The Intrinsic Probability of Theism*, p. 93 ss.

<sup>473</sup> “Aunque la mayoría de las personas tienen un conocimiento natural de Dios, pese a ello es necesario que el filósofo haga este conocimiento explícito y clarifique, en la medida de lo posible, qué es y qué no es conocer”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 153-154.

<sup>474</sup> *Alcifrón . Works*, III; IV, p. 143.



Kilkenny estaba convencido de que era necesario desarrollar pruebas racionales a favor de la existencia de Dios, que sirvieran más que para los debates filosóficos para la gente común, que generalmente no se servía de ellas porque las consideraba demasiado ajenas por abstrusas; por tanto, lo que le preocupaba no era mostrar la coherencia lógica de la afirmación “Dios existe”, sino que la propia experiencia vivencial de las personas pudiera servir, a través de un argumento, de prueba para demostrar la verdad de esta afirmación.

En este sentido, para el filósofo del Trinity College una prueba de la existencia de Dios resultaba convincente si establecía su existencia de manera sencilla, clara e ineludible, esto es, si quitaba de la mente de los hombres toda posible duda acerca de su existencia y lograba con ello hacer desaparecer todo escepticismo. Tal prueba tenía que ser breve y lo más directa posible, pues un amplio tratado conformado por una larga serie de inferencias ligadas entre sí la volverían abstrusa y harían que perdiese mucha o toda la fuerza y claridad que llevaba a su conclusión. Berkeley, cabe señalar, no concibió que se percibiera fácticamente la existencia de Dios -no se trataba de una experiencia sobrenatural o mística- más bien señaló que se debía establecer su existencia como un hecho; por eso tuvo claro que una prueba para la existencia de Dios tenía que ser trazada inmediata y directamente, es decir, debía partir de los hechos inmediatamente percibidos en la experiencia sensible, esto es, de los efectos, para llegar a la causa, es decir, a la existencia de Dios como un hecho innegable<sup>475</sup>.

Precisamente Sillem considera que:

la originalidad de Berkeley como teólogo natural radicó en que trató de formular una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios que llegara a ser universalmente aceptada al convencer a todos los hombres, tal y como San Anselmo esperó que su prueba *a priori* fuese capaz de convencer a todos, incluso a los ateos del Salmo. Berkeley deseó encontrar una prueba *a posteriori* que fuera breve, directa y concluyente, tal y como san Anselmo intentó que fuera su argumento ontológico<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Esto es justamente lo que caracteriza a una prueba *a posteriori* para la existencia de Dios: “todas ellas pretenden ser argumentos para una explicación (causal) de los fenómenos descritos en las premisas, en términos de la acción de un agente que provocó intencionalmente esos fenómenos”. Por tanto, este tipo de argumentos parten “de rasgos particulares del mundo que llevan a un Dios que intencionalmente hizo el mundo con tales rasgos”. Vid. Swinburne, R. *The Existence of God*, ed. cit., cap. 1, *Inductive Arguments*, p. 21.

<sup>476</sup> Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Longmans, Green and Co., London, 1957, p. 31.

La prueba para la existencia de Dios, por tanto, debía ser establecida mediante un razonamiento en estrecho contacto con los hechos empíricos, pues Aquél había dejado su testimonio en el propio universo que había creado; en consecuencia, aquellos filósofos que lo contemplasen como realmente era y fuesen capaces de entender su mecanismo, esto es, cómo es que existe, inevitablemente serían capaces de ver al Dios existente (de ahí que un teísta crea que “a partir de la existencia y el orden del mundo, y de diversos rasgos de éste, se llega a una persona, Dios, que produjo esas cosas queriendo hacerlo”<sup>477</sup>). Conviene hacer una breve digresión para aclarar que si bien Berkeley creyó importantes las pruebas *a posteriori* no cerró la posibilidad de un argumento *a priori*<sup>478</sup>, tal y como Sillem creyó<sup>479</sup>. Tenía claro que este tipo de pruebas no eran tan demostrativas como las otras, pero eso no significaba que fueran inválidas o innecesarias. Si bien los principios básicos del inmaterialismo establecían que era imposible tener idea de un ser espiritual y activo como Dios, aunque sí fuese posible tener una “noción”<sup>480</sup>, también es cierto que en el *Sermón* de 1751 Berkeley afirmó que la voluntad de Dios era sugerida no por la razón sino por una “conciencia natural” o “sentimiento interno” en el alma<sup>481</sup>.

Pese a ser natural al hombre llegar al conocimiento de Dios mediante la razón, Berkeley tuvo claro que algunos de ellos podían estar cegados frente a dicho

---

<sup>477</sup> Swinburne, R. *The Existence of God*, ed. cit., p. 51.

<sup>478</sup> Para Swinburne, entre otros, los argumentos *a priori* son “argumentos en los que las premisas son verdades lógicamente necesarias, es decir, proposiciones que serían verdaderas hubiese o no un mundo de seres físicos o espirituales”. *Ibidem*, p. 8.

<sup>479</sup> Como he dicho, Sillem considera que en Berkeley no hay argumentos *a priori* porque no hay ninguna idea, intuición o percepción inmediata y directa de Dios. Para tal afirmación se sirve de una nota de los *PC* (813): “Tengo la certeza de que hay un Dios, aunque no lo percibo ni tengo intuición de él. Esto no es difícil si entendemos correctamente lo que quiere decir certeza”. Sillem colige de esto que “podemos definitivamente decir que a través de su vida él rechazó cualquier idea de poseer una intuición, una directa e inmediata percepción del ser divino”. Más adelante lo reitera, “concluimos que Berkeley habría rechazado cualquier tipo de prueba *a priori* o conocimiento de la existencia de Dios, porque negó que pudiéramos tener una idea de Dios o de un ser perfecto a partir de la cual pudiéramos deducir la existencia de Dios”. Sillem, Edward A. *op. cit.*, pp. 18 (nota *PC*), 17 y 49, respectivamente.

<sup>480</sup> *Vid. supra*, “2.3.2.3 El conocimiento de los espíritus es nocional”.

<sup>481</sup> *Sermons. Works VII. Sermon X, On the Will of God*, p. 130. Contrario a Sillem, considero que Berkeley sí creía que los hombres pudieran tener una intuición inmediata de Dios, tal y como dice el *Sermón* de 1751. Quizá parte del error de Sillem radicó en tomar en cuenta sólo el *Alcifrón*, por considerar -con cierta razón- que al ser esta obra la más importante del teísmo berkeleyano lo dicho en las demás era poco relevante. *Vid. infra*. “3.3.2 El conocimiento de Dios a través de uno mismo”.

conocimiento o simplemente negarse a verlo, sin importar qué tan claro pudiera ser; precisamente a estos hombres les serían útiles las diversas pruebas *a posteriori* que sobre la existencia de Dios pudieran hacerse, como las dos que presento a continuación. Por último, es importante no olvidar que pese a que Berkeley reconoció la relevancia de tener una prueba racional de la existencia de Dios, no por ello se olvidó de la importancia de resguardar los misterios de la naturaleza divina, tal y como él mismo señaló: “La existencia de un Dios puede probarse claramente y ser objeto propio de la razón humana, mientras los misterios de su naturaleza y de hecho cualquier cosa que haya de misterio en la religión, sería un intento vano el esforzarse por explicarlo y probarlo mediante la razón”<sup>482</sup>.

## 2.2 Argumento del movimiento

### 2.2.1 Introducción

El argumento que llamo del movimiento aparece principalmente en una obra publicada en 1721 bajo el título *De Motu sive de motus principio et natura et de causa communicationis motuum* (Acerca del movimiento o del principio y naturaleza del movimiento, y de la causa de la comunicación de los movimientos)<sup>483</sup>; sin embargo,

---

<sup>482</sup> *Alciphron. Works*, III; VII, p. 327. Cfr. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., pp. 27-28.

<sup>483</sup> El argumento del movimiento se encuentra en *De Motu* pero también en el *Alcifrón* se hace alusión a él, aunque allí aparece como prelude al argumento del lenguaje visual, es decir, se encuentra en la primera fase de éste o, como señalé, dentro del “argumento de la percepción sensible”. *Vid. supra*, “1.6.4.1 El argumento del lenguaje visual”.

4. “Euph. Dime, ¿todos los actos percibidos inmediata y adecuadamente por el sentido no pueden ser reducidos a movimiento?

Alc. Sí

Euph. ¿De los movimientos deduces un motor o causa y de los movimientos racionales, o los que parecen dirigidos por un fin razonable, deduces una causa racional, alma o espíritu?

5. Euph. El alma del hombre pone en movimiento sólo un pequeño cuerpo, una partícula insignificante en relación con las grandes masas de la naturaleza, los elementos, los cuerpos celestes y el sistema del mundo. Y la sabiduría que aparece en los movimientos que son fruto de la razón humana es incomparablemente menor que la que se descubre en las estructuras y en el uso de los organismos naturales, animales o vegetales. Un hombre con su mano no puede construir ninguna máquina tan admirable como la mano misma, y ninguna de estos movimientos por los que descubrimos la razón humana alcanza la perfección y combinación de los maravillosos movimientos del corazón, del cerebro y de las demás partes vitales, que no dependen de la voluntad del hombre.

Alc. Todo esto es cierto.

antes de desarrollar la prueba o argumento sobre la existencia de Dios es conveniente detenerse un momento para conocer el contexto de la obra, debido a que no ha sido abordada hasta ahora<sup>484</sup>.

El *De Motu* fue escrito mientras Berkeley regresaba a Irlanda luego de pasar algunos años en Italia. Se cree que lo redactó en Lyon, en 1720, y lo publicó en Londres a principios del siguiente año al poco tiempo de haber llegado a la capital inglesa. El motivo por el que redactó el ensayo, escrito originalmente en latín, fue para participar en un concurso organizado por la Academia de Ciencias de París sobre las ‘causas del movimiento’. Al parecer el escrito nunca fue presentado en la academia francesa y el premio fue otorgado -según comenta Fraser en su introducción- al famoso matemático y profesor de filosofía de la antigua Academia de Lausanne, Jean-Pierre de Crousaz<sup>485</sup> (decisión, por cierto, muy cuestionada porque se consideró que el artículo de Crousaz no estaba a la altura de muchos otros trabajos presentados, lo que llevó -entre otros- al matemático Jean Bernoulli a lanzar diatribas contra el dictamen del concurso<sup>486</sup>).

Acerca del *De Motu* dice Luce en su ‘Editor’s Introduction’ que fue escrito en un correcto latín, pero el balance general del texto está por debajo de los estándares usuales de las obras berkeleyanas. Esto se lo adjudica, entre otras cosas, a que el título es muy ambicioso y puede llevar al lector a esperar argumentos más sólidos de los que

---

Euph. ¿No se deduce entonces que de los movimientos naturales, independientes de la voluntad humana, puede inferirse un poder y una sabiduría incomparablemente mayores que los del alma humana?

Alc. Así parece.

Euph. Además, ¿no hay en las producciones y efectos naturales una visible unidad de designio y fin? ¿No hay reglas fijas e inamovibles? ¿No siguen todos las mismas leyes del movimiento? ¿Las mismas en China que aquí, e idénticas hace dos mil años que hoy?

Alc. No lo niego [...]

Euph. ¿No se deducirá que este poder o sabiduría ha de residir en un único y mismo agente, espíritu o inteligencia, y que debemos considerar al menos tan clara, rotunda e inmediatamente cierta la existencia de ese espíritu infinitamente sabio y todopoderoso, como la de cualquier alma humana distinta de la nuestra? *Alciphron. Works*, III; IV, 4-5, pp. 146-147.

<sup>484</sup> Recomiendo leer la interesante introducción de Jesseph en su edición al *De Motu*. Jesseph, Douglas M. ‘Editor’s Introduction’ a Berkeley, George. *De Motu and The Analyst*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, pp. 3-38.

<sup>485</sup> Vid. ‘Editor’s Preface to *De Motu*’. *The Works of George Berkeley*. Edited by Alexander Campbell Fraser, ed. cit., vol. I, p. 489.

<sup>486</sup> Jesseph, Douglas M. ‘Editor’s Introduction’ a *De Motu and The Analyst*, ed. cit., p. 3.

realmente encuentra; por eso el propio Luce sugiere un título más apropiado, *Motion without Matter*, que describiría de mejor manera los alcances y contenidos de la obra y evitaría con ello posibles desilusiones. En su breve pero interesante introducción, Luce considera que si la obra es leída como un tratado sobre el movimiento en general es probable que resulte decepcionante, pero desde una perspectiva más reducida resulta de gran interés e importancia porque “es la aplicación del inmaterialismo a los problemas contemporáneos del movimiento, y debe ser leído como tal”<sup>487</sup>. Esta obra, en opinión de Luce, es una clara muestra de que Berkeley nunca abandonó la filosofía de su juventud, hecho que se ejemplifica en los *PC*, donde ya muestra interés por el tema del movimiento (entradas 28 y 30 entre otras), pero también en la *Teoría de la Visión*, donde menciona que “la consideración del movimiento puede proporcionar un nuevo campo de investigación”. Si bien en los *Principios* hay un acercamiento al tema del movimiento es en *De Motu* donde lo desarrolla, por eso el comentarista irlandés interpreta que desde joven Berkeley consideró que tal tema estaba en conexión con su filosofía inmaterialista, y por eso opina -a diferencia de Jesseph- que es imprescindible leer el pequeño tratado en conexión con las demás obras, pues “No podía desterrar la sustancia material del mundo en reposo y dejar que volviese en el mundo en movimiento”<sup>488</sup>. Para reforzar esto aún más, Luce arguye que el hecho de que el propio Berkeley haya reeditado en Londres su *De Motu*, en su *Miscellany* de 1752, es decir, un año antes de su muerte, muestra que aún aprobaba lo dicho en esa obra.

En cuanto al contenido del libro éste se centra en tres temas, tal y como dice el propio título, divididos entre las setenta y dos secciones que lo conforman: 1) el principio del movimiento, 2) su naturaleza y 3) la causa de la comunicación o transmisión del movimiento. La obra *De Motu* se encuentra situada dentro de los

---

<sup>487</sup> Vid. ‘Editor’s Introduction’. *Works*, IV, p. 3.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 4. De la introducción de Luce también se desprende algo que quedará claro con la publicación del *Siris* (1744), a saber, el paulatino acercamiento de Berkeley a las ideas neoplatónicas del movimiento espiritual.

Por otro lado, Jesseph también señala en su introducción la relación que guardan varias de las obras berkeleyanas, desde los *Principios* hasta el *Siris*, aunque rechaza la afirmación de Luce de que el *De Motu* pierde todo sentido si es leído de manera separada e independiente de los *Principios*. Vid. Jesseph, Douglas M. ‘Editor’s Introduction’ a *De Motu and The Analyst*. ed. cit. p. 34-36.

debates del siglo XVIII respecto a la naturaleza de la fuerza y del movimiento, cuestión que se debatía ampliamente desde el siglo anterior, “cuando la ‘filosofía natural’ vio surgir el paradigma mecanicista como explicación de los fenómenos físicos”<sup>489</sup>. Por lo tanto, este breve tratado escrito en latín está inscrito dentro del período que puede caracterizarse como el de la “mecanización de la imagen del mundo” y el de la “matematización de la naturaleza”.

Uno de los principales referentes tanto para Berkeley como para muchos otros filósofos sobre el tema del movimiento y la fuerza fueron los *Principia* de Newton, publicados en 1687. Precisamente Newton y algunos de sus antecesores, destacando sobre todo Galileo y Descartes, se veían a sí mismos como hombres que “trabajaban sobre un enfoque totalmente nuevo de la física, enfatizando los procesos mecánicos y su formulación matemática por sobre la desacreditación metodológica de la escolástica”<sup>490</sup>. Berkeley, por su parte, simpatizó con muchos de los postulados de la filosofía mecánica aunque también fue crítico con ella, sobre todo respecto al uso de conceptos y principios que -para él- eran demasiado oscuros y confusos. En su obra abundan ejemplos de su crítica al lenguaje y a los conceptos abstrusos<sup>491</sup>, específicamente en *De Motu* cuestiona que el estudio sobre el movimiento se haya visto empañado por la excesiva abstracción y por la atribución de poderes causales a los cuerpos, algo totalmente falso, debido a que sólo el espíritu, llamado en este tratado “cosa pensante”, puede ser agente causal, y también peligroso, porque trae como consecuencia que la mente humana caiga en el “absurdo de atribuir existencia necesaria a cualquier ser, en vez de únicamente al buen y gran Dios”<sup>492</sup>. Estos problemas son precisamente los que dan lugar a la cuestión central del libro, a saber, “si la idea de fuerza, que no se refiere a nada que pueda ser por sí mismo

---

<sup>489</sup> Jesseph, Douglas M. ‘Editor’s Introduction’ a *De Motu and The Analyst*, ed. cit., p. 4.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>491</sup> Al respecto *vid.* Introducción a los *Principios* §§ 1-25, especialmente §4-6. La crítica al corpuscularismo en § 93 y el rechazo a los conceptos absolutos newtonianos §§ 97-100 y 110-111. *Principles. Works*, II, ed. cit. Por otra parte, en los *Diálogos* aparecen muchas críticas al abuso del lenguaje y a las ideas abstractas, *vid. Dialogues. Works*, II, pp. 181-183. Lo mismo ocurre con la crítica al “intelecto puro” desarrollada en *Alcifrón* VII, 5-7, en las dos primeras ediciones, o el Apéndice I en las ediciones posteriores. *Alciphron. Works*, III, nota 1, p. 291 y pp. 331-335.

<sup>492</sup> *Vid.* párrafo completo en *De Motu. Works*, IV, § 56, p. 46.

inmediatamente percibido, realmente significa algo diferente del móvil, del movimiento y del reposo, o si es un ilegítimo proceso de abstracción metafísica el que nos ha llevado a tan errónea suposición”<sup>493</sup>.

Por último, es en *De Motu* donde mejor se ve el llamado instrumentalismo<sup>494</sup> berkeleyano, que se manifiesta a través de dos actitudes: la primera consiste en el rechazo de términos como fuerza, gravedad o atracción por considerar que no existen en el mundo natural. La segunda tiene que ver con la aceptación de esos mismos términos siempre y cuando se les consideren como meras hipótesis explicativas sin existencia real en el orden natural, que sirven únicamente para incrementar el conocimiento sobre la naturaleza en aras de tener un manejo más eficiente del mundo físico.

Esta concepción instrumentalista de la ciencia ha llevado a algunos comentaristas a sostener -con cierta desmesura- que para el obispo irlandés no cabe considerar la verdad o falsedad de las proposiciones, sino únicamente su utilidad<sup>495</sup>. En el *De Motu*, por ejemplo, se sostiene que conceptos como fuerza, gravedad o atracción “son útiles para los razonamientos y los cálculos referentes al movimiento y a los cuerpos en movimiento, pero no para la comprensión de la naturaleza simple del movimiento”<sup>496</sup>. Estos conceptos, por lo tanto, no designan ninguna “cualidad verdadera y física” que resida en los cuerpos, sino que se trata de una “hipótesis matemática” y, como aparece al final del tratado, “las entidades matemáticas carecen de una esencia estable en la naturaleza de las cosas”<sup>497</sup>. Queda claro, pues, que Berkeley era consciente de la existencia de dos niveles distintos de conocimiento: uno propio de la mecánica y la filosofía natural, que se sirve de hipótesis útiles para incrementar el conocimiento

---

<sup>493</sup> Rioja Nieto, Ana. *Berkeley y su teoría nominalista del movimiento y las fuerzas*. Ensayo introductorio a *Acerca del movimiento*. Escolar y mayo editores, Madrid, 2009, p. 15.

<sup>494</sup> *Vid. De Motu. Works*, IV, §§ 17, 18, 28, 35, 37, 38, 39, 41, 42, entre otros.

<sup>495</sup> Newton-Smith, W. H. *Berkeley's Philosophy of Science in Essays on Berkeley. A Tercentennial Celebration*, edited by Foster, J. y Robinson, H. Clarendon Press, Oxford, 1985. La afirmación de Newton-Smith debe matizarse porque si bien es cierto que Berkeley tomaba en cuenta la utilidad de las hipótesis científicas, eso no significa que no le haya importado la verdad o falsedad de las mismas, sobre todo porque tenía muy presente que algunas de ellas podían acercar o alejar al hombre de Dios, lo que seguramente determinó, al menos en parte, el valor que le otorgó a algunas de las hipótesis.

<sup>496</sup> *De Motu. Works*, IV, § 17, p. 35.

<sup>497</sup> *Ibidem*, § 67, p. 50.

sobre el mundo físico, y otro propio de la metafísica y la teología, que indaga sobre las verdaderas causas de los fenómenos naturales y se olvida de los conceptos hipotético-deductivos propios de la filosofía natural.

Dicho lo anterior pasemos ahora al objetivo de este apartado que consiste en mostrar que en el *De Motu* aparece claramente un argumento para demostrar la existencia de Dios. Como he mencionado, la obra consta de setenta y dos párrafos divididos en tres secciones, siendo sobre todo la primera parte la importante para nuestro tema por ser allí donde aparece el argumento mencionado<sup>498</sup>.

### 2.2.2 La existencia de Dios a partir del movimiento<sup>499</sup>

Desde los primeros párrafos del *De Motu* Berkeley deja claro que si se quiere descubrir y alcanzar la verdad se deben desechar tanto los términos oscuros y abstrusos, porque generan opiniones incompatibles con ella y con el sentido común, como también se debe olvidar el principio de autoridad, es decir, el seguir argumentos por el mero hecho de ser esgrimidos por un filósofo respetado. Esta actitud se muestra con toda claridad en su rechazo a nociones vagas como “el movimiento no es ni destruido ni generado de nuevo, sino que la misma cantidad de movimiento permanece siempre”, y a conceptos abstractos y confusos del tipo “solicitud de la gravedad”, “conatus”, “fuerzas muertas” o “impetus” (considerados como el principio del movimiento según el filósofo que los desarrolle), o a los desarrollados por Newton en su ‘Escolio’ a los *Principia*: espacio, tiempo y movimiento absoluto<sup>500</sup>. Hay que

---

<sup>498</sup> Es conveniente aclarar desde el principio dos cuestiones. La primera es que no desarrollaré las críticas de Berkeley a pensadores como Galileo, Torricelli, Borelli, Leibniz o Newton, ni valoraré lo acertado de las propuestas físicas del irlandés contenidas principalmente en la tercera sección, párrafo sesenta y siete en adelante, porque sobrepasa el tema que ocupa a este apartado. La otra cuestión es que para darle una secuencia más clara y coherente al argumento sobre la existencia de Dios a partir del movimiento, retomaré los párrafos en que aparece la prueba sin seguir necesariamente el orden del libro.

<sup>499</sup> El más claro antecedente sobre el argumento que presento se encuentra en la *Suma Teológica* de Sto. Tomás. Allí presenta cinco vías para demostrar la existencia de Dios, siendo la primera de ellas el movimiento. Vid. Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I, q. 2, art. 3.

<sup>500</sup> El concepto de *fuerza* fue usado por Newton en sus *Principia*. El de *fuerza de percusión* por los italianos Galileo en su *Della Forza della Percossa. Principio di Giornata Aggiunta al Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuove Scienze* (1638), Torricelli en su *Lezioni Accademiche* (1715) y Borelli en su *De Vi Percussionis* (1667). Los de *solicitud de la gravedad*,



subrayar que el rechazo de Berkeley a estos conceptos y nociones no se debe únicamente a que sean confusos sino, principalmente, a que no son considerados cualidades sensibles sino más bien “cualidades ocultas”. El caso específico de la gravedad sirve para ejemplificar la crítica berkeleyana a estos conceptos. Los hombres sólo perciben un cuerpo pesado que cae y es por medio de la razón que infieran que debe haber una causa o principio de tal fenómeno, empero, debido a que tal causa es desconocida e invisible coligen que la gravedad no es una cualidad sensible sino una oculta. Para el filósofo irlandés hablar de causas ocultas es un sin sentido porque, entre otras cosas, al ser ocultas resulta imposible saber qué son o de qué modo actúan; por eso cuando afirma en el párrafo sexto que ni la gravedad ni la fuerza son el principio del movimiento, implícitamente está señalando que dicho principio estará en otra cosa distinta de los conceptos físicos antes mencionados. ¿Cuál será entonces la causa real del movimiento?

Para responder esta pregunta es importante recordar que Berkeley apela a la experiencia y a la percepción sensible como garantes del conocimiento, razón por la cual sostiene que para conocer la naturaleza hay que recurrir a cosas manifiestas a los sentidos, para que posteriormente sean conocidas por la razón<sup>501</sup>. Es en el párrafo veintiuno donde establecerá su ontología inmaterialista, pero usando una terminología más bien cartesiana<sup>502</sup> pues en lugar de hablar, tal y como lo hizo en obras anteriores, de ‘ideas pasivas’ y ‘espíritus activos’, hablará de “cuerpos y almas”, es decir, de una “cosa extensa” (Rem extensam) conocida por medio de los sentidos, y una “cosa sentiente, percipiente, inteligente” (rem vero sentientem, percipientem, intelligentem) conocida por medio de “una cierta conciencia interna”.

---

*conatus, impetus, fuerza viva o fuerza muerta* pertenecen a la dinámica leibniziana del *Specimen Dynamicum* (1695).

<sup>501</sup> *De Motu. Works*, IV, § 21, p. 36.

<sup>502</sup> Algunos comentaristas hablan del cartesianismo en el *De Motu*, es el caso de Geneviève Brykman y sus artículos *Le cartésianisme dans le De Motu*, en *Revue Internationale de philosophie*, núm. 29, 1979, pp. 552-569, *Berkeley et le voile des mots*. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1993, pp. 328-329. Por otro lado, quizá la explicación al hecho de expresar su ontología en términos más bien cartesianos se debe a que, como sugiere Luce en su introducción, Berkeley sabía que su ensayo sería leído por un jurado francés en Francia, y quería sacar alguna ventaja de ello.

Una vez establecida la división ontológica el nacido en Kilkenny se referirá primero a los cuerpos, afirmando que al ser sus cualidades (“impenetrabilidad”, “extensión” y “figura”) totalmente pasivas, “si revisamos una por una no sólo éstas sino también otras cualidades del cuerpo, sean las que sean, veremos que efectivamente todas son pasivas”<sup>503</sup>, y al no haber en ellas nada activo, se puede colegir no sólo que los cuerpos no tienen la capacidad de producir movimiento sino, más aún, que no hay en ellos nada que sea “principio o causa eficiente” del mismo, es decir, que “con relación al cuerpo puede declararse abiertamente como un hecho cierto que no es principio de movimiento”<sup>504</sup>. Lo dicho atañe evidentemente a todos los cuerpos, tanto a los que caen, también llamados “cuerpos graves”, como a los que chocan, e implícitamente afecta a conceptos como gravedad o inercia. La afirmación de Berkeley de ser los cuerpos inactivos e impotentes también apunta a la propia continuidad de los mismos, pues el hecho de que un cuerpo “persevere”, es decir, continúe existiendo, no tiene que ver con ninguna acción suya sino con una mera continuación de la existencia, “la cual no puede propiamente ser denominada acción”<sup>505</sup>. Por otro lado, es también un error creer que en los cuerpos hay alguna cualidad o esencia oculta que actúa como causa del movimiento, hacerlo no sólo muestra lo inútil de discutir sobre vaguedades y de abusar de las palabras, a la vez implica sostener el paralogismo de que si en el cuerpo hay algo desconocido de lo que no se tiene idea alguna, y que funge como principio de movimiento, entonces dicho principio será igualmente desconocido e inasequible.

La otra entidad ontológica mencionada, las “cosas pensantes” (también denominadas “alma, mente, espíritu”), son las realmente importantes para el movimiento porque la propia experiencia -dice Berkeley- enseña que tienen la capacidad de mover los cuerpos al decidir a voluntad cuando generar o detener el movimiento de los miembros. Esto es precisamente lo que las distingue del cuerpo,

---

<sup>503</sup> *De Motu. Works*, IV, § 22, p. 36.

<sup>504</sup> *Ibidem*, § 23, p. 36.

<sup>505</sup> *Ibidem* § 27, p. 38. Es importante recordar el instrumentalismo berkeleyano para tener presente que sí reconoce la validez de decir que la acción y la reacción están en los cuerpos, siempre que se tenga presente que esa manera de hablar es apropiada para las demostraciones mecánicas, lo que no debe suponer que en los cuerpos exista alguna “virtud real” que sea la causa del movimiento.

pues mientras ellas pueden cambiar su propio estado y el de otras cosas a partir de sí mismas (lo que hace pensar que contienen un principio vital, pues “¿qué otra cosa es estar dotado de un principio vital sino vivir? ¿O qué es vivir sino moverse, detenerse y modificar su estado?”<sup>506</sup>), los cuerpos carecen de esta posibilidad, según se desprende de sus propias cualidades constitutivas. Una vez dicho que la mente, alma, espíritu o cosa pensante contiene un principio vital que le permite moverse y mover otros cuerpos, Berkeley, pese a lo que él mismo señaló en los primeros párrafos de su libro, desoír su propio consejo y se apoyará en la autoridad de algunos filósofos reconocidos, el caso de Anaxágoras, Aristóteles y Descartes, para poder afirmar tajantemente que “los que sostienen que la mente es el principio de movimiento expresan una opinión fundada en la propia experiencia, y confirmada por la aprobación de los hombres más sabios de todos los tiempos”<sup>507</sup>. Antes de continuar resulta conveniente especificar qué entiende Berkeley por el término principio, el cual ha utilizado frecuentemente. Él mismo aclara que “la verdadera causa eficiente y que conserva todas las cosas se llama con toda justicia su fuente y su principio”<sup>508</sup>, aunque sabe muy bien que no todo principio es del mismo tipo pues mientras hay principios metafísicos los hay también mecánicos, cuyos objetivos son distintos y difieren unos de otros<sup>509</sup>.

Continuando con el argumento del movimiento, en la cita del párrafo treinta y uno -anteriormente citado- se afirma ya que la mente es el principio de movimiento; empero, un paso importante en aras de mostrar cuál es la causa real del movimiento se da al señalar, una vez convenido que los cuerpos son movidos por el alma, que “no es impropio denominar a la mente principio de movimiento, desde luego un principio particular y subordinado que depende del primer y universal principio”<sup>510</sup>. Esta cita es fundamental porque da luz sobre la causa real del movimiento. Si bien se había dicho que el principio del movimiento no estaba en los cuerpos sino en las almas o mentes,

---

<sup>506</sup> *Ibidem*, § 33, p. 39.

<sup>507</sup> *Ibidem*, § 31, p. 39.

<sup>508</sup> *Ibidem*, § 36, p. 40.

<sup>509</sup> Para conocer las características de los principios mecánicos que los distinguen de los metafísicos remito al lector a los párrafos 36 a 42. *Vid. De Motu*, ed. cit., pp. 40-42.

<sup>510</sup> *Ibidem*, § 25, p. 37.

es ahora cuando se sabe que no son ellas *per se* el principio causal, sino que son un mero principio “particular y subordinado” a otro, considerado este otro “primero y universal” porque está a la base de todos. Esto se puede constatar -diría Berkeley- apelando a la “propia experiencia”, pues ésta demuestra que las almas pueden mover uno o varios cuerpos a la vez pero no pueden mover la totalidad del universo, ni pueden regular a voluntad las leyes de la naturaleza ni los respectivos movimientos de los cuerpos que se generan a partir de ellas (de ahí que se colija que debe haber un principio de movimiento superior, al cual se supediten los demás principios particulares o mentes).

A diferencia de otros textos en *De Motu* hay una constante apelación a la autoridad, pues en varias ocasiones -como he señalado- se sirve de algunos filósofos prestigiados para consolidar su argumentación<sup>511</sup>. Ejemplo de esto se da cuando en algunos pasajes hace un breve recorrido histórico en el que incluye, además de a los filósofos mencionados anteriormente, a Platón y a Newton para sostener que todos ellos “ciertamente entienden que todos los cuerpos de este sistema del mundo son movidos por una mente omnipotente conforme a un orden preciso y constante”<sup>512</sup>. Del párrafo veinticinco se desprendería que la mente era el principio de movimiento, pero estaba limitado y supeditado a otro principio primero y universal aún por definir; sin embargo, en la última cita se añade información importante porque se nos dice que dicho principio universal y primero es también una mente, distinta de aquella otra que

---

<sup>511</sup> Es, sin embargo, en *Siris*, publicado en 1744, donde Berkeley utiliza con mayor frecuencia el prestigio de ciertos filósofos para afianzar sus argumentos.

<sup>512</sup> “Anaxágoras fue el primero en introducir que el nous (τὸν νοῦν) imprime movimiento a la materia inerte. Aristóteles también aprueba esa opinión y la confirma de diversas maneras, estableciendo abiertamente que el primer motor es inmóvil, indivisible y carente de magnitud; y correctamente señala que decir que todo lo que tiene la capacidad de mover es móvil es lo mismo que decir que todo lo que tiene la capacidad de edificar es edificable (Física, libro 8). Platón establece en el *Timeo* que esta máquina corpórea o mundo visible es puesta en movimiento y animada por una mente que rehuye todo lo referente a los sentidos. Incluso actualmente los filósofos cartesianos reconocen a Dios como principio de los movimientos naturales [nótese el salto temporal que da Berkeley, de hablar de una mente en la tradición griega a hablar del Dios cristiano]. Y Newton sugiere por todos lados no sólo que el movimiento se ha originado desde el inicio por obra de la divinidad (numine), sino que el sistema del mundo sigue moviéndose aún por esa misma acción. Esto está en consonancia con las Sagradas Escrituras, esto es aprobado por la opinión de los escolásticos. Pues aunque los peripatéticos digan que la naturaleza es principio de movimiento y reposo, sin embargo interpretan que la *natura naturans* es Dios. Desde luego entienden que todos los cuerpos de este sistema del mundo son movidos por una mente omnipotente conforme a un orden preciso y constante”. *Ibidem*, § 32, p. 39.

funge como principio limitado de movimiento. Además, resulta que dicha mente es “omnipotente” y rige el mundo de manera ordenada, precisa y constante; puede colegirse entonces que a partir de la omnipotencia de esta mente universal y primera es posible darle continuidad al mundo, pues sólo un poder infinito podría mover todos los cuerpos que en él se encuentren de modo coherente, constante y ordenado. Por otra parte, del hecho mismo de haber un orden y ser éste invariable se desprende que dicha mente debe ser racional, pues sólo siéndolo cumpliría la labor que el propio Berkeley le atribuye<sup>513</sup>.

Es importante mencionar otro párrafo, el treinta y cuatro, porque en él aparece con claridad la figura de Dios como causa del movimiento. Se nos dice allí que los autores más ‘recientes’ (también traducido como ‘modernos’,<sup>514</sup>) consideran el movimiento y reposo en los cuerpos como dos modos de existencia, en cualquiera de los cuales todo cuerpo permanecería naturalmente pasivo si no fuera por la intervención de una fuerza externa<sup>515</sup>. A partir de esto el filósofo irlandés colegirá que:

la causa del movimiento y del reposo es la misma que la de la existencia de los cuerpos [pues aquellos no dejan de ser modos de ésta]. Y en efecto, no parece que

---

<sup>513</sup> Podría uno preguntarse por qué Berkeley asume que sólo hay una mente omnipotente y no un conjunto de mentes igualmente poderosas. Una posible respuesta es que al observar atentamente la naturaleza y el cosmos, uno puede darse cuenta con cierta facilidad de que en el universo hay una regularidad, una coherencia y una conexión entre todos los fenómenos naturales que hacen pensar en un orden bien definido, el cual difícilmente se alcanzaría si hubiesen varias mentes omnipotentes decidiendo sobre el devenir del mundo. Haciendo una analogía entre el mundo natural y un Estado nacional, uno podría pensar que de haber varios presidentes o primeros ministros, en lugar de uno, la viabilidad de tal Estado muy probablemente se vería afectada, pues en cierto momento cada uno podría decretar o proponer leyes acorde a su voluntad y a sus diversos intereses; para evitar el desorden es que se prefiere tener una sola cabeza del Estado. Por la misma razón la armonía del mundo, es decir, su regularidad no azarosa que permite establecer leyes naturales falibles, pero a la vez estables, darían lugar a pensar –siguiendo los razonamientos de Berkeley– en la existencia de un solo Dios. Considero, pues, que el filósofo irlandés no tanto presupone la existencia de una sola mente divina por su filiación cristiana, sino que ‘colige’ dicha existencia a partir de la observación del mundo natural, de ahí la importancia de la percepción sensible para mostrar la existencia de Dios a partir del movimiento. [Esta respuesta es un intento, quizá intuitivo, de dar respuesta al cuestionamiento que sobre este punto me hizo David Berman luego de haber leído este apartado].

<sup>514</sup> Menciono estas dos opciones, “modernos” y “autores recientes”, porque mientras la traducción inglesa de Luce habla de “Modern thinkers”, en el escrito original en latín aparece “recentiores”.

<sup>515</sup> Esto mismo se reitera más adelante: “Pues en realidad la experiencia pone de manifiesto que es una ley primaria de la naturaleza que un cuerpo persevere en el *estado de movimiento y de reposo, en tanto no acontezca nada de origen externo que cambie ese estado*”. *De Motu. Works*, IV, § 51, p. 44. Esta cita se refiere a la primera ley de Newton o Ley de Inercia contenida en los *Principia*.

haya de buscarse otra causa de la existencia sucesiva de los cuerpos en diversas partes del espacio, que aquella de la que deriva la existencia sucesiva del mismo cuerpo en diversas partes del tiempo. Pero ocuparse del buen y gran Dios, creador y conservador de todas las cosas, y mostrar por medio de la razón cómo todas ellas dependen del ser supremo y verdadero, aunque sea la parte más eminente del conocimiento humano, se considera más propio de la filosofía primera o metafísica y de la teología que de la filosofía natural, la cual actualmente está casi por completo reducida a los experimentos y a la mecánica. Así pues, la filosofía natural o supone el conocimiento de Dios o lo toma prestado de alguna otra ciencia superior. Ahora bien, es muy cierto que la investigación de la naturaleza proporciona por doquier, a las más elevadas y egregias ciencias, argumentos a fin de ilustrar y probar la sabiduría, la bondad y el poder de Dios<sup>516</sup>.

El argumento que prueba la existencia de Dios a partir del movimiento se encuentra de manera concentrada en este párrafo. Si establecemos una secuencia lógica a partir de él entonces la causa del movimiento y el reposo deberá ser la misma que la de la existencia de los cuerpos, de manera que al responder a lo segundo automáticamente se responderá a lo primero. Aquello que causa la existencia de los cuerpos que conforman el mundo no deberá ser finito sino, por el contrario, algo permanente, pues siempre hay cuerpos en el mundo aunque se sucedan unos a otros. Si ese algo es permanente, es decir, perdura infinitamente, es porque tendrá en sí mismo el poder de auto conservarse, por lo que bien podrá ser llamado omnipotente. El atributo de la omnipotencia le permitirá, sin ninguna dificultad, crear y conservar cualquier cosa; precisamente si es “creador y conservador de todas las cosas” entonces deberá ser la causa de los cuerpos (pues forman parte de ‘todas las cosas’). Si es la causa de los cuerpos y además es conservador de los mismos, luego será el responsable de su existencia, y si es el responsable de su existencia por lo tanto también lo será -según la argumentación del propio Berkeley- del movimiento y el reposo. Este algo creador y conservador, cabe recordar, es lo que Berkeley denomina Dios o mente infinita y omnipotente.

Por otro lado, en la cita anterior del párrafo treinta y cuatro también se señala que la filosofía natural, encargada entre otras cosas de indagar sobre el movimiento a través de la mecánica, o supone el conocimiento de Dios o lo toma prestado de otra ciencia superior, pues si su objeto de estudio es la naturaleza y sus respectivos

---

<sup>516</sup> *De Motu. Works*, IV, §34, p. 40.

fenómenos, y Dios es la causa primera de todo, incluidos dichos fenómenos, entonces la filosofía natural deberá suponer -tal y como creía Berkeley- la existencia de Dios.

Se concluye de lo dicho que la indagación sobre el principio del movimiento, es decir, sobre sus causas, ya sean las eficientes o reales o las puramente mecánicas, no sólo deja entrever a Dios sino incluso nos lleva directamente a Él. Por eso a partir del estudio sobre el movimiento surge una prueba o argumento sobre la existencia de la divinidad o causa primera, que no causa única porque las otras mentes, aunque con poderes limitados, también son causas. Incluso del hecho mismo de que la investigación sobre el movimiento nos lleve a Dios se desprende que la filosofía natural, aunque no lo tome en cuenta para sus explicaciones, tenga que dar por sentada su existencia. Esto se ve al abordar el tema de la comunicación del movimiento, última cuestión del *De Motu*, porque al hacerlo vuelve a aparecer la figura de Dios como causa primera:

No podría negar que la mente que pone en movimiento y abarca esta universal masa corpórea, y que es la verdadera causa eficiente del movimiento, propia y estrictamente hablando es la misma causa de la comunicación de dicho movimiento. Pero en filosofía física las causas y soluciones de los fenómenos deben buscarse a partir de principios mecánicos; por consiguiente, algo se explica físicamente no asignándole su verdadera causa activa e incorpórea sino demostrando su conexión con principios mecánicos del tipo: *acción y reacción son siempre opuestas e iguales*<sup>517</sup>.

## 2.3 Argumento de los Milagros

### 2.3.1 Introducción

Debido a que en algunas de sus obras Berkeley dejó claro que creía en los milagros<sup>518</sup>, creencia que apoyaba en sucesos considerados por él hechos históricos

---

<sup>517</sup> *Ibidem*, § 69, pp. 50-51.

El principio mencionado en cursivas se refiere a la tercera ley del movimiento de Newton, contenido en sus *Principia*.

<sup>518</sup> El tema de los milagros no ha sido ajeno a la filosofía, ya está presente en algunas de las biografías de filósofos neoplatónicos como la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, la *Vida de los sofistas* de Eunapio, la *Vida de Plotino* de Porfirio, la *Vida de Proclo* de Marino o la *Vida de Isidoro* de Damascio. Por su parte, San Agustín señala en su Carta 118 a Dióscoro: “entonces la fe en las cosas invisibles y eternas se predicó eficazmente por medio de milagros visibles” (III, 20). Algunas obras que influyeron, positiva o negativamente, en la creencia de Berkeley sobre los milagros fueron el *Tractatus Theologico-*

que constataban la existencia de Dios<sup>519</sup>, decidí retomar esta creencia suya e intentar darle la forma de un argumento que demostrase la existencia de la divinidad. Nada semejante he encontrado en la vasta bibliografía que sobre Berkeley he revisado, lo cual puede deberse a que el obispo de Cloyne nunca realizó un argumento de este tipo, pero también al rechazo que, a primera vista, puede causar un argumento con tales características.

Para esta labor retomé el ya mencionado libro de Swinburne *The Existence of God*<sup>520</sup>, porque en él aparece un capítulo titulado “Argumentos a partir de la Historia y los Milagros”<sup>521</sup> del que retomé algunos postulados básicos, como la noción de “violación” de las leyes naturales o la importancia del “testimonio”, para utilizarlos como guía o marco de referencia aplicable al caso de Berkeley, y con ello construir una prueba novedosa -en la medida de lo posible- de la existencia de Dios. Debido a que mi interés está centrado en Berkeley y no en Swinburne no valoraré como tal el argumento del profesor oxoniense, tan sólo utilizaré -como he señalado- algunas cuestiones de su argumento que me ayuden a darle forma a un argumento berkeleyano.

Quizá lo primero que haya que tomar en cuenta para hablar de un argumento que demuestre la existencia de Dios a partir de los milagros es que, de haber un Dios, sería

---

*Politicus de Spinoza, The Vanity of Dogmatizing de Joseph Glanvill, A Discourse of Miracles de Locke, A Short and Easy Method with the Deists de Leslie Charles, A Discourse Concerning the Being and Attributes of God de Samuel Clarke, Christianity Not Mysterious de John Toland y The Reasonableness and Certainty of the Christian Religion de Robert Jenkin.*

<sup>519</sup> Cuando uno lee algunas obras de Berkeley donde escribe sobre los relatos bíblicos y los milagros, queda la sensación de estar leyendo a un hombre que realmente creyó en su existencia y que asumió que estos fenómenos eran hechos históricos constatables, que mostraban y dejaban claro la existencia de Dios, su creador. Esta impresión mía es compartida por David Berman, quien considera que Berkeley realmente creyó en la veracidad de estos sucesos. De ser así, la importancia de construir un argumento para la existencia de Dios, basado en estas creencias sobre la Historia y los milagros, quedaría justificada.

<sup>520</sup> En el libro se asume que pese a ser la existencia de Dios difícil de demostrar, lo que sí se puede hacer es establecer argumentos que hagan más probable su existencia. Esto es lo desarrolla a partir de la división entre “argumentos P-inductivo correctos”, que hacen más probable que improbable la conclusión, y “argumentos C-inductivo correctos”, donde las premisas aumentan la probabilidad de la conclusión al grado de casi confirmarla (el autor se decanta por estos últimos). También se aclara que “aunque la razón puede alcanzar una conclusión bastante bien justificada sobre la existencia de Dios, sólo puede alcanzar una conclusión probable y no indudable. Por esta razón hay espacio para la fe en la práctica de la religión”. Swinburne, Richard. *The Existence of God*, ed. cit., p. 18.

<sup>521</sup> *Ibidem*, cap. 12, pp. 273-292.



plausible esperar que su presencia pudiese ser conocida por los seres humanos. Esta presencia debería ser conocida no sólo a través de los patrones y las reglas generales del universo sino, además, a partir de un trato directo con los seres creados por dicho ser. Es precisamente esta expectativa lo que hace posible asumir, tal y como Berkeley asumió, que a través de diversos acontecimientos públicos (accesibles por ser cercanos a la gente común) de la historia humana Dios se revela a los hombres. Así, el argumento de los milagros se deberá basar tanto en sucesos pasados, como en acontecimientos de ruptura de las regularidades de la naturaleza, que pongan de manifiesto, es decir, que demuestren la existencia de Dios<sup>522</sup>.

### 2.3.2 Swinburne y su “Argumento a partir de la Historia y los Milagros”

El argumento del oxoniense toma como punto de partida la existencia de dos tipos de sucesos históricos particulares, los que generan y los que no generan disputas. Los primeros lo hacen porque, al menos en apariencia, ‘violan’ las leyes naturales de tal manera que parece que son generados por la intervención de un poder externo a la naturaleza, mientras que los segundos no generan disputas porque son producidos por “leyes deterministas” o “probabilistas”, es decir, porque están en consonancia con las leyes naturales y pueden ser explicados por ellas con mayor o menor exactitud.

Los sucesos importantes para un argumento basado en el milagro son lo que constituyen una “violation” o “quasi-violation” de las leyes de la naturaleza, entendiendo por violación de una ley natural:

la ocurrencia de un suceso que es imposible dada la operación de las leyes reales de la naturaleza [...] una violación será una excepción a una ley universal (o determinista) [...] Sólo puede haber violaciones si ocurre algún suceso incausado de una clase que no será repetido en circunstancias similares, o si alguna causa exterior al sistema de objetos gobernados por las leyes interviene para producir un suceso no permitido por dichas leyes. [...] La evidencia de que un suceso *E* es una violación es que su ocurrencia es incompatible con lo que probablemente son (de acuerdo con la evidencia que tenemos) las verdaderas leyes de la naturaleza<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup> Kingston avala también esta creencia al sostener que “but he [Berkeley] does believe in the direct operation of the Supreme Spirit in natural events”. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 161.

<sup>523</sup> Swinburne, R. *The Existence of God*, ed. cit., pp. 277-278. La evidencia de que una ley es verdadera viene de su poder explicativo y de su probabilidad previa, ya que al predecir correctamente el devenir de los sucesos se justifica la expectativa de que valdrá en el futuro. *Vid.* pp. 278 ss.

Una violación, pues, al ser una excepción imposible de calcular o prever, queda fuera de las leyes que rigen la naturaleza. Swinburne brinda dos explicaciones de tales anomalías, la primera es que cuando se dan repetidas excepciones a una ley natural es porque tal ley no era tan fundamental como se creía, y más bien era consecuencia de otra ley más fundamental. La otra explicación es que la excepción a la ley:

no fuese causada por una condición presente, tal que si la condición volviese a presentarse el suceso ocurriría de nuevo. En este caso hay una excepción no repetible de la ley de la naturaleza. Tendríamos razones para creer que la excepción no es repetible en la medida en que cualquier intento de corregir la supuesta ley de la naturaleza [...] la haría tan complicada internamente y tan disonante del resto del conocimiento científico, que constituye nuestra evidencia anterior, que no tendríamos fundamentos para confiar en sus predicciones futuras. No es bueno, por ejemplo, corregir la ley de tal modo que diga ‘todos los planetas se mueven en elipses excepto en los años en que hay una competencia del campeonato mundial de ajedrez entre dos jugadores cuyos apellidos comienzan con K’<sup>524</sup>.

En consecuencia, cuando hay excepciones no repetibles cuya aparición es incompatible con lo establecido por las leyes naturales se trata de una violación a dichas leyes. Ejemplos de sucesos violatorios serían la levitación, la resurrección de un hombre cuyo corazón no haya latido por más de veinticuatro horas o que el agua se convierta en vino sin la ayuda de algún catalizador químico.

En cuanto a los sucesos “cuasi-violatorios”, si bien son compatibles con alguna ley natural son tan improbables que el hecho mismo de que ocurran contradice la afirmación de que dicha ley es válida sin excepción. No obstante podría no haber ninguna otra fórmula que predijese con mayor exactitud el suceso, y el intento de corregir la ley para que prediga con mayor certeza podría hacerla tan complicada que terminaría siendo poco confiable en sus predicciones posteriores. En este caso es probable que el suceso sea incausado e irrepetible o causado, pero su causa estaría fuera del sistema de las leyes naturales. La evidencia para considerar un suceso como ‘cuasi-violatorio’ es que sería muy poco probable que sucediese, en comparación con otros sucesos descritos con igual detalle que podrían haber ocurrido en su lugar.

Para el oxoniense es claro que las violaciones o cuasi-violaciones de las leyes naturales son “demasiado extrañas” (too odd) para ser explicadas científicamente. Una

---

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 279.

explicación poco plausible sería decir que son sucesos azarosos, incausados o que se trata de “algún objeto físico único” que de vez en cuando “altera” las leyes de la naturaleza. Ante la falta de explicación respecto a la causa de estos fenómenos anómalos ésta puede buscarse en agentes causales que trascienden las explicaciones naturales imperantes, como lo sería un Dios o algún espíritu menor:

es más simple suponer que si las leyes naturales pueden ser dejadas de lado por la acción o el permiso de un agente, ése sea el agente que las mantenga en su operación normal. Por ello, en ausencia de evidencia positiva a favor de la existencia de espíritus menores cuya acción no dependa del permiso de Dios, la explicación más probable de cualquier violación o cuasi-violación es que fue provocada por Dios o con su permiso<sup>525</sup>.

Swinburne señala cuatro tipos de evidencias que muestran que un suceso transgredió las leyes de la naturaleza y por ello puede ser llamado un ‘milagro’ (que es una “violación [...] de una ley natural por la acción o el permiso de Dios”<sup>526</sup>). La primera es el recuerdo que cada persona tiene sobre lo sucedido. La segunda es el testimonio que varias personas dan sobre lo que recuerdan. La tercera es que hay ciertos vestigios antiguos, como huellas o pisadas, que permiten estimar lo que sucedió en el pasado. Estas tres evidencias conforman la “evidencia histórica detallada de lo que sucedió”, y son importantes porque para la mayoría de las personas la evidencia más relevante es el testimonio<sup>527</sup>. La última se basa en el conocimiento previo que uno tiene sobre cómo son las cosas y cómo se comportan generalmente, y sirve para descartar afirmaciones basadas en las evidencias anteriores. Sin embargo, la evidencia más importante del milagro es la violación de una ley natural, que puede servirse del testimonio porque es posible que varios testigos informen adecuadamente de lo que sucedió al grado de que su narración ayude a mostrar que, en efecto, se violaron las leyes de la naturaleza. Por ello el oxoniense considera que las posibles violaciones de las leyes naturales no son, como

---

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>526</sup> *Idem*.

<sup>527</sup> La historia se sirve del testimonio como evidencia de que las cosas ocurrieron tal y como se dice. “Hay claramente alguna evidencia histórica [...] incluyendo el testimonio de los testigos del suceso crucial de la resurrección corporal de Jesús que, si ocurrió, sería más allá de la duda razonable una violación de las leyes naturales”. *Ibidem*, p. 291.

se llega a pensar, la única evidencia a favor de la existencia de Dios<sup>528</sup>, también se deben tomar en cuenta los testimonios sobre el suceso en cuestión. Por eso sostiene que toda prueba a favor de un Dios es también evidencia de que las leyes naturales pueden ser violadas<sup>529</sup>, para lo cual un testimonio podría ser útil y efectivo como apoyo a dicha evidencia.

Para Swinburne, pues, en la medida en que se tenga evidencia histórica (generalmente en forma de testimonio) de la aparición de algún suceso violatorio de las leyes naturales, que resulte ‘demasiado extraño’ para que la ciencia lo explique, se hace más probable que exista un Dios a que no exista: “Porque de un Dios se esperaría que produjese ocasionalmente tales sucesos, sin embargo, si no hay Dios no hay una probabilidad significativa de que ocurran”<sup>530</sup>.

### 2.3.3 El inmaterialismo favorece los milagros

La creencia de Berkeley en los milagros queda de manifiesto en muchas de sus obras, empero, para que dicha creencia fuese coherente con su filosofía tendría que adaptarse a ella, es decir, tendría que ser compatible con los postulados filosóficos del

---

<sup>528</sup> Si lo fueran entonces Hume quizá tendría razón al cuestionar que eso no es suficiente para “tener un fundamento justo para cualquier... sistema de religión”. *Ibidem*, p. 284.

<sup>529</sup> Algunas razones por las que Dios violaría las leyes naturales que él mismo creó son 1) responder a las acciones o peticiones de seres libres como Él (si hubiese creado leyes naturales que sólo respondiesen a las acciones humanas no mostraría tener ningún vínculo con las personas, lo que implicaría un trato ‘muy impersonal’ al no tener interacción con ellas pese a haberlas creado), y 2) poner ocasionalmente su firma sobre la obra de algún profeta para mostrar que tal obra era en realidad suya<sup>529</sup>. Esto lo haría porque los humanos requieren saber verdades que no siempre les son evidentes porque trascienden su capacidad, como saber qué movimientos de reforma son buenos y cuáles no o conocer ciertas verdades metafísicas o históricas del tipo cómo es Dios o qué ha hecho por los humanos. Por tanto, la intervención ocasional de Dios en el orden natural es importante y útil porque brinda información a los humanos, y “Dios tiene razones para revelar la verdad sobre estas materias mediante una revelación autenticada por el milagro”. *Ibidem*, p. 286.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 287. Swinburne retoma la crítica de Hume a los milagros, *Vid.* Hume, David. *Enquiry concerning Human Understanding*. Sect. X (Of Miracles), part II, 95, que arguye que mientras un milagro sirve para fundamentar una religión ese mismo fenómeno, a la vez, debilita a todas aquellas a las que no fundamenta. Para él, y quizá para el propio Berkeley, esta crítica no es del todo certera porque muy pocos milagros buscan socavar otras religiones. “La mayoría son simplemente respuestas a plegarias por las necesidades de individuos particulares, y que Dios pueda responder a las plegarias de los miembros de todas las religiones es compatible [...] con las doctrinas de la mayoría de las otras religiones. Y muchas doctrinas de una religión son compatibles con las doctrinas de otra religión”; empero, el inglés reconoce que en algunos casos de conflicto sería correcta la observación de Hume, por lo que “aquella religión (si hay alguna) que tenga los milagros mejor autenticados tiene, a partir de esta fuente, la mejor evidencia en su apoyo”. *Ibidem*, p. 288.

inmaterialismo, algo que no es difícil de demostrar si uno se remite a los *Principios* y los *Diálogos* donde precisamente se ve que tal filosofía, lejos de oponerse a los milagros, posibilita su explicación y posterior aceptación<sup>531</sup>.

He dicho anteriormente que el espíritu o aquello que percibe es el único ser activo y el único agente creador de ideas (entidades pasivas). Las ideas de la imaginación y la memoria pueden ser traídas a voluntad, pero hay otras que resulta imposible crearlas, menos aún domeñarlas, por no depender de la voluntad de un espíritu particular, se quiera o no están allí. Estas ideas son las del sentido, caracterizadas por su fuerza al imprimirse, por darse de manera ordenada y regular, y por ser más vívidas y coherentes que las otras. El hecho de que las ideas sensibles sean regulares<sup>532</sup> y se agrupen en combinaciones ordenadas permite que los hombres las conozcan mediante la experiencia, a partir de una atenta observación, y posteriormente sean capaces de “descubrir” que no se trata de conjuntos arbitrarios sino, todo lo contrario, de “reglas fijas o métodos establecidos” llamadas “leyes de la naturaleza”<sup>533</sup>. Estas reglas o leyes “inmutables” son conjuntos de ideas sensibles que se manifiestan a través de diversos fenómenos naturales, explicables gracias a que se puede demostrar “cómo en tales o cuales ocasiones somos afectados por tales o cuales ideas”<sup>534</sup>, es decir, debido a que se puede establecer con precisión que ciertas ideas van seguidas de otras dentro de un curso ordenado, constante y coherente. Todo esto es posible asimilarlo porque las leyes naturales constituyen una especie de “lenguaje” que, una vez aprendido, hace posible interpretar qué ideas sensibles se seguirán de otras, lo que facilita el conocerlas y comprenderlas de mejor manera.

El conocer estas leyes resulta “necesario” por su utilidad. Son útiles a) para la conservación de la vida, al aprenderlas el hombre puede sobrevivir a las múltiples adversidades que se le presentan; b) como “previsión”, al conocerlas se puede “regular” y sobrellevar más fácilmente la vida al saber cómo procurarse placer y

---

<sup>531</sup> *Principles. Works*, II, § 84, p. 77.

<sup>532</sup> Vid. Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley*, ed. cit., p. 34.

<sup>533</sup> Para conocer qué entiende Berkeley por naturaleza vid. nota 129, en 1.4.5 “Consecuencias del inmaterialismo: Dios”.

<sup>534</sup> *Principles. Works*, II, § 50, p. 62.

evitarse dolor; y c) para comprender y explicar los fenómenos naturales que se presentan, es decir, para “mostrar la conformidad que guarda con las leyes generales de la naturaleza cualquier fenómeno en particular, lo que equivale a descubrir la *uniformidad* que existe en la producción de los efectos naturales”<sup>535</sup>. Este punto es especialmente relevante porque tiene que ver con la filosofía natural, la cual -como bien señala Berkeley- para alcanzar un mínimo de exactitud requiere de unas leyes estables, fijas y determinables que le permitan predecir y prever los fenómenos que se presenten.

De lo dicho se colige que el inmaterialismo sostiene que hay ideas del sentido que no dependen de la voluntad de cada espíritu, que dichas ideas son fijas, ordenas y estables y que, en conjunto, forman las reglas o leyes de la naturaleza, las cuales pueden ser contempladas, comprendidas e interpretadas como si de un lenguaje se tratara.

Otro aspecto del inmaterialismo que quiero destacar, por facilitar los milagros, tiene que ver con la primera objeción señalada por Berkeley en su *Tratado*<sup>536</sup>, a saber, que su filosofía hace del mundo un “conjunto de ideas quiméricas”. El filósofo irlandés respondió a esta crítica diciendo que para su filosofía las ideas del sentido contienen tal vigor que no pueden más que ser consideradas “cosas reales”, pues son “enérgicas” e “independientes” de cada espíritu. Lo percibido sensiblemente es lo real, por eso las ideas del sentido -basta ver sus características- tienen más “realidad” que las creadas por uno mismo, y por eso lo que se percibe sensiblemente “existe” de facto, hecho que se muestra en la imposición involuntaria que sufre el perceptor al percibir sensiblemente las ideas sensibles. Para Berkeley, pues, el mundo natural no es quimérico ni puramente ideal sino todo lo contrario, “todo lo que vemos, sentimos, oímos, o de cualquier manera concebimos o entendemos, permanece tan seguro como siempre y es tan real como siempre. Existe ineludiblemente una *rerum natura* y, por ende, mantiene toda su fuerza la distinción entre realidades y quimeras”<sup>537</sup>.

---

<sup>535</sup> *Ibidem*, § 62, pp. 67-68.

<sup>536</sup> *Ibidem*, § 34, p. 55.

<sup>537</sup> *Idem*.

De lo anterior se desprende que para Berkeley las ideas del sentido son totalmente reales y constituyen un mundo real, por lo que las leyes de la naturaleza serán igualmente reales ya que comparten las características de realidad, fuerza y vigor de las ideas sensibles que las conforman.

El último aspecto del inmaterialismo que quiero recordar es que la conexión entre ideas no implica la relación causa-efecto sino la de signo-cosa significada, por ello la interrupción de la regularidad de las ideas sensibles, convertidas éstas en reglas constantes, deberá ser considerada como una señal o signo de algo que debe ser interpretado. Así, si las leyes de la naturaleza son signos interpretables y como tales pueden llegar a ser interrumpidas, entonces será plausible interpretar el porqué y el cómo de tal interrupción, llevándonos con ello a que:

aquellas cosas que miradas bajo el aspecto de una causa cooperante o concurrente a la producción de efectos son del todo inexplicables, y nos llevan a grandes absurdos, puedan ser explicadas de un modo natural, y tener asignado un uso propio y obvio, cuando son consideradas sólo como signos o señales que nos informan<sup>538</sup>.

La consecuencia de esto es que frente a las anómalas interrupciones de las regularidades naturales, lo que hay que hacer es “investigar esos signos y esforzarse por comprender ese lenguaje”<sup>539</sup>.

#### 2.3.4 Milagros: excepciones a las leyes naturales<sup>540</sup>

Berkeley tenía claro que lo que hace posible estudiar las leyes de la naturaleza es su regularidad, su constancia es lo que permite percatarse de que tales ideas van acompañadas de otras, es decir, que un suceso o conjunto de ideas sensibles va precedido y antecedido por otro, y así sucesivamente. El problema para el filósofo natural y para cualquier individuo observador se da cuando luego de haber estudiado,

---

<sup>538</sup> *Ibidem* § 66, pp. 69-70.

<sup>539</sup> *Idem*.

<sup>540</sup> Sobre el tema de los milagros y las violaciones a las leyes naturales también es interesante comparar los argumentos dados por Peirce con los de Berkeley. *Vid.* Peirce, Ch., S. *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially from Testimonies*, pp. 162–255. Igualmente interesante es el artículo de O'Hara, David L., “Peirce, Plato and Miracles: On the Mature Peirce's Re-discovery of Plato and the Overcoming of Nominalistic Prejudice in History”, pp. 26-39.

registrado y comprendido algún suceso, al grado de vivir de acuerdo a ese conocimiento adquirido, surge algún acontecimiento inexplicable que rompe con esa regularidad. Tal ruptura o violación de la regularidad es a lo que Berkeley llama ‘milagro’<sup>541</sup>, que no es otra cosa que producir fenómenos que “salen del curso ordinario de las cosas” constituyendo así “excepciones a las reglas generales de la naturaleza”<sup>542</sup>. El milagro puede tener lugar porque aunque se hayan descubierto las leyes de la naturaleza, y se busque mediante ellas deducir todos los fenómenos, en realidad tales leyes son reglas que “evidentemente no podemos conocer”. Por eso - aclara- no es posible “demostrar” los fenómenos, ya que su conocimiento se basa en la mera suposición de que hay una regularidad invariable<sup>543</sup>.

Como he dicho, el inmaterialismo resguarda los milagros entre otras cosas porque no se opone a ningún libro sagrado ni profano, por lo que el milagro no corre riesgo ni pierde su importancia. Precisamente por ello tal doctrina admite que “al leer el relato mosaico de la creación entiendo que las diversas partes del universo se hicieron gradualmente perceptibles a los espíritus finitos, dotados de facultades apropiadas, de manera que donde estuvieran las percibían de hecho. Éste es el sentido literal que me sugieren las palabras de la Sagrada Escritura”<sup>544</sup>. En cuanto a los milagros, Berkeley hizo muy pocas referencias a casos específicos en sus principales obras, quizá por su condición de protestante anglicano en una época de reformas y luchas religiosas<sup>545</sup>.

---

<sup>541</sup> Para Tomás de Aquino, por ejemplo, un milagro, en sentido amplio, es cualquier suceso producido por un agente racional en virtud de poderes mayores que los poderes humanos normales, en consecuencia, muchos sucesos producidos por demonios o ángeles contarían como milagros; empero, un milagro en sentido estricto es lo que ocurre fuera de todo el sistema de la naturaleza creada y que ningún otro agente excepto Dios tendría el poder de producir. *Vid. Suma de Teología* I, q. 114, art. 4.

<sup>542</sup> *Principles. Works*, II, § 63, p. 68.

<sup>543</sup> *Ibidem* § 107, p. 87-88.

<sup>544</sup> *Dialogues. Works*, II; 3º Diálogo, p. 252. No abordaré el tema de la Creación, mencionado entre otros lugares en el tercero de sus *Diálogos*, debido 1) a que el propio Berkeley no lo menciona como milagro sino como narración: “The Scripture account of the creation”, y 2) a que no se ajusta a las características que determinan un suceso como milagroso porque no es una excepción a las reglas de la naturaleza. Con la Creación apenas se estarían configurando dichas reglas, por lo que no habría como tal excepción o violación de las mismas.

<sup>545</sup> A lo largo del diálogo quinto del *Alcifrón* Berkeley se muestra convencido de que la “religión cristiana reformada” ayuda a no volver a sufrir males como la superstición (refiriéndose a la católica), lo cual tiene que ver, en parte, con la postura que cada religión asumió respecto a la posibilidad del milagro. *Vid. Alcifrón* V, 35-36. Por otro lado, en *A Letter to Sir John James. Works*, VII, pp. 139-155, Berkeley menciona que estando en “en el extranjero” “leyó, investigó y observó por él mismo” casos



Sea o no este el motivo, lo cierto es que sólo hay dos milagros que menciona con cierto detalle, a saber, las bodas de Caná y la resurrección de Cristo.

En cuanto a las bodas de Caná, historia contenida en el Evangelio de Juan y situada precisamente en Caná, ciudad de Galilea, Berkeley, reiterando que el inmaterialismo afirma la realidad de las ideas sensibles y confirma los milagros, sostiene que “la vara de Moisés fue transformada en serpiente real, y el agua de las bodas de Caná fue convertida en vino real”<sup>546</sup>. La prueba que Berkeley aporta para confirmar la conversión de agua en vino, creando con ello un suceso anómalo, excepcional e inexplicable, no es otra que el testimonio. Dada la distancia temporal que lo alejaba de tal suceso el filósofo decidió apelar a la veracidad del relato bíblico-histórico y, desde él, señalar que “sólo haré observar (a propósito de las bodas de Caná) que si todos los convidados vieron, olieron, gustaron y bebieron el vino y sintieron sus efectos, de ninguna manera puedo yo dudar de que aquello fue realmente vino”<sup>547</sup>. En este caso el testimonio se convierte para Berkeley en una evidencia -tal y como arguía Swinburne- no sólo digna de tomar en cuenta, sino incluso probatoria del evento milagroso.

En cuanto a la resurrección de Cristo, acaso el principal milagro dentro del cristianismo, Berkeley la defiende en el *Alcifrón* mediante la siguiente analogía con la naturaleza:

En cuanto a la resurrección de los muertos no la considero tan contraria a la analogía de la naturaleza, cuando observo que los vegetales podridos en la tierra renacen con nueva vida y vigor, o que un gusano aparentemente muerto cambia su naturaleza y el que antes se arrastraba por el suelo se convierte en una nueva especie y cruza el espacio con sus alas. Y sin duda cuando considero que el alma y el cuerpo son cosas tan diferentes y heterogéneas, no veo razón alguna para asegurar que la primera deba necesariamente extinguirse al separarse de la otra, especialmente cuando descubro en mí mismo un fuerte deseo natural de inmortalidad, y he observado que los apetitos naturales no suelen surgir en vano, ni

---

de supuestos milagros que le parecieron “graves imposturas” a las que no se les debía dar “crédito alguno”. El trasfondo de este comentario está en que, como protestante anglicano, creía que Dios había permitido y hecho posible los milagros sólo en tiempos de la iglesia primitiva, pero no posterior a ella; sin embargo, en sus principales textos, *Principios*, *Diálogos* y *Alcifrón*, se muestra mesurado al respecto y deja abierta la posibilidad, pese a su condición de protestante anglicano, a que Dios pueda intervenir en determinados momentos.

<sup>546</sup> *Principles. Works*, II, § 84, p. 77

<sup>547</sup> *Idem*.

simplemente para ser frustrados. En suma, aquellos puntos que consideras extravagantes y absurdos yo no me atrevo a calificarlos como tales, mientras no vea una buena razón para ello<sup>548</sup>.

### 2.3.5 El testimonio y otras evidencias de los milagros

Berkeley tenía claro que muchos critican los milagros por considerarlos difíciles de constatar. Para defender su facticidad y veracidad el filósofo irlandés se sirvió de varios argumentos vinculados entre sí. El primero, relacionado precisamente con el testimonio, tiene que ver con sus propios postulados pues al sostener en sus *Principios* que las cosas o ideas existen al ser percibidas por un espíritu, no necesariamente por todos, “puede haber otros espíritu que las perciban aunque nosotros no lo hagamos”<sup>549</sup>, es posible argüir que basta con que los comensales de aquella velada o algunos observadores aquella mañana hayan visto lo que muchos otros no vieron para que tales milagros ocurriesen realmente.

El testimonio es utilizado por Berkeley como evidencia a favor del milagro, porque considera más fácil que los hombres acepten la verdad a través de él a que la deduzcan de sus propios principios. El testimonio sirve entonces de respaldo para afirmar que los principios de la fe, entre ellos los milagros, son claros, ciertos y fidedignos, ya que:

los más próximos a la fuente tuvieron mayores oportunidades de convencerse de la verdad de los hechos en los que creyeron. Es un punto claro que los que menor interés tenían en persuadirse necesitaban mayores pruebas para ser convencidos. Es claro que ellos contaron con el testimonio de los que se confesaron testigos oculares de los milagros y de la resurrección de Cristo. Es claro que los que se confesaron testigos oculares de los milagros sufrieron por su testimonio y lo pagaron con su sangre. Es claro que estos testigos, débiles y despreciados como fueron, vencieron al mundo, difundieron más luz, predicaron una moral más pura e hicieron más bien a la humanidad que todos los filósofos y sabios juntos<sup>550</sup>.

De lo dicho se puede colegir que ciertos hechos, como los milagros y la resurrección de Cristo, sobreviven gracias a que fueron constatados por los sentidos y transmitidos a través de testimonios, los cuales pueden llegar a tener tal credibilidad

---

<sup>548</sup> *Alciphron. Works*, III; VI, 11, p. 241.

<sup>549</sup> *Principles. Works*, II, § 48, p. 61.

<sup>550</sup> *Alciphron. Works*, III; VI, 30, pp. 278-279.

que *per se* den certeza a los hombres sobre la veracidad de ciertos sucesos. La importancia del testimonio radica en que “puede ser transmitido a épocas posteriores con la misma certeza moral que otras narraciones históricas”<sup>551</sup>.

Por otra parte, es importante hacer notar que para Berkeley las Escrituras, que conservan varios testimonios sobre los milagros, no son relatos metafóricos sino narraciones de hechos históricos; por eso se muestra convencido -como he señalado- que de haber estado presente en la creación hubiera visto cómo se iban creando las cosas “en el orden que describe el historiador sagrado”<sup>552</sup>. Esta mención a Moisés como historiador sagrado sirve precisamente para mencionar otro recurso del que se sirvió para mostrar la veracidad de los milagros, a saber, la autoridad. Esto se muestra cuando le da toda su confianza a aquéllos que se reunieron en un concilio para determinar qué libros, y por consiguiente qué testimonios, eran auténticos y cuáles no. El único argumento que presenta es que aquellas personas vivieron en “una época

---

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 279. Berkeley tuvo claro que de la resurrección podía darse una explicación racional, pero no la consideró importante porque había “evidencia sensible de que nuestro señor verdadera, real y literalmente resucitó de entre los muertos. Pero como no puede negarse que sus discípulos, que fueron testigos oculares de sus milagros y de su resurrección, tuvieron de tales hechos una evidencia más fuerte de la que tenemos nosotros, así tampoco puede negarse que tal evidencia fue entonces más necesaria para inducir a los hombres a abrazar una nueva religión, contraria a su sistema de educación, a sus prejuicios, pasiones, intereses y motivos humanos. Aunque me parece que la evidencia moral y los argumentos probables al alcance de nuestro conocimiento son suficientes para hacer que los hombres sensatos acepten la fe transmitida hasta nosotros por nuestros antepasados...”. *Alciphron. Works*, IV; VI, 31, p. 281.

De la nota anterior se desprenden dos cuestiones. La primera, señalada tanto por Berkeley como por Swinburne, se refiere a que no importaba que muchas pruebas sobre la religión cristiana no fueran irrefutables, pues bastaba con que fueran “solamente probables”. Berkeley admitió que no se tenía conocimiento demostrativo de la religión cristiana, y por ende de muchos de sus misterios, pero asumió que para la fe bastaban “los argumentos probables”, por eso “el que use sus ojos podrá ver suficientemente los fines de la naturaleza o de la gracia, aunque con una luz más tenue o más clara, acorde al lugar, la distancia, el momento o el medio”. *Alciphron. Works*, III; VI, 31, p. 281.

La otra cuestión tiene que ver con la evidencia moral, que también sirve para defender la existencia de los milagros. Si bien dicha evidencia apenas se menciona en el *Alcifrón*, y en las otras obras señaladas en este apartado, se puede decir que constantemente está presente porque es la que —entre otras cosas— da certidumbre sobre la veracidad de testimonios y relatos y, en consecuencia, sobre la existencia real de los milagros.

<sup>552</sup> *Dialogues. Works*, II; 3º diálogo, p. 251. En *Alcifrón* Berkeley regresa al tema del relato mosaico de la Creación para reiterar su creencia en que se trata de un hecho histórico, “hay vestigios evidentes en los más antiguos libros y tradiciones de los paganos [...] de su relato (de Moisés) del diluvio, cuya historia es confirmada por los posteriores descubrimientos de artes y ciencias, por la gradual población del mundo [...] sin aludir a la continua disminución de las aguas, al hundimiento de montañas y al retraso de los movimientos planetarios que aportan otras tantas pruebas naturales que demuestran que el mundo tuvo un principio”. Leyendo toda la cita uno puede colegir que Berkeley realmente creyó que el mundo fue creado en el tiempo que señala la Biblia. *Vid. Ibidem*, VI, 23, p. 264.

próxima a la fecha de redacción”, y por ello su autoridad cuenta. Ésta es válida incluso aunque uno ya no pueda saber las “muchas pruebas y razones” que tuvieron para aceptar la originalidad de unos libros y sus relatos y rechazar otros<sup>553</sup>.

El relato es precisamente otro argumento que confirma la veracidad del milagro. En el *Alcifrón* Berkeley arguye que los milagros se prueban de la misma manera que se prueba un hecho muy antiguo, a saber, por medio del relato. Considera que hay “relatos auténticos” debido a que fueron transmitidos por “testigos presenciales”, quienes al defender ciertos hechos, aun contra sus propios intereses, demostraron con ello tanto su propia honestidad y franqueza como la veracidad de los relatos que defendían. Además, considera que el hecho de que tales relatos hayan sido difundidos por todo el mundo “en menos de un siglo”, y hayan sido creídos por tantas personas, es otra muestra de su autenticidad; la cual se constata al tener en cuenta que los relatos fueron puestos por escrito, traducidos a diversas lenguas y transmitidos a distintos pueblos. Frente a la crítica de que el paso del tiempo desvirtúa los relatos responde que los hechos antiguos también se pueden conocer por tradición “oral y escrita”, dividida ésta en “privada o pública”, gracias a lo cual estos tres tipos de tradición “coinciden” en atestiguar la antigüedad y veracidad del Evangelio y sus relatos. Berkeley reconoce que la tradición oral puede sufrir problemas, pero asume que cuando las cosas son confiadas a la escritura, si se les conserva con cuidado, quedan protegidas contra el olvido y la desmemoria y pueden ser conservadas cientos de años<sup>554</sup>. El que los cristianos hayan escrito varias copias de los Evangelios y las Epístolas, y que hayan sido resguardadas para uso privado y público leyéndose frecuentemente en asambleas, da certeza sobre sus contenidos, lo que refuerza la creencia de que los testimonio de los milagros son verdaderos.

Un último argumento usado por Berkeley se basa en la postura de judíos y gentiles de atribuir los antiguos milagros a la magia. Para el irlandés esta actitud no es una prueba contra los milagros sino, más bien, una “prueba de los hechos, sin excluir la causa a la que los atribuimos”. Considera que tal actitud muestra que no hay un

---

<sup>553</sup> Vid. *Alciphron. Works*, III; VI, 5, p. 227.

<sup>554</sup> *Ibidem*, VI, 3, p. 223.

conocimiento profundo de la naturaleza de las cosas, razón por la cual es imposible explicar todas las acciones y apariciones relatadas en el evangelio, por lo que resulta inaceptable “objetar contra relatos tan bien atestiguados”. El hecho de ignorar tantas cosas, tanto de la historia civil como de la historia natural, lo lleva a pensar que de rechazarse todos los fenómenos que no podemos explicar entonces los descubrimientos serían solo “de nuestra propia ignorancia y presunción”. Por eso considera injusto que si hay tanta ignorancia sobre la naturaleza de los fenómenos naturales y visibles, algunos sean tan críticos e inquisitivos respecto al “mundo invisible y sus misterios”, pues “¿deberíamos entonces refutarlos y aceptar la norma de condenar como absurdo todo proceder que no cuadre con el sentido común del hombre?”<sup>555</sup>.

#### 2.3.6 Los milagros muestran la existencia de Dios

Los sucesos milagrosos como la conversión de agua en vino o la resurrección de Cristo son ejemplos de excepciones violatorias de las leyes naturales. Según Berkeley estos acontecimientos son verdaderos por la existencia de diversos testimonios bien documentados que confirman su veracidad. Siendo estos hechos reales y ciertos es necesario intentar explicar, antes que su significado, cómo fue posible que sucedieran.

Para responder esta pregunta uno puede remitirse al inmaterialismo berkeleyano, según el cual todas las ideas sensibles que conforman los fenómenos naturales dependen para su existencia de una mente perceptora, sin mente no hay ideas porque éstas dependen de aquélla. Las ideas sensibles son independientes de cada mente particular porque siempre la están afectando, incluso contra su propia voluntad; por ello Berkeley colige que hay “una mente que me afecta en cada momento con todas las impresiones sensibles que percibo”<sup>556</sup>. Esta mente que sostiene con su percepción el orden natural será más poderosa que las mentes particulares no tanto por mantener dicho orden y regularidad, sino porque es capaz de transgredirlo pese a la fuerza y vigor que muestran las ideas del sentido, esto es, porque es capaz de violar el orden

---

<sup>555</sup> *Ibidem*, VI, 15, p. 248.

<sup>556</sup> *Dialogues. Works*, II; 2º Diálogo, p. 215.

fijo, establecido y constante de las ideas sensibles mediante excepciones, algo que ninguna otra mente particular puede hacer.

Por consiguiente, la existencia de una mente poderosa no tanto se demuestra por el orden y la regularidad de las impresiones sensibles, sino más bien por la capacidad que tiene de modificar a voluntad dicho orden para generar con ello un mensaje descifrable; por eso es posible establecer que si la naturaleza es considerada un lenguaje interpretable y el milagro es una ruptura de dicho lenguaje, entonces el milagro también será un lenguaje aunque de distinto orden del de la naturaleza. Esa mente o espíritu, por tanto, puede ser llamada ser omnipotente o Dios porque es capaz de romper con el orden natural impuesto a los sentidos -según lo constatan los testimonios y relatos- y presentarse entonces como la única causa realmente eficiente en la naturaleza.

En relación a esto, a pesar de que el milagro se presenta directamente en la naturaleza y por ello es perceptible, Berkeley sabe que muchos sienten una especie de “aversión” a creer que Dios se ocupa tan directamente de los asuntos humanos. Esta actitud puede entenderse porque “algunos aspectos que podrían haber sido más claramente explicados, han sido mantenidos en la oscuridad para estimular nuestra diligencia y modestia”<sup>557</sup>, razón por la cual el milagro puede presentarse como una manifestación ambigua y poco clara para algunos, no así para otros que serán capaces de ver que los hechos milagrosos proporcionan “fuertes indicios de su procedencia de Dios o de un principio superior”<sup>558</sup>.

Aunque haya cosas inexplicables a nuestro entendimiento el nacido en Kilkenny tenía claro que el milagro ponía de manifiesto la existencia de un Dios, entre otras cosas por las reacciones de los hombres ante tales acontecimientos anómalos; pues si bien en un principio no generan más que excitación, sobresalto o temor, posteriormente producen una reflexión sobre la causa de tales eventos, misma que consigue “despertar la admiración de los hombres” porque cuando “se ve interrumpido el curso normal de la naturaleza por un milagro el hombre está dispuesto

---

<sup>557</sup> *Alciphron. Works*, III; VI, 8, p. 234.

<sup>558</sup> *Ibidem*, VI, 30, p. 279.

a reconocer la presencia de un espíritu superior, mientras que la contemplación del curso ordinario de las cosas no despierta en nosotros ninguna reflexión”<sup>559</sup>. Esta admiración y este reconocimiento incluso llegan a regenerar al “hombre pecador”, porque “lo rescata de una vida carnal” para conducirlo a otra espiritual “de virtud y santidad”<sup>560</sup>. Precisamente con el fin de regenerar al hombre es que el “Autor de la naturaleza” decide mostrar su omnipotencia al producir, sólo eventualmente, ciertos fenómenos que salen del curso normal y ordinario, lo cual hace porque “la lejanía de la divinidad predispone naturalmente a los hombres a ser negligentes en sus acciones morales, pues tendrían más precaución si pensaran que Él está inmediatamente presente y actuando sobre sus mentes sin la interposición de materia o de causas segundas no pensantes”<sup>561</sup>. Para Berkeley el milagro posibilita ver a Dios con suma claridad, sobre todo si se toma en cuenta que la propia Biblia, considerada por él como texto histórico-testimonial, afirma constantemente que sólo Dios es “el único e inmediato autor de todos esos efectos que algunos paganos y filósofos han acostumbrado adscribir a la naturaleza, la materia, el hado o un principio semejante no pensante”<sup>562</sup>.

Los milagros, en consecuencia, no son meros acontecimientos aislados sino que suceden por un plan previamente definido que, aunque invisible a los ojos humanos, una mirada atenta será capaz de constatar y comprender. Por eso afirma Berkeley que mientras las excepciones a las leyes naturales llaman la atención de nuestros sentidos,

la mano que mueve todo es en sí misma imperceptible para el hombre de carne y hueso [...] Pero aunque Dios se esconda a los ojos del hombre *perezoso y sensual*, que no se toma la más mínima molestia en pensar, para una mente atenta e imparcial nada es tan claramente legible que la presencia íntima de un Espíritu omnisciente que forja, regula y sostiene todo el sistema del ser<sup>563</sup>.

El argumento del milagro, tal y como ha sido propuesto, puede sintetizarse del siguiente modo: si hay un mundo real afectado por milagros (que son verdaderas excepciones de las regularidades naturales), entonces los milagros también serán

---

<sup>559</sup> *Principles. Works*, II, §57, p. 65.

<sup>560</sup> *Alciphron. Works*, III; VI, 11, p. 241.

<sup>561</sup> *Dialogues. Works*, II, 3º Diálogo, p. 258.

<sup>562</sup> *Ibidem*, 3º Diálogo, p. 236.

<sup>563</sup> *Principles. Works*, II, § 151, pp. 110-111.

reales, y si la violación de la regularidad de las ideas sensibles sólo es posible por una mente poderosa, y tal mente tiene las características de un Dios, porque sólo él tiene poder suficiente como para irrumpir en lo que ninguna mente particular podría hacer, y dirigir con ello a las demás mentes hacia determinado fin, entonces tal Dios tendrá que existir y ser real.

### 3. Sobre el conocimiento de Dios<sup>564</sup>

Hablar sobre el conocimiento de Dios en Berkeley no es tan sencillo como algunos pudieran pensar, no tanto porque no existan comentarios, alusiones o referencias al tema, que las hay, y abundantes, sino más bien porque como el propio filósofo tenía claro que esta cuestión debía ser abordada amplia y sistemáticamente, prefirió desarrollarla por separado, en un libro que conformaría -como señala en sus *Comentarios Filosóficos*- la segunda parte de los *Principios* (sección que versaría, entre otras cosas, sobre el ser o naturaleza de Dios, “The Being of a God”<sup>565</sup>). La lamentable pérdida de dicho manuscrito, de la que tenemos noticia gracias a la correspondencia con Johnson<sup>566</sup>, permite afirmar que las múltiples menciones sobre la divinidad, que aparecen en los *Principios* y en los *Diálogos*, no fueron desarrolladas con sistematicidad sino más bien como simples comentarios de un planteamiento más elaborado que vendría posteriormente; sin embargo, y pese a lo anterior, a partir de las afirmaciones registradas sobre el tema de Dios es posible sostener que filosóficamente Berkeley oscila entre dos concepciones de la divinidad, a saber, a) Dios como un supuesto indispensable y necesario para su teoría de las ideas, pues funge como sostenedor de las mismas, y b) Dios como un ser análogo al hombre, pues ambos comparten la misma condición de espíritus, aunque uno sea infinito y el otro finito<sup>567</sup>.

---

<sup>564</sup> En este apartado no desarrollaré la manera en que Dios conoce, sino cómo es que los espíritus finitos lo conocen o acceden a Él.

<sup>565</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, entrada 508, p. 63.

<sup>566</sup> *Vid. supra*, nota 92.

<sup>567</sup> Park, Désirée. *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1972, p. 79. Estas dos concepciones las retomo de Park, aunque para este comentarista son cuestiones problemáticas. Por mi parte, si bien considero que deben analizarse con detalle, no me parece que sean tan problemáticas como el comentarista plantea. Por ejemplo, es el caso



Entre otras cosas, estas dos concepciones de Dios me han servido para proponer en este apartado tres vías para el conocimiento del espíritu infinito, que Berkeley equipara con Dios. Estas vías, caminos o senderos son distintos entre sí pero a la vez complementarios, puesto que no pueden separarse totalmente sino que más bien se entrelazan de manera recíproca, permitiendo con ello una mejor comprensión del tema en cuestión.

Cabe mencionar que las vías propuestas se desprenden del propio pensamiento berkeleyano, tanto de sus diferentes etapas como de sus diversos aspectos, como el filosófico y el teológico. Las dos primeras vías se basan en la parte filosófica, principalmente en los conceptos de espíritu finito y de mundo sensible, mientras que la tercera vía está basada más bien en el ámbito teológico, y tiene que ver con la actividad evangélica que el filósofo desarrolló a lo largo de su vida, la cual quedó plasmada tanto en su estancia en América como en sus labores pastorales, primero como Deán de Londonderry y después como obispo de Cloyne.

La pregunta por el conocimiento de Dios es especialmente relevante para Berkeley, por un lado porque la divinidad no es algo que pueda observarse sensiblemente, lo cual acarrea bastantes problemas, y por otro porque Dios no es un objeto de conocimiento entre otros sino aquello que hace posible todo conocimiento al ser su condición necesaria. Es por ello que hacer afirmaciones sobre Dios no es sólo posible sino de hecho necesario, pues al afirmar algo sobre la esencia divina se da, simultáneamente, información general e importante sobre la estructura y sentido del mundo, lo cual es relevante no sólo para la teología sino incluso para el conjunto de las ciencias. Esto es precisamente lo que motiva a Berkeley a intentar mostrar los accesos a Dios, pues al conocerlos se dará certeza a los no cristianos y a los incrédulos y además se consolidará en la fe a los cristianos practicantes. En cuanto a la certeza mencionada, cabe señalar que ésta no es entendida ni como una ilusión subjetiva ni como una pura capacidad lógico-racional, pues Dios ni es una simple construcción mental ni un ser que se conozca gracias a complejas deducciones racionales; por el

---

de cuando afirma, sirviéndose de una cita de los *Diálogos*, que si de la propia alma se forma una idea inadecuada de Dios, eso obliga a Berkeley a reconocer una “aplastante declaración contra el carácter analógico de Dios”, algo que no comparto. *Ibidem*, pp. 81-82.

contrario, la divinidad es un ser cognoscible porque es perceptible y experimentable<sup>568</sup>, esto es, “se hace perceptible en su experimentabilidad” (in seiner Erfahrbarkeit erkennbar)<sup>569</sup>, lo cual implica que dicha experimentabilidad hace posible conocerlo tanto inteligible como sensiblemente. Esta condición de Dios de ser experimentable es lo que llevó a Berkeley a rechazar toda “fe ciega” y puramente dogmática, porque sabía que el dogmatismo al no ser un camino racional, es decir, fruto de la reflexión, no permitía que la divinidad fuese realmente comprensible y comprendida por los espíritus finitos.

Es importante destacar que para el filósofo irlandés el conocimiento de Dios no puede darse partir de una teología negativa o apofántica<sup>570</sup>, es decir, mediante atributos negativos, desconocidos o semánticamente incomprensibles, tal y como se planteó en el *Alcifrón*<sup>571</sup>, donde Lisicles argumenta que algunos teólogos “profundos y especulativos” señalaron que atributos tales como “sabiduría”, “conocimiento” o “bondad”, al ser aplicados a Dios tenían un sentido totalmente diferente al habitual o a cualquiera que pudiera imaginarse o pensarse, lo que lo convertía en “un ser desconocido de atributos desconocidos”. Berkeley, sirviéndose de la analogía -de la cual hablaré más adelante- dejó claro que se puede predicar un conocimiento analógico de Dios, de ahí que “todas las perfecciones que podamos imaginar en un espíritu finito se encuentren en Dios, pero sin ninguna de las impurezas con que se hallan en las criaturas”<sup>572</sup>; por consiguiente, la inteligibilidad de los atributos divinos (posible gracias a la analogía y a la teoría del lenguaje emotivo contenida en el *Alcifrón*) es una condición necesaria para el conocimiento de la divinidad, sin la cual no sería posible reconocer ni identificar al Dios cristiano porque, en opinión de

---

<sup>568</sup> Sobre la existencia y conocimiento de Dios a partir del movimiento sensible, *vid.* “3.2.2 Argumento del movimiento”.

<sup>569</sup> Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., p. 212.

<sup>570</sup> La teología negativa o apofántica, que intenta describir a Dios por negación al hablar sólo en términos de lo que no se puede decir de Él, fue desarrollada, entre otros, por Pseudo Dionisio Areopagita (quien hiciera un uso excesivo del prefijo *hyper* hasta el punto de decir que para el intelecto humano Dios es el ‘hipercognoscible’ *hyperágnostos*), Juan Escoto Erígena, maestro Eckhart o Nicolás de Cusa. *Vid.* Servet, Miguel. *Obras Completas I*. Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006, nota 83, p. 190.

<sup>571</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 17-22, p. 164.

<sup>572</sup> *Ibidem*; IV, 21, p. 170.

Berkeley, la negación de sus atributos lleva incluso a la negación misma de su existencia.

Si bien Dios es concebido como el ser que organiza *a priori* todas las posibilidades de conocimiento de los espíritus finitos<sup>573</sup>, por ser el fundamento de todo lo existente, eso no significa que tal afirmación sea inferida analíticamente. Por el contrario, sostener que Dios es la condición de posibilidad para el conocimiento del mundo y de los espíritus finitos es fruto de diversos razonamientos, conformados estos a partir de diferentes situaciones que lo van corroborando, algo que la propia obra de Berkeley muestra. Precisamente la propuesta de las tres vías para el conocimiento de Dios es un ejemplo de ello.

### 3.1 El mundo como vía para conocer a Dios

La primera vía para alcanzar el conocimiento de Dios se realiza a través del conocimiento del mundo, por lo cual se puede decir que es una ruta externa a los espíritus finitos y que, por su misma exterioridad, intenta ser la más objetiva de todas. En relación a esta vía o camino resulta fundamental tener en cuenta que para Berkeley el mundo, entendido como el conjunto de percepciones sensibles e inteligibles que tiene un espíritu finito, no es otra cosa que un complejo entramado de signos y señales significativas<sup>574</sup>, lo que permite colegir que para el filósofo irlandés el mundo es una especie de entidad simbólica<sup>575</sup>. ¿Qué significa esto y de qué manera un mundo simbólico nos lleva a Dios?

---

<sup>573</sup> “Acorde a él [Berkeley] conocemos el mundo porque Dios nos lo ha dado para ser conocido”. Gunton, Colin. *Enlightenment and Alienation. An Essay towards a Trinitarian Theology*. Grand Rapids, Michigan, 1985, nota 50, p. ....

<sup>574</sup> Resulta interesante la semejanza entre esto y lo dicho siglos después, en el siglo XX, por el filósofo francés Roland Barthes, quien comulgó estrechamente con esta concepción aunque desde el enfoque de la semiología. En su ensayo “La cocina del sentido” comenta que “el mundo está lleno de signos, pero estos signos no tienen todos la bella simplicidad de las letras del alfabeto, de las señales del código vial o de los uniformes militares: son infinitamente más complejos y sutiles”. *Vid.* Barthes, Roland. *L’aventure sémiologique*. Éditions du Seuil, París, 1985.

<sup>575</sup> Hablo de ‘entidad simbólica’ porque un símbolo, cuya etimología viene de *symbolon* (*syn=conjuntar*) y (*ballo = arrojar, yacer*), es representación perceptible y convencional de algo que lanza o arroja conjuntamente, es decir, que une o conjunta dos cosas, dos elementos. El mundo, pues, está constituido de símbolos representables listos para ser interpretados por todo aquél que sepa y quiera

Para responder esta pregunta hay que tener en cuenta que el conocimiento del mundo, y por ende el de Dios, se da de forma *a posteriori* porque requiere de la observación y la experiencia; por tanto sólo será posible conocerlo, si de un entramado simbólico se trata, mediante el desciframiento de aquellos signos, esto es, ideas del sentido, que lo constituyen. Como ya he mencionado en apartados anteriores<sup>576</sup>, la conjunción de estas señales o signos cargados de significado forman un lenguaje<sup>577</sup> cuya particularidad es estar conformado de forma visual, puesto que los signos percibidos cumplen la misma función que las palabras, esto es, “luz, sombras y colores, diversamente combinados, corresponden a las diversas articulaciones de sonido en el lenguaje”<sup>578</sup>. El mundo, entonces, es un cúmulo de caracteres significativos en el que los signos que lo conforman constituyen un lenguaje de tipo visible.

El camino a Dios, por tanto, puede ser trazado mediante el conocimiento del mundo porque es en éste, en tanto conjunto de signos que conforman un lenguaje, en donde cobran sentido esos signos emitidos y el propio lenguaje; en otras palabras, el mundo es una vía para conocer a Dios porque en él se da la revelación divina, ya que es a través del mundo en donde la deidad se manifiesta con mayor claridad debido a que, como señala Park, “lejos de conocer a Dios por sus atributos lo conocemos sólo por sus actividades, y de éstas inferimos sus atributos”<sup>579</sup>. Por consiguiente, la actividad de Dios es aquello que origina y dota de contenido, es decir, de significado, a los signos visibles que conforman el mundo simbólico en el que los espíritus finitos se desenvuelven<sup>580</sup>.

---

hacerlo. Vid. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Herder, Querétaro, 2004, cap. IX y X.

<sup>576</sup> Vid. *supra*, apartados “1.3.1.5 Principio del Lenguaje visual” y “1.6.4.1 El argumento del lenguaje visual”.

<sup>577</sup> Roberts señala atinadamente que “en la metafísica de Berkeley parece que las cosas cumplen una función semejante a lo dicho por el apóstol Juan I, I: ‘en el principio fue la palabra’”. Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob*, ed. cit., p. 86.

<sup>578</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 10, p. 154.

<sup>579</sup> Park, Désirée. *Complementary Notions*, ed. cit, p. 86.

<sup>580</sup> “la manera de llevar a la gente al conocimiento de Dios está ligada, en Berkeley, con la forma en que la gente entiende la naturaleza del mundo, y su conocimiento de éste. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., p. 151.

La relación mundo → Dios lleva al filósofo de Kilkenny a asumir que la percepción de esa entidad dinámica, simbólica y significativa, permite postular una irrenunciable función ordenadora de la divinidad, “quien está comunicándose con nosotros en todo momento”<sup>581</sup>, la cual se manifiesta permanentemente al contemplar el orden natural<sup>582</sup>. De hecho, esto implica que los fenómenos naturales percibidos pueden ser interpretables y discernibles, como de hecho lo son, “sólo para el ojo curioso del filósofo”<sup>583</sup>, es decir, para todo aquél que use correctamente sus facultades, porque no son acciones aleatorias inconexas, sino más bien resultado de la comunicación divina que se manifiesta mediante mensajes coherentes que dan forma a un diálogo entre Dios y los espíritus finitos, cuyo vehículo es precisamente el lenguaje visual. Esto es justamente lo que Berkeley señala en sus *Principios*, respecto a que la conexión de ideas implica una relación no de causa-efecto sino de “signo” o “cosa significada”<sup>584</sup>, lo que confirma que la experiencia del mundo conlleva como tal la percepción de signos o ideas que remiten a Dios, porque Éste se manifiesta en el mundo precisamente a través de signos interpretables y comprensibles (como si de una gramática natural se tratase<sup>585</sup>), debido a que “las ideas *no son modos del espíritu* [...] el espíritu capta las ideas precisamente como *ideas*, esto es, como algo ajeno que el espíritu comprende” (y es ajeno justamente porque no dependen de él sino de Dios)<sup>586</sup>.

De lo dicho se colige que la vía para el conocimiento de Dios por medio del mundo se basa en la percepción de una revelación permanente, que se comprende al decodificar el lenguaje de signos visuales constituido a partir de las ideas originadas por Dios; ideas que, expresadas mediante caracteres visibles, son una especie de

---

<sup>581</sup> Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob*, ed. cit., p. 86.

<sup>582</sup> *Vid. supra*, “1.4.5 Consecuencias del inmaterialismo: Dios”, donde se menciona el argumento de diseño. *Vid.* allí nota 144 de Laura Benítez, p. 74.

<sup>583</sup> *Principles. Works*, II, § 64, p. 69.

<sup>584</sup> *Ibidem*, § 65, p. 69.

<sup>585</sup> La concepción de la naturaleza como un libro abierto y legible ha sido común a la filosofía, sobre todo a la filosofía de la temprana modernidad. En cuanto a Berkeley, si bien menciona en varias de sus obras esta concepción, es en *De Motu* (1721) y en *Siris* (1744) donde ésta puede verse con toda claridad.

<sup>586</sup> Robles, José Antonio. *Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias*, ed. cit., p. 58.

diálogo constante dentro de un proceso comunicativo interpretable, es decir, son una suerte de “discurso indirecto” (indirekte Rede) de Dios<sup>587</sup>. Esto explica la importancia para Berkeley del conocimiento de las leyes de la naturaleza, pues a partir de la comprensión de éstas se hace posible el conocimiento de su creador y sostenedor.

Podemos afirmar que la existencia de Dios es mucho más evidentemente percibida que la existencia de los hombres, porque los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los atribuidos a los agentes humanos. No hay ningún signo que denote a un hombre, o a un efecto producido por él, que no ponga en evidencia con mayor fuerza el ser de ese Espíritu que es el *Autor de la Naturaleza*<sup>588</sup>.

El conocimiento del mundo, y por ende de Dios, es un proceso activo o mejor dicho de interacción (o como lo llama Kingston un “diálogo interpersonal”<sup>589</sup>), porque requiere que los espíritus finitos, que fungen como lectores, tengan la capacidad de leer aquellos signos que constituyen la condición necesaria para la comunicación con Dios. Por lo tanto, el proceso de lectura de la naturaleza implica una relación dialógica entre su Autor (Dios) y el lector (espíritus finitos), y en este proceso el espíritu finito es requerido permanentemente pues es el encargado de la lectura, interpretación y posterior comprensión de las relaciones de significado de los signos del mundo<sup>590</sup>; justamente éste es el lugar de interacción entre el discurso de Dios y la capacidad humana para decodificar dicho discurso, con lo que se crea lo que llama Nols una “teología semiótica” (semiotische Theologie)<sup>591</sup>, es decir, una teoría general de los signos que conforma un lenguaje en el que se implica directamente a Dios. El conocimiento de Dios como un suceso dialógico significa que cualquier tipo de relación con las ideas, como respuesta al discurso divino, es interpretable; lo cual reitera la interacción permanente entre Dios y los hombres. Lo anterior implica, además, que Dios es entendido como un interlocutor que se manifiesta mediante actos lingüísticos comunicables a los espíritus finitos, tal y como fue descrito anteriormente en el argumento del lenguaje visual y en el argumento de los milagros.

---

<sup>587</sup> Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., p. 216.

<sup>588</sup> *Principles. Works*, II, § 147, p. 108.

<sup>589</sup> Vid. Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, ed. cit., cap. VII, pp. 111-124.

<sup>590</sup> “así, mediante los signos de la naturaleza uno infiere al Dios invisible”. *Ibidem*, p. 156.

<sup>591</sup> *Idem*.

Esta relación dialógica es planteada como un proceso dinámico complejo, pues el acto de la propia revelación divina siempre es establecido en una situación concreta, cumpliendo con ello una premisa básica de cualquier teoría de los signos, a saber, que éstos se dan en un contexto que posibilita comprender su significado, pues en este caso cada discurso de Dios se da a manera de un acontecimiento particular en una situación específica, cuyo carácter simbólico está inmerso dentro de una relación significativa.

Dios, por tanto, se revela como sujeto a través de los signos visuales, pero a la vez se convierte en objeto al ser precisamente el objeto de la comunicación con los espíritus finitos. Esta relación es lo que hace que la propia existencia en el mundo de los espíritus finitos, sea ya una existencia en diálogo con Dios. Conviene recordar que Berkeley nunca planteó un conocimiento empírico de la divinidad, es decir, nunca identificó a Dios con la naturaleza, algo que se desprende con toda claridad al leer sus obras; por el contrario, para él los signos visuales ponen de manifiesto que “el supremo espíritu que produce esas ideas en nuestras mentes, no se nos manifiesta ni se configura ante nuestros ojos a través de ningún conjunto particular finito de ideas sensibles”<sup>592</sup>. Esta cita deja claro lo ya dicho, a saber, que Dios no se muestra directamente como algo sensible o corpóreo, lo cual justifica hablar del mundo como un medio simbólico de comunicación que contiene en sí mismo un sentido inmanente y uno trascendente. El sentido inmanente consigue darle a los espíritus finitos una orientación en el mundo, mientras que los signos significantes, esto es, las ideas sensibles que remiten a Dios como interlocutor trascendente, conservan el sentido, la unidad y el orden del mundo percibido.

La vía del mundo, por tanto, explicita que es posible hacerse de un conocimiento de Dios al entender e interpretar la naturaleza (ese supuesto conjunto arbitrario de signos sensibles) como una entidad comunicante, pues es a través de ella que los espíritus finitos se encuentran en una constante interacción con la divinidad, mediante la contemplación, y posterior interpretación, de los mensajes recibidos directamente del orden natural.

---

<sup>592</sup> *Principles. Works*, II, § 57, p. 65.

### 3.2 El conocimiento de Dios a través de uno mismo

La lectura de diversas obras de Berkeley muestra que a lo largo de su vida estaba convencido de la posibilidad de conocer a Dios por diversos medios, y no sólo por el de la vía externa de la naturaleza como se tiende a pensar. Esto hace posible plantear una segunda vía para alcanzar el conocimiento de la divinidad, la cual se sirve de dos vertientes, a saber, la relacionada con una auto-reflexión a partir de la propia alma, y la que tiene que ver con un sentimiento interior o conocimiento prereflexivo introducido en cada espíritu. Ambas vertientes surgen como respuesta a la actitud criticada por Berkeley y ejemplificada con su personaje Alcifrón, quien rechaza totalmente la posibilidad de que haya un conocimiento de Dios que parta de uno mismo, “No admito ninguna voz interior ni instintos sagrados o inspiraciones de la inteligencia o del espíritu. Todo esto, debes saberlo, no significa nada para un hombre sensato”<sup>593</sup>; sin embargo, más que limitarse a dar una respuesta a los cuestionamientos específicos del librepensador, la vía planteada tiene por finalidad mostrar otro planteamiento berkeleyano en torno al conocimiento de Dios, que al ser a través de uno mismo bien podría llamarse también de la ‘vía interna’<sup>594</sup>.

Lo primero que habría que decir es que para que los hombres puedan hacerse de un conocimiento de Dios a partir de ellos mismos es necesario que tengan alguna relación con Él, es decir, que compartan algo en común, lo que se da gracias a que ambas entidades son concebidas por Berkeley como “espíritus” (minds). Teniendo en cuenta lo anterior hay que remitirse al apartado “4.1 Tratado sobre los principios del conocimiento humano”, en donde se dijo que el alma se conoce a partir de sí misma porque es sinónimo de yo: “lo que designo con el término yo, es lo mismo que lo referido por alma o sustancia espiritual”<sup>595</sup>. Este conocimiento se da de forma inmediata porque el alma o yo no requiere para ser conocida de razonamientos complejos, sino que se le conoce como resultado de un proceso natural de

---

<sup>593</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 7, p. 149.

<sup>594</sup> Cabe señalar que esta vía se sirve de la doctrina del espíritu desarrollada por Berkeley al retomar el importante concepto de “noción”, ya abordado anteriormente. *Vid. supra*. “2.3.2.3 El conocimiento de los espíritus es nocional”.

<sup>595</sup> *Principles. Works*, II, § 139, pp. 104-105.



interiorización en el que se sabe inmediata e intuitivamente, pese a que no haya como tal percepción sensible, qué se quiere decir con el término yo o yo mismo<sup>596</sup>.

El propio proceso de conocimiento del espíritu o alma lleva a entenderlo como “un principio individual” activo, perceptor, pensante y actuante, cuyos atributos son parecidos o semejantes a otros seres de su misma naturaleza espiritual, y que por consiguiente ni es una idea ni puede asemejarse a tal. Los espíritus finitos, cabe recordar, pese a que guardan una semejanza ontológica con Dios no cuentan con un conocimiento preciso de Él, algo que quedó claro desde los *Comentarios Filosóficos* cuando Berkeley escribió: “G Absurdo Argumentar la Existencia de Dios a partir de su Idea. nosotros no tenemos Idea alguna de Dios ¡es imposible!”<sup>597</sup>. Lo central de esta cita, que no tenemos una idea de la divinidad, se vuelve a señalar en el tercero de los *Diálogos*<sup>598</sup>, en donde Filonús comenta que “propriadamente no tengo una idea de Dios o de cualquier otro espíritu”. El no tener idea de un alma se debe, como ya hemos dicho, a la propia actividad de éstas, pues no se puede tener idea (al ser pasivas e inertes) de algo activo; pese a no contar con una idea del alma, el filósofo irlandés asumirá que si se razona y reflexiona sobre ella, “aumentando sus poderes y quitando sus imperfecciones”, se podrá obtener no una idea de la divinidad pero sí una “noción”<sup>599</sup>, es decir, un tipo de *representación primera* que se consolidará en una etapa conceptual posterior. El mismo Berkeley señala que a través del conocimiento del propio yo se consigue “una imagen o semejanza de Dios, aunque extremadamente inadecuada” porque se trata de una especie de “imagen pensante y activa” del mismo; dicho en otras palabras, al percibir que el alma es una imagen o retrato imperfecto de Dios la mente es capaz de percibirlo y conocerlo de una cierta manera *a priori*<sup>600</sup>.

---

<sup>596</sup> Vid. *supra*. nota 380. . . . . *Dialogues. Works*, II. 3D, pp. 231-233.

<sup>597</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, nota 782, p. 116.

<sup>598</sup> *Dialogues. Works*, II. 3D, pp. 231-232.

<sup>599</sup> El término *noción* tiene gran relevancia para el conocimiento de Dios, siempre y cuando su uso se dé dentro del ámbito del conocimiento espiritual. Por otro lado, el uso de *noción* en el contexto del hombre como imagen de Dios presenta una diferencia peculiar, pues en este caso la imagen en la propia alma remite a Dios como espíritu activo. Sobre el concepto de ‘noción’, *vid. supra*. “2.3.2.3 El conocimiento entre espíritus es nocional”.

<sup>600</sup> Sillem señala atinadamente que Berkeley no es muy claro al usar las palabras “imagen” y “semejanza” de Dios, lo que dificulta entender con claridad qué es lo que exactamente quiere decir al

El salto cualitativo de reflexionar sobre uno mismo y llegar a Dios se refleja, como señala Filonús, en “la dependencia que encuentro en mí mismo y en mis ideas”, de la cual “infero necesariamente por un acto de la razón la existencia de Dios”<sup>601</sup>. Si uno colige de sí mismo su existencia y posterior conocimiento es porque uno mismo funge como punto de partida para ello, por eso cuando Berkeley menciona que infiere (*infer*) a partir de sí mismo es porque encontró algo en él que garantiza tales conclusiones, lo que significa que en el propio espíritu se encuentra un autoconocimiento reflexivo de Dios que se manifiesta a través de la imagen del alma. En este sentido, hablar del alma como imagen de la deidad implica que es a partir del conocimiento de la propia alma, como causa activa que produce nuestras ideas de la imaginación y la memoria, y no desde las “ideas del sentido” o el universo sensible, que llegamos a entender *qué tipo de ser* es Dios. Si queremos pensar en la naturaleza del espíritu infinito como el ser activo, libre e inteligente que ha creado el mundo, debemos reflejarlo en la actividad de la propia alma y tratarla como su imagen imperfecta, pues “las únicas verdaderas nociones que tenemos de libertad, agente o acción, son obtenidas reflexionando sobre nosotros mismos y sobre las operaciones de nuestras propias mentes”<sup>602</sup>.

Esta misma concepción se muestra en el ensayo *Immortality*, publicado el mismo año de los *Diálogos*, 1713, por el periódico *Guardian*<sup>603</sup> de Londres, a donde recién había llegado Berkeley de su natal Irlanda. En este texto, el aún profesor del Trinity

---

hablar del alma como “imagen de Dios”, y al decir que tenemos una “noción” de Dios y del alma. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. ed. cit., p. 47.

<sup>601</sup> *Dialogues. Works*, II. 3D, p. 232.

<sup>602</sup> *Alciphron*, VII, p. 318; PHK § 140. Cfr. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. ed. cit., p. 47-48.

<sup>603</sup> Richard Steele conoció a Berkeley a su llegada a Londres en 1713 y lo invitó a participar con algunos ensayos en el periódico *Guardian*, del que era editor, y que existió de marzo a octubre de ese año, cuando cambió de nombre por el de *Englishman*. El *Guardian* fue fundado como un periódico apolítico y cultural que defendía las tradicionales libertades inglesas, supuestamente amenazadas por las condiciones del Tratado de Utrecht (1713) tras la guerra de sucesión española, generada ésta por la muerte sin descendencia de Carlos II de Habsburgo. Parece que el editor Steele mantuvo silenciadas sus opiniones políticas hasta que el 7 de agosto de ese año publicó un artículo sobre la región de Dunkirk en los Países Bajos, hecho que, parece, fue el detonante para Berkeley desistiera de participación en la publicación. Para conocer más sobre estos ensayos de Berkeley *vid.* ‘Editor’s Introduction’ a *Berkeley’s Essays in the Guardian. Works*, VII, pp. 173-180.

menciona algo importante para el tema del conocimiento de Dios a partir de uno mismo:

Es el privilegio de un ser pensante alejarse de los objetos que capturan sus sentidos, y dirigir sus pensamientos hacia el interior de sí mismo. Por mi parte frecuentemente mitigo el dolor que surge de los pequeños infortunios y decepciones que se presentan en la vida mediante esta introversión de mis facultades, en donde considero mi propia alma como la imagen de su creador, y recibo gran consuelo al observar aquellas perfecciones que testifican su original divino y me llevan a un conocimiento de su arquetipo eterno<sup>604</sup>.

Aunque el carácter de consuelo frente a los propios defectos aparece en primer plano, lo que hay que destacar de este fragmento es que al hablar del alma como imagen de su creador Berkeley menciona implícitamente un cierto conocimiento de Dios, que se origina al “dirigir” los pensamientos -lo que conlleva un acto de la razón-hacia el interior de uno mismo (“turn his thoughts inward on himself”). De lo dicho en este ensayo de 1713 se infiere, entre otras cosas, que Berkeley tenía claro que había en el hombre un impulso que llevaba a la razón a dirigirse hacia el interior de uno mismo, esto es, la dirigía a una cierta introspección que hacía posible “observar” y pensar en ciertas “perfecciones” de Dios, lo que conllevaba una aproximación a un cierto conocimiento de la deidad; sin embargo, en este mismo ensayo el joven filósofo de 28 años menciona otro aspecto importante al hablar sobre la inmortalidad, pues señala que “la parte poco instruida de la humanidad, tiene una propensión natural para creer en ella” e incluso que existe un “deseo innato extremo” por alcanzar aquella “perfección” que la mente desea obtener.

Esta segunda parte del ensayo resulta importante porque si bien el tema del mismo es la inmortalidad, Berkeley señala que existe una “propensión natural” así como un “deseo innato extremo”, es decir, existen ciertos aspectos que no hacen intervenir a la razón y que sin embargo nos llevan a buscar la inmortalidad o incluso el conocimiento de Dios. Justamente lo señalado en este ensayo conecta directamente con la otra vertiente de la vía aquí planteada, a saber, la que señala que existe un conocimiento de Dios puramente interior que no requiere de un acto de la razón, porque no se necesita

---

<sup>604</sup> *Essays. Works*, VII, *Immortality*, p. 222. Aquí aparece la interesante y polémica cuestión en Berkeley de los arquetipos como ideas de Dios, mencionados en varias ocasiones en los *Principios*; pese a mi interés en el asunto lo dejaré fuera de esta investigación en aras de poder estudiarlo en otro momento.

inferencias o deducciones para poder acceder a Él. Esto se ve aun con mayor claridad en un texto de madurez, el ya mencionado sermón *On the Will of God* de 1751, en donde se dice lo siguiente: “pero tampoco es el uso de nuestra razón el único medio natural para descubrir la voluntad de Dios. Ésta es también sugerida por una conciencia natural y por un sentimiento interno implantado en el alma de cada hombre, anterior a todas las deducciones de la razón”<sup>605</sup>. Se sigue de lo dicho en este sermón que el propio Berkeley intuye que existe en el alma de cada hombre un cierto deseo innato, sentimiento interno o conciencia natural, que lo llevan a conocer a Dios no a partir de un acto racional sino, más bien, mediante una cierta inclinación pre-reflexiva basada en la propia interioridad del sujeto.

Es importante aclarar que a pesar de que los espíritus finitos pueden conocer a Dios a partir de sí mismos, mediante un autoconocimiento reflexivo o una inclinación pre-reflexiva, eso no significa que todos tengan que acceder por igual a dicha noción, es decir, del hecho de que algo sea natural en el espíritu finito no se desprende que sea universal, tal y como se pretendió establecer en el diálogo primero del *Alcifrón*:

para que una cosa sea natural a la mente debe aparecer originalmente en ella, debe encontrarse universalmente en todos los hombres, debe ser invariablemente la misma en todas las naciones y épocas. Estas exigencias de original, universal e invariable excluyen las demás nociones atribuidas a la mente humana, fruto de la costumbre y la educación<sup>606</sup>.

Para Eufránor (Berkeley) lo natural no es universal, pues hay ciertas facultades que pueden estar en todas las personas pero cada una de ellas las desarrollará de diferente manera y en distintos momentos, de ahí que el conocimiento divino sea natural a la mente humana pero no por ello tendrá que ser innato y universal, es decir, encontrarse de la misma manera y al mismo tiempo en todos los hombres<sup>607</sup>; esto lo dejó claro el propio Berkeley:

---

<sup>605</sup> *Sermons. Works*, VII, *On the Will of God*, p. 130.

<sup>606</sup> *Alciphron. Works*, III; I, 14, p. 55.

<sup>607</sup> A propósito de la lectura del *Sermón X* de 1751, David Berman me señaló que seguramente Berkeley retomó de Locke -cuando éste critica a Herbert of Cherbury- la concepción de las ideas innatas como universales, razón por la cual no menciona un conocimiento innato de Dios (más allá de que no se tengan ideas de un ser activo); empero, como creyó posible que se diera un conocimiento natural no universal, no rechazó que se pudiera tener una cierta idea, noción o sentimiento natural de Dios. (Vid. Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento Humano* I, en especial I, III, 15-19).

¿por qué no podemos concluir que ciertas cosas pueden ser naturales a la naturaleza humana aunque no se encuentren en todos los hombres, ni sean invariablemente las mismas dondequiera que se encuentren? [...] puede haber cosas naturales a los hombres aunque no se manifiesten actualmente en todos ellos, ni con igual perfección, puesto que hay tan gran diferencia de cultura y demás cualidades con respecto a la naturaleza humana como hemos hallado en la naturaleza vegetal de las plantas, para usar la misma comparación<sup>608</sup>.

El conocimiento de Dios a partir de uno mismo, sea fruto de una reflexión (inferencia) o de una inclinación pre-reflexiva (sentimiento interno), es posible por la semejanza ontológica, el hecho de ser espíritus, que se da entre Dios y los hombres. Esta semejanza puede fundamentarse en el discurso teológico del *imago dei*, a partir del cual todas las posibilidades de conocimiento así como los límites se construyen dentro de la relación criatura–Dios o, en términos berkeleyanos, espíritu finito–espíritu infinito. Esta interpretación permite incluso sostener que las propias características de los espíritus finitos muestran en ellos una estructura trídica constituida por pensamiento, voluntad y entendimiento<sup>609</sup>, que expresa y muestra la afinidad esencial que tienen con el espíritu trinitario divino, constituido a su vez por padre, hijo y espíritu santo. De hecho, la propia doctrina del espíritu muestra que casi a la par que el espíritu finito, *qua* espíritu, se conoce a sí mismo, se da en él una intuición o presentimiento de la esencia de Dios, lo que pone de manifiesto que el espíritu infinito pertenece al ámbito íntimo de cada espíritu finito. Se colige de lo dicho que el salto cualitativo de reflexionar sobre uno mismo y llegar a Dios, se debe a la *imago dei* que Berkeley sostuvo como el buen anglicano practicante que fue.

Por último, cabe mencionar que la “imagen pensante y activa” de la deidad que posee el espíritu finito cumple dos funciones, a saber, a) abrir el camino para la comunicación de Dios y b) garantizar una cierta evidencia<sup>610</sup> en uno mismo. La

---

<sup>608</sup> *Alciphron. Works*, III; I, 14, p. 58 ss.

<sup>609</sup> El entendimiento y la voluntad son una bifurcación de la percepción del espíritu finito, y al darse de manera separada puede decirse que constituyen dos aspectos diversos pero complementarios. Por otro lado, Nols opina que la concepción trídica también se expresa en los tres modos de percepción del espíritu finito, a saber, *intuición*, *reflexión* y *noción*. Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit, p. 219.

<sup>610</sup> En epistemología tener evidencia de una creencia implica que ésta está fuera de toda duda razonable, pero no al grado de gozar de certeza absoluta. *Cfr.* Sarmiento Reyes, Juan C. *Conocer: una visión epistémica*. Acta colombiana de psicología, n° 14, vol. 1, 2011, pp. 81-97.

primera función<sup>611</sup> tiene que ver con que la divinidad no sólo se comunica con ayuda de signos visuales en un mundo ‘externo’, sino también mediante ‘imágenes internas’ que cada espíritu finito puede encontrar en sí mismo. Esta imagen o representación de la deidad no funge como un espejo por el que se pueda obtener una imagen clara, fija y directa del ser de Dios, que incluso evitaría la corrupción a causa del pecado; más bien, por el contrario, explicita la caracterización de la imagen como “activa” en su carácter procesal, de cambio, pues no se trata de un saber único, estático e implantado que existe invariablemente sino de una fuente viva del conocimiento divino.

La segunda función está relacionada con el *sentimiento básico*, inclinación pre-reflexiva o conocimiento reflexivo que posibilita un acceso racional a Dios. Este sentimiento, inclinación o conocimiento ponen de manifiesto la dependencia de los espíritus finitos a la deidad, pues tales formas de acceder a Dios demuestran su existencia, y con ello brindan una certeza<sup>612</sup> al espíritu finito que no es obtenida través de la experiencia sensible sino que se localiza a un nivel profundo, en uno mismo, lo cual hace ostensible una relación personal con Dios que, precisamente, brinda una certeza del mismo. “G. Estoy seguro de que hay un Dios, aunque no lo percibo ni tengo intuición de él. esto no es difícil si entendemos correctamente qué se quiere decir por certeza”<sup>613</sup>. En esta temprana nota se señala la certeza de Dios que Berkeley de hecho presupone, pues en el fondo de uno mismo se encuentra una huella o rastro que implica la inalienable dependencia de la divinidad, que precisamente nos hace reconocernos como *imago dei*<sup>614</sup>.

---

<sup>611</sup> Es importante aclarar que la semejanza ontológica entre Dios y los espíritus finitos que se desprende de la *imago dei* (el hombre creado a imagen y semejanza divina [*Génesis* 1, 26-27]), y lleva al hombre a poseer una imagen de Dios, no implica que dicha imagen sea una idea, lo cual sería contradictorio con los postulados inmaterialistas; por el contrario, la imagen de que se tiene de la deidad es nocional, precisamente por eso es una “imagen pensante y activa” mientras que toda idea, recordemos, es pasiva.

<sup>612</sup> Entiendo por ‘certeza’ una noción que hace referencia a un estado psicológico de seguridad, fruto de una firme adhesión de la mente a algo cognoscible, lo cual puede darse en los espíritus finitos a partir de la “imagen pensante y activa” que tienen de la divinidad. *Cfr.* Sarmiento Reyes, Juan C. *op. cit.*, pp. 81-97. Por otra parte Luis Villoro sostiene que “la certeza correspondería a la creencia en una proposición con máximo grado de probabilidad”; para él, y a diferencia de Sarmiento, los grados de seguridad o adhesión que acompañan a la creencia son propios de una convicción no de una certeza. *Cfr.* Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1982, cap. 5 “Motivos para creer”, pp. 102 ss.

<sup>613</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, nota 813, p. 97.

<sup>614</sup> En el tercer sermón, *On Charity*, pronunciado en 1714, Berkeley nos alerta que hay que tener cuidado para que la propia reflexión no caiga en auto-referencia narcisista, teniendo en cuenta que al

Debido a la creencia de Berkeley de que el conocimiento de Dios era común a todos los hombres, y podía ser revelado mediante los sentidos o a partir de un sentimiento interno o reflexión sobre la propia alma, se puede argüir -como se ha hecho en este apartado- que es posible conocer a Dios a través de uno mismo, es decir, por medio de la propia interioridad del espíritu finito.

### 3.3 La enseñanza como vía para el conocimiento de Dios

Sin duda alguna Berkeley, como deán y luego obispo, conoció a la perfección muchos pasajes de la biblia e indudablemente muchos de ellos dejaron una profunda huella en su persona. Una de tantas lecturas bíblicas ha de haber sido la del evangelio de san Marcos, cuyo contenido, con toda seguridad, fue determinante en él al grado de querer poner en práctica lo dicho en este evangelio, a saber, que luego de varios milagros realizados por Jesús éste deseó que la palabra de Dios fuese conocida no sólo por medio de acontecimientos prodigiosos, sino también a través de la doctrina, es decir, por medio de la enseñanza, razón por la cual instituyó a los doce apóstoles a que predicasen lo enseñado por él<sup>615</sup>.

La tercera vía para conocer a Dios puede ser considerada como una vía intermedia porque no se basa ni en la atenta observación de la regularidad de la naturaleza, ni en sucesos extraños que exceden los límites del orden natural, tampoco en la percepción sensible de los espíritus finitos ni en la reflexión sobre la propia alma; más bien se sirve del desconocimiento e ignorancia del sujeto que aunque tiene en sí mismo el poder para conocer a Dios, como algo natural a él, no siempre puede conseguirlo por los diferentes factores que le influyen, sea la cultura, la educación o la época, tal y como Berkeley arguyó en su *Alcifrón*<sup>616</sup>. Justamente por la existencia de factores exógenos que les impiden a los hombres conocer a Dios, es que resulta importante enseñar su doctrina a través de la enseñanza del evangelio. Esto es

---

observar lo propio, es decir, a uno mismo, se obtendrá una imagen de Dios (aunque también tuvo claro que posiblemente el reflejo de tal imagen sería engañoso por ser fruto de un puro narcisismo); por lo tanto, para proteger la reflexión de la propia frente al problema de que ella misma caiga en auto-referencia narcisista, surge la realidad dialógica como correctivo. *Vid. Sermons. Works*, VII, p. 33.

<sup>615</sup> Evangelio de san Marcos: 3, 1-15.

<sup>616</sup> *Vid. supra.*, notas 549 y 551 sobre el *Alcifrón*.

precisamente lo que Berkeley desarrolla en su sermón de 1732, titulado “Sermón de aniversario frente a la Sociedad para la propagación del Evangelio”, pronunciado en la famosa iglesia londinense de St. Mary-Le-Bow<sup>617</sup>, y del que me basaré para desarrollar este apartado.

Este sermón es resultado de las reflexiones sobre la experiencia vivida tras la misión evangelizadora que Berkeley intentó implementar durante su estancia de tres años en América, de 1728 a 1731<sup>618</sup>, y en él se muestra un pensador convencido de la importancia de educar en la doctrina cristiana a todos aquellos paganos que por sus condiciones de vida vivían alejados de la misma; sin embargo, cabe señalar que en este mismo sermón se indica que por el hecho de que los hombres vivan ajenos a las verdades cristianas, eso no significa que no haya en ellos, como vimos en el apartado anterior, “un sentimiento interior” (inward feeling), “un fuerte instinto y deseo, un apetito y tendencia hacia otro y mejor estado, incomparablemente superior al presente tanto en cuestión de felicidad como de duración”<sup>619</sup>. El hecho de que exista en el hombre un deseo natural hacia un estado de vida superior al presente, que lo lleva a inclinarse por cosas de “mayor espiritualidad y pureza” y aspirar a una “vida eterna”, justifica la importancia de enseñar el evangelio, para que los hombres, que cuentan con ese deseo o inclinación natural, sean capaces de alcanzar un conocimiento adecuado de Dios. En consecuencia, si la vida eterna, y por ende el conocimiento de Cristo, es el mayor bien al que aspira un hombre, “el fin de nuestro ser” como Berkeley lo llama, entonces todos aquellos que la conocen o saben de ella deben esforzarse por hacer que otros la obtengan también, de ahí que afirme que “quien sea un cristiano sincero no puede ser indiferente respecto a traer otros hombres al conocimiento de Dios y de Cristo; que cada uno de nosotros, y en caridad con su vecino, desee y promueva, tanto como tenga oportunidad, la conversión de gentiles e

---

<sup>617</sup> Esta iglesia, considerada la segunda más importante en Londres después de la catedral de San Pablo, se incendió durante el llamado ‘gran incendio’ de Londres de 1666, y fue reconstruida por el arquitecto Christopher Wren entre 1671 y 1680. El hecho de que Berkeley haya pronunciado un sermón en esta importante iglesia, denota que ya era considerado un pensador distinguido.

<sup>618</sup> *Vid. supra.*, “I. Semblanza biográfica de George Berkeley”.

<sup>619</sup> *Sermons. Works*, VII, pp. 114-115.



infieles para que puedan llegar a participar de la vida e inmortalidad”<sup>620</sup>.

Berkeley señala que para conocer a Dios no se necesitan especulaciones estériles ni principios abstractos, porque llevan a un “conocimiento metafísico de Dios, considerado en su absoluta naturaleza o esencia”<sup>621</sup>; por el contrario, para conocerlo tal y como se relaciona con los hombres, es decir, como “creador, redentor y santificador”, basta “un bendito conocimiento práctico”. Precisamente para fomentar esta enseñanza práctica que lleve al conocimiento de la divinidad, el nacido en Kilkenny exhortará vehementemente a los oyentes de su sermón a que se comprometan en la lucha espiritual para la difusión evangélica, sirviéndose para ello de diversos medios retóricos como lo son citas de pasajes bíblicos, tal es el caso de la descriptiva cita de Juan XIV, 21, “*El que tiene mis mandamientos y los guarda es el que me ama*”<sup>622</sup>.

Pese a su convicción de la necesidad de propagar los principios cristianos, el deán de Londonderry dejó claro en su discurso que era consciente de que los tiempos en los que vivía no eran los más aptos para tal labor, pues por un lado muchos asumían que la religión cristiana estaba en franco declive, que podía llevarla al “papismo” (popery) o a una infidelidad general, y por otro algunos sentían desazón por la ausencia de milagros. Berkeley, en su calidad de anglicano, tuvo claro que los milagros eran “menos necesarios ahora que en la primera propagación del evangelio”<sup>623</sup>, pues asumía que diversas naciones al verse beneficiadas por la religión cristiana tendían a protegerla a través de las leyes; sin embargo, también tenía claro que al no haber más milagros los hombres estaban obligados a usar todo su ingenio y emplear bien sus facultades para poder realizar una adecuada labor de propagación, y seguir con ello el ejemplo de Pablo, quien “*no vio por su propio beneficio, sino por el beneficio de*

---

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 116-117.

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>622</sup> *Idem*.

<sup>623</sup> *Ibidem*, p. 119. Más adelante, en el mismo sermón, Berkeley vuelve al tema de los milagros al mencionar que “en una época en la que todos los esfuerzos humanos son más necesarios que en la primera propagación del evangelio”. *Ibidem*, p. 123. Sobre el tema de los milagros, *vid. supra* “3.2.3 Argumento a partir de los milagros”.

*muchos que pueden ser salvados (I Cor. x, 33)*<sup>624</sup>.

En relación a la labor de difusión y enseñanza del evangelio, que permite el conocimiento de Dios, es importante destacar lo que en el sermón se dice sobre América. Allí comenta que en Rhode Island habitan diversas sectas que si bien han aprendido a congregarse en torno al día del señor, es decir, los domingos, muchos parecen tener una total indiferencia hacia todo lo sagrado. Respecto a los indígenas señala en tono crítico que:

los *indios* nativos, que se dice que anteriormente ha habido muchos miles dentro de la extensión de esta colonia, en la actualidad no ascienden a mil, incluyendo todo sexo y edad; y estos son o sirvientes o peones del *inglés* que ha contribuido más a destruir sus cuerpos mediante el uso de fuertes licores, que a mejorar por cualquier medio sus mentes o salvar sus almas. Este lento veneno, operando conjuntamente con la viruela y sus guerras (mucho más destructivas que las otras), han consumido a los *indios*, no sólo en nuestras colonias sino también a lo largo y ancho de nuestros confines. Y habiendo hecho estragos de ellos, ahora está haciendo lo mismo con aquellos que les enseñaron ese odioso vicio<sup>625</sup>.

Sobre los negros (Negroes) comenta lo siguiente:

la religión de estas personas, como es natural suponer, se parece a la de sus amos. Algunos están bautizados, muchos frecuentan las diferentes asambleas y la mayoría de ellos ninguna en absoluto. Una antigua antipatía a los *indios*, a quienes parece que nuestros primeros plantadores (en esto como en otros particulares pretenden imitar a *judíos* más que *crístianos*) imaginaron que tenían el derecho de tratar con el pie de *cananeos* o *amalecitas*<sup>626</sup>, junto con un desprecio irracional por los negros, como criaturas de otra especie, que no tenían derecho a ser instruidos o admitidos en los sacramentos, ha resultado un gran obstáculo para la conversión de esa pobre gente<sup>627</sup>.

Por otro lado, en cuanto a los colonos ingleses, encargados de propagar el evangelio en América, el filósofo irlandés se muestra sumamente crítico pues considera que “el paso más adecuado para convertir a los gentiles sería comenzar con los plantadores *ingleses*, cuya influencia será siempre un obstáculo para propagar el evangelio hasta que tengan un correcto sentido de sí mismos, el cual les mostrará

---

<sup>624</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>625</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>626</sup> Los cananeos fueron un pueblo que habitó la zona llamada Canaán, al extremo este del mar mediterráneo, en el actual Palestina, constituido por comerciantes y mercaderes considerados enemigos de los hebreos. Por otro lado los amalecitas fueron otro pueblo que vivió en Canaán, también considerados enemigos de los israelitas. En ambos casos se les menciona en diversos pasajes bíblicos pero también en estudios históricos.

<sup>627</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

cuánta es su obligación para impartirlas a otros”<sup>628</sup>. Más aún, considera que los colonos han adoptado modas venidas de Inglaterra que han resultado perjudiciales al haber propagado la infidelidad en algunas de las plantaciones, lo cual se debe, en gran medida, a que estos hombres, en su mayoría ignorantes, son más propicios a seguir los pasos de los libertinos que a moldear su vida según las leyes, instituciones y costumbres virtuosas de Inglaterra, o la “madre patria” (Mother-Country) con él le llama; sin embargo, tenía claro que no sólo los colonos vivían alejados de la doctrina cristiana, también los propios ingleses llevaban una vida ajena al evangelio, por eso comenta que “mientras los que están en el extranjero están menos dispuestos a recibir, algunos en casa, quizá por la misma causa, están menos dispuestos a propagar el evangelio”<sup>629</sup>. A lo largo del sermón queda claro que Berkeley buscaba que los oyentes se dieran cuenta de la situación de su momento y de las dificultades que enfrentaban quienes intentaban propagar el evangelio, para mostrar a través de él al Dios cristiano. La situación por tanto no era nada benéfica, porque no sólo había que educar a los nativos americanos sino, de hecho, era necesario también reeducar a los propios ingleses en los valores cristianos.

El sermón de 1732, pronunciado ante la sociedad para la propagación del espíritu, muestra a un hombre preocupado no sólo por la manera en que se enseña el evangelio en el ‘nuevo mundo’, sino también porque es consciente de los problemas que aquejan a la sociedad de su tiempo, de ahí que afirme que “es difícil esperar que mientras la infidelidad prevalece en casa la religión cristiana prospere y florezca en nuestras colonias en el extranjero”<sup>630</sup>. En el caso americano la intranquilidad de Berkeley se debía a que tenía claro que según el tipo de enseñanza sería el tipo de hombre cristiano que se formase, y de ello dependería no sólo la autenticidad de la fe profesada, sino principalmente la concepción que se tendría de Dios; su preocupación entonces se incrementó luego de su experiencia en América, pues a partir de ella tuvo más elementos para reconocer los errores, aciertos y fallos del proyecto evangelizador en América pero también para ver con mayor claridad la situación inglesa de

---

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 123-124.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 123.

momento<sup>631</sup>.

Berkeley fue consciente de que en la nueva sociedad americana, erigida a partir de los valores cristianos, los indios y negros constituían aquellos individuos que si bien contaban con un sentimiento interno o un cierto instinto de trascendencia que los acercaba naturalmente a una divinidad, tenían de ser guiados mediante la enseñanza del evangelio para poder adquirir un conocimiento preciso de Dios, esto es, sólo una buena enseñanza de la doctrina permitiría que frente a la pregunta, “¿es posible para la mente de un hombre concebir una idea más augusta de la Deidad que la que se expone en las Sagradas Escrituras?”<sup>632</sup>, los habitantes de América e incluso los propios ingleses pudieran responder con franqueza y convicción: no.

### 3.4 El vínculo entre las tres vías

A continuación expondré brevemente la relación que existe entre las tres vías para el conocimiento de Dios, esto es, entre la vía externa que se basa en el proceso de ‘observar en el mundo’, la vía interna que se fundamenta en uno mismo, y la vía intermedia que se basa en la instrucción del evangelio y su posterior asimilación. Las tres formas de conocimiento parten de una comunicación entre dos interlocutores, Dios y el hombre, y asumen que el discurso de Dios no corresponde a la divinidad misma, sino más bien al horizonte de comprensión del espíritu finito. Para darse esta comunicación entre Dios y los hombres es condición necesaria la propia revelación divina, pues sólo así se sabe de su existencia y con ello se hace posible experimentarlo como interlocutor permanente en la naturaleza, conocerlo a partir de un sentimiento interior que se da en uno mismo, o enseñarlo y aprenderlo por medio de la evangelización.

En el capítulo primero, apartado “1.6.4.2.1 El uso de la analogía como defensa de la divinidad”, me referí a la analogía como un instrumento del que se sirvió Berkeley

---

<sup>631</sup> Es importante aclarar que las preocupaciones de Berkeley no sólo se limitaban al ámbito religioso, también estaba interesado en cuestiones políticas, tal y como se ve en escritos como *Passive Obedience* (1712), *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain* (1721), *The Querist* (1735-37) o *Maxims concerning Patriotism* (1750), entre otros.

<sup>632</sup> *Essays. Works*, VII, *The Christian Idea of God*, p. 219.

para responder a las críticas de Anthony Collins -Diágoras- sobre la inteligibilidad divina. En este apartado retomaré ese concepto porque funge como nexo que vincula las vías para el conocimiento de Dios, debido a que sólo es posible conocerlo precisamente a través del discurso analógico. En general la doctrina de la analogía, en el contexto de la pregunta por un discurso racional de Dios, resulta útil para generar mensajes positivos sobre la divinidad, sobre todo frente a posturas agnósticas que sostienen que sólo se tienen afirmaciones esencialmente abstractas de Dios, así como frente a un antropocentrismo extremo que refiere sólo a lo empírico o perceptible cuando se trata de Dios, con lo cual renuncia a la trascendencia divina. En consecuencia, el discurso analógico ayuda a que la trascendencia divina no sea anulada por una comprensión unívoca de los predicados atribuidos a la deidad, ni por afirmaciones equívocas de los mismos (pues univocismo y equivocismo hacen imposible un discurso coherente sobre la divinidad), y cumple la función de herramienta lingüística para la descripción y comprensión de la naturaleza de Dios<sup>633</sup>.

Como he dicho, Berkeley se ocupa del discurso analógico principalmente en el *Alcifrón*, allí nos recuerda que si bien fue usado como semejanza proporcional por los matemáticos griegos, en la escolástica se amplió su uso para casi cualquier aplicación en relaciones de semejanza<sup>634</sup>. Aunque el irlandés sólo haya planteado dos modos de analogía queda claro que conoció otros, hecho fácilmente demostrable si uno atiende a los autores mencionados en dicha obra, como Tomás de Aquino, Suárez y sobre todo Cayetano. De los dos tipos de analogía que menciona, la metafórica o impropia y la

---

<sup>633</sup> Park difiere de mi interpretación, pues considera que Berkeley no intentó seriamente representar a Dios como semejante al hombre en sus obras filosóficas, sólo en los sermones y cartas. Incluso de algunas dudas y críticas de *Alcifrón*, que según Park corresponden a opiniones del propio Berkeley, se puede colegir que el método analógico “es una empresa dudosa y muy probablemente poco gratificante”. *Vid.* Park, *Désirée*, *op. cit.*, pp. 89-92. Es un hecho que los sermones y el *Alcifrón* son las obras donde más se habla de la analogía, empero, aunque este último sea una obra apologética no por ello es menos filosófica, pues hay pasajes que aportan aspectos importantes a la filosofía del irlandés. Por otro lado, considero que la analogía fue desarrollada como respuesta a ciertos problemas que se desprendían del conocimiento de Dios, lo cual es importante incluso para la filosofía propiamente dicha de Berkeley, pues ayuda a comprender mejor cómo es posible que el espíritu finito accede y conozca, aunque sea de manera imperfecta, a Dios.

<sup>634</sup> “Y aunque la proporción significa estrictamente la disposición o relación de una cantidad con otra, sin embargo en un sentido amplio ha sido aplicado para significar cualquier otra disposición; y consecuentemente, el término *analogía* viene a significar todas las similitudes de cualesquiera relaciones o disposiciones”. *Alciphron. Works*, III; IV, 21, p. 169.

propia, dice sobre la primera que:

hay frecuentes ejemplos en la Sagrada Escritura en los que se atribuyen partes humanas y pasiones a Dios. Cuando se le representa teniendo un dedo, un ojo o un oído, cuando se dice que está enojado o afligido, uno debe ver que la analogía es meramente metafórica porque aquellas partes y pasiones, tomadas en su significado propio, tienen en cada caso, necesariamente y desde la naturaleza formal de la cosa, que incluir imperfección<sup>635</sup>.

La analogía metafórica es muy útil porque ayuda a comprender aquellas afirmaciones sobre Dios basadas en las pasiones o en los miembros corporales, que leídas literalmente implicarían imperfección divina pero consideradas metafóricamente no suponen imperfección alguna<sup>636</sup>. Por otro lado, la analogía propia se refiere a los atributos comunicativos de Dios (conocimiento o sabiduría) que pueden predicarse en el hombre pero desde la imperfección de éste, que no imperfección de aquél. “Y por esta analogía propia debemos entender que todos aquellos atributos que pertenecen a la deidad denotan en sí mismos perfección”<sup>637</sup>, de ahí que el método de la analogía proporcional se use en las relaciones entre el saber divino y el humano; siendo el hombre un *espíritu finito* y Dios uno *infinito* al ser puestos en una relación comparativa al primero le corresponde un conocimiento limitado, mientras que al segundo, por analogía propia, uno ilimitado.

Una vez referido lo dicho por Berkeley sobre las analogías, utilizadas como el nexo que da coherencia y unión a las tres vías planteadas, es posible concluir lo siguiente: que la contemplación del mundo lleva a Dios porque el orden y la concatenación de ideas que constituyen un conjunto de signos o huellas visibles

---

<sup>635</sup> *Idem.*

<sup>636</sup> Carmen Nols opina que la analogía metafórica es un método deficiente que llega a ser rechazado por Berkeley al atribuirle imperfección a Dios: “Die Verwendung der metaphorischen Rede lokalisiert Berkeley vorwiegend in biblischen Beschreibungen (Gottes Finger, Auge oder Zorn) und beurteilt diese als inadäquat, da mit solchen Zuschreibungen Gottes Wesen als unvollkommen erscheint, d.h. von Mängeln gekennzeichnet ist. [...] In der metaphorischen Rede sieht Berkeley letztlich die Gefahr der Aufhebung von Gottes Transzendenz, weshalb diese als unzulängliche Methode verworfen wird”. Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., p. 224-225. “El uso de un discurso metafórico en las descripciones bíblicas (el dedo, el ojo o la ira de Dios) hace que Berkeley lo juzgue como inadecuado, pues con tales atribuciones de la naturaleza de Dios Éste aparece como imperfecto ya que es caracterizado a partir de defectos [...] En el discurso metafórico ve Berkeley el peligro de suprimir la trascendencia de Dios, por lo que este método deficiente llega a ser rechazado” [T.A.]. No comparto esta lectura de Nols, la descripción de las analogías hace presuponer que las dos son complementarias e igualmente eficientes, no que una sea mejor que la otra, pero deben usarse según lo requiera el caso.

<sup>637</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 21, p. 170.

forman un lenguaje semejante al verbal; el cual se comprende análogamente a como se comprende el lenguaje de palabras y permite colegir, por analogía, que la perfección del mundo es una muestra de la perfección del ser que lo sostiene.

En cuanto a la segunda vía, del conocimiento de Dios a través de uno mismo, la reflexión sobre la propia alma hace posible concluir, por analogía metafórica, que si se aumentan sus poderes y disminuyen sus imperfecciones se conocerá, aunque sea imperfectamente, la perfección de Dios, pues existe una semejanza o relación, una imagen, entre el alma del hombre y el ser de la divinidad. Respecto a la tercera vía, la analogía hace posible que las enseñanzas sobre Dios, impartidas a través del evangelio, hagan comprender al aprendiz que el ser del que se habla es semejante, proporcional y metafóricamente, a él.

La analogía, sea propia, metafórica, de atribución o de desigualdad, ayuda a comprender a) que el hombre tiene una semejanza ontológica con Dios, y b) que existe entre ellos una relación de criatura-creador. Es por esto que -considero- el método analógico es el vínculo entre las tres vías planteadas, al hacer posible comprender y conocer a Dios a partir a) del mundo, b) de uno mismo y c) de la enseñanza.

#### **4. Sobre los atributos de Dios<sup>638</sup>**

Pese a que Berkeley compartía con Newton la creencia de que no era posible conocer la naturaleza íntima de Dios<sup>639</sup>, porque rebasaba por mucho el conocimiento humano, no por ello negó que se pudiera hablar de atributos divinos, tal y como se

---

<sup>638</sup> Para un filósofo teísta como Berkeley los atributos divinos se dan de manera necesaria, esto es, mientras sea Dios tendrá los atributos que le son propios; incluso Él mismo es un ser necesario porque no podría repentinamente dejar de ser, es decir, no podría no existir porque su existencia no depende de ninguna otra cosa.

<sup>639</sup> En su 'Escolio general' a los *Principios* Newton señala: "Es admitido por todos que el Dios Supremo existe necesariamente, y por la misma necesidad existe *siempre* y *en todos lados*. De ahí que todo sea parecido: todo ojo, oído, cerebro, brazo, todo poder para percibir, para entender y para actuar, pero de una manera que nos es totalmente desconocida. Así como un ciego no tiene idea alguna de los colores, de igual manera nosotros no tenemos ninguna idea de la manera como el omnisciente Dios percibe y entiende todas las cosas. Él carece totalmente de cuerpo y de figura corpórea y por tanto no puede ser visto, oído, tocado, ni ha de ser alabado bajo la representación de cualquier cosa corporal. Tenemos ideas de sus atributos aunque no sepamos lo que sea la verdadera sustancia de cualquier cosa". Newton, Isaac. *General Scholium* en *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, ed. cit., pp. 505-506.

infiere de lo dicho en su obra de 1744 *Siris*: “Dios es una mente, χωριστὸν εἶδος, no una idea abstracta compuesta de contradicciones y separada de todas las cosas reales; es un espíritu realmente existente, distinto o separado de todos los seres sensibles y corporales”<sup>640</sup>. Pocos años después, en 1751, al pronunciar el sermón *On the Will of God* el irlandés reiteró lo dicho en el *Siris* pero ahora de manera mucho más clara:

Y aunque hay muchas perfecciones inescrutables (unsearchable) en la Divinidad, cuya naturaleza está infinitamente por encima de nuestro conocimiento, es suficiente para nuestro propósito si -en relación a nosotros- Él puede ser conocido clara y distintamente y su voluntad descubierta para que sea la regla de nuestras acciones<sup>641</sup>.

La cita anterior ilustra que pese a las diferencias cualitativas entre ambos espíritus, y pese a no ser posible conocer la esencia íntima de la divinidad, para Berkeley habían una serie de perfecciones propias de la esencia de Dios que podían ser conocidas por los espíritus finitos; justamente la finalidad de esta sección es desarrollar los atributos cognoscibles del dios berkeleyano.

Lo primero que hay que destacar es que algunas de las características del espíritu infinito pueden ser colegidas de las cualidades propias de los espíritus finitos (para lo cual conviene recordar la concepción de *imago dei* antes referida<sup>642</sup>), pues al ser ambos espíritus y compartir ciertas características ontológicas, si uno se remite a éstos podrá tener información importante sobre aquél. En este sentido si se sabe que los espíritus finitos son seres simples, indivisibles y activos, que perciben y operan sobre las ideas<sup>643</sup>, por semejanza analógica se podrá colegir que la mente o espíritu infinito comparte estos mismos rasgos fundamentales, a saber, unidad, simplicidad, indivisibilidad y actividad, y que además posee entendimiento y voluntad. Esto último fue sostenido por Berkeley desde su juventud, pues ya en los *Comentarios Filosóficos* se lee que “G. S. Las propiedades de todas las cosas están en Dios, es decir, hay en la

---

<sup>640</sup> *Siris. Works*, V, § 323, p. 148.

<sup>641</sup> *Sermons. Works*, VII, p. 132.

<sup>642</sup> *Vid. supra*, “3.3.2 El conocimiento de Dios a través de uno mismo”.

<sup>643</sup> *Cfr. Principles. Works*, II, § 27.



deidad entendimiento así como voluntad. Él no es un agente ciego y en verdad un agente ciego es una contradicción”<sup>644</sup>.

De los atributos antes mencionados, de unidad, simplicidad, indivisibilidad y actividad, acaso el más importante e interesante es el de la actividad, sin embargo, no basta con decir que Dios es activo para de ello inferir fácilmente las funciones que desempeña dentro de la filosofía berkeleyana. Para conocer en qué consiste la actividad divina y de qué manera se manifiesta en el mundo es menester recurrir a los argumentos demostrativos de la existencia de Dios (que aparecen en el primer y tercer capítulo de este trabajo), porque contienen dentro de su propio desarrollo muchos aspectos constitutivos de la divinidad, y porque al basarse en la percepción sensible (pues parten entre otras cosas del milagro, el movimiento, las causas de las cosas o la continuidad del mundo, todas ellas cognoscibles sensiblemente) permiten afirmar que los atributos divinos pueden ser experimentados y, por tanto, que son comunicables. Esto hace posible sostener que el Dios de Berkeley, en tanto espíritu activo que dota de sentido al mundo, y por ello está ligado estrechamente a él, es sobre todo un ser volitivo, y como consecuencia de esto también resulta ser un espíritu creador-sostenedor, perceptor e interlocutor.

#### 4.1 Dios como ser volitivo

Al parecer fue a partir del siglo XI, con el libro *De divina omnipotentia* del italiano benedictino Pedro Damián<sup>645</sup>, que surgieron dos propuestas medievales que concebían la actividad divina como *potentia dei absoluta* o como *potentia dei ordinata*. Siglos después el filósofo anglicano retomará esta cuestión al sostener para su filosofía la primera de las dos propuestas, la de Dios como potencia absoluta<sup>646</sup>. El

---

<sup>644</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, 812, p. 97.

<sup>645</sup> “El primer texto teológico en el que aparece la distinción entre dos formas de definir la omnipotencia divina le pertenece al reformador de la vida monástica del s.XI, Pedro Damián, que reporta su conversación durante una cena con su amigo, el abad Desiderio, en el monasterio de Monte-Cassino, probablemente en el año 1067”. Cfr. Lukac de Stier, María. *Potentia Dei: de Tomás de Aquino a Hobbes*. Artículo en línea para la semana tomista: Potencia y poder en Tomás de Aquino. Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2012.

<sup>646</sup> En *Les Principes de la philosophie* Descartes muestra una posición contraria a la de Berkeley, y en consecuencia también a la de Newton, al concebir un Dios no sujeto al cambio que “actúa siempre de la

hecho de que se haya decantando por esta propuesta es fácil de entender si uno se atiene a lo dicho anteriormente respecto a que la principal característica de un espíritu es el ser activo. Al ser Dios un espíritu también tendrá en la actividad su principal atributo, empero, no sólo la actividad es característica del espíritu también lo es el ‘querer’ y el ‘actuar’, es decir, el tener una voluntad. Dios, por tanto, al ser activo y al poder actuar de la manera en que podría hacerlo, teniendo en cuenta que se trata de un espíritu infinito, omnipresente y eterno, contará con una voluntad que podría definirse como la voluntad por antonomasia<sup>647</sup>.

En relación a lo anterior conviene preguntarse, ¿qué implica que Dios sea un espíritu volitivo? Parte de la respuesta se encuentra precisamente en la distinción medieval de Dios como poder ordenador o como poder absoluto. Lo primero deja ver una concepción de la deidad llamada “intelectualista”<sup>648</sup>, en la que la razón domina a la voluntad. Esto trae consigo que Dios mantenga una posición pasiva y contemplativa y con ello permanezca en la total inmutabilidad respecto a sus decisiones, esto es, que tanto en lo moral como en lo natural haya leyes que impliquen necesidad, lo que permitirá -entre otras cosas- tener seguridad de que el futuro será como el pasado. Por el contrario, cuando Dios es entendido como *potentia dei absoluta* es la voluntad la que determina a la razón, generando con ello que sea la actividad o el poder absoluto la característica distintiva de la divinidad. Al respecto, José Antonio Robles alude que:

Quienes no querían ver la voluntad de Dios limitada por la razón rechazaban la necesidad de los ordenamientos, tanto de conducta como de la naturaleza, para tener un mundo en el cual Dios podía ‘cambiar’ sus decisiones, por lo que ni en el terreno moral ni en el natural se podría mantener que hubiese relaciones necesarias de causa-efecto<sup>649</sup>.

---

misma manera”, lo cual posibilita llegar al conocimiento de ciertas reglas denominadas leyes de la naturaleza. Descartes no concibió a Dios como potencia absoluta sino como *potentia ordinata*, sin embargo comparte con Berkeley la postura de que no se pueden conocer con claridad las voliciones divinas, pues “Dios tiene infinidad de diversas maneras” que resultan inescrutables para los espíritus humanos. Vid. *Les Principes de la philosophie*, §204, 4ª parte.

<sup>647</sup> Sobre la influencia de Ockham en Berkeley y en filósofos como Gassendi o Newton, a partir de su concepción del poder de Dios o voluntarismo divino (*potentia dei absoluta*), vid. Kilcullen, John. *Medieval Elements in Berkeley, Locke and Hume*. Macquarie University, 1996. Cfr. Robles, José Antonio. *Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout?* (Al citar este artículo de Robles no señalaré las páginas porque el artículo impreso me fue dado por el propio autor sin paginación alguna).

<sup>648</sup> José Antonio Robles describe brevemente, pero con mucha claridad, la distinción entre voluntarismo e intelectualismo divino. *Ibidem*.

<sup>649</sup> *Ibidem*.

Esta cita señala que el voluntarismo divino refiere justamente a que Dios tiene la capacidad y el poder de actuar según su voluntad, es decir, de llevar a cabo cualquier acción, incluso aparentemente contradictoria como sería un milagro, basándose únicamente en sus propios actos o decisiones, sujetos éstos a su pleno poder.

El voluntarismo divino, pues, contempla que lo que opera en el mundo es el poder absoluto de Dios<sup>650</sup>, es decir, que la voluntad divina implica tal poder y actividad que no puede más que ser causa de todas las cosas<sup>651</sup>. El que la actividad volitiva de Dios sea causa responde a que las propias ideas fueron caracterizadas por Berkeley como pasivas, mientras que sólo los espíritus eran activos; por ello decir que la volición divina, y por ende Dios, es causal no supone que exista causalidad (necesidad) en las sucesiones del mundo natural, tan sólo implica reconocer que el espíritu infinito, en tanto espíritu, funge como causa inmaterial de las cosas o ideas creadas<sup>652</sup>. Esto permite decir que para el filósofo irlandés toda causalidad -si se puede hablar de tal- es espiritual debido a que es fruto de una volición, la cual siempre emana de un espíritu activo. Esta idea de la voluntad divina como causa fue mencionada desde los *Comentarios*, donde se muestra la volición de Dios como condición necesaria para uno de los tantos efectos que suceden en el mundo natural: “S ¿Qué significa Causa como distinta de Ocasión? nada sino un ser que induce cuándo el efecto sigue a la volición. De aquellas cosas que suceden desde el exterior no somos la Causa, por tanto hay

---

<sup>650</sup> No abordaré aquí el tema de la libertad humana, mencionado en los *Diálogos* y desarrollado sobre todo en *Alcifrón* (diálogo VII, 17), aunque conviene aclarar que de la voluntad omnipotente de Dios no se sigue que la voluntad humana sea suprimida, por el contrario, para Berkeley el hombre tiene plena libertad de acción y es totalmente responsable de sus actos porque ha sido creado como criatura libre; precisamente una preocupación suya fue la de aclarar la relación entre la actividad de Dios y la acción de los espíritus finitos. *Vid. supra*, notas 203 y 204, p. 97.

<sup>651</sup> Que la voluntad de Dios sea causa no implica que las intenciones de Dios tengan explicación causal, lo cual, en principio, sería imposible de saber porque difícilmente los espíritus finitos pueden llegar siquiera a sospechar si algo influye en su elección, sobre todo si un tiene en cuenta que ningún objeto, acontecimiento o estado le influye causalmente a Dios para hacer las acciones que hace, esto es, sólo su propia elección en el momento de la acción determina su hacer.

<sup>652</sup> Para Tomás de Aquino Dios es causa del «*esse*» de las creaturas, es decir, es la única causa primera, absoluta; por lo tanto la acción creada exige la existencia de una causalidad de los seres finitos junto con la intervención de la causa primera, dando como resultado que Dios sea fundamento último del ser y de la acción. Incluso la doctrina de la participación es entendida desde un punto de vista causal, en consecuencia, todo proceso causal creado es participación y ésta supone la causalidad de Dios sobre toda criatura. *Vid. Summa contra Gentiles* libro II, caps. 6-38, *De Potentia Dei* q. 3 y *Summa Theologiae* libro I, qq. 44-46.

alguna otra Causa de ellas, i.e., hay un ser que induce esas percepciones en nosotros”<sup>653</sup>. Algunos años después, en los *Diálogos*, Berkeley reiteró la idea de la voluntad de Dios como acción, y en ese sentido como causa, al señalar que “De los efectos que veo concluyo algunas acciones, y de las acciones concluyo que hay voliciones; y porque hay voliciones debe haber una voluntad”<sup>654</sup>. En esta misma obra de 1713 Berkeley dio un paso adelante al sostener con toda claridad que Dios era la causa única, y para reforzar esto citó la Biblia como documento probatorio de ello: “En ella (sagrada Escritura) Dios es representado como el único e inmediato Autor de aquellos efectos que algunos gentiles y filósofos acostumbran adscribir a la naturaleza, la materia, el destino o semejante principio irreflexivo”<sup>655</sup>.

Hay que señalar que la voluntad divina, en tanto manifestación del espíritu infinito, se realiza al instante y sin nada que se le interponga, por eso produce o causa lo que Dios desee con un simple *hágase*, es decir, por medio de un *fiat*<sup>656</sup> (lo que de paso muestra la omnipotencia que la acompaña, porque al ser la voluntad enteramente libre nada influye causalmente en ella). “Nada es más evidente que un espíritu omnipotente que puede producir indistintamente cada cosa por un mero *fiat* o acto de su voluntad”<sup>657</sup>. Sin embargo, la voluntad divina, que actúa directa e inmediatamente, queda oculta a los sentidos<sup>658</sup>, pues al ser la manifestación de un espíritu activo sólo puede ser colegida o por los efectos que aquél produce, esto es, mediante la sucesión ordenada de ideas que llevan a pensar que el mundo observable, con su orden y belleza característicos, es consecuencia de una voluntad causal que evidencia la existencia de

---

<sup>653</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, 499, p. 63. “S El espíritu la cosa activa que es Alma & Dios, es la Voluntad sola, las Ideas son efectos de cosas impotentes”. *Ibidem*, 712, p. 87.

<sup>654</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 240.

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>656</sup> “God’s will is the immediate cause of all things, and because His will is omnipotent God has no need to use instrumental causes to produce and created effect”. Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, ed. cit., p. 134.

<sup>657</sup> *Principles. Works*, II, § 152, p. 111.

<sup>658</sup> “S Nada debe ser dicho sino una Voluntad, un ser cuya voluntad es ininteligible” y “S La voluntad es acto puro o más bien Espíritu puro no imaginable, no sensible, no inteligible, en ningún modo objeto del Entendimiento, de ninguna manera perceptible”. *Philosophical Commentaries. Works*, I, 499a y 828, pp. 63 y 99 respectivamente.

un espíritu rector<sup>659</sup>, o por un cierto sentimiento interno. Por eso Berkeley asumió que cuando llega a darse una identificación, es decir, un reconocimiento entre el espíritu finito perceptor y la voluntad de Dios se experimenta un maravilloso momento: “Cuando un hombre es consciente de que su voluntad está interiormente conformada a la voluntad divina, produciendo orden y armonía en el universo y conduciendo la totalidad por los métodos más justos al mejor fin, se genera una hermosa idea”<sup>660</sup>.

#### 4.1.1 Consecuencias del voluntarismo divino<sup>661</sup>

Además de describir cuáles son las características de la volición divina, que remiten a conocidos atributos como el de omnipotencia, omnisciencia o bondad, es importante señalar las consecuencias que se desprenden de la concepción voluntarista, lo cual sin duda ayudará a que se comprenda mejor dicha concepción.

1) La primera consecuencia tiene que ver con la postura de Berkeley acerca de que en el mundo natural hay una relación de signo-cosa significada y no de causa-efecto. Berkeley expresó en varias de sus obras<sup>662</sup> su rechazo al principio de causalidad, frente al cual sostuvo precisamente una concepción de signo-cosa significada. Para explicar esto uno podría limitarse a las ideas, pues a partir de sus propias características fácilmente se deduciría que no hay causalidad debido a que son pasivas e inertes y, por consecuencia, no pueden ser causa de nada (hay que recordar que las leyes naturales están constituidas por ideas pasivas).

Para complementar y mejorar esta explicación, y con ello tener una mejor comprensión sobre el asunto, es menester remitirse a la concepción berkeleyana del voluntarismo divino. Para ello hay que recordar que el filósofo irlandés asumió que no existía ningún tipo de relación causal entre los sucesos naturales porque no había necesidad alguna en el mundo natural, de ahí que en los *Comentarios* señalase lo

---

<sup>659</sup> Carlin, L. *Leibniz and Berkeley on Teleological Intelligibility*, en *History of Philosophy Quarterly*, 2006, 23-2, pp. 151-169.

<sup>660</sup> *Alciphron. Works*, III, 11, p. 129.

<sup>661</sup> En gran medida estas consecuencias son fruto de la lectura del excelente artículo de José Antonio Robles, *Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout?*

<sup>662</sup> Las obras donde se ve con toda claridad su rechazo a la causalidad son los *Comentarios Filosóficos*, los *Principios*, los *Diálogos*, el *De Motu* y el *Siris*.

siguiente: “N No creo que las cosas se den por necesidad, no hay ninguna conexión necesaria entre dos Ideas. Todo es resultado de la libertad, es decir, todo es Voluntario”<sup>663</sup>. La consecuencia de que no existiera necesidad en el mundo natural implicaba que no se podían establecer en éste leyes fijas, permanentes y demostrables. La razón por la que para Berkeley no había necesidad ni causalidad en la naturaleza era precisamente porque Dios era un ser volitivo, esto es, porque era potencia o poder absoluto, lo que implicaba no sólo que los decretos divinos no estaban establecidos de una vez y para siempre, sino que por su mismo poder podían ser cambiados según sus deseos, hecho que imposibilitaba predicar de Dios una voluntad constante, estable e inmutable, y por tanto cognoscible. Esto conllevaba que la sucesión de eventos dados en el mundo se daba de manera contingente y no necesaria, pues la voluntad divina al ser indeterminable para los hombres hacía imposible establecer con absoluta certeza una regularidad<sup>664</sup>. Resulta coherente entonces que Berkeley haya apostado por la relación entre signos y significados y no por la de causa-efecto, pues su creencia en un Dios voluntarista lo llevó a adoptar una explicación que satisficiera dicha creencia; la cual -por cierto- lo orilló también a un cierto “escepticismo teológico” al asumir que el poder absoluto de Dios permitía que su voluntad cambiase libremente, lo que implicaba que era imposible comprenderla y por ende conocerla.

2) Otra consecuencia del Dios volitivo, que tiene que ver con la anterior, es que el conocimiento necesario, en el que pueden darse demostraciones, queda limitado a los signos creados por los propios hombres (como son los signos matemáticos). Al ser creación humana estos signos serán lo único que puedan manejar a voluntad, y por ello sólo a dichos signos podrán otorgar necesidad causal. Esto es justamente lo que quiere aclarar el irlandés al afirmar que: “Mo La razón por la cual podemos demostrar tan

---

<sup>663</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, 884, p. 104.

<sup>664</sup> Nols señala que hasta el siglo XVIII el concepto de causalidad era considerado dentro de un marco teológico. En sus orígenes –comenta- remite a la doctrina de Aristóteles de las cuatro causas (*materialis, formalis, efficiens, finalis*), que Tomás de Aquino recibió y modificó, siendo de especial importancia la *causa finalis* porque llegó a ser identificada con Dios. En la modernidad la causalidad se orientó hacia la causa eficiente (*causa efficiens*), lo que se explica por el creciente dominio de las ciencias naturales; tiempo después la causalidad fue definida como relación entre acontecimientos singulares y de acuerdo con el modelo de las leyes mecánicas quedó ligada a las leyes de la naturaleza. *Cfr.* Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., pp 124-125.

bien acerca de signos es que éstos son perfectamente arbitrarios y en nuestro poder, hechos a voluntad”<sup>665</sup>.

3) Una tercera consecuencia es que resulta imposible tener certeza sobre cómo se darán los acontecimientos futuros, pues si bien hay una regularidad cognoscible en la naturaleza ésta no es suficiente para poder demostrar que ciertos sucesos seguirán siempre y necesariamente a otros, es decir, que en  $X \rightarrow Y$ , Y es por necesidad efecto de X. Esto implica que aun basándose en experiencias pasadas sólo se podrá predecir lo que sucederá en el futuro pero nunca demostrar, pues aun cuando los fenómenos conserven un comportamiento apegado a leyes cognoscibles al ser éstas modificables no se podrá tener certeza de que seguirán siendo las mismas en el futuro. Esto trae como consecuencia que en filosofía natural no habría explicaciones sino puras prospecciones, con lo que la ciencia berkeleyana cae en un “escepticismo moderado” pues resultaría imposible comprender con cabalidad cómo es que en la naturaleza se producen ciertos fenómenos. Esto es lo que señala Robles al decir que:

[...] a Berkeley se le podría atribuir un escepticismo moderado ya que tiene plena confianza de que conoce, de manera inmediata, el mundo físico aun cuando no puede alardear de que pueda predecir o incluso sostener de manera plenamente confiable que el futuro será similar al pasado, pues el comportamiento del mundo depende de la voluntad de Dios y ésta no es inamovible; lo más que es posible suponer, con respecto a nuestro conocimiento del mundo, es que podemos obtener un conocimiento aproximado del mismo, sin que éste pueda ser definitivo; esto es, podemos acercarnos a tener un conocimiento probabilista de nuestro conocimiento del mundo físico<sup>666</sup>.

4) Del voluntarismo divino también se desprende que el Dios berkeleyano no es un *deus ex machina*, es decir, no es un Dios que permanezca ajeno a su creación manteniéndose inalterable porque no se involucra con aquélla. Habiendo una deidad “ex machina” la creación queda protegida por una potencia externa y omnipotente, y Dios queda a salvo de relacionarse íntimamente con las fuerzas terrenales, demasiado físicas e imperfectas como para acercarse a su plenitud divina; en este caso si bien Dios no deja solas a sus criaturas tampoco actúa continuamente sobre ellas. Por el contrario, el voluntarismo divino muestra que para Berkeley Dios está lejos de ser una

---

<sup>665</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, 732, p. 89.

<sup>666</sup> Robles, José Antonio. *Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout?*

entidad ajena a su creación, ya que no es un espíritu entendido como fuerza rectora externa que permanece en la sombra; más bien es comprendido como un ser que participa activamente en el mundo, sobre todo al darle continuidad a lo creado.

5) Otra consecuencia, relacionada con la anterior, es que gracias a la volición divina Dios cumple el importante papel de providencia, siendo ésta el medio por y a través del cual Aquél gobierna sobre todo el universo<sup>667</sup>. Hay, pues, providencia porque gracias a su voluntad Dios participa y controla todas las cosas, y lo hace al preservar el mundo, esto es, al mantener la regularidad de los acontecimientos naturales en aras de que proporcionen ayuda, orientación, estabilidad y bienestar a los hombres, o al irrumpir en él, es decir, por medio de la transgresión de dicha regularidad<sup>668</sup>.

6) Por último, la propia voluntad divina al ser causa de los fenómenos naturales, pues es condición necesaria para que ocurra un suceso, hace posible la aparición de milagros<sup>669</sup>. Esto se colige de lo dicho por Berkeley en los *Comentarios*, pues la voluntad divina al ser cambiante permite que sucedan acontecimientos de ruptura: “Mo Permite a cualquier Hombre que me muestre una Demostración no verbal que no dependa o de algún principio falso o a lo más de algún principio de la Naturaleza que es el efecto de la voluntad de Dios y que no sabemos cuán pronto cambiará”<sup>670</sup>. Berkeley era consciente de que la irrupción en las leyes regulares de la naturaleza era poco probable pero no imposible, de hecho era posible porque el orden natural no se asentaba en leyes fijas e inamovibles, necesarias y demostrables, sino justamente en la voluntad de un Dios providente.

---

<sup>667</sup> Vid. Hodge, Charles. *Systematic Theology*. C. Scribner and company, T. Nelson and sons, London and Edinburgh, 1872-1873, 3 vols.; v. I, ch. XI, ‘Providence’, p. 575 ss.

<sup>668</sup> En “La confesión de fe de Westminster” (1647), obra que comprende la doctrina de la iglesia de Inglaterra, adoptada posteriormente por la iglesia calvinista, se describe qué es la providencia divina. Vid. *The Westminster Confession of Faith*. T & T Clark, Edinburgh, 1958, cap. 5, Of Providence.

<sup>669</sup> Vid. *supra*, “3.2.3 Argumento a partir de los milagros”.

<sup>670</sup> *Philosophical Commentaries. Works*, I, 734, pp. 89-90.



#### 4.2 Dios como espíritu creador-sostenedor

Si uno tiene presente los diversos cuestionamientos que el filósofo de Kilkenny recibió respecto a la conservación del mundo<sup>671</sup> (pues era habitual la crítica de que si las cosas existían gracias a la percepción del espíritu finito, entonces cada vez que éste dejase de percibir las aquéllas dejarían de existir<sup>672</sup>), cobra sentido el que uno de los atributos más importantes de la divinidad berkeleyana sea el de sostener o conservar el universo creado; concepción que, además, al concebir a Dios como espíritu sostenedor (upholder) sirve de respuesta o solución al problema de cómo es posible, sobre todo dentro del inmaterialismo, la existencia continua de las cosas<sup>673</sup>.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que el Dios de Berkeley -como para todo cristiano- es ante todo el creador del universo, hecho que se menciona en diversos pasajes de sus obras cuando, por ejemplo, se señala que el mundo perceptible (esto es, las ideas sensibles percibidas por los espíritus finitos) se impone con fuerza a los perceptores, incluso contra su voluntad. Si se impone a la percepción es porque el mundo no habrá sido creado por los espíritus perceptores, sino por un espíritu superior: “las cosas percibidas por mí [i.e. las ideas que conforman el mundo perceptual] son conocidas por el entendimiento [se imponen] y producidas [creadas] por la voluntad de un espíritu infinito”<sup>674</sup>. Que Dios es creador lo menciona Berkeley cuando cuestiona a quienes mantienen que los cuerpos existen fuera de la mente, pues “sería suponer sin razón alguna que Dios ha creado innumerables seres completamente inútiles y que no responden en modo alguno a un designio”<sup>675</sup>. Con toda claridad se menciona al Dios creador cuando se dice que “Él hizo el cielo, el cielo de los cielos

---

<sup>671</sup> El atributo divino de la conservación está relacionado directamente con el argumento del sostenedor, visto anteriormente, pero también con el argumento de la continuidad, cuyo propósito es justamente demostrar que el espíritu infinito es quien conserva y da permanencia al mundo.

<sup>672</sup> *Vid. Principles. Works*, II, § 34, p. 55.

<sup>673</sup> *Vid. supra*, “1.5.5.2 El argumento del sostenedor”.

Swinburne plantea la cuestión del Dios sostenedor de la siguiente manera: “Se supone que las acciones básicas de Dios incluyen crear el universo *ex nihilo* (es decir, no a partir de materia existente), mantenerlo en la existencia, hacer que las cosas se comporten de acuerdo con las leyes naturales y ocasionalmente intervenir en el universo (a veces poniendo a parte dichas leyes)”. Swinburne, Richard. *The existence of God*, ed. cit., p. 69.

<sup>674</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 215.

<sup>675</sup> *Principles. Works*, II, § 19, p. 49.

con todos sus huéspedes; la tierra y todas las cosas que hay en ella; los mares y todo lo que hay en ellos; Él dijo, hágase y se hizo”<sup>676</sup>.

Una vez dicho que para Berkeley el espíritu infinito es el creador del orden natural, constituido éste por fuertes ideas que se imponen y que no pueden ser doblegadas por ningún espíritu finito, es factible pensar que también se encargará de conservar o sostener dicho orden, pues ningún otro espíritu cuenta con el poder para hacerlo. Dios, por tanto, es considerado un espíritu sostenedor porque hace posible la existencia del mundo al conservarlo, característica que se manifestó igualmente en diversos pasajes de la obra berkeleyana donde quedó claro que era un espíritu con esta cualidad<sup>677</sup>. Un primer ejemplo se da al final de los *Principios* cuando el filósofo anglicano cita unas frases de san Pablo para referirse a Dios como el espíritu “*que obra todo en todo y por quien todas las cosas subsisten*”<sup>678</sup>. Berkeley citó estos dos pasajes paulistas que expresaban de forma sintetizada lo que él mismo quería expresar, a saber, que Dios era un espíritu creador y sostenedor a la vez. Creación y conservación no eran para él sustantivos separables en la divinidad, más bien eran aspectos ligados entre sí, casi fusionados<sup>679</sup>, que establecían una diferencia fundamental entre su concepción teísta (para la cual Dios no sólo es causa de todo sino

---

<sup>676</sup> *The Christian Idea of God. Works*, VII, p. 219.

<sup>677</sup> Quizá una lejana influencia para el Dios sostenedor de Berkeley fue el concepto aristotélico de ὑποκείμενον (*hypokeimenon*), es decir, de sustancia como algo que subyace, que está por debajo de. El Dios berkeleyano al ser una sustancia espiritual e infinita cumple –en cierta medida– la función de ὑποκείμενον, esto es, de ser aquello que subyace al mundo y lo sostiene, permitiendo con ello su continua existencia. Más probable fue la influencia del llamado Doctor Angélico, quien escribió en la *Suma Teológica* que “Las criaturas son conservadas en su ser por Dios. (...) la existencia de cada una de ellas depende de Dios de tal suerte que no podrían subsistir un momento, todas volverían a la nada, si la operación de la virtud divina no las conservase en el ser” (“Creaturae conservantur in esse a Deo. (...) Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse”). Aquino, Tomás. *Suma de Teología*, I, q.104, art.1.

<sup>678</sup> *Principles. Works*, II, § 146, p. 108. La primera cita pertenece a la primera carta de Pablo a los Corintios, 12, 6, y la segunda a la Carta a los Colosenses I, 17.

<sup>679</sup> Tomás de Aquino, tanto en la primera parte del libro II del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, como en la *Suma Teológica*, entiende que creación y participación (conservación) van unidas, pues para él la doctrina sobre el gobierno divino parte de la doctrina de la creación, que a su vez se funda en la doctrina de la participación. En las cuestiones 103 a 119 de la *Suma Teológica* se trata el tema de la conservación y el gobierno de las cosas, y de la función que ejerce Dios en la acción misma de las criaturas, de donde se desprende que el gobierno divino no es una acción exterior violenta sino el poder de Dios como sustentador de la naturaleza, por eso el primer efecto del gobierno divino es la conservación de las criaturas.

también es protector o guardián de ese todo) y la postura deísta que tanto combatió en su *Alcifrón* (la cual sostenía que Dios no intervenía en el funcionamiento del mundo natural).

La característica de Dios de ser creador-sostenedor se desprende también del tercero de los *Diálogos*, donde aparece el espíritu infinito como una “mente omnipresente y eterna” que conoce y comprende todas las cosas y las hace perceptibles a través de las leyes de la naturaleza<sup>680</sup>. De esta cita se infiere que si Dios es una mente eterna que comprende todas las cosas, entonces su propia eternidad hará que las abarque permanentemente y con ello las sostenga, es decir, les dote de existencia, porque no tendría sentido e iría contra el relato bíblico de la creación que Dios abarcase algo inexistente como el vacío o la nada. Esta omnipresencia divina implica también, y simultáneamente, proximidad con los espíritus finitos y cuidado de la propia Creación, pues Dios no creó el mundo para abandonarlo a su suerte -creía Berkeley- sino para estar cerca de él, algo que constatan los milagros. Esta cercanía no se contrapone a que Dios “se oculta a los ojos”, pues una mente tendrá claro que se trata de un espíritu que “forja, regula y mantiene” la existencia del mundo; de hecho, la creación del universo y su conservación es considerada expresión de la incesante actividad divina, inmersa en un proceso permanente de percepción de ideas que resulta fundamental porque sin ella el mundo desaparecería *ipso facto*.

El que Dios sea un espíritu sostenedor justifica también que las cosas existan independientemente de los espíritus finitos, pues existen gracias a que es la divinidad la que percibiendo continuamente al mundo lo conserva, y esto lo hace no por una nueva acción sino por la continuación de su acción. Con base en la continuidad del mundo es que Berkeley identifica a un espíritu omnipresente y eterno, que conoce y sostiene todas las cosas, y a un espíritu finito capaz de visualizar y conocer esas cosas; esta relación entre los dos espíritus establece también una diferencia cualitativa, pues mientras Dios percibe (sostiene) la totalidad de lo creado los espíritus finitos sólo perciben una mínima parte del orden universal (suficiente para inferir la existencia de un espíritu que sostiene todo el orden). El establecer esta diferencia entre los espíritus

---

<sup>680</sup> Vid. *Dialogues. Works*, II, p. 231 ss.

permite a Berkeley decir que percibir la continuidad del mundo sensible lleva directamente a Dios, porque es Él quien hace posible dicha continuidad.

El que Dios sea creador y sostenedor es reiterado no sólo en las obras filosóficas sino incluso en la propia correspondencia (carta a Johnson del 25 de noviembre de 1729), donde se alude a esto con toda claridad:

3. Todos los que por siempre han sostenido un mundo material han reconocido, no obstante, que la *natura naturans* es Dios y que la conservación divina de las cosas es equivalente a, y de hecho, lo mismo que una creación continua repetida; en una palabra, que la conservación y la creación difieren sólo en el *terminus a quo* [...] Hasta donde puedo ver no es menospreciar la perfección de Dios decir que todas las cosas dependen necesariamente de Él como su conservador y como su creador, y que toda la naturaleza se reduciría a nada si no la sostuviese y preservase en el ser la misma fuerza que primero la creó<sup>681</sup>.

Por último, el que Dios sea creador, y sobre todo sostenedor, implica varias consecuencias como a) que la conservación fáctica del universo vaya acompañada de la necesaria incorporación de sentido, ya que el mundo en el que los espíritus finitos se desenvuelven es cognoscible porque les es significativo; b) que al sostener del mundo Dios se muestre como un ser racional y razonable con su creación y sus criaturas al no desampararlas; c) que al conservar la regularidad de la naturaleza permita la experiencia de la continuidad, con lo cual dota a los espíritus finitos de una disposición anticipada que hace posible su conservación, ya que sin regularidad ni continuidad no sabrían qué esperar en cada situación que se presentase.

#### 4.3 Dios como ser perceptor

El atributo divino de ser perceptor está ligado estrechamente con el de ser sostenedor, ya que es a través de la percepción divina como Dios sostiene el universo, es decir, el ser perceptor lo hace ser sostenedor; sin embargo, lo que hace posible que

---

<sup>681</sup> Berkeley, George. *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*, ed. cit., pp. 235-236.

En teología es indiscutible el estrecho nexo entre *creatio ex nihilo* y *creatio continua*, pero Craig analiza la posibilidad de estudiarlos separadamente: “En la creación Dios no actúa sobre el sujeto sino que éste constituye el objeto de su acción, por el contrario, en la conservación Dios actúa sobre un sujeto existente para perpetuar su existencia”. Vid. Craig, William L. *Creation and conservation once more*, en *Religious Studies*, Cambridge University Press, vol. 34, nº 2, mayo, 1998, pp. 177-188.

sea perceptor es que no se trata de un agente ciego, sino de uno activo que actúa a cada instante y que percibe las ideas que él mismo produce (porque un espíritu del tipo de Dios siempre percibe [es decir, conoce y tiene presente] las ideas que origina)<sup>682</sup>.

Una crítica habitual es pensar que como Dios es un espíritu y no posee corporalidad como la de los espíritus finitos entonces no puede ser percipiente, ya que mientras los espíritus finitos están “encadenados a un cuerpo” Él “es un espíritu puro y desvinculado de toda esa simpatía o vínculos naturales”<sup>683</sup>. Sin embargo, si uno tiene en cuenta que todo espíritu es un ser simple y activo constituido por voluntad y entendimiento, que actúa (volición) y percibe (entendimiento) simultáneamente porque es parte de su propia constitución, entonces Dios, al ser espíritu, contará con voluntad y también con entendimiento, lo que le permitirá percibir<sup>684</sup>, algo que ya Tomás de Aquino señaló, y con quien Berkeley seguramente estaría de acuerdo, respecto a que “en Dios tanto voluntad como entendimiento son uno y la misma cosa”<sup>685</sup>. Incluso la tesis del idealismo básico<sup>686</sup> sostiene que Dios es un ser perceptor, pues si las ideas sensibles no percibidas por ningún espíritu finito existen es porque hay otro espíritu que las hace continuar existiendo, y ese espíritu es infinito ya que de no percibir las dejaría de existir gran parte del universo que no alcanza a ser percibido por los espíritus finitos. Por otro lado, que Dios sea el espíritu encargado de dotar de existencia a las cosas no percibidas se desprende también de la cuarta objeción enunciada en los *Principios*, la cual versa sobre que las cosas son “a cada instante aniquiladas y creadas de nuevo”. El problema de la existencia intermitente de las cosas es salvado con la percepción divina, pues ésta garantiza la existencia de las ideas

---

<sup>682</sup> Para Berkeley la percepción es la facultad que permite dotar de existencia a las cosas, sin embargo, el uso que le da al término no es unívoco y por lo tanto no lo usa en un solo sentido. En algunos casos “percibir” se refiere a conocer a través de las sensaciones que se reciben del exterior, pero en otros se refiere más bien a comprender algo, es decir, percibir es usado tanto para el conocimiento sensible como para el inteligible. *Vid. Principles. Works*, II, §§3-6.

<sup>683</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 241.

<sup>684</sup> J. D. Mabbott, a partir de ciertas notas de los *Comentarios*, tiene una opinión contraria a la mía, pues para él “Dios es espíritu, y suponer que percibe sería hacerlo el recipiente pasivo de ideas impresas en Él por algún agente más poderoso. Volición y no percepción es nuestra clave de la naturaleza de Dios”. Armstrong, D. M., Martin, C. B (eds.). *Locke and Berkeley. A collection of critical essays*. Macmillan Papermac, London, 1968, p. 366.

<sup>685</sup> Aquino, Tomás. *Suma de Teología*, I, q.22, arts.1 y 3.

<sup>686</sup> *Vid. supra*, nota 452 de Bettcher sobre el idealismo básico.

sensibles al percibir las y con ello consigue que no desaparezcan sólo porque uno deje de percibir las, por eso es que “Berkeley define a Dios como el ser que soporta el mundo sensible al percibirlo”<sup>687</sup>.

El que Dios perciba tiene que ver con lo dicho al inicio de los *Principios*, respecto a que “tener una idea es lo mismo que percibir”; por lo tanto si Dios no percibiera no contaría con ideas, pero como a través de Filonús el propio Berkeley aclaró que sí las tiene, “Dios conoce o tiene ideas, pero sus ideas no le son transmitidas por el sentido, como las nuestras”<sup>688</sup>, entonces no queda duda de que Dios percibe. Para confirmar esto basta con recordar que si el mundo creado es un conjunto de ideas sensibles, que para ser conservado, es decir, para seguir existiendo, requiere de la percepción (pues una idea sólo existe al ser percibida), sólo seguirá existiendo gracias a la mente de Dios, porque Él es el único ser, en tanto infinito y eterno, capaz de percibir el mundo en su compleción<sup>689</sup>, de ahí que -como dijo Bradatan- “Dios juega un papel central en el inmateralismo de Berkeley como el supremo perceptor del mundo, lo que significa que sólo gracias a él las cosas existen en un sentido amplio de la palabra”<sup>690</sup>.

Una vez dicho que Dios cuenta con ideas y por tanto es perceptor, conviene plantearse la pregunta de cómo es que percibe, es decir, cómo conoce. Esta cuestión es difícil de responder porque ni el propio Berkeley desarrolló el tema de la percepción divina, sin embargo, lo único claro es que “el espíritu que gobierna” no percibe como lo hacen los espíritus finitos, a saber, a través de los sentidos. Al carecer por completo de corporalidad Dios no podrá percibir sensiblemente ni ser la sensibilidad algo propio de Él (entre otras cosas porque sus ideas [de las que es difícil decir algo] no son las mismas ni del mismo tipo que las de los espíritus finitos). A pesar de no contar con una explicación clara del asunto una posible respuesta, quizá

---

<sup>687</sup> Hedenius, Ingemar. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-a.-b., Uppsala, Sweden, 1936, p. 125.

<sup>688</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 241.

<sup>689</sup> Lo anterior lleva al tema de los arquetipos en la mente divina, el cual aparece desde la época de los *Comentarios*: “M. Las Ideas del Sentido son las cosas Reales o Arquetipos...”. *Philosophical Commentaries. Works*, I, 823, p. 98.

<sup>690</sup> Bradatan, Costica. *The other bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment*. Fordham University Press, New York, 2006, p. 116.

no del todo satisfactoria, la da George Thomas<sup>691</sup>, quien arguye que las ideas están en la mente divina porque las piensa no porque las perciba, de modo que cuando Berkeley dice que Dios percibe debe entenderse en sentido analógico de tipo metafórico, como se da en la Biblia; lo que implica que referir de Dios que percibe no es otra cosa que indicar que conoce -aunque no explicita el cómo-.

La vaguedad sobre este tema, que para Bennett resultó una “conveniente ambigüedad”<sup>692</sup> de Berkeley, hace posible otra interpretación, a saber, que en ocasiones el Dios berkeleyano “mantiene ‘una teoría de la percepción’ (es decir, que Dios preserva los objetos no percibidos en la existencia al percibirlos continuamente); y, en otras, mantiene una ‘teoría de la concepción’ (que Dios los preserva pensando en ellos, esto es, teniendo en su entendimiento idea de ellos)”<sup>693</sup>.

Retomando lo dicho por estos autores puede pensarse que si Dios es un espíritu “omnisciente”, esto es, “conoce en todo tiempo todo lo que es lógicamente posible que conozca en ese momento”<sup>694</sup>, deberá percibir en acto, es decir, al instante, ya que no es un espíritu que conozca todo de principio a fin (lo que implicaría que atendería al pasado al recordar lo percibido y vislumbraría el futuro como una posible percepción), sino uno que percibe todo al momento, en un eterno presente; por lo tanto, su manera de percibir y conocer será de forma inteligible, sirviéndose de la pura intelección. Esta percepción inteligible tiene que ver con el pensar, acción característica de todo espíritu, y se daría de manera un tanto parecida a como los espíritus finitos perciben y conocen las ideas de la imaginación y la memoria, pues al percibir las ideas las piensan sin requerir para ello de los sentidos sino únicamente de su razón. La percepción de Dios, en consecuencia, es una de tipo inteligible cuyo funcionamiento debe entenderse como un percibir ↔ pensar, dos acciones simultáneas en Él, ya que las ideas siempre

---

<sup>691</sup> Thomas, George H., *op. cit.* p. 168.

<sup>692</sup> La falta de claridad sobre el tema deja sin respuesta el problema de que si Dios no tiene sentidos, ni al parecer es afectado por nada, ¿cómo renueva su sapiencia? Una respuesta intuitiva, siguiendo el tipo de razonamiento de Berkeley, sería que todo está dado *per se* en la mente de Dios y que ésta no tiene necesidad alguna de actualizar nada. Más allá de estas respuestas habrá que profundizar en la cuestión.

<sup>693</sup> Morillo-Velarde Taberné, Diego. *El pensamiento religioso de Berkeley*, en *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión II*, ed. cit., p. 55.

<sup>694</sup> Swinburne, Richard. *The existence of God*, ed. cit., p. 113.

presentes en su intelecto (entiéndase siempre pensadas) son llevadas a la existencia (perceptual) cuando las percibe o piensa a través de sus propios actos volitivos.

#### 4.3.1 El problema de la percepción y el dolor en Dios

En relación a la percepción divina mencioné en el primer capítulo un tema que conviene retomar, a saber, el del posible dolor en Dios<sup>695</sup>. En los *Diálogos* Berkeley mencionó la cuestión del dolor con la intención de negar que por el hecho de que el espíritu divino percibiera tuviera entonces que sufrir o sentir dolor: “Que Dios conoce o comprende todas las cosas y por ello conoce lo que es el dolor, incluso todo tipo de sensación dolorosa y qué es para sus criaturas sufrir dolor, no tengo duda. Pero que Dios, aunque conozca y a veces cause alguna sensación dolorosa en nosotros, pueda Él mismo sufrir dolor lo niego definitivamente”<sup>696</sup>.

Para algunos comentaristas, como Winkler, McCracken o Bettcher<sup>697</sup>, esta cuestión del dolor en Dios genera consecuencias problemáticas. Según ellos el problema central radica en que las ideas percibidas por los espíritus humanos al ir acompañadas de, o al menos propiciar, placeres y dolores, hace suponer que si Dios percibe las mismas ideas, lo cual establecería una semejanza o un parecido entre ambas ideas percibidas, entonces también podría percibir dolores o placeres. El hecho de que los espíritus finitos perciban los mismos objetos sensibles que Dios percibe-piensa no supone -en mi opinión- el conflicto que estos comentaristas asumen (que se

---

<sup>695</sup> *Vid. supra*. “1.5.5.3 Aproximaciones a temas teológicos”.

<sup>696</sup> *Dialogues. Works*, II, p. 240.

<sup>697</sup> A partir de los *Diálogos* de 1713 algunos estudiosos han señalado que si divinidad es perceptora surge el problema de si puede sentir o no dolor. Este hipotético problema, planteado por el propio Berkeley a través del personaje Hylas, les ha llevado a desarrollar una interpretación “fenomenalista” opuesta al “idealismo tradicional” berkeleyano, que sostiene que las cosas no percibidas por un espíritu humano siguen existiendo porque Dios las percibe, es decir, existen en la mente de Dios (lo cual genera problemas debido a que las ideas divinas parecen muy diferentes a las nuestras, hecho que dificulta ver semejanza alguna entre ellas). En cuanto a la lectura fenomenalista ésta busca explicar la existencia de objetos no percibidos sin identificarlos ni asemejarlos con ideas en la mente de Dios, para lo cual apela a afirmaciones contrafácticas acerca de lo que podría experimentar o percibir un espíritu humano si estuviese en determinadas circunstancias (el problema con esta interpretación es que no se ajusta del todo al *esse est percipi* ya que para Berkeley la percepción de objetos se da de hecho no posiblemente, esto es, es fáctica no contrafáctica). *Vid.* Winkler, K. P. *Berkeley: An Interpretation*, pp. 212-216. McCracken, Charles. *Berkeley's Realism*, p. 31. Bettcher, Talia Mae. *Berkeley's Philosophy of Spirit*, pp. 74-79 y *Berkeley A Guide for the Perplexed*, pp. 144-167.



dé la posibilidad de que la deidad sufra dolor o placer), mientras que lo que sí se origina es la importante cuestión de los arquetipos en la mente de Dios<sup>698</sup>.

Respecto a lo que dichos comentaristas plantean lo primero que habría que decir es que resulta delicado sostener que exista o no una cierta semejanza entre las ideas percibidas por el espíritu infinito y las percibidas por los espíritus finitos. Digo que es problemático afirmar que las ideas de Dios son, parecen o deben ser diferentes a las nuestras, y por eso resulta difícil ver alguna semejanza entre ellas, porque ni el propio Berkeley se atrevió a asegurar tal cosa, pues como dije al inicio del apartado de la naturaleza íntima de Dios poco se puede saber<sup>699</sup>. Por otro lado no considero que suponga un problema grave el que haya una cierta semejanza entre las ideas percibidas por Dios y las percibidas por los espíritus finitos, ya que ambos espíritus son estructural y ontológicamente los mismos (ambos perciben, quieren, actúan y piensan), aunque desde luego las capacidades y operaciones de cada uno sean cualitativa y cuantitativamente distintas.

El problema de la percepción divina del dolor puede solventarse arguyendo que ver las cosas en Dios no significa que lo que experimentan sensiblemente los espíritus finitos también lo experimente Aquél. Contemplar las ideas del sentido creadas por Dios significa percibir el mundo y la naturaleza, comprender sus leyes y regularidades, pero en eso no hay dolor o placer alguno. Berkeley se preocupó de la libertad humana porque las decisiones que llevan al sufrimiento o al deleite son responsabilidad de cada espíritu sentiente, no de Dios. El sufrimiento, por tanto, no está propiamente en el mundo creado sino en los espíritus perceptores que sienten y por ello sufren; en consecuencia, se puede decir que Dios tiene conocimiento del sufrimiento pero no por ello lo percibe sensible y pasivamente; Él no sufre, ya que no es lo mismo percibir-pensar inteligiblemente (Dios) que hacerlo sensiblemente (espíritus finitos), o dicho de

---

<sup>698</sup> A mi parecer éste es un auténtico problema: el saber si para Berkeley las ideas sensibles que percibimos son o no arquetipos en la mente de Dios, algo que no queda claro en sus obras.

<sup>699</sup> Retomando la interpretación fenomenalista y con ella el problema de la semejanza entre las ideas que percibimos y las que percibe Dios, Bettcher cuestiona “¿Cómo puede lo que Dios percibe asemejarse a lo que nosotros percibimos sensiblemente dado que muchos de nuestros objetos de la percepción sensible son placeres y dolores? [...] ¿Cómo puede Dios percibir ideas que se asemejan a las nuestras cuando él no experimenta dolor o placer?”. Bettcher, Talia Mae. *Berkeley A Guide for the Perplexed*, ed. cit., pp. 149 y 150 respectivamente.

otra manera es diferente la percepción inmediata-sensible (basada en los sentidos) que la percepción mediata-inteligible (basada en la intelección).

Pese a que se puede afirmar que Dios tiene idea del sufrimiento, y en ese sentido lo que percibe puede tener cierta semejanza con las ideas sensibles de los espíritus creados, eso no significa que posea las mismas ideas de éstos, es decir, que sufra, pues su ser “perfecto” impide que las ideas formadas por ambos espíritus sean las mismas. Además, el hecho de que su percepción sea activa, porque piensa las ideas permanentemente, y que tal percepción se manifieste en ideas fuertes y vívidas como son las ideas del sentido, imposibilita que una idea pasiva como el dolor se le imponga. Dios, por tanto, cuando piensa (activamente) en el sufrimiento de los seres creados conoce el dolor pero no lo siente, de manera semejante a como éstos imaginan o piensan el dolor ajeno sin por ello estar sintiéndolo ni experimentándolo.

#### 4.4 Dios como interlocutor permanente

El último atributo tiene que ver con lo dicho en secciones anteriores<sup>700</sup> respecto a ser Dios un espíritu comunicativo, es decir, hablante. Desde luego esto supone que la deidad berkeleyana no es un agente que actúa de manera automática o irreflexiva, por el contrario, se trata de un espíritu activo y volitivo que -como he dicho- se ocupa de su creación y de sus criaturas, y esto lo hace mediante la comunicación que mantiene con éstas, hecho que muestra que se trata de un ser inteligente porque sólo siéndolo podría ser capaz de expresarse a través de mensajes comprensibles para los oyentes.

La relación dialógica que se da entre el espíritu infinito y los espíritus finitos es entendida como un diálogo que nunca termina, de ahí que se trate de una interlocución permanente. Este hecho, el que se trate de un discurso constante, reitera dos aspectos importantes de la relación de Dios con los hombres: a) su presencia cercana y casi íntima (que expresa san Pablo en *Hechos* 17, 27: “porque en realidad Él no está lejos de cada uno de nosotros”), y b) su benevolencia y preocupación para con las criaturas, pues no sólo no las abandona sino que establece con ellas una relación dialógica

---

<sup>700</sup> Para esta sección retomo los apartados “1.6.4.1 el argumento del lenguaje visual” y “3.3.1 El mundo como vía para conocer a Dios.

interminable. El atributo divino de ser comunicativo, hablante, lo expresó Berkeley en el *Alcifrón* de la siguiente manera:

Pero este lenguaje visual prueba no solamente un creador sino un gobernador providente, de hecho íntimamente presente y atento a todos nuestros movimientos e intereses, quien observa nuestra conducta y cuida nuestras acciones y deseos más minuciosos a través de todo el curso de nuestras vidas, informando, exhortando y dirigiendo incesantemente de la manera más evidente y sensible; lo cual es realmente maravilloso<sup>701</sup>.

Comunicándose a través de impresiones sensibles, sobre todo visibles pero también táctiles, Dios participa de la vida de sus criaturas. Esta intervención le permite advertir o incluso dirigir el rumbo que se debería tomar, gracias a lo cual se evidencia su providencia divina para con todos los espíritus finitos, por eso Critón -en la misma obra- considera que “este lenguaje visual tiene una conexión necesaria con el conocimiento, sabiduría y bondad. Es equivalente a una creación constante que anuncia o presagia un acto inmediato de poder y providencia”<sup>702</sup>. El lenguaje visual, que es el medio de comunicación de Dios, manifiesta conocimiento, sabiduría y bondad (sustantivos que demuestran su omnipotencia y providencia divina), pues gracias a dicho lenguaje, y a la regularidad que mantiene, los espíritus finitos pueden subsistir en el mundo, lo que no sería posible sin uno de estos tres aspectos pues para conservar la existencia hace falta a) conocer, b) ser sabio para no cometer imprudencias o errores y c) de la bondad de un agente cuyo discurso bueno y verdadero haga posible la conservación. A esto es a lo que se refiere Berkeley en los *Principios* cuando dice que:

Esto [el conocimiento de las leyes de la naturaleza] nos da una previsión que nos hace capaces de regular nuestras acciones para el beneficio de la vida. Sin ella estaríamos permanentemente perdidos, no podríamos saber cómo llevar a cabo cualquier acción que nos procurase el más mínimo placer o nos evitase el más mínimo dolor sensible. Que la comida alimenta, el dormir reconforta y el fuego nos calienta, que sembrar en la época apropiada es el medio de recoger los frutos y, en general, que para lograr tales y cuales fines se requieren de tales y cuales medios, todo esto lo sabemos no por descubrir una conexión necesaria entre nuestras ideas sino sólo por la observación de las establecidas leyes de la naturaleza, sin las cuales

---

<sup>701</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 14, p. 160.

<sup>702</sup> *Ibidem*; IV, 14, p. 159.

estaríamos en la total incertidumbre y confusión, y un hombre adulto no sabría cómo manejarse en los asuntos de la vida mejor que un niño recién nacido<sup>703</sup>.

De esta cita se colige que la permanente actividad dialógica de Dios, que se da a través de las ideas sensibles, hace del mundo una entidad constituida por signos comprensibles dotados de un inherente sentido divino, el cual se hace patente una vez que tales signos son interpretados y entendidos<sup>704</sup>.

Cabe señalar que el acto de habla de Dios no se limita a la pura comunicación con los espíritus finitos, en realidad es aún más importante porque mediante su palabra (ligada a su voluntad y al ser creador y perceptor) ordena al caos, tal y como señala el término *Tohu wa bohu* del Génesis 1, 2: “*La tierra estaba desierta y vacía y sólo la palabra de Dios trajo orden en este caos*”. Esta cita, que describe la amorfa situación del mundo reparada sólo a través de la palabra divina, muestra que la voluntad de Dios se expresa mediante la palabra, gracias a la cual organiza y dota de un orden semántico al mundo, esto es, de ideas sensibles que fungen como signos lingüísticos que pueden ser interpretados y comprendidos por los espíritus perceptores<sup>705</sup>. Pero además de ordenar el caos con la palabra Dios se convierte en sostenedor de todas las cosas, ya que gracias a su constante comunicación a través del lenguaje visible, que evidencia su continua acción en el mundo, éste se mantiene. La interlocución de Dios, por tanto, hace que el mundo no sea un caos de sensaciones inconexas que el espíritu finito no podría ordenar; por el contrario, su permanente actividad comunicativa genera determinadas relaciones en el orden natural que posibilitan orientarse en él (lo que

---

<sup>703</sup> *Principles. Works*, II, § 31, p. 54.

<sup>704</sup> “Según Terrell -dice Hooker- es el hecho de la significación dentro del mundo sensible lo que fundamenta la significación *de* el mundo sensible como un signo de Dios, esto es, debido a que las ideas del sentido son signos de otra cosa, epistemológicamente hablando, el mundo sensible es un signo de Dios, ontológicamente hablando”. Hooker, Michael. *Berkeley's Argument on Design* en *Berkeley Critical and Interpretative Essays*. Colin M. Turbayne (ed). University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 266.

<sup>705</sup> Vid. Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., capítulo 2, pp. 131-132. En su libro Nols menciona lo dicho al respecto por Stephen Daniel: “Dios no es un sujeto o yo sino más bien el dominio discursivo en términos de lo que somos capaces de decir acerca de las mentes, ideas y sus relaciones. En esa perspectiva Dios es la matriz semántica de la realidad, el lugar o espacio en el que todas las cosas (incluidas las mentes e ideas) tiene indentidad y son originariamente diferenciadas”. Daniel, Stephen. *Berkeley's Pantheistic Discourse* en *International Journal for Philosophy*, vol. 29, 2001, pp. 179-184, p. 184. Cfr. Nols, Carmen. *Zeichenhafte Wirklichkeit*, ed. cit., notas 154 y 155, p. 131.

conlleva una dependencia total de la creación a su creador) y que implican que en el modelo dialógico entre Dios y los hombres el mundo es un espacio dinámico que se constituye y conforma en lo que es gracias al diálogo entre ambos.

El orden y regularidad en las ideas sensibles es fruto del cuidado que tiene Dios sobre su creación, de ahí que “la admirable conexión testifica suficientemente la sabiduría y bondad de su Autor”<sup>706</sup>. Esto demuestra que en términos generales Dios no quiere comunicarse mediante acontecimientos anómalos e ininteligibles, sino que prefiere hacerlo sirviéndose de sucesos y relaciones comprensibles a todo espíritu finito, de ahí que Berkeley arguyera en los *Principios* que:

parece que Dios elige convencer a nuestra razón de sus atributos por medio de las obras de la naturaleza, que muestran tal armonía e ingenio en su confección, y son indicaciones tan claras de la sabiduría y beneficencia de su autor, en lugar de asombrarnos con eventos anómalos y sorprendentes para que creamos en su existencia<sup>707</sup>.

A través de la naturaleza se manifiesta el lenguaje visual, importante para concebir al Dios interlocutor porque muestra que a Éste le es inherente la palabra y que al mismo tiempo se sirve de ella para generar una comunicación útil y práctica. Por eso el armonioso y complejo entramado del orden natural le muestra a los receptores del mensaje divino que el ser encargado de tal orden mantiene una extraordinaria actividad presencial, que permite afirmar que “Él solo sostiene todas las cosas por la palabra de su poder”<sup>708</sup>. La palabra de Dios, que es hablada continuamente, contiene distintos planos, así que cada persona podrá atender y profundizar en el diálogo según su propia capacidad de conocimiento.

Lo dicho hasta ahora lleva a preguntarse si Dios, además de ser hablante, esto es, de ser un espíritu comunicador, es también oyente, es decir, un ser que escucha y recibe mensajes, algo que no queda del todo claro si uno se atiene a lo escrito por Berkeley. Pese a que no es posible dar una respuesta definitiva, porque ni el propio irlandés la dio, en aras de responder a esta interrogante uno podría decir que sí, que

---

<sup>706</sup> *Principles. Works*, II § 30, p. 53.

<sup>707</sup> *Ibidem*, § 63, p. 68.

<sup>708</sup> *Ibidem*, § 147, p. 108.

Dios escucha a los hombres. De ser así habría que preguntarse cómo es que los escucha.

La respuesta más común sería decir que la deidad es oyente al escuchar las plegarias que se le profesan, sin embargo, considero que no es ésta la respuesta que el Berkeley filósofo hubiera dado. Quizá la manera en que Dios escucharía o atendería a los hombres, con lo cual habría una verdadera interlocución con la divinidad, sería a través de sus acciones; así, dependiendo de cómo cada hombre lea o interprete las ideas del sentido, entendidas éstas como señales divinas, se tendría un tipo de comunicación con Dios. Esto aseguraría la plena libertad humana pues cada uno sería libre de comprender, a su manera, las señales que sobre Dios se presentan en la naturaleza, y acorde a ello decidiría si atender o no a lo que tales ideas comunican, a saber, la existencia de un espíritu rector, bueno y todo poderoso. De esta forma aquél que no atiende a lo que se desprende de la regularidad y orden natural, así como a los signos que se presentan en la naturaleza, no sólo actuará de manera inmoral, viciosa o corrupta, sino que con ello se comunicará con Dios de cierto modo; por otro lado, quien sí preste atención -como lo sería el filósofo atento- a lo que acontece y al modo como acontece el mundo natural, dialogará con Dios de otro modo. Por lo tanto, según se comprendan las leyes naturales el hombre actuará o se comportará de una forma u otra, moral o inmoralmente, digna o indignamente, y ésta será precisamente la manera en la que el hombre le hable a Dios. Éste, por su parte, al no ser un “agente ciego” recibirá, es decir, escuchará, lo que se le comunique y en función de ello podrá servirse de medios como el remordimiento o la culpa, la plenitud o el consuelo, así como de eventos regulares o de irrupciones naturales, para responder a cada hablante particular, generándose con ello un diálogo permanente entre ambos interlocutores<sup>709</sup>.

---

<sup>709</sup> Esta respuesta, un tanto intuitiva, fue fruto de largas reflexiones durante mi estancia doctoral en el Trinity College Dublin. Al escuchar mis dudas David Berman esperaba de mí una respuesta, y al escucharla respondió: “suena interesante, no lo había pensado pero... por qué no!”.

## 5. Comentarios y conclusiones de capítulo

Este capítulo, llamado “Dios como fundamento de la filosofía de Berkeley”, se dividió en tres apartados que buscaban caracterizar con detalle al Dios berkeleyano. Si bien cada uno de ellos puede leerse por separado, con lo cual se estudiaría un aspecto específico del tema en cuestión, lo mejor es verlos como conjunto porque de esa manera se puede tener una mayor claridad y dar más sentido al tema de la divinidad. Para realizar esta empresa fue necesario rastrear en las obras de Berkeley de qué manera podía demostrarse la existencia de Dios, después había que averiguar cómo se le podría conocer, y lo tercero, una vez mostrada su existencia y la manera de conocerlo, era indagar sobre sus atributos (cuestión fundamental porque en última instancia es lo que permite comprenderlo de mejor manera). Una vez adquirida esta información fue posible caracterizar al Dios berkeleyano y determinar cuál es su papel dentro de la filosofía del pensador irlandés.

Para el primer apartado, titulado “Sobre la existencia de Dios”, decidí desarrollar dos argumentos que sirvieran como pruebas para la existencia de Dios, los cuales han sido poco o nada estudiados. El primer argumento, al que llamo “argumento del movimiento”, surgió luego de la lectura del libro *De Motu* (1721). Esta obra, al centrarse en temas de física (dinámica), suele leerse o para conocer la postura berkeleyana sobre el tema del movimiento, tan comentado por algunos filósofos naturales del siglo XVII, o como ejemplo de su concepción instrumentalista de la ciencia; empero, la lectura que se realizó para este apartado fue totalmente distinta, pues se centró en el tema de Dios y en el papel que cumple dentro de esta importante obra. Pese a ser una lectura poco usual no por ello resultó menos válida e interesante, pues confirmó algo que ha pasado desapercibido para muchos estudiosos, a saber, que en *De Motu* la presencia de Dios es tan importante que hay incluso una serie de argumentos que conforman una prueba sobre su existencia. Corroborado lo anterior hubo que retomar esos argumentos del movimiento para, a partir de ellos, dar forma y reconstruir una prueba sobre la existencia de Dios.

Respecto al segundo argumento, llamado de los Milagros, éste fue resultado de la lectura del libro *The Existence of God* de Richard Swinburne. En esta obra del

connotado filósofo de la religión aparecen una serie de argumentos sobre la existencia de Dios, entre los cuales destaca el que llama “Argumento desde la Historia y los Milagros”. Pese a que este argumento está situado en un contexto muy distinto al de las preocupaciones de Berkeley, al leerlo salieron a la luz muchas de las creencias, preocupaciones y afirmaciones del filósofo irlandés, lo cual me llevó a tomarlo como base que sirviera para desarrollar un argumento netamente berkeleyano sobre su creencia en los milagros. Quizá porque no ha parecido relevante el tema este argumento no tiene antecedente alguno; pese a ello considero que muestra correctamente cómo la creencia de Berkeley en los milagros le llevó a afirmar la existencia de Dios, y no al revés, es decir, que su creencia en Dios le llevase a dar por sentada la existencia de milagros.

El segundo apartado, “Sobre el conocimiento de Dios”, consistió en el desarrollo de tres vías o caminos cuyo objetivo fue mostrar cómo los espíritus perceptores podrían conocer o al menos hacerse de una noción de Dios (pese a que tal conocimiento no pueda ser absoluto ni pleno como el propio Berkeley señaló, cuando, por ejemplo, dijo que el alma proporcionaba una imagen o semejanza “extremadamente inadecuada” de Dios). El objetivo de este apartado no fue entonces explicar cómo conoce la divinidad, sino más bien cómo la conocen o acceden a ella los espíritus finitos. Las tres vías se plantearon luego de pensar cómo es que los espíritus finitos podrían acceder a Dios según Berkeley. Al respecto fueron las propias obras del autor las que me dieron la respuesta, pues al leerlas comprendí que para el filósofo de Kilkenny existían al menos tres ámbitos para el conocimiento de la divinidad, por ello creo que él hubiese avalado las tres vías aquí planteadas, a saber, la externo (mundo), la interno (uno mismo) y la combinación de ambas (enseñanza, la cual tiene el elemento externo de lo enseñado y el interno que es la interiorización de lo aprendido).

La unión de estas tres vías se dio gracias a la analogía. Con ella se pudo establecer que el espíritu finito (criatura) cuenta con una estructura semejante a la del espíritu infinito (creador), gracias a lo cual algunas características de aquél, tales como saber, sabiduría o bondad, se pueden atribuir a Éste. Por otra parte, sólo gracias al discurso



analógico la reflexión sobre uno mismo o la interiorización de lo aprendido, segunda y tercera vía planteada, llevan al conocimiento de Dios, pues con ese discurso se establece una semejanza con la que los espíritus finitos pueden vincularse y a la vez diferenciarse de Dios. De paso la analogía dejó ver que Berkeley tenía un conocimiento muy profundo de algunos autores medievales, como Tomás de Aquino, Cayetano o incluso Suárez, lo que obliga a estudiar sus antecedentes medievales, cuestión casi olvidada por los estudiosos.

A modo de corolario aparecen los atributos del Dios berkeleyano, que no son simples enumeraciones de los atributos prototípicos de la teología cristiana, como son el ser omnímodo, omnipresente, omnisciente u omnipotente, sino que cumplen una función específica y necesaria dentro del inmaterialismo. Así, el que se trate de un ser volitivo, creador y sostenedor, perceptor e interlocutor no es algo casual, sino fruto de lentas reflexiones que sobre la función de Dios hizo el filósofo irlandés. Dejar al último los atributos divinos fue para comprender mejor -luego de todo lo dicho- que el Dios del filósofo irlandés no es el del catecismo cristiano, aunque tiene algo de él, pues no se limita a ser un espíritu poderoso, bondadoso y perfecto *per se*, más bien se trata de uno racionalizado que actúa racionalmente; por eso la característica central del Dios de Berkeley es que tiene voluntad, hecho que se justifica si uno se atiene a que el espíritu es un ser activo con volición y entendimiento. La volición, por tanto, es parte fundamental del espíritu divino porque través de ella se manifiestan el resto de sus atributos; sólo en la medida en que es volitivo podrá crear, y sólo gracias a que tiene el poder de crear podrá también sostener lo creado. Aquello creado, entiéndase el universo, continuará existiendo porque Dios lo percibe, y esto es posible porque cuenta con una percepción-pensamiento inteligible; en la medida en que es volitivo, creador, sostenedor y perceptor, será también interlocutor, pues por medio de signos interpretables dará a conocer qué es, quién es y de qué modo actúa.

En relación a esto el ser interlocutor implica que habla como si de una persona se tratara, esto es, que pese a ser un espíritu y por tanto ser incorpóreo, se comunica con los espíritus finitos mediante un lenguaje comprensible para ellos, el cual sirve a la vez para que éstos le transmitan un mensaje que dé la pauta para entablar una especie

de diálogo *quasi* interpersonal. Los atributos divinos, por tanto, colegidos según Berkeley a partir de los efectos producidos en el mundo, anuncian un inmediato acto de poder y providencia<sup>710</sup> que revelan un Dios no estático ni ajeno al mundo, sino uno operante, actuante y dialogante que conserva el mundo al percibirlo.

---

<sup>710</sup> *Alciphron. Works*, III; IV, 14, p. 159.

## Comentarios y conclusiones finales

A lo largo de esta investigación me propuse mostrar, con el mayor detalle posible, cuál es la función y el papel de Dios dentro de la filosofía de George Berkeley. Para ello decidí dividir el trabajo en tres capítulos que, en conjunto, pudieran dar una perspectiva amplia y completa sobre el tema.

En el primer capítulo, que lleva por título “Presencia y consolidación de Dios en las principales obras de Berkeley”, me di a la tarea de mostrar cómo la figura de Dios fue teniendo con los años un papel cada vez más preponderante y decisivo en las obras del filósofo irlandés. Para ello comencé analizando los *Comentarios Filosóficos*, obra temprana (1707-1708) en la que ya se barruntaba que la cuestión de Dios era importante para toda la filosofía de Berkeley, porque fungía como elemento unificador de la misma. La segunda obra que abordé fue el *Ensayo para una nueva teoría de la visión* (1709), texto que pese a estar destinado a criticar la geometrización de la óptica -por lo que se ha supuesto la irrelevancia de Dios en la obra que, cabe recordar, está a la base del empirismo berkeleyano, y por ello es importante en sí misma- deja ver que a Dios, al ser llamado “Autor de la naturaleza”, se le otorga un papel fundamental, porque se convierte en el conservador de las leyes naturales y, con esto, en aquello que permite la pervivencia de los seres vivos.

La tercera y cuarta obra que retomé fueron el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y los *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús* (1713), respectivamente, obras que exponen muchos de los temas importantes que el nacido en Kilkenny abordó a lo largo de su vida. En los *Principios* Dios no es sólo una figura presente sino, de hecho, una que rutila, a la cual está dedicada la obra (como Berkeley comenta al final del escrito). Él mismo señaló que los temas abordados en el *Tratado* eran la antesala para llegar a la divinidad, pues una vez que los principios del conocimiento humano fueran liberados de los nefandos prejuicios escépticos, e irreligiosos, los hombres serían capaces de encontrarla en su propio conocimiento. En cuanto a los *Tres Diálogos entre Hylas y Filonús*, que como dije en su respectivo apartado son casi una iteración de lo dicho en los *Principios*, éstos abordan no sólo el tema de Dios, sino que además dan paso a nuevos temas teológicos, como el tiempo y

la Creación bíblica. Por otro lado, a la par de la notable madurez filosófica y estilística de la obra, la figura de Dios se vio beneficiada en ésta porque al ser escrita en forma de diálogo, para que fuera leída y comprendida por un mayor número de personas, uno de sus principales objetivos resultó favorecido, a saber, “demostrar la providencia inmediata de una deidad”.

El último escrito abordado en el capítulo fue el *Alcifrón* (1732), libro con el que termina por evidenciarse el enorme interés de Berkeley, cuando contaba con más de cuarenta y cinco años, por Dios y por la religión cristiana; no es casual, por tanto, que dos años después de su publicación el autor haya sido nombrado obispo de Cloyne, pueblo perteneciente al condado de Cork. En *Alcifrón* hay diálogos que versan casi en su totalidad sobre Dios, como el cuarto o el séptimo, o sobre cuestiones relacionadas directamente con Él, como el argumento del lenguaje visual (que pretende mostrar su existencia) o el tema de la libertad humana.

El segundo capítulo, “Dios y la ontología berkeleyana”, versó sobre aspectos ontológicos y su relación con Dios, viéndose en él los temas de la ontología (ideas y espíritus), el mundo externo y la relación de éstos con el espíritu infinito. Para desarrollar estos temas me basé principalmente en los *Comentarios* y en los *Principios*, porque estos libros muestran palmariamente el progreso del autor en la construcción de su ontología, y el papel que Dios desempeñó en la misma. A partir del estudio de las ideas y de los espíritus, y de la relación entre ideas (pasivas) y espíritus (activos), la ontología de Berkeley mostró una relación de dependencia de los espíritus finitos al espíritu infinito, pues aquéllos reciben ideas sensibles que se imponen y no dependen de su voluntad, imposición adjudicable al espíritu divino por ser, tal y como se señaló en el *Ensayo* de 1709, el autor de la naturaleza, es decir, el creador de las ideas sensibles.

Al tercer capítulo lo denominé “Dios como fundamento de la filosofía de Berkeley”, porque en él expuse algunos de los argumentos centrales respecto al tema de la divinidad. Los tres apartados que lo conforman estudian ámbitos particulares de esta cuestión, la existencia, el conocimiento y los atributos, con el objetivo de determinar qué tipo de ser es el espíritu infinito. Para establecer esto había que pensar,

en primer lugar, cómo es que el irlandés podía afirmar la existencia de Dios; en aras de dar una respuesta 'berkeleyana' desarrollé dos argumentos poco o nada estudiados. Posteriormente había que plantearse la pregunta de cómo se conoce una entidad que se sabe existente, pues el movimiento o la ruptura de la regularidad natural evidenciaban, a los ojos de alguien atento, que algo existía detrás de ellos, pero ¿cómo conocerlo? No bastaba con suponer la existencia de Dios, era necesario establecer rutas de acceso que permitieran reconocerlo. Así es como surgió el segundo apartado, que consistió en desarrollar, acorde a las propias características de los espíritus creados, tres vías o caminos para que éstos pudieran tener una noción de Dios. Si para Berkeley los espíritus son perceptores, entonces el mundo externo es, necesariamente, la primera vía para conocer a la divinidad, pero al poseer ideas de la imaginación y la memoria, y poder reflexionar sobre sí mismos, entonces existe, también ineludiblemente, una vía interna. La educación, que para el propio filósofo era tan importante (de ahí su empeño por educar piadosamente a los nativos americanos y a los hijos de los colonos ingleses en América), fue el tercer camino para conocer nocionalmente a Dios, pues lo aprendido, al ser enseñado, llega externamente para luego ser interiorizado por el aprendiz.

El último aspecto que se consideró en esta tesis, imprescindible para un estudio como el aquí realizado, fue el de los atributos divinos, mismos que se coligieron a partir de la contraposición entre la concepción intelectualista y la concepción voluntarista de Dios. En el caso de Berkeley, a diferencia de otros filósofos modernos, la divinidad resultó ser un espíritu activo que participa y actúa permanentemente en el mundo, gracias a que cuenta con una voluntad que rige sus designios. Como consecuencia de esto los otros atributos divinos, que en gran medida son fruto de la volición, fueron el de ser un espíritu creador, conservador, perceptor e interlocutor. Argüí que los atributos presentados son coherentes con la filosofía inmaterialista, sobre todo el de la percepción, puesto que al ser todo espíritu perceptor, entonces Dios, en tanto espíritu, también deberá serlo (aunque desde luego la percepción divina no sea la misma que la humana, pues al no contar con sentidos carece por completo de sensibilidad). Gracias a la percepción es que la divinidad puede mantener y conservar

el mundo, porque hace lo mismo que los espíritus finitos, quienes al percibir las cosas las dotan de existencia y las conservan en el ser, de ahí que el axioma berkeleyano *esse est percipi aut percipere* sea coherente incluso respecto a la deidad misma.

De lo dicho en esta investigación doctoral puede concluirse lo siguiente: que Berkeley fue un filósofo teísta que asumió que la existencia del mundo tenía un fundamento espiritual porque dependía enteramente de Dios, a quien era posible conocer debido a su constante actividad en el mundo. Esa actividad debía ser resultado de una voluntad, pues sólo habiéndola podrían existir los signos interpretables que conforman el mundo, hecho que evidenciaba que la volición divina, esto es, la actividad en el mundo, es la condición de posibilidad para acceder a la divinidad; incluso a ésta se le podía conocer, porque no era un ser que se ocultase o permaneciese inaccesible a los espíritus perceptores, tal y como aludió Park en su libro sobre las nociones berkeleyanas: “Dios es inescrutable precisamente porque sólo puede ser conocido por medio de sus acciones, las cuales podemos concebir sin límite en el tiempo, lugar o grado de complejidad”<sup>711</sup>. Para el nacido en Kilkenny Dios podía ser conocido por todo aquel individuo que tuviese una disposición honesta para ello, justo por eso asumió que la filosofía era un saber que -entre otras ventajas- conducía directamente a Él, pues ofrecía las herramientas intelectuales para interpretar correctamente los signos de la naturaleza que, bien leídos, llevaban a su Autor divino. Si la filosofía servía como vehículo para llegar a Dios se requería que fuese pensada correctamente, lo cual sólo sería posible en la medida en que estuviera basada en principios prácticos y verdaderos, y no en unos abstractos, inextricables y falsos. La filosofía de Berkeley, por tanto, tuvo como uno de sus propósitos centrales mostrar algunas de estas especulaciones erróneas, en aras de que sus lectores pudiesen percatarse de lo que -en su opinión- era lo realmente importante: “la consideración de Dios”.

---

<sup>711</sup> Park, Désirée. *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's*, ed. cit., p. 86.

## Bibliografía

### Bibliografía primaria (obras de Berkeley):

- Berkeley, George. *Alcifrón: o el filósofo minucioso* (traducción de Pablo García Castillo). Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Alciphron in focus*. David Berman (ed.). Routledge, London, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Comentarios filosóficos. Introducción Manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson* (traducción de José Antonio Robles). UNAM, México, 1989.
- \_\_\_\_\_. *De Motu and the Analyst: A Modern Edition, with Introductions and Commentary*. Douglas M. Jesseph (ed.). Kluwer Academic Publishers, The New Synthese Historical Library vol. 41, Londres, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- \_\_\_\_\_. *George Berkeley's Manuscript Introduction*. Belfrage Bertil (ed.). Doxa, Oxford, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres I*. Genevieve Brykman (ed.). Presses Universitaires de France, Paris, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Gredos, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Austral, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Siris*. Miño y Davila, Buenos Aires, 2009.
- *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), Nelson & Sons Ltd., London, 9 vols., 1948-1957.
- *The Works of George Berkeley, D.D., Bishop of Cloyne*. G. N. Wright (ed.), Kessinger Publishing, London, 2 vols., 2004.

### Bibliografía secundaria (estudios sobre Berkeley):

#### Libros

- Armstrong, D. M., Martin, C. B (eds.). *Locke and Berkeley. A collection of critical essays*. Macmillan Papermac, London, 1968.
- Atherton, M. *Berkeley's Revolution in Vision*. Cornell University Press, London, 1990.
- Benítez, L., Robles, José Antonio. *De Newton y los newtonianos, entre Descartes y Berkeley*. Universidad Nacional de Quilmes-Bernal, Buenos Aires, 2006.

- Benjamin Rand, *Berkeley and Percival*. Cambridge University Press, 1914.
- Bennett, Jonathan. *Learning from Six Philosophers*. Oxford University Press, New York, 2 vol., 2001.
- \_\_\_\_\_ . *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*. Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), UNAM, México, 1998.
- Berlioz, Dominique (ed.), *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*. Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Berman, David. *Berkeley and Irish Philosophy*. Continuum, London, 2005.
- \_\_\_\_\_ . *George Berkeley. Idealism and the man*. Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Bettcher, Talia Mae. *Berkeley A Guide for the Perplexed*. Continuum, London, 2008.
- \_\_\_\_\_ . *Berkeley's Philosophy of Spirit. Consciousness, Ontology and the Elusive Subject*. Continuum, London, 2007.
- Bracken, Harry Macfarland. *The early reception of Berkeley's immaterialism*. The Hague: M. Nijhoff, 1965.
- Bradatan, Costica. *The other Bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment*. Fordham University Press, New York, 2006.
- Dancy, Jonathan. "Editor's Introduction" a *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. London, Oxford Philosophical Texts, 1998.
- Daniel, Stephen (edit). *New Interpretations of Berkeley's Thought*. Humanity Books, New York, 2008
- Engle, G. W. y Taylor, G. *Berkeley's Principles of Human Knowledge: critical studies*. Wadsworth Publishing, Belmont (California), 1968.
- Ewing, Alfred C. (ed.). *The Idealist Tradition: From Berkeley to Blanshard*, The Free Press, Glencoe, 1957.
- Gómez Álvarez, José Enrique. *En defensa del cristianismo. La actitud apologética de George Berkeley*. Publicaciones Cruz O, colección claves, México, 1999.
- \_\_\_\_\_ . *La racionalidad de la creencia religiosa: Toland, Collins y Berkeley*. Publicaciones Cruz O, colección claves, México, 2004.
- Gueroult, Martial. *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*. Aubier, Éditions Montaigne, Vienne, 1956.
- Hedenius, Ingemar. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Almqvist & Wiksells Boktryckeri-a.-b., Uppsala, Sweden, 1936.
- Johnston, G. A. *Berkeley's Commonplace Book*. Faber & Faber, London, 1930.
- King, G. Edward. "Language, Berkeley and god". Edited by Walter E. Creery. Routledge, New York, 1991.
- Kingston, F. T. *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*. The Edwin Mellen Press, Lewiston, N. Y., 1992.
- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche. A study in the Origins of Berkeley's Thought*. Clarendon Press, Oxford, 1934.



- Muehlmann, Robert G. *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*. The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1995.
- Nols, Carmen, *Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- Olgiati, Francesco. *L'idealismo di Giorgio Berkeley e il suo significata storico*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1926.
- Olscamp, Paul J. *The moral philosophy of George Berkeley*. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1970.
- Park, Désirée. *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.
- Pitcher, George. *Berkeley*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Quintanilla, Ignacio. *George Berkeley*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- Roberts, John Russell. *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*. Oxford University Press, New York, 2007.
- Robles, José Antonio. *Estudios Berkeleyanos*. IIF-UNAM, México, 1990.
- \_\_\_\_\_ . *Los escritos matemáticos de George Berkeley y la polémica sobre El analista*. IIF's-UNAM, México, 2006.
- Rossi, M. Manlio. *Qué ha dicho verdaderamente Berkeley*. Doncel, Madrid, 1971.
- Rotta, Paolo. *La dottrina gnoseologico-ontologica di Berkeley*. Zanichelli, Bologna, 1922.
- Sillem, Edward A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. Longmans, Green and Co., London, 1957.
- Sosa, Ernest (edit). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland), 1987.
- Steinkraus, Warren (ed.). *New Studies in Berkeley's Philosophy*. Holt, Rinehard and Winston, New York, 1966.
- Tipton, I. C. *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*. Methuen & Co., London, 1974.
- Winkler, K. P. *Berkeley: An Interpretation*. Oxford University Press, Oxford, 1989.

## Artículos

- Ayers, M. R. *Divine Ideas and God's Existence* en *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, edited by Ernest Sosa. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland), 1987.
- Belfrage, Bertil. *The Order and Dating of Berkeley's Notebooks*, en *Revue Internationale de Philoshopie*, nº 154, 1985.
- \_\_\_\_\_ . *Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision*, en Berlioz, Dominique (ed.), *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*.

- Débat philosophiques, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Bennett, Jonathan. *Berkeley and God*, en *Philosophy* (Cambridge Journal), vol. 40, 153, 1965.
  - Benítez, Laura. *El espíritu como principio activo en Berkeley* en *Revista Análisis Filosófico*, Buenos Aires, vol. VI, nº 1, mayo, 1986.
  - \_\_\_\_\_. *The Critical Revision of the Structure of Scientific Knowledge in G. Berkeley and R. Boyle*. Ponencia presentada en agosto de 2009 durante la *International Berkeley Conference* en la universidad de Karlsruhe, Alemania.
  - Berman, David. *Cognitive theology and emotive mysteries in Berkeley's Alciphron*, en Berkeley, George. *Alciphron*. In Focus, Routledge, Londres, 1993.
  - \_\_\_\_\_. *George Berkeley: Irish Idealist*, en *Ireland Today* (Bulletin of the Department of Foreign Affairs), nº 1019, 1985.
  - Brykman, Geneviève. *Berkeley on "Archetype"* en *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Ernest Sosa (ed.). D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland), 1987.
  - \_\_\_\_\_. *Le cartésianisme dans le De Motu*, in *Revue Internationale de philosophie*, núm. 29, 1979.
  - Daniel, Stephen. *Berkeley's Pantheistic Discourse* en *International Journal for Philosophy*, vol. 29, 2001.
  - Davis, John W. *Berkeley's Doctrine of Notion*, en Creery, Walter. *George Berkeley. Critical Assessments*. Routledge, London, 1991.
  - Grayling, A. C. *Berkeley's argument for immaterialism*, en Winkler K. P. *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge University Press, USA, 2005.
  - Herrera Ibáñez, Alejandro. *La noción de existencia en la ontología de Berkeley* en *Análisis Filosófico*, Buenos Aires, vol. VI, nº 1, mayo, 1986.
  - Harman, Gilbert H. *The Inference to the Best Explanation* en *The Philosophical Review*, vol. 74, nº 1, January, 1965.
  - Hibbs, Darren. *Was Gregory of Nyssa a Berkeleyan Idealist?* en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 13, 3, Aug, 2005.
  - Hooker, Michael. *Berkeley's Argument from Design* in *Berkeley Critical and Interpretative Essays*, edited by Colin M. Turbayne. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
  - Jacquette, Dale. *Berkeley's Continuity Argument for the Existence of God*, en *The Journal of Religion*, vol. 65, nº 1, Jan, 1985.
  - Kline, David. *Berkeley's divine language argument*, en Berkeley, George. *Alciphron*. In Focus, Routledge, London, 1993.
  - Liébana Martínez, Ismael. *Conocimiento y mundo externo en Berkeley* en *Diálogo Filosófico* (revista cuatrimestral de filosofía), nº 46, enero/abril 2000.
  - Lorenz, Theodor. *Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeley's* en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 18, nº 4, Januar, 1905.
  - Luce, A. A. *Appendix, Berkeley's Birthplace* en *The purpose and the date of Berkeley's Commonplace Book. Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. XLVIII, Section C, nº 7, February, 1943.
  - \_\_\_\_\_. *Is there a Berkeleyan philosophy?* en *Hermathena* nº 1, 1936.

- \_\_\_\_\_ . *The Unity of the Bekeleian Philosophy ( I ) y (II)* en *Mind*, XLVI, 181 y 182, 1937.
- March, W. W. S. *Analogy, Aquinas and Bishop Berkeley*, en *Theology*, nº 44, 1942.
- Mabbott, J. D. *The Place of God in Berkeley's Philosophy* en *Journal of Philosophical Studies*. Cambridge University Press, vol. 6, nº 21, January, 1931.
- McCracken, Charles. *Berkeley's Realism* en *New Interpretations of Berkeley's Thought*. Edited by Stephen Daniel. Humanity Books, New York, 2008.
- Morillo-Velarde Taberné, Diego. *El pensamiento religioso de Berkeley* en *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión II*. Gómez Caffarena y Mardones J. M (eds.), Anthropos y CSIC, Barcelona, 1992.
- Muehlmann, Robert G. *The Substance of Berkeley's Philosophy* en *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*. Robert G. Muehlmann (ed.), The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1995.
- Newton-Smith, W. H. *Berkeley's Philosophy of Science* en *Essays on Berkeley. A Tercentennial Celebration*, edited by Foster, J. y Robinson, H. Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Pappas, George. *Berkeley and Immediate Perception* en *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, edited by Ernest Sosa. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht (Holland), 1987.
- Piper, William Bowman. *Berkeley's Demonstration of God* en *The Harvard Theological Review*, vol. 51, nº 4, October, 1958.
- Rioja Nieto, Ana. *Berkeley y su teoría nominalista del movimiento y las fuerzas*. Ensayo introductorio a *Acerca del movimiento*. Escolar y mayo editores, Madrid, 2009.
- Robles, José Antonio. *Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley*, en *Diánoia* (Anuario de Filosofía), IIF's-UNAM, México, 1984.
- \_\_\_\_\_ . *Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias* en *Diánoia* (Anuario de Filosofía), IIF's-UNAM, México, año XLIV, nº 44, 1998.
- \_\_\_\_\_ . *La filosofía natural y religión. Los casos de Newton, Boyle y Berkeley*, en *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. IIF-UNAM, México, 2001.
- \_\_\_\_\_ . *Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout?*, en *De Newton y los newtonianos, entre Descartes y Berkeley*. Universidad Nacional de Quilmes-Bernal, Buenos Aires, 2006.
- Stepanenko, Pedro. *La concepción berkeleyana del yo* en *Análisis Filosófico*. Buenos Aires, vol. VI, nº 1, mayo, 1986,
- Thagard, Paul R. *The Best Explanation: Criteria for Theory Choice* en *The Journal of Philosophy*, vol. 75, nº 2, Feb, 1978.

## Obras complementarias

### Libros

- Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. BAC, Madrid, 2001, (4ª ed.).
- \_\_\_\_\_. *Suma contra los Gentiles*. BAC, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la potencia*. BAC, Madrid, 1979.
- Barthes, Roland. *L'aventure sémiologique*. Éditions du Seuil, París, 1985.
- Barundio, Günter. *La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779*. Siglo XXI editores, México, 2006.
- Benítez, Laura, Robles, José A. (coords.). *El infinito en Descartes y Malebranche en El espacio y el infinito en la modernidad*. Publicaciones Cruz O, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*. IIF-UNAM, México, 2001.
- Benítez, L., Robles, J. A., Silva, C. (coord.) *El problema de Molyneux*. Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México, 1996.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. F.F. y L., UNAM-Editorial Ítaca, México, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Herder, Querétaro, 2004.
- *Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, 2ª edición.
- Blount, Charles. *Oracles of Reason*. London, 1693.
- Brenner, William H. *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*. Prentice-Hall, New Jersey, 1989.
- Casini, Paolo. *El universo máquina*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- Cassirer, Ernst. *La Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México, 3 vols., 1976.
- \_\_\_\_\_. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. FCE, México, 2 vols., 1986.
- Cayetano, Tomás. *Tractatus de nominum analogia* (Tratado sobre la analogía de los nombres). Pavía, Italia, 1498.
- Collins, Anthony. *A discourse of Free-thinking*. London, 1913.
- Crombie, A. C. *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. Alianza Editorial, Madrid, 2 vols., 1974.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Meditaciones Metafísicas*. Espasa-Calpe, México, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Opera*. Adam, Ch. y Tannery, P. (eds.). Vrin, París, (1ª ed. 1903), 11 vols, 1993.
- Duroselle, Jean Baptiste y Mayuer, Jean-Marie. *Historia del catolicismo*. Publicaciones Cruz O, colección ¿Qué sé?, México, 1991.
- Gómez Caffarena y Mardones J. M. *La tradición analítica, materiales para una*

- filosofía de la religión II*. Anthropos y CSIC, Barcelona, 1992.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. C. Scribner and company, T. Nelson and sons, London and Edinburgh, 3 vols., 1872-1873.
  - Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press, New York, 2001.
  - \_\_\_\_\_. *Enquiry concerning Human Understanding*. Clarendon Press, Oxford, 1902.
  - Johnson, Paul. *Historia del Cristianismo*. Ediciones B. (Vergara), Barcelona, 2004.
  - Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.
  - Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding en British Empirical Philosophers*. A Clarion Book, New York, 1968
  - \_\_\_\_\_. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México, 2005.
  - Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación*. Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
  - Mackie, J. L. *Problemas en torno a Locke*. IIF-UNAM, México, 1988.
  - Martínez Contreras J., Ponce de León, A. (eds.). *El saber filosófico antiguo y moderno*. Siglo XXI, México, 2007.
  - Melero Bellido, A (ed.). *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 2002.
  - Newton, Isaac. *Scholium en Mathematical Principles of Natural Philosophy and his system of the World*. Daniel Adee, New York, 1846.
  - Peirce, Charles S. *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially from Testimonies*, (Collected Papers of Charles Sanders Peirce), Harvard University Press, Cambridge, 1958.
  - *Protagonistas de la Historia*. Espasa Calpe, Madrid, 2001.
  - San Agustín. *De libero arbitrio*. BAC, Madrid, 1956, tomo VI.
  - Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico Político*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
  - Servet, Miguel. *Obras Completas I*. Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006.
  - Stuart Mill, John. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Robson, John M. (ed.), University of Toronto Press, Toronto, 1978.
  - Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Clarendon Press, Oxford, 2004.
  - Macpherson, John. *The Westminster Confession of Faith*. T & T Clark, Edinburgh, 1958.
  - Tierno Galván, Enrique. *Razón mecánica y razón dialéctica*. Tecnos, Madrid, 1969.
  - Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI, México, 1982.
  - Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. IIF's-UNAM, México, 2003.

## Artículos

- Casadesús, Ricard. *Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua*, en *Lletres de Filosofia i Humanitats*, Universitat Ramon Llull, nº IV, 2012.
- Craig, William L. *Creation and conservation once more*, en *Religious Studies*, Cambridge University Press, vol. 34, nº 2, May, 1998.
- Harman, Gilbert H. *The Inference to the Best Explanation* en *The Philosophical Review*, vol. 74, nº 1, Jan., 1965.
- Lukac de Stier, María I. *Potentia Dei : de Tomás de Aquino a Hobbes* [en línea].
- O'Hara, David L. *Peirce, Plato and Miracles: On the Mature Peirce's Rediscovery of Plato and the Overcoming of Nominalistic Prejudice in History*, en *A Quarterly Journal in American Philosophy*, vol. 44, nº 1, Wint., 2008.
- Popkin, Richard H. *Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume*, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, nº 2, Apr., 1953.
- Sarmiento Reyes, Juan C. *Conocer: una visión epistémica*, en *Acta colombiana de psicología*, vol. 1, nº 14, 2011.
- Thagard, Paul R. *The Best Explanation: Criteria for Theory Choice*, en *The Journal of Philosophy*, vol. 75, nº 2, Feb., 1978.

## Historias de la Filosofía

- Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía*. Hora, Barcelona, 4 vols., 1996.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Ariel, Barcelona, 9 vols., 1984.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Herder, Barcelona, 2 vols., 1985.
- Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 3 vols., 2001.

## Diccionarios y Enciclopedias

- *Diccionario de la lengua española Real Academia española*. Espasa-Calpe, Madrid, 2001, 22ª edición.
- *Diccionario de sinónimos y antónimos*. Larousse, México, 200.
- *Diccionario Esencial Santillana de la Lengua Española*. Santillana, Madrid, 1991.
- *Gran Enciclopedia Larousse*. Planeta, Barcelona, 10 vols., 1977.
- *Historia de la Humanidad*. Planeta, Barcelona, 12 vols., 1977.

## Páginas web

- *Artículos sobre las ideas y los espíritus de Jonathan Bennett y George Dicker:*  
<http://www.oxfordscholarship.com/> (consultada entre octubre-diciembre de 2012).
- *Berkeley Studies:*  
<http://people.hsc.edu/berkeleystudies/> (consultada desde 2010).
- *Biblia en internet:*  
<http://biblia.catholic.net/> (consultada entre diciembre de 2012 y enero de 2013).
- *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1970-1990):  
<http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830900394.html> (consultada el jueves 19 de enero de 2012).
- *Encyclopaedia Britannica:*  
<http://www.britannica.com/eb/article-9078783/George-Berkeley> (consultada el viernes 20 de enero de 2012).
- *Internet Encyclopedia of Philosophy:*  
<http://www.iep.utm.edu/berkeley/> (consultada a partir de 2012).
- *Página sobre Berkeley del departamento de matemáticas del Trinity College Dublin:*  
<http://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/> (consultada desde 2012).
- *Página de libros antiguos en línea:*
- <http://archive.org/> (consultada desde 2011).
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy:*  
<http://plato.stanford.edu/> (consultada desde 2010).
- *Suma de Teología* de Tomás de Aquino:  
<http://biblioteca.campusdominicano.org> (consultada entre enero de 2012 y mayo de 2013).
- *University of St. Andrews, Scotland:*  
<http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Berkeley.html>  
(consultada el jueves 26 de enero de 2012).