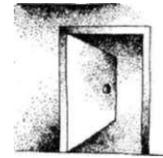


LA CONCEPCIÓN DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA EN DESCARTES Y BERKELEY



**OMAR
PRIETO**
Universidad
Nacional

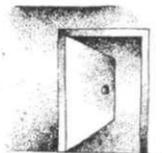
Resumen: El propósito principal de este escrito es diferenciar la importancia y necesidad de la figura de Dios y su omnipotencia tanto en la filosofía cartesiana como en la filosofía de Berkeley. Pretendo aclarar cómo el carácter del sistema y la consecuente concepción de la naturaleza determinan su papel cognoscitivo y moral.

Abstract: The main purpose of this paper is to differentiate between the importance and the need of God's shape and its omnipotence as in Cartesian philosophy as in Berkeley's philosophy. I pretend to clarify how the system character and the consequent nature conception determine its cognitive and moral role.

Me propongo examinar a continuación hasta qué punto el Dios cartesiano cumple en principio una labor similar al Dios de Berkeley. Estoy seguro, sin embargo, que este tema de Dios esconde problemas más variados y complejos que no podrán ser abordados aquí y que su papel dentro de ambos sistemas no es fortuito. Intentaré, entonces, clarificar muy brevemente el papel que cumple Dios en la filosofía mecanicista de Descartes, diferenciando la concepción que de El y del orden natural se tiene, para luego pasar a examinar la importancia de dicha figura en la filosofía de Berkeley. Debo aclarar que aun cuando la función argumentativa sea en principio la misma, en Berkeley Dios no tiene un énfasis meramente epistemológico, sino también uno teológico y esto no es simplemente porque nuestro autor sea el obispo de Cloyne. Veremos entonces hasta dónde la figura de Dios es indispensable para el sostenimiento coherente de estas doctrinas y cómo es posible la ciencia objetiva que parecen buscar. El aspecto primordial a tratar en ambos autores y que me parece el fundamental para entenderlos, es la concepción que cada uno tiene de la omnipotencia de Dios; en torno a esto gira toda la interpretación de la naturaleza. Desarrollando paralelamente ambas concepciones se verán las diferencias entre la manera como se comprenden las ideas, la mente y sobre todo, el papel de Dios para garantizar la objetividad del conocimiento, la exterioridad del mundo y la salida del solipsismo al que parecen abocadas ambas posiciones.

1. FUNCIÓN DE DIOS EN LA FILOSOFÍA CARTESIANA

Para entender el propósito y la justificación de la inclusión de Dios en el sistema cartesiano, se hace indispensable entender el carácter dualista de su filosofía y el propósito de éste. Podemos entender brevemente la intención cartesiana con su dualismo de la siguiente manera: desterrar del mundo las enteléquias aristotélicas. ¿Qué quiere decir esto en términos generales? Concebir al hombre, al yo, como una sustancia radicalmente distinta, separada, desligada del mundo natural extenso (contrario a lo que pasaba con el hilemorfismo aristotélico); una concepción mecanicista de la naturaleza, regida por leyes matemáticas y físicas. De esta forma, Descartes concibe la existencia de dos sustancias radicalmente distintas: la sustancia espiritual cuya esencia es pensar y sus modificaciones son todas las actividades de la vida mental, y la sustancia extensa, cuya



esencia, cuya característica principal es la extensión. Lo que se destaca de esta visión es que el mundo, al ser despojado de almas, carece ya de cualidades; en él sólo encontramos cantidades, materias y fuerzas.

Descartes supone la existencia de un mundo exterior a la mente, realmente existente y con las cualidades de sustancia extensa en la que se incluye su cuerpo. Lo importante es tener en cuenta que para el desarrollo y los fines de su argumentación, a saber, el encontrar un fundamento lo suficientemente indubitable, es decir, claro y distinto para la construcción de una ciencia racional matemática, necesita por su duda metódica abandonar todo el horizonte de la sensibilidad con la primera fase de la duda hasta llegar, por un procedimiento analítico, a la certeza de existencia que se adquiere por la conciencia del pensar. Una vez allí, después de dudar del mundo y de encontrar un fundamento lo suficientemente fuerte, Descartes intenta reconstruir aquello de lo que ha dudado, pues se ha quedado profundamente solo. Pero como ha dudado de su racionalidad, necesita otro fundamento superior que le permita dar el paso hacia el mundo exterior antes desvirtuado: Dios. Debemos tener muy en cuenta en este punto la cuestión fundamental que permite este tipo de análisis: que es posible dudar del entendimiento sólo si se distingue al sujeto del pensamiento, que sería como un instrumento, una capacidad, una facultad por medio de la cual se accede a la realidad; la distinción fundamental entre el Yo y el entendimiento, es decir, la concepción instrumental de éste. Por razones de espacio no se mencionarán aquí las diversas y complejas problemáticas que esto suscita; sólo lo dejaremos sugerido como punto de referencia.

Como vemos, en Descartes es fundamental concebir la existencia de dos sustancias con características distintas para la construcción de la ciencia; Dios permitirá dar fundamento a la identidad del sujeto para que de esta forma pueda estar cierto que el mundo del que ha dudado sí es como se lo muestra su racionalidad; que lo que percibe como cierto en algún momento seguirá siendo así siempre.

A lo largo del desarrollo de las dos primeras meditaciones, Descartes centra su atención y la empresa de su método en encontrar un fundamento absoluto sobre el cual cimentar el conocimiento, sobre las premisas de la claridad y la distinción. Después de un proceso metódico, Descartes llega al acto de dudar, descubriendo con esto el *cogito*, una cosa que piensa, de la cual solamente se tiene una certeza innegable sobre la existencia de algo. El *cogito* cartesiano, como resultado de un procedimiento analítico, es el primer fundamento epistemológico cierto e indubitable que descubre Descartes y sobre el cual pretende construir de nuevo (y esta vez con bases firmes) el edificio renovado de las ciencias; de él no es posible dudar pues no podemos constituirnos de tal manera que nos engañemos al pensar que existimos; intentar hacerlo sería una contradicción performativa.

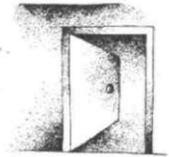
El *cogito* es un ser absolutamente evidente y cierto para sí, un ser que en su certidumbre es cerrado absolutamente en sí mismo. Es una concepción sustancial del yo (es una cosa que piensa), que se concibe solamente con un criterio epistemológico hasta el descubrimiento del *cogito*, pero que pasa a un nivel ontológico cuando se afirma el *sum*, la existencia de algo, de una sustancia cuya esencia es pensar. El problema y la ruptura dentro de la argumentación cartesiana que va a culminar con la necesaria inclusión de Dios se encuentra en lo siguiente:

Si solamente puedo dar razón con certeza de mí mismo, de mis vivencias subjetivas de manera indubitable gracias a la conciencia que tengo de mi existencia pensante

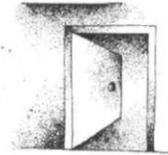
mientras pienso, entonces ¿con qué motivo puedo justificar que un mundo y una ciencia extrasubjetivos son válidos y tienen valor aparte de mí?, ¿cómo salimos de la inmediatez inmanente del *cogito* cierto de sí mismo para dar razón del mundo?. El asunto es, en últimas, puesto de la siguiente manera: si sólo estoy cierto de mi existencia mientras soy consciente de mí mismo como ser pensante, ¿con qué derecho puedo hablar de la objetividad de la ciencia y del mundo?. Descartes necesita probar la existencia de Dios para poder legitimar el uso del criterio de claridad y distinción más allá de la intuición del *cogito*. Usando el criterio de un Dios (deducido de la finitud e imperfección del *cogito*) deducirá la validez objetiva de la matemática y la ciencia natural matemática, y, a partir de allí, el ser verdadero de la naturaleza tal y como la conoce la ciencia natural. Gracias a Dios y a que sabemos por su perfección que no es engañador, podemos rescatar el mundo objetivo que se ha puesto en duda en el descubrimiento de la inmanencia del sujeto. Como se ve, es necesaria la deducción de la existencia objetiva de Dios a partir de la finitud del *cogito* para responder estos cuestionamientos, es decir, para demostrar el alcance extrasubjetivo del criterio de claridad y distinción, que es la nueva forma de verdad inaugurada por Descartes.

Teniendo claro que es el *cogito* la primera certeza fundamental, una conciencia de sí mismo como ser pensante cierto de su existencia (es decir, que Descartes presupone que para pensar es necesario existir), el análisis se concentra sobre el *cogito* y su contenido¹. El problema de la existencia de Dios es abordado por Descartes desde las ideas innatas, teniendo claro antes que todo que lo plantea como un fundamento absoluto del conocimiento y su existencia se busca como garantía para darle un realismo. De El no se puede dudar y sobre él se construye el conocimiento, pues le sirve de base. El *cogito*, aunque es el primer fundamento absoluto, es precario por ser de cierta forma finito y porque es verdadero mientras se piensa; él dura mientras es pensado. Aunque se puede decir que es fundamento epistemológico, su certidumbre ontológica no se fundamenta sobre él sino sobre Dios; por ello hay que buscarle un fundamento ontológico que valide permanentemente todas las cosas claras y distintas. Es indispensable probar la existencia de este Dios no engañador para tener certeza de que no me engaño cuando acepto como verdaderas aquellas proposiciones que percibo clara y distintamente. Es necesario también probar su existencia sin referencia al mundo exterior, es decir, desde la inmanencia del sujeto: desde su interioridad.

Una vez allí, en el contenido inmanente del *cogito*, Descartes descubre dentro de la multiplicidad de ideas una idea muy particular, pues hace referencia a un ser infinito, perfecto, independiente, eterno, omnisciente, todopoderoso e inmutable, un ser por el cual existen todas las cosas: Dios. La cuestión fundamental se basa en saber si la idea de Dios podría haber sido producida por mí mismo. Si las características de dicha idea son examinadas, se nota que no pudo haber sido producida por nosotros mismos. Gracias al principio de causalidad que emplea (según el cual la causa es más perfecta que el efecto), se hace evidente que el autor de esta idea que está en mí no soy yo, imperfecto y finito, ni ningún otro ser igualmente limitado. Yo no podría, como sustancia finita, poseer la idea de sustancia infinita, a menos que ésta procediese de una sustancia infinita existente. Esta idea que está en mí pero que no procede de mí, sólo puede tener como causa adecuada a un ser infinito, es decir, a Dios. La idea de Dios es producida por una causa externa y se reconoce su carácter objetivamente representativo. Esta idea no pudo ser derivada de la percepción sensible ni tampoco es una ficción mental que a voluntad podamos variar. Por lo que podemos decir al



¹ Es decir, ya sabemos qué es el *cogito*: una cosa que piensa, dicho de otra forma, una sustancia que tiene el atributo principal de pensar; una sustancia cuya esencia es pensar. Ahora nos concentramos en ver qué es lo que piensa. Si es una cosa pensante piensa algo y eso que piensa el *cogito* son ideas. El *cogito* piensa ideas que son los objetos inmediatos de pensamiento y conocimiento.



² En este punto podemos ver cómo Descartes tiene presente lo desarrollado en sus *Principios* en la concepción que expone allí de la sustancia: primero como *causa sui*, es decir, como causa de sí misma, que no depende de algo externo a ella y, además como sujeto de predicados. Estrictamente hablando, si se es fiel a la primera definición de sustancia, la única que debería existir sería Dios, pues no depende sino de sí mismo para su existencia, las demás sustancias, sustancias creadas, como la sustancia pensante y la sustancia extensa, dependen ontológicamente de Dios, que es su creador. Aquí se concibe la dependencia como signo de imperfección y por ello Dios no depende de nada más que de sí mismo y de él depende todo lo demás.

examinar su origen que es innata en mí, es decir, que al no tener un origen externo o aleatorio de mi voluntad, es producida por una capacidad natural de la mente de manera potencial. Al postular estas ideas innatas Descartes niega que ellas sean actuales o distinguibles de la facultad de pensar; lo que quiere decir es que en nosotros hay una potencialidad innata por medio de la cual vamos conociendo gradualmente su contenido representativo en la medida en que somos conscientes de nosotros mismos; esta idea potencialmente innata de Dios es actualizada en el proceso de reflexión del sujeto sobre sí mismo. Esta idea es en realidad imagen y semejanza de Dios en mí, es una idea positiva con un contenido claro y distinto, es como "la marca del artista impresa en su obra" puesta en mí por Dios cuando me creó².

Se examina posteriormente cómo Dios, que es causa de mí mismo, el ser en el que se da la idea, es también causa de la idea de lo perfecto, tomando en cuenta la consideración de la idea de Dios como el ser perfecto infinito. Sin embargo esta idea de lo infinito no la formamos nosotros por una negación de la finitud. Conocemos nuestra propia finitud y limitación solamente al compararnos con la idea de un ser infinito y perfecto, lo que quiere decir que ella tiene un carácter positivo, no negativo. Al probar la existencia de Dios mediante su idea, reconocemos lo que El es al mismo tiempo en la medida en que nuestra naturaleza débil lo permite; al reflexionar sobre la idea de Dios que está implantada en nosotros, percibimos su eternidad, omnisciencia y omnipotencia y que tiene en sí mismo todas las características que le son adjudicadas, aquellas en las que se reconoce toda perfección infinita, sin limitaciones por alguna imperfección. La idea de lo perfecto es una idea positiva que tiene que ser causada por una causa externa y que además tiene que parecerse al ser del que es idea, así como una copia se parece a su modelo. Dios es causa de mí mismo y al ser el ser perfecto infinito, es también causa de la idea de lo perfecto, idea que tiene garantizado su carácter objetivamente representativo al ser positiva y potencial en nosotros. Vemos entonces que en sí mismo el *cogito* no encuentra su última condición de posibilidad ontológica, sino en la idea de lo perfecto, por la conciencia que tengo de ser imperfecto. Por lo tanto, el conocimiento que el *cogito* tiene de sí mismo no se reduce al de ser una cosa pensante, sino que conlleva el de ser un ser finito, algo imperfecto, gracias precisamente a que tiene además la idea de lo perfecto, idea positiva que hace relevante por ello su carácter objetivamente representativo.

Así demostrada la existencia de Dios desde su idea innata en el *cogito*, es El quien garantiza la objetividad de ese mundo que se ha puesto en duda, el punto de retorno seguro hacia él. Para Descartes, Dios crea el mundo con determinadas leyes y lo hecha a andar por sí solo, desentendiéndose de él. Dios es la causa transitiva del mundo. Ésta es precisamente una de las críticas más fuertes que le hace Pascal: «Yo no puedo perdonar a Descartes: Bien habría deseado en toda su filosofía poder pasarse sin Dios; pero él no ha podido impedir hacer que diera un capirotazo al mundo para ponerlo en movimiento; después de esto no necesitó de Dios» (DM p. 70). La elocuencia de la frase nos muestra claramente, y en últimas, el papel fundamental del Dios cartesiano: no sólo garantizar la objetividad del mundo, sino hacerlo según leyes de tal manera que el mundo se desarrolla sólo sin constantes intervenciones de Dios, que, en cierta medida, se desentiende de él.

La omnipotencia de este Dios radica en eso, en que el mundo actúa como una máquina regida por leyes mecánicas sin la constante intervención divina, ya que se mueve por ellas; está tan bien hecho y tan seguras son dichas leyes que no es necesario

un Dios agente. Esto le permitirá a Descartes configurar el carácter matemático de la ciencia, además de librar a Dios de problemas morales tales como el pecado. Por esto vemos que la objetividad del mundo no radica en Él directamente; Dios no actúa en el mundo pues no necesita hacerlo. La objetividad del mundo es gracias a Dios, pero no por su actuación directa dado el dualismo, sino como una causa remota: Dios garantiza la identidad y permanencia del sujeto pensante (que conoce de su existencia por su idea innata), que es quien, al saberse el mismo, constituye la objetividad de lo que conoce con su racionalidad. Éste es pues el papel, la función argumentativa de Dios en la filosofía cartesiana.

2. LA ARGUMENTACIÓN DE BERKELEY ACERCA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

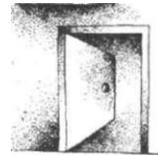
Habiendo expuesto ya la posición de Dios en la filosofía cartesiana, podemos ver las claras diferencias existentes con Berkeley. La primera es que Berkeley no concibe la realidad de manera dualista, difundida en dos sustancias distintas; no concibe la existencia de una sustancia material. La segunda y más importante es que no descubrimos la existencia de Dios a partir de la idea innata de Él. Cabe recordar que la idea innata de Dios en Descartes es una idea positiva; él no es tan ingenuo como para creer que esa idea es una imagen, sino más bien es un concepto que descubrimos potencialmente.

A pesar de ello tienen varios puntos en común, uno de los cuales es la concepción que se tiene de sustancia (expuesta en la nota 2). El Dios de Berkeley se acomoda a la primera definición de sustancia y la mente finita humana a la segunda. Teniendo esto en cuenta podremos evaluar la posición de Berkeley en referencia constante a la de Descartes.

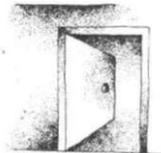
Una vez que Berkeley ha desterrado de cualquier sistema filosófico coherente la noción de materia (claro está, en sentido filosófico -cfr PHK XXVII), en su mundo no quedan más que los espíritus creados (mentes finitas), Dios (mente infinita) y las ideas en las mentes. Contrario a lo que podría objetarse, los argumentos que emplea Berkeley para atacar la materia no pueden ser usados en contra de Dios. Si bien no podemos tener una idea de él, al igual que con la materia, la gran diferencia radica en que la noción de materia implica contradicción pues se relaciona con las ideas abstractas, la de Dios no. Veremos hasta qué punto Berkeley puede defender esto.

A pesar de las profundas diferencias entre los sistemas, uno materialista y el otro inmaterialista, vemos que la función, el papel que cumple esa figura argumentativa es el mismo: garantizar la objetividad del mundo y su existencia extrasubjetiva, permitiendo por ello la salida del solipsismo. Lo importante será resaltar el carácter de dicho Dios y la manera como se entienda su omnipotencia con miras a descubrir la forma de ser del mundo externo.

Para Berkeley sólo existen sustancias espirituales, pero esto no es simplemente por su rechazo a la materia, sino porque Dios, la mente humana y las ideas son los pilares fundamentales de su sistema. La mente es un ser indiviso, activo y simple, una sustancia espiritual que tiene dos características, dos potencias: entendimiento y voluntad, las cuales son funciones de la mente (no son partes, pues es indivisible)³. La mente es una sustancia, un ser activo que percibe y se distingue cualitativamente de las ideas, que son entidades pasivas (es decir, no son agentes causales); la mente percibe y piensa y eso que es percibido y pensado son ideas (entendidas en general como contenidos mentales, como objetos inmediatos de pensamiento). La relación mente-idea es una



³ «No debo mencionar el Entendimiento como una facultad o parte de la mente, debo incluir entendimiento y voluntad en la palabra espíritu por la que quiero decir todo lo que es activo. No debo decir que el entendimiento no difiere de las ideas particulares o la voluntad de voliciones particulares». E.C., Cuaderno A, 848.



relación lógica, intencional y no causal: uno no puede concebir una mente sin que piense pensamientos; lo pensado es inseparable del acto de ser pensado, del pensamiento.

Notamos, sin embargo, que Berkeley usa en ocasiones la palabra 'idea' como imagen y en otras como concepto. Cuando habla de ideas sensibles dadas hace referencia a la primera concepción, pero cuando habla de nociones, está pensando en la idea como concepto. Las ideas sensibles son dadas inmediatamente y hay una concepción imaginística de ellas (al igual que las de la imaginación, aunque no son inmediatas), pero las nociones son sugeridas mediatamente y pensamos en ellas como definiciones conceptuales. La mente, en tanto que percibe ideas sensibles inmediatamente, se llama entendimiento y es, por su capacidad de recepción, pasiva. Y se llama voluntad en tanto que produce u opera sobre esas ideas dadas por la sensibilidad, es por esto activa. La mente es entonces la única sustancia que sustenta esos seres no pensantes que son las ideas.

En esta concepción de la mente humana como una sustancia espiritual pensante que se distingue cualitativamente de las ideas, notamos una influencia directa de Descartes: bien podríamos pensar que esa mente de la que nos habla Berkeley como un principio activo, como un ser pensante que piensa y eso que piensa son ideas, no es otra cosa que el *cogito* cartesiano, adaptado y reinterpretado bajo los principios empiristas. Berkeley apoya esta concepción en el tercer diálogo en boca de Filonús: «¿Cuántas veces tengo que repetir que conozco mi propia realidad o tengo conciencia de ella, y que yo mismo no soy mis ideas sino otra cosa, un principio activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas? Sé que yo, uno e idéntico, percibo los colores y los sonidos [...] que soy, por tanto, un principio individual distinto del color y del sonido, y por la misma razón, de todas las otras cosas sensibles e ideas inertes» (T.D. página 164). Parece ser entonces que conocemos nuestra propia realidad como mentes por reflexión, al tener conciencia de ella y saber que como seres idénticos no somos las ideas sino otra cosa, es decir, una sustancia.

Es importante entonces, como se ha visto, distinguir entre objetos del conocimiento y aquello que conoce o percibe tales objetos. Eso que percibe es la mente, el espíritu, el alma y tiene varias operaciones como querer, imaginar y recordar; una mente no puede ser asimilada a una idea, dadas sus naturalezas distintas. Se diferencia de las ideas cualitativamente en que éstas son pasivas y la mente es activa. La existencia de una idea consiste en ser percibida, la de una mente en percibir. La mente es «una cosa enteramente separada y distinta» (P.H.K. LXXXIX) de las ideas, ya que les da su existencia al percibirlas. Como se ha visto, las ideas son pasivas y no pueden existir sin una mente que las perciba. Por esta naturaleza no pueden representar algo activo, la mente, ya que ésta sólo puede ser percibida por sus efectos. Decir que podemos tener ideas (objetos inmediatos de conocimiento) de la mente es tanto como decir que ella puede hacerse objeto de su propia percepción y eso es algo que Berkeley no concede. Las ideas, por tanto, no nos pueden dar una representación de la mente mediante imagen y semejanza, ya que, para Berkeley, una idea sólo se asemeja a otra idea.

Es muy importante tener presente que la relación entre las ideas no es de conexión causal, sino una relación de signo a cosa significada. La idea del fuego no es la causa de la idea del dolor, es sólo un signo que me lo indica. En conclusión, no hay causalidad necesaria (lógica) entre ideas. Ellas son solamente signos de otras ideas distintas y

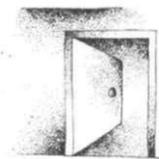
desconectadas. La pretensión de Berkeley con esta concepción de las ideas es atacar el escepticismo, es decir, quitar la creencia en unas causas segundas materiales.

Como se ha dicho anteriormente, parece que Berkeley usa el término 'idea' en dos sentidos distintos: como imagen y como concepto (definición)⁴. El primero hace referencia a las ideas sensibles y el segundo a las nociones. Esto para decir que si bien no podemos tener una idea de la mente, sí podemos tener de ella una noción. La distinción entre éstas dos concepciones radica en el carácter de sus contenidos que varía gradualmente desde lo meramente sensible hasta lo puramente conceptual o lógico. Con noción parece referirse a algo mental o espiritual como objeto, a algo que no proviene de la experiencia. «Tenemos alguna noción de alma, espíritu y de las operaciones de la mente tales como querer, amar u odiar, en cuanto que conocemos o comprendemos el significado de esas palabras [...]. En realidad podemos decir que tenemos una idea, o más bien una noción de espíritu; esto es, comprendemos el significado de la palabra, de lo contrario no podríamos afirmar ni negar nada de él» (P.H.K CXL).

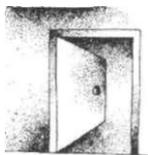
Cuando Berkeley nos dice que no podemos tener una idea de la mente está empleando el término 'idea' como imagen sensible; eso es imposible para él. Esto no quiere decir sin embargo que no tengamos conciencia de lo que significa la palabra 'espíritu'. El tener una noción (y no una idea) de la mente no es por un defecto del entendimiento sino porque es imposible hacerse una idea de ella.

La noción de la mente es entonces positiva: algo que tiene sentido pero que no se identifica con una idea sino con una noción. No conocemos la mente de la misma forma como se conoce una idea. El significado de la palabra 'mente' nos refiere a algo que percibe ideas, que tiene voluntad y razona sobre ellas, es decir, que es definido como un ser pensante, activo e indivisible. Como vemos, los significados de estas palabras no son ideas; hacer esto evita confundir dos naturalezas radicalmente distintas, la una pasiva y la otra, como característica fundamental, inmortal. Esto quiere decir que el alma no es destruida por las leyes de la naturaleza, ya que no es corruptible como el cuerpo y no se ve afectada por cambios o por la decadencia. Esto no quiere decir sin embargo que el alma no puede ser aniquilada por el poder de Dios, pero hay que examinar las razones que él tendría para hacerlo.

Dentro del contexto de la argumentación berkeleyana, hablar de noción como algo meramente racional que no tiene una origen empírico parece algo extraño, pues contradice su principio empirista. A pesar de esto Berkeley necesita para dar el paso a la noción de Dios, aclarar primero la noción de la mente, ya que de esto depende la prueba de la existencia de Dios y en últimas la coherencia de su sistema, pues sin él se vería muy comprometida la objetividad del mundo. Si bien hablar de noción es aceptar un término muy racionalista, esto es lo que permite hablar de la mente y dar el salto a las otras mentes. Lo que nos dirá Berkeley es que las otras personas, el otro, no es solamente un objeto empírico que se presenta a los sentidos como un conjunto de ideas; sabemos que es otra persona por analogía. Así, no percibimos directamente una persona, pues no es una idea, sino un cuerpo humano. «De aquí no podemos decir que vemos a un hombre, si por tal se entiende aquello que vive, se mueve, percibe y piensa como nosotros; vemos tan sólo un conjunto tal de ideas que necesariamente nos lleva a pensar que existe un principio de acción y pensamiento distinto y a la vez análogo a nosotros, el cual está representado y acompañado por aquella agrupación de ideas»(P.H.K CXLVIII). Y en otro pasaje: «Comprendemos



⁴ Así por ejemplo, podemos tener la idea de un triángulo en tanto imagen o como concepto, es decir, triángulo es un figura geométrica que consta de tres lados y tres ángulos cuya suma es igual a 180 grados.



⁵ Entenderemos el término *objetividad*, bajo los términos de Berkeley, en el sentido en que el mundo sigue existiendo mientras no lo percibimos y que existe real y objetivamente (aunque no material sino espiritualmente) fuera de la mente, pues la objetividad consiste en una infinitud de ideas y no es una ilusión aleatoria.

⁶ Berkeley nos dice con respecto a esto que tanto escépticos como ateos son aquellos que creen que la objetividad del mundo está basada en la materia, en algo extramental, y que ella es la causa de las ideas, desconociendo así que la única causa eficiente es el espíritu infinito.

nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión, y la de los demás espíritus a partir de la inferencia racional» (P.H.K. LXXXIX).

De la misma forma como ocurre con la mente, podemos decir que no tenemos idea de Dios y menos aún que deducimos su existencia por medio de una idea innata, como ocurre con Descartes. Es obvio que Berkeley rechaza este argumento y además el argumento ontológico de la quinta meditación, argumento que ya había sido enunciado por San Anselmo y que a rasgos generales dice que la idea de Dios nos muestra claramente que la existencia pertenece a su esencia. Berkeley no está de acuerdo con esto por lo antes dicho, porque opera con una concepción imaginística de las ideas y nos dice lo siguiente haciendo clara su crítica a Descartes: «es absurdo deducir la existencia de Dios de su idea. No tenemos ninguna idea de Dios. Eso es imposible»(F.C, Cuaderno A, 782). Como vemos, de Dios no podemos tener ideas, entendidas éstas en términos imaginísticos, solamente nociones. Dado lo anterior, vemos que Berkeley se distancia de Descartes en este respecto: creer que tenemos una idea innata de Dios es tanto como admitir un contenido mental previo a la experiencia y eso es algo que Berkeley no está dispuesto a admitir, pues contradiría su principio empirista. Con todo, cabe preguntarse si no contradice aquel principio también el emplear y apelar al uso del término *noción*. Desafortunadamente no existe en la filosofía de Berkeley una respuesta satisfactoria y concluyente a esta cuestión, que sin embargo aparece como necesaria y fundamental para el desarrollo argumentativo. Como se verá más adelante, la manera de proceder de Berkeley es también por un argumento causal, pero no por medio de una idea que se tenga de Dios.

La referencia a Dios es entonces lo que permite sintetizar y dar sentido a los resultados anteriores del sistema. Gracias a esto podemos decir que la naturaleza, el mundo exterior sensible (incluido el cuerpo humano) es una colección sucesiva de ideas, que se articulan de forma ordenada y estable; en esta medida la naturaleza no es algo independiente -como se sostiene comúnmente- de cualquier mente, sólo de la voluntad humana. Podemos ver, en primer lugar, que la importancia de Dios está en garantizar directamente la objetividad del mundo⁵, lo cual permite que sean posibles el lenguaje y la ciencia. Sin Dios, el sistema de Berkeley nos llevaría irremediamente al solipsismo, a concebir la realidad como producto ilusorio de cada cual sin un referente común. Dios es la única entidad exterior a la mente humana que es capaz de garantizar directamente la objetividad de nuestra experiencia sensible; Él cumple dentro de la filosofía de Berkeley la misma función argumentativa que cumple la materia dentro de un sistema materialista como el de Locke⁶.

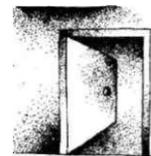
Con respecto a lo anterior podemos decir que la omnipotencia de Dios se muestra precisamente en esto: mientras el Dios cartesiano garantiza la objetividad mediatamente, gracias a que garantiza la identidad y continuidad del sujeto cognoscente librándolo del acoso del genio maligno, permitiéndole así conocer el mundo exterior extenso y material, el Dios de Berkeley garantiza la objetividad inmediatamente, gracias a su voluntad y a su naturaleza activa; gracias, precisamente, a que el mundo no tiene una naturaleza distinta a la espiritual. La omnipotencia de Dios garantiza el curso normal del mundo y eso se expresa por las leyes de la naturaleza. Mientras en una concepción dualista-materialista de la naturaleza como la de Descartes, Dios hace el mundo y lo pone a funcionar con ciertas leyes mecánicas y el mundo actúa sólo, sin que Dios deba intervenir constantemente (y en eso radica su omnipotencia, en ser causa transitiva), en una concepción monista-inmaterialista de la naturaleza como la de Berkeley, Dios

actúa directa y permanentemente en el mundo, pues su naturaleza le da consistencia y ordenación. Es sólo por la presencia de un espíritu infinito que se garantiza la objetividad y la continuidad de la existencia de los objetos del mundo cuando no son percibidos y en esto consiste la omnipotencia de este Dios «agente, sabio y bueno»(P.H.K CVII): capacidad de mantener en un mismo acto la creación y la conservación del mundo espiritual; el ser causa eficiente.

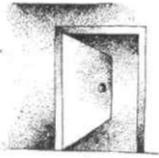
La demostración de la existencia de Dios es entonces de la siguiente manera: decimos de las ideas que son contenidos mentales cualitativamente distintos de la mente que las percibe y que por naturaleza son inactivas e inertes, hecho por el cual no poseen poder causal. Estas ideas difieren en su origen, en su causa, y se dividen por ello en ideas del sentido e ideas de la imaginación y la memoria. Las primeras nos son dadas por la sensibilidad y las segundas dependen y son producidas o alteradas por nuestra voluntad. Contrariamente a lo que ocurre con las ideas de la imaginación y la memoria, las ideas sensibles que nos son dadas no dependen de nuestra voluntad humana, es decir, por ejemplo, que no decidimos si al abrir los ojos vemos o no los colores de las cosas, su forma o extensión. Esto no quiere decir sin embargo que no tengan que depender de otra voluntad distinta a la nuestra, pues son ideas y como tal no tienen subsistencia fuera de una mente; es contradictorio (lógicamente) pensar que algo sensible subsista sin una mente. «Hay que recordar que estoy completamente de acuerdo con lo que dice el Evangelio, que <en Dios vivimos, nos movemos y somos> [...]. Es evidente que las cosas que percibo son mis propias ideas y que no puede existir ninguna idea como no sea en una mente. Y no es menos evidente que estas ideas o cosas por mí percibidas, o ellas mismas o sus arquetipos, existen independientemente de mi mente, pues sé que no soy su autor, ya que está fuera de mi poder determinar a mi arbitrio qué ideas particulares me afectarán al abrir mis ojos u oídos. Tienen que existir, por tanto, en otra mente cuya voluntad es que se me muestren» (T.D, *Segundo diálogo*, p. 148).

Notamos en este punto un parecido con Descartes en el uso del principio de causalidad que supone, en último término, una conciencia de la limitación, finitud y pasividad del entendimiento humano con respecto a la producción de las ideas sensibles. Lo que subyace a tal argumento es la convicción de Berkeley de que solamente el espíritu activo es la causa eficiente de las ideas⁷. El problema está en indagar por la causa de tales ideas, teniendo en cuenta que Berkeley nos va a hablar de causalidad en términos de dependencia. El espíritu activo infinito causa las ideas sensibles, el espíritu finito activo causa las ideas de la imaginación y la memoria. Ésta es pues, la gran diferencia con Descartes: el monismo; el concebir la existencia de una única substancia, que en este caso no es material sino espiritual.

Siguiendo con la demostración, decimos que para Berkeley las ideas del sentido son las cosas reales mismas, es decir, los verdaderos objetos de la naturaleza; el mundo empírico consta de innumerables ideas que se suceden de manera ordenada y como tal, en tanto ideas, no subsisten independientemente de una mente que las perciba ya sea ésta finita o infinita. Descubrimos la existencia de Dios a partir del orden y la concatenación de los seres naturales. Berkeley nos dice que esas ideas del sentido constituyen la mayoría de las ideas que podemos llegar a percibir y que ellas se nos muestran de manera firme y coherente, dejando ver una regularidad, una secuencia ordenada; las ideas del sentido no son arbitrarias. Ese orden y coherencia regular es lo que se conoce como Ley de la Naturaleza, que son aquellas leyes que Dios dispuso



⁷ «Digo que (hablando con propiedad) no hay causas sino espirituales, que nada es activo sino el espíritu». F.C, Cuaderno A, 850.



para la creación; esas leyes naturales generales las experimentamos gracias a la ordenación regular del mundo. La finalidad de ese ensamblaje constante de ideas es que podamos percibir el mundo en ese orden de aparición según dichas leyes y además, como razón principal, que descubramos el poder del creador. La acción regular y uniforme de Dios en la secuencia de las ideas sensibles nos muestra inmediatamente su perfección y bondad (cualidad que es también adjudicada a Dios para garantizar que obra según su naturaleza y en beneficio nuestro).

Descubrimos la existencia de Dios cuando notamos que las ideas sensibles no son producidas al azar y de un modo arbitrario, sino que tienen orden, conexión y se combinan regularmente. Estas ideas sensibles, como hemos visto, se diferencian de las ideas de la imaginación. Apoyado en esto Berkeley deduce la existencia de Dios. ¿Cómo? Usando el argumento de la causalidad que hemos elucidado someramente en las líneas precedentes. Recibimos ideas provenientes del mundo externo de manera pasiva, es decir, nuestra voluntad no interfiere en ellas; en la medida en que estas ideas constituyen la totalidad del mundo sensible notamos que no pudimos ser su causa, no sólo por nuestra pasividad sino por nuestra limitación natural. Es un error suponer que esas ideas son imágenes de objetos que existen independientemente de la mente.

Conocemos las leyes de la naturaleza por experiencia, al ver que una idea va seguida regularmente de otra, pero esto no implica, como se ha dicho, que haya una conexión necesaria entre ellas. Cada idea es diferente de las otras y se relaciona con ellas por la ley que determina la voluntad divina, pero no hay relaciones causales entre ellas, pues una idea no puede causar otra idea; decir esto es tanto como adjudicarles poder y actividad, cualidades que no poseen. Como sabemos, la ley de la naturaleza expresa una regularidad de la experiencia; la confianza que depositamos en ella radica en su continuidad. La universalidad de la ley es relativa a la experiencia que sustenta la formulación de la ley y su único fundamento es la voluntad del creador, ya que se funda en «el supuesto de que el Autor de la naturaleza obra siempre de modo uniforme, observando invariablemente las reglas que nosotros tomamos como principios, reglas que nos es imposible conocer con toda evidencia»(P.H.K. CVII). Teniendo en cuenta esto, la misión de la ciencia será investigar tales leyes y no buscar causas inexistentes; es comprender «el lenguaje instituido por Dios en la naturaleza»(P.H.K. LXVI). Esas leyes son la muestra clara de la obra constante de Dios. Entenderlas nos permite comprender la creación adecuadamente, rechazando explicaciones materialistas que nos alejan de la providencia divina.

Conocemos a Dios por medio de sus obras y nos damos cuenta de su bondad y sabiduría en ellas, que son como su efecto, gracias al ordenamiento según leyes de la creación. No conocemos a Dios directamente, pues de él no podemos tener ideas ya que es un espíritu infinito cualitativamente distinto de ellas, sino que lo reconocemos por la totalidad de sus obra. Aunque podemos establecer una analogía entre el conocimiento mediato de los demás seres finitos y el conocimiento de Dios, pues en los dos casos conocemos la existencia de un agente activo por medio de signos visibles, Dios por su propia naturaleza no está limitado por ningún conjunto finito de ideas sensibles, contrariamente a lo que ocurre con el hombre, no sólo por lo que conoce su mente finita, sino porque su cuerpo no es más que un conjunto limitado de ideas. Berkeley nos dice algo más sobre la diferencia entre la mente humana y la mente infinita; para él resulta más fácil conocer la existencia de Dios que la existencia humana, básicamente porque conocemos y reconocemos inmediatamente su existencia

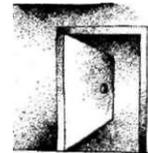
gracias al argumento causal antes mencionado: la regularidad de las cosas naturales permite descubrir un orden en su producción y conservación. Estas ideas (objetos naturales) que no son creadas por nosotros, son la mayoría de las cosas del mundo y las conocemos sensible y directamente.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la mente humana, pues de ella no podemos tener sino nociones mediatas, nunca ideas sensibles. Decimos entonces que sólo podemos tener ideas del cuerpo, en la medida en que hace parte del mundo de objetos, no de la mente. Percibir el cuerpo es tener una señal, algo que nos sugiere que existe un espíritu que actúa como principio de acción y pensamiento y que por ello es distinto del cuerpo; éste es representado por la mente y ella lo acompaña. Reconocemos una mente humana particular por un conjunto finito de ideas (cuerpo), pero reconocemos a Dios en el orden total e infinito de la naturaleza. Dios obra según leyes y esa acción constante es lo que imprime orden y uniformidad al mundo. La naturaleza es signo, manifestación de su poder y sabiduría. Reconocemos a Dios por medio de su creación y no de manera inmediata como si fuera una idea sensible, ya que es él el espíritu que las causa. Por esta razón no podemos tener una idea de Dios, solamente podemos tener de él una noción.

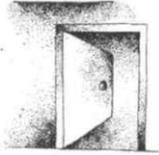
Teniendo en cuenta la concepción de Berkeley sobre las ideas y la forma de ser del mundo, podemos terminar diciendo, respecto a la inclusión de Dios, que uno de los motivos de su rechazo a la sustancia material tiene su razón de fondo en la teología. ¿Por qué?, porque el concepto de materia se puede asumir como fundamento explicativo del mundo, que con facilidad se podría independizar de la voluntad de Dios; asumir la existencia de la materia como algo que carece de pensamiento y sensibilidad, es tanto como admitir algo cuya interposición nos separa de la providencia de Dios, es decir, algo instrumental de lo cual Dios se vale para causar nuestras ideas, un intermediario que reemplaza la acción directa del creador en la producción de las ideas sensibles.

Esto trae terribles consecuencias no sólo en el plano epistemológico sino en el teológico, pues asumir la existencia de la materia es poner en cuestión la omnipotencia de Dios y que sea él la causa eficiente, la causa activa y permanente de las ideas que percibimos en el mundo sensible. Ésta es precisamente la posición cartesiana antes mencionada en donde expresa su manera de entender la omnipotencia divina. Podemos decir gracias a esto, que Berkeley construye su filosofía sobre la base de una inmovible fe religiosa³; así, todo lo que se le presente contrario a su fe carece de fundamento y es ésta la razón de su feroz ataque a la materia y, en general, a escépticos y ateos, que para él son la misma especie.

Como hemos visto, el Dios de Berkeley no sólo es el autor de la naturaleza sino que es un espíritu permanentemente activo que garantiza la objetividad del mundo, pues actúa directamente sobre la sensibilidad humana para producir ideas, eliminando la mediación de sustancias materiales, completando y dando así total coherencia a su sistema. Dios es entonces una consecuencia necesaria posterior al inmaterialismo. Dios llena, en el sistema de Berkeley, «el vacío dejado por la ausencia de la materia» (G.B. Capítulo 3, página 52), de tal forma que su sistema no podría tener coherencia, consistencia ni estabilidad sin Dios, que es la pieza clave y el fundamento sin el cual no sería posible la filosofía berkeleyana, constituida de tal manera gracias a la concepción que se tiene de la omnipotencia divina.



³ Es muy interesante darnos cuenta de la diversidad de términos que usa Berkeley para referirse a Dios en sus escritos: El sabio Autor, el Creador, Mano invisible, Invisible Autor, Señor, Supremo Espíritu etc. y cómo va cambiando dicha denominación según el énfasis que se le quiera dar. Podemos notar que al final de los Principios y los Diálogos la referencia a Dios es cada vez más teológica y parece asomarse la faceta religiosa de nuestro Obispo, enfatizando que del Dios del que nos habla no es otro que el Dios cristiano, apoyándose para ello en varios pasajes bíblicos.

**BIBLIOGRAFÍA****Berkeley, George**

(PHK) *Principios del conocimiento humano*. Editorial Orbis. Barcelona, 1986.
Traducción de Pablo Masa.

(TD) *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Editorial Orbis. Barcelona, 1986.
Traducción de A. P. Masegosa.

(FC) *Comentarios filosóficos*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
UNAM. México, 1986.

Berman, David (1996)

(GB) *George Berkeley. Idealism and the Man*. Clarendon Paperbacks. Oxford.

Descartes, René

(MM) *Meditaciones metafísicas*, Editorial Espasa Calpe, Barcelona, 1986.

(DM) *Discurso del método*, Editorial Norma, Colombia, 1992.

(PF) *Los principios de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Pitcher, George (1983)

Berkeley. Fondo de Cultura Económica, México.