

SOBRE LOS ATRIBUTOS DEL DIOS DE BERKELEY

ALBERTO LUIS LÓPEZ

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El espíritu finito como *imago dei*. 3. Dios como ser volitivo. 3.1 Consecuencias del voluntarismo divino. 4. Dios como espíritu creador-sostenedor. 5. Dios como ser perceptor. 5.1 Percepción y dolor en Dios. 6. Dios como interlocutor permanente. 7. Recapitulación.

1. INTRODUCCIÓN

DESDE hace bastante tiempo la literatura secundaria sobre Berkeley le ha dedicado muchos textos al tema de Dios, ratificando con ello que para el inmaterialismo berkeleyano la figura de Dios es central; sin embargo, la gran mayoría de esos estudios no nos han aclarado cuáles son las características y atributos propios de ese Dios. Esto se debe, sobre todo, a que se han enfocado en aspectos muy específicos tomando en cuenta solamente las dos o tres obras más comentadas del autor, o a que han hecho lecturas tan generales que han dejado de lado el tema particular de los atributos, trayendo como consecuencia, en ambos casos, que no brinden una visión integral, concisa y revisada de los atributos divinos;¹ pero también se debe – hay que decirlo – al propio

alberto.luislopez@yahoo.com, University of Ottawa, Department of Philosophy, 55 Laurier Ave. East, Ottawa, ON K1N 6N5, Canada.

¹ Como ejemplo véanse los estudios clásicos de J. D. MABBOTT, *The Place of God in Berkeley's Philosophy*, «Journal of Philosophical Studies», 6, 21 (1931), pp. 18-29, reproducido en D. M. ARMSTRONG, C. B. MARTIN (eds.), *Locke and Berkeley. A collection of critical essays*, Macmillan Papermac, London, 1968, pp. 364-379, o J. A. ELBERT, *Berkeley's Conception of God From the Standpoint of Perception and Causation*, «New Scholasticism», 8, 2 (1934), pp. 152-158, o los más recientes de J. S. SPIEGEL, *The Theological Orthodoxy of Berkeley's Immaterialism*, «Faith and Philosophy», 13, 2 (1996), pp. 216-235; T. M. BETTCHER, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London 2008; H. HUNTER, *George Berkeley's proof for the existence of God*, «International Journal for Philosophy of Religion», 78, 2 (2015), pp. 183-193; W. J. WAINWRIGHT, *Berkeley, Edwards, Idealism and the Knowledge of God*, en J. R. FARRIS, S. M. HAMILTON, J. S. SPIEGEL (eds.), *Idealism and Christianity Theology*, Bloomsbury Academic, New York 2016, pp. 35-54 y T. AIRAKSINEN, *Idealistic Ethics and Berkeley's Good God*, en J. R. FARRIS, S. M. HAMILTON, J. S. SPIEGEL (eds.), *Idealism and Christianity Theology*, cit., pp. 217-235; A. GROZA, *Idealism and the Nature of God*, en S. B. COWAN, J. S. SPIEGEL (eds.), *Idealism and Christian Philosophy*, Bloomsbury Academic, New York 2016, pp. 107-126; M. A. HIGHT, *Immaterialism, Miracles, and the Laws of Nature*, en S. B. COWAN, J. S. SPIEGEL (eds.), *Idealism*

Berkeley, quien consideró que el tema de Dios merecía ser desarrollado más ampliamente en una segunda parte de los PHK (1710),² la cual trataría, entre otras cosas, del ser o naturaleza de Dios.³ Sabemos por la carta a Johnson del 25 de noviembre de 1729 que Berkeley perdió el manuscrito de esa segunda parte en su viaje por Italia, lo que evidencia que las menciones que hace sobre Dios en PHK y en DHP formaban parte de un planteamiento más elaborado y completo que desafortunadamente no publicó.

Pese a lo anterior, hay que decir, tomando en cuenta el *corpus* existente, que aun cuando Berkeley compartía con Newton la creencia de que no era posible conocer la naturaleza íntima de Dios⁴ porque sobrepasaba el conocimiento humano, no por ello negó que se pudiera hablar de los atributos divinos como se colige de sus NB: «Los dos grandes Principios de Moralidad, el Ser de un Dios y la Libertad de un Hombre: éstos manejarlos al principio del Libro Segundo»,⁵ y de *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». ⁶ Incluso al final de su vida, en el sermón *On the Will of God* (1751), reiteró lo dicho en *Siris* pero de manera más clara: «Y aunque hay muchas perfecciones inescrutables en la Divinidad, cuya naturaleza está infinitamente por encima de nuestro conocimiento, es suficiente para nuestro propósito si, con relación a nosotros, Él puede ser

and Christian Philosophy, cit., pp. 165-186; H. YETTER-CHAPPELL, *Idealism Without God*, en T. GOLDSCHMIDT, K. L. PEARCE (eds.), *Idealism: New Essays in Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 66-81; K. L. PEARCE, *Berkeley's Philosophy of Religion*, en R. BROOK, B. BELFRAGE (eds.), *The Bloomsbury Companion to Berkeley*, Bloomsbury, London 2017, pp. 458-483; D. E. FLAGE, *Is Berkeley's God Omnipotent?* «The Review of Metaphysics», 71, 4 (2018), pp. 703-721.

² Usaré las siglas NB=Notebooks o *Philosophical Commentaries* y TVV=*Theory of Vision Vindicated* (vol. 1), PHK=*Principles* y DHP=*Dialogues* (vol. 2), A=*Alciphron* (vol. 3), DM=*De Motu* (vol. 4), SR=*Siris* (vol. 5), S=*Sermons* y E=*Essays* (vol. 7). Las obras se citan de la edición de Luce y Jessop, G. Berkeley, *The Works of George Berkeley*, Bishop of Cloyne, 9 vols, edited by A. A. Luce, T. E. Jessop, Nelson & Sons Ltd, London 1948-1957. ³ NB 508.

⁴ En el «Escolio general» a los *Principia* 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». I. NEWTON, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, University of California Press, Oakland 1999, p. 588. ⁵ NB 508. ⁶ SR 323, p. 148.

conocido clara y distintamente y su voluntad descubierta para que sea la regla de nuestras acciones».⁷

Estas citas evidencian que a pesar de las diferencias cualitativas entre Dios y los espíritus finitos, y pese a no ser posible conocer la esencia íntima de Aquél, para un filósofo teísta como Berkeley había una serie de atributos divinos que sí podían conocerse. El propósito de este escrito es exponer de la manera más concisa y clara, a partir de mi lectura de todo el *corpus* y no sólo, como es habitual, de las tres obras más comentadas del irlandés (PHK, DHP, A), las que considero son las cuatro características o atributos principales del Dios de Berkeley, a saber, i) ser volitivo, ii) ser creador-sostenedor, iii) ser perceptivo y iv) ser interlocutor permanente.

2. EL ESPÍRITU FINITO COMO *IMAGO DEI*

Antes de hablar de los atributos de Dios o espíritu infinito debemos remitirnos a las características de los espíritus finitos, pues lo que sepamos de éstos servirá para conocer a Aquél. Para ello es útil retomar la concepción planteada por Nols⁸ de la *imago dei*, esto es, de ser los humanos una imagen de Dios, porque i) refuerza la semejanza ontológica entre ambos espíritus, ii) establece la relación criatura-Dios o, en términos berkeleyanos, espíritu finito-espíritu infinito y iii) permite ver que la estructura triádica de los espíritus finitos, constituida por pensamiento, voluntad y entendimiento, es afín a la estructura trinitario del espíritu infinito, conformada por padre, hijo y espíritu santo. Además, la doctrina del espíritu muestra que a la par que el espíritu finito se conoce a sí mismo se da en él una intuición o presentimiento de la esencia de Dios,⁹ lo que confirma que Éste le pertenece a su ámbito íntimo¹⁰ y refuerza la tesis de que la interpretación basada en la *imago dei* ayuda a entender mejor el paso de reflexionar sobre uno mismo y llegar a los atributos de Dios.

En cuanto a los espíritus finitos, recordemos que para Berkeley se trata de seres simples, indivisibles y activos que perciben y operan sobre las ideas.¹¹ Por semejanza analógica¹² puede colegirse que el espíritu infinito comparte estos mismos rasgos fundamentales de unidad, simplicidad, indivisibilidad y actividad, y además posee entendimiento y voluntad. Esto último fue sosteni-

⁷ S, p. 132.

⁸ C. NOLS, *Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*, Siebeck, Tübingen 2011, pp. 143-146, 221 ss.

⁹ Ver S, x, p. 130; E, xi, p. 222.

¹⁰ C. LEHMAN, *Will, Ideas, and Perception in Berkeley's God*, «The Southern Journal of Philosophy», 19, 2 (1981), p. 198 ss.

¹¹ PHK 27.

¹² A IV, 19-25, p. 166 ss. En mi interpretación, el uso de la analogía al hablar de Dios es muy importante para Berkeley, sin embargo, Daniel sostiene lo contrario al negarle valor a la misma. S. DANIEL, *Berkeley's Rejection of Divine Analogy*, «Science et Esprit», 63 (2011), pp. 149-161.

do por Berkeley desde los NB (1707-1708), donde sostuvo que «Las propiedades de todas las cosas están en Dios, es decir, hay en la deidad entendimiento así como voluntad. Él no es un agente ciego y en verdad un agente ciego es una contradicción». ¹³

De los atributos mencionados, unidad, simplicidad, indivisibilidad y actividad, acaso el más importante es el de la actividad porque al tener implicaciones directas en la percepción sensible hace que los atributos divinos puedan ser experimentados y por ende sean comunicables. Esto permite afirmar que el Dios de Berkeley, en tanto espíritu activo que dota de sentido al mundo y por ello está ligado estrechamente a él, es ante todo un ser volitivo que, como consecuencia de ello, resulta también creador-sostenedor, perceptor e interlocutor.

3. DIOS COMO SER VOLITIVO

Lukac de Stier¹⁴ argumenta que el libro *De divina omnipotentia* del benedictino Pedro Damián es el primer texto en donde aparece la distinción entre dos formas de concebir la omnipotencia divina: i) como *potentia dei ordinata* o poder ordenador y ii) como *potentia dei absoluta* o poder absoluto. Berkeley, a diferencia de Descartes,¹⁵ asumió para su filosofía la segunda distinción, lo cual es fácil de entender si uno se atiene a lo dicho anteriormente respecto a que la principal característica de un espíritu es su actividad. Al ser Dios un espíritu tiene también en la actividad su principal atributo, pero además de éste posee, *qua* espíritu, la facultad de ‘querer’ y de ‘actuar’, es decir, de tener una voluntad. Dios, por tanto, al ser activo y al querer y poder actuar de la manera como lo hace (teniendo en cuenta que se trata de un espíritu infinito, omnipresente y eterno) cuenta con una voluntad que es, por su misma condición, la voluntad por antonomasia.

Con relación a esto conviene preguntarse, ¿qué implica que Dios sea un espíritu volitivo? Parte de la respuesta se encuentra en la distinción antes mencionada entre Dios como poder ordenador o como poder absoluto. La primera asume una concepción ‘intelectualista’ porque la razón (divina) domina a la voluntad, lo que trae consigo que Dios mantenga una posición pasiva y con-

¹³ NB 812.

¹⁴ M. LUKAC DE STIER, *Potentia Dei: de Tomás de Aquino a Hobbes*, «Intus-Legere Filosofía», 7, 1 (2013), pp. 43-57.

¹⁵ En *Les Principes de la Philosophie* Descartes concibió un Dios no sujeto al cambio que «actúa siempre de la misma manera», lo que posibilita llegar al conocimiento de ciertas reglas denominadas leyes de la naturaleza. Pese a ello, comparte con Berkeley que no se pueden conocer con claridad las voliciones divinas porque «Dios tiene infinidad de diversos medios» inescrutables para los espíritus humanos. R. DESCARTES, *Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. 9, edited by Ch. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1904, 4ª parte, p. 322.

templativa y con ello permanezca inmutable en sus decisiones, esto es, que tanto en lo moral como en lo natural haya leyes que impliquen necesidad, lo que permite, entre otras cosas, tener seguridad de que el futuro será como el pasado. Por el contrario, la segunda distinción asume una concepción ‘voluntarista’ porque es la voluntad (divina) la que determina a la razón, generando con ello que sea la actividad, como poder absoluto, la característica distintiva de Dios. Al respecto Robles señala:

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.¹⁶

De esta cita se colige que el voluntarismo divino refiere 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 ambos a su pleno poder.

El ‘voluntarismo’ contempla entonces que lo que opera en el mundo es el poder absoluto de Dios,¹⁷ esto es, que la voluntad divina implica tal poder y actividad que no puede más que ser causa de todas las cosas.¹⁸ En el caso de Berkeley, que la actividad volitiva de Dios sea causa responde a que las propias ideas fueron caracterizadas por él 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, sólo implica reconocer que el espíritu infinito, en tanto espíritu, funge como causa inmaterial de las cosas o ideas creadas.¹⁹ Esto permite decir

¹⁶ J. A. ROBLES, *Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout?*, en L. BENÍTEZ, J. A. ROBLES (eds.), *Mecanicismo y Modernidad*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México D.F. 2008, pp. 27-28

¹⁷ Mucho se ha argumentado que la voluntad omnipotente de Dios no suprime la voluntad humana (*De libero arbitrio* de Agustín de Hipona y *De consolatione philosophiae* de Boecio). Berkeley hace suya esta postura al reconocer que el hombre tiene plena libertad de acción y es responsable de sus actos, debido a que ha sido creado como criatura libre (Ver DHP y A VII, 17).

¹⁸ Que la voluntad de Dios sea causa no implica que sus ‘intenciones’ tengan explicación causal. No es posible saber si algo influye en su elección porque ningún acontecimiento determina las acciones que realiza, ya que sólo su propia elección, en el momento de la acción, determina su hacer. Relacionado con este asunto de la causalidad véase N. KENDRICK, *The ‘Empty Amusement’ of Willing: Berkeley on Agent Causation*, «Berkeley Studies», 25 (2014), pp. 3-15.

¹⁹ Para Tomás de Aquino, por ejemplo, Dios es causa del ‘ser’ de las creaturas porque es la única causa primera, absoluta, de ahí que la acción creada exige la existencia de una causalidad de los seres finitos junto con la intervención de la causa primera, dando como

que para Berkeley 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 NB, donde se muestra la volición de Dios como condición necesaria para los efectos que suceden en el mundo natural: «¿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 alguna otra Causa de ellas, i.e., hay un ser que induce esas percepciones en nosotros». ²⁰ En los DHP 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». ²¹ Allí mismo Berkeley dio un paso adelante al afirmar que Dios era la causa única, y para reforzar esto citó la Biblia como documento probatorio: «En ella Dios es representado como el único e inmediato Autor de aquellos efectos que algunos gentiles y filósofos acostumbra adscribir a la naturaleza, la materia, el destino o semejante principio irreflexivo». ²²

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 basta con un simple ‘hágase’ o *fiat* ²³ para producir o causar lo que Dios quiere (lo que muestra la omnipotencia que acompaña a esa voluntad, porque al ser ésta 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», dice Berkeley en PHK 152. Esta voluntad divina que actúa directa e inmediatamente queda, sin embargo, oculta a los sentidos, ²⁴ pues al ser manifestación de un espíritu activo sólo puede ser colegida o por los efectos que 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 exis-

resultado que Dios sea fundamento último del ser y de la acción. Ver *Summa contra Gentiles*, L. II, caps. 6-38, *De Potentia Dei*, q. 3 y *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46.

²⁰ NB 499. Otro ejemplo es NB 712: «El espíritu la cosa activa que es Alma & Dios, es la Voluntad sola, las Ideas son efectos de cosas impotentes». ²¹ DHP, p. 240.

²² DHP, p. 236.

²³ «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». E. A. SILLEM, *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, Longmans, Green and Co., London 1957, p. 134.

²⁴ «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» (NB 828).

tencia de un espíritu rector,²⁵ o por un sentimiento interior. Por eso Berkeley sostuvo que cuando se da una identificación o un cierto reconocimiento entre el espíritu finito perceptor y la voluntad de Dios se experimenta algo hermoso, «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».²⁶

3. 1. *Consecuencias del voluntarismo divino*

Para comprender mejor el enfoque de Berkeley sobre el voluntarismo divino no basta con describir las características de la volición divina, que remiten a conocidos atributos como el de omnipotencia, omnisciencia o bondad, también hay que mencionar algunas de sus consecuencias.

1) La primera consecuencia tiene que ver con su postura respecto a que en el mundo natural hay una relación de signo-cosa significada y no de causa-efecto. Berkeley manifestó en muchas de sus obras (NB, PHK, DHP, DM y S) su rechazo a la causalidad, frente a la cual sostuvo una concepción de signo-cosa significada. Para explicar esto uno puede limitarse a decir que las características de las ideas evidencian que no pueden ser causales por ser pasivas e inertes. Por eso Berkeley postula que como las leyes naturales están constituidas de ideas pasivas no existe ningún tipo de relación causal, de necesidad, entre los sucesos naturales ni en el mundo natural, «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»,²⁷ y al no haber necesidad en el mundo natural no se pueden establecer en él leyes fijas, permanentes y demostrables. Considero, sin embargo, que la razón de fondo para su rechazo de la necesidad y la causalidad en la naturaleza fue el hecho de considerar a Dios como un ser volitivo con poder absoluto. Esto implicaba que los decretos divinos no sólo no estaban establecidos de manera permanente, sino que podían cambiar según sus deseos, lo que imposibilitaba predicar una voluntad divina constante, estable e inmutable y, en consecuencia, cognoscible. La sucesión de eventos dados en el mundo debía concebirse entonces de manera contingente y no necesaria, pues la voluntad divina al ser indeterminable para los hombres hacía imposible establecer con absoluta certeza una regularidad.²⁸

²⁵ L. CARLIN, *Leibniz and Berkeley on Teleological Intelligibility*, «History of Philosophy Quarterly», 23, 2 (2006), pp. 151-169.

²⁶ A III, 11, p. 129.

²⁷ NB 884.

²⁸ Nols señala que hasta el siglo XVIII el concepto de causalidad era entendido dentro del marco teológico. Comenta que en sus orígenes remitía a la doctrina aristotélica de las cuatro causas (material, formal, eficiente, final) que Tomás de Aquino recibió y modificó,

Berkeley, pues, apostó por la relación entre signos y cosas-significadas y no de causa-efecto por su creencia en un Dios voluntarista, misma que lo llevó – hay que decir – a un cierto ‘escepticismo teológico’ al asumir que como el poder absoluto de Dios permitía que su voluntad cambiase libremente era imposible comprenderla y conocerla.

2) Se sigue de lo anterior que el conocimiento necesario, en el que pueden darse demostraciones, queda limitado a los signos creados por los propios hombres (como son los matemáticos). Al ser creación humana estos signos serán lo único que el hombre pueda manejar a voluntad y por ello sólo a dichos signos se les podrá otorgar necesidad causal. Esto es justamente lo que quiere aclarar Berkeley al afirmar que «La razón por la que podemos demostrar tan bien acerca de signos es porque éstos son perfectamente arbitrarios y en nuestro poder, hechos a voluntad».²⁹

3) Resulta imposible entonces 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’; incluso 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 – siguiendo a Robles – cae en un ‘escepticismo moderado’, pues resulta imposible comprender a cabalidad cómo es que en la naturaleza se producen ciertos fenómenos:

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.³⁰

siendo de especial importancia la ‘final’ porque llegó a ser identificada con Dios. En la modernidad la causalidad se orientó hacia la ‘causa eficiente’, 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. C. NOLS, *Zeichenhaften Wirklichkeit*, cit., pp. 124-125.

²⁹ NB 732.

³⁰ J. A. ROBLES, *Newton y Berkeley: ¿escepticos malgré tout?*, cit., p. 40.

4) El Dios berkeleyano no es un *deus ex machina*, es decir, no es uno que permanezca ajeno a su creación manteniéndose inalterable por no involucrarse con ella. Bajo un Dios “*ex machina*” la creación queda resguardada por un poder externo 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. Contrario a esto, para el voluntarismo divino de Berkeley Dios está lejos de ser una entidad ajena a su creación, ya que no es entendido como fuerza rectora externa que permanece en la sombra; más bien es comprendido como un ser que participa activamente en el mundo e interviene en él, sobre todo al darle continuidad a lo creado.³¹

5) Relacionado con esto se sigue 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.³² Hay 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.³³

6) Dado que la propia voluntad divina es causa de los fenómenos naturales, por ser su condición necesaria, se vuelve factible la posibilidad de los milagros. Esto se colige de los NB en donde, como resultado de que la voluntad divina puede cambiar y dar paso a acontecimientos de ruptura, Berkeley afirma: «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».³⁴ Berkeley reconocía que la irrupción de las leyes regulares de la naturaleza era poco probable pero no imposible, porque el orden natural no se asentaba en leyes fijas e inamovibles, necesarias y demostrables, sino justamente en la voluntad (probablemente cambiante) de un Dios providente.³⁵

³¹ Véase el llamado argumento de la continuidad (DHP, p. 230 ss; PHK 45-46).

³² CH. HODGE, *Systematic Theology*, 3 vols, Scribner and company, T. Nelson and sons, London and Edinburgh 1872-73, v. 1, p. 575 ss.

³³ El capítulo “Of Providence” de *La confesión de fe de Westminster* (1647) explica qué es la providencia divina según la doctrina anglicana.

³⁴ NB 734.
³⁵ A. LUIS LÓPEZ, *El papel de los milagros en la filosofía de George Berkeley*, en A. VELÁZQUEZ (ed.), *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones*, Torres Asociados-FES Acatlán (UNAM), México 2016, pp. 333-355.

4. DIOS COMO ESPÍRITU CREADOR-SOSTENEDOR

Si se tiene presente los cuestionamientos que Berkeley recibió con relación a la conservación del mundo (se le cuestionaba que si las cosas existían gracias a la percepción del espíritu finito entonces cada vez que éste dejaba de percibir las aquéllas dejarían de existir),³⁶ cobra sentido que uno de los atributos más importantes del Dios berkeleyano haya sido el de sostener o conservar el universo creado. Esta concepción, además de concebir a Dios como espíritu sostenedor, sirvió de respuesta al problema de cómo es posible, dentro del inmaterialismo, la existencia continua de las cosas.³⁷

Lo primero que se debe tener en cuenta es que el Dios de Berkeley es, como para todo cristiano, creador del universo. Esto se menciona en diversos pasajes de sus obras cuando, por ejemplo, se afirma que el mundo perceptible (esto es, las ideas sensibles percibidas por los espíritus finitos) se impone con fuerza a los receptores incluso contra su voluntad. Si se impone a la percepción es porque el mundo no fue creado por los espíritus receptores, sino por un espíritu superior a ellos: «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».³⁸ Que Dios sea creador lo menciona Berkeley cuando critica a quienes afirman que existen cuerpos fuera de la mente, lo que «sería suponer sin razón alguna que Dios ha creado innumerables seres completamente inútiles y que no responden en modo alguno a un designio».³⁹ En el ensayo *The Christian Idea of God* (1713), el irlandés menciona con toda claridad al Dios creador, al decir que «Él hizo el cielo, el cielo de los cielos 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».⁴⁰ Habiendo dicho que el espíritu infinito es el creador del orden natural, constituido por ideas que se imponen a los espíritus finitos, es factible pensar que además se encargará de conservar o sostener dicho orden, pues ningún otro espíritu cuenta con el poder para hacerlo; por tanto, ese espíritu o Dios es considerado 'sostenedor' porque hace posible la existencia del mundo al conservarlo y sostenerlo,⁴¹ característica que se manifestó en diversos

³⁶ PHK 34.

³⁷ La conservación del mundo se relaciona directamente con la idea de Dios como sostenedor pero también con el argumento de la continuidad, cuyo propósito es demostrar que Él es quien conserva el mundo. Sobre esto Swinburne menciona: «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)». R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 69.

³⁸ DHP, 215.

³⁹ PHK 19.

⁴⁰ E, p. 219.

⁴¹ Podría rastrearse una influencia lejana de Tomás de Aquino y de Aristóteles en el Dios

pasajes de la obra berkeleyana. Por ejemplo, al final de PHK se citan juntos dos pasajes de Pablo para referirse a Dios como el espíritu «que obra todo en todo y por quien todas las cosas subsisten».⁴² Los dos pasajes paulistas expresan de forma concisa la postura de Berkeley de ser Dios un espíritu creador y sostenedor a la vez.

Siguiendo la tradición,⁴³ creación y conservación no eran para él sustantivos separables en Dios, eran más bien aspectos ligados entre sí, casi fusionados, que establecían una diferencia fundamental entre su concepción teísta (para la cual Dios no sólo es causa de todo, sino también es protector o guardián de ese todo) y la postura deísta (para la cual Dios no intervenía en el funcionamiento del mundo natural) que combatió en muchas de sus obras y especialmente en *Alciphron*.

La característica de Dios de ser creador-sostenedor se desprende también del tercero de los DHP, donde el espíritu infinito es descrito 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.⁴⁴ De esta caracterización se infiere que si Dios es una mente eterna que comprende todas las cosas, entonces su propia eternidad hará que las abarque permanentemente y por consiguiente 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, simultáneamente, proximidad con los espíritus finitos y cuidado de la propia Creación, ya que Dios no creó el mundo para abandonarlo a su suerte, sino – creía Berkeley – para estar cerca de él, siendo los milagros ejemplo de

sostenedor berkeleyano. Del primero por lo escrito en la *Suma Teológica*: «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». TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 4ª ed. 2001, I, q. 104, a. 1. Del segundo por el concepto de ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) como algo (sustancia) que subyace y está por debajo de. De ambos filósofos pudo obtener Berkeley su noción de Dios como sustancia espiritual e infinita que subyace al mundo y lo sostiene, permitiendo con ello su continua existencia.

⁴² PHK 146. La primera cita aparece en la Primera Carta de Pablo a los Corintios XII, 6; la segunda en la Carta a los Colosenses I, 17.

⁴³ Tomás de Aquino, en la primera parte del libro II del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en la *Suma Teológica*, entiende que creación y participación (conservación) van unidas. Para él, la doctrina sobre el gobierno divino parte de la doctrina de la creación que, a su vez, se funda en la de la participación. En las cuestiones 103 a 119 de la *Suma* 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 sostentador de la naturaleza; por eso, el primer efecto de dicho gobierno es la conservación de las criaturas.

⁴⁴ DHP, p. 231 ss.

ello.⁴⁵ Esta cercanía no se contrapone al hecho de que Dios «se oculta a los ojos»,⁴⁶ pese a que algunos espíritus finitos reconozcan que se trata de un ser que «forja, regula y mantiene» la existencia del mundo; incluso 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 particular, 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 perciben (sostienen) sólo una mínima parte del orden universal (aunque suficiente para inferir la existencia de un espíritu que sostiene todo el orden). Establecer esta diferencia permite a Berkeley decir que percibir la continuidad del mundo sensible lleva directamente a Dios, porque Él es el que hace posible dicha continuidad.

Que Dios sea creador y sostenedor se desprende de las obras filosóficas y también de la correspondencia, en particular de la carta a Johnson del 25 de noviembre de 1729:

3. Todos los que han afirmado un mundo material han reconocido 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 por la misma fuerza que primero la creó.⁴⁷

Por último, que Dios sea creador y sobre todo sostenedor implica varias consecuencias: i) que la conservación fáctica del universo va 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; ii) que al

⁴⁵ PHK 84; A VI, 11, p. 241.

⁴⁶ PHK 151.

⁴⁷ M. A. HIGHT (ed.), *The Correspondence of George Berkeley*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 194. Sobre el nexo entre *creatio ex nihilo* y *creatio continua* Craig señala: «En la creación Dios no actúa sobre el sujeto, sino que éste constituye el objeto de su acción; en contraste, en la conservación Dios actúa sobre un sujeto existente para perpetuar su existencia». W. L. CRAIG, *Creation and conservation once more*, «Religious Studies», 34 (1998), p. 183.

sostener el mundo Dios se muestra como un ser racional y razonable con su creación y sus criaturas al no desampararlas; iii) que al conservar la regularidad de la naturaleza permite la experiencia de la continuidad, con lo que 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.

5. 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 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, i.e., conoce y tiene presente, las ideas que origina).⁴⁸

Una crítica habitual es pensar que como Dios es un espíritu y no posee corporalidad como la de los espíritus finitos no puede ser percipiente, ya que mientras éstos están «encadenados a un cuerpo» Aquél «es un espíritu puro y desvinculado de toda esa simpatía o vínculos naturales».⁴⁹ Sin embargo, si uno tiene en cuenta que todo espíritu es por definición 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,⁵⁰ algo que señaló Tomás de Aquino – con quien Berkeley seguramente estaría de acuerdo – al decir que «en Dios tanto voluntad como entendimiento son uno y la misma cosa».⁵¹ Bettcher apunta a lo mismo con su «tesis del idealismo básico»,⁵² al sostener que Dios es un ser perceptor porque si las ideas sensibles no percibidas por ningún espíritu finito existen es debido a que hay otro espíritu que las hace continuar existiendo, y ese espíritu es infinito porque de no serlo dejaría de existir gran parte del universo que no alcanza a ser percibido por los espíritus finitos. Por otro lado, que

⁴⁸ Para Berkeley ‘percepción’ es la facultad que dota de existencia a las cosas, sin embargo, en algunos casos “percibir” remite a ‘conocer’ a través de las sensaciones que se reciben del exterior, en otros refiere a ‘comprender’ algo, es decir, se usa el término tanto para el conocimiento sensible como para el inteligible. Ver PHK 3-6. ⁴⁹ DHP, p. 241.

⁵⁰ Mabbott, sirviéndose de los NB, sostuvo una opinión contraria a la mía. 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». J. D. MABBOTT, *The Place of God in Berkeley's Philosophy*, en D. M. ARMSTRONG, C. B. MARTIN (eds.), *Locke and Berkeley*, cit., p. 366.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, cit., I, q. 22, aa.1 y 3.

⁵² T. M. BETTCHER, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, cit., pp. 38-41, 50-54 y 57.

Dios sea el espíritu que dota de existencia a las cosas no percibidas se desprende también de la cuarta objeción de los PHK (45-48), la cual cuestiona que las cosas sean «a cada instante aniquiladas y creadas de nuevo». ⁵³ El problema de la existencia intermitente de las cosas es solucionado con la percepción divina, ésta garantiza la existencia de las ideas sensibles y con ello hace que no desaparezcan porque algún espíritu humano deje de percibir las; por eso sostiene Hedenius que «Berkeley define a Dios como el ser que soporta el mundo sensible al percibirlo». ⁵⁴

Que Dios perciba tiene que ver con lo dicho en PHK 7 respecto a que «tener una idea es lo mismo que percibir». Esta frase implica que si Dios no percibiera no contaría con ideas, pero como el propio Philonous (Berkeley) aclaró que sí las tiene, «Dios conoce o tiene ideas, pero sus ideas no le son transmitidas por el sentido, como las nuestras», ⁵⁵ entonces no queda duda de que Dios percibe. Para confirmar esto basta con recordar que el mundo creado es un conjunto de ideas sensibles que requiere de la percepción (pues una idea sólo existe al ser percibida) para ser conservado, es decir, para seguir existiendo, y 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. Al respecto, Bradatan señala que «Dios juega un papel central en el inmaterialismo 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». ⁵⁶

Una vez dicho que Dios cuenta con ideas y por tanto es perceptor, hay que 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 Dios no percibe través de los sentidos como lo hacen las mentes finitas. Al carecer por completo de corporalidad no percibe sensiblemente ni es la sensibilidad algo propio de Él (entre otras cosas porque sus ideas, de las que es difícil decir algo, no son del mismo tipo que las de los espíritus finitos). A pesar de no contar con una explicación del propio filósofo, Thomas ⁵⁷ arguye que las ideas están en la mente de Dios porque las piensa y no porque las perciba, de modo que cuando Berkeley dice que Dios percibe debe entenderse en sentido analógico de tipo metafórico como aparece en la Biblia, lo que implica que decir de Dios que percibe es lo mismo que decir que conoce –aunque no se explicita el

⁵³ PHK 45.

⁵⁴ I. HEDENIUS, *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*, Almquist & Wiksells Boktryckeri-a.-b., Uppsala 1936, p. 125.

⁵⁵ DHP, p. 241.
⁵⁶ C. BRADATAN, *The other Bishop Berkeley. An Exercise in Reenchantment*, Fordham University Press, New York 2006, p. 116.

⁵⁷ G. H. THOMAS, *Berkeley's God does not perceive*, «Journal of the History of Philosophy», 14, 2 (1976), p. 168.

cómo—. Por otra parte, Morillo-Velarde sostiene 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)». ⁵⁸

Retomando estas y otras tesis considero que si Dios es un espíritu omnisciente, es decir, que «conoce en todo tiempo todo lo que es lógicamente posible que conozca en ese momento», ⁵⁹ deberá percibir en acto, esto es, al instante, ya que no es un espíritu que conoce todo de principio a fin (con lo que atendería al pasado al recordar lo percibido y vislumbraría el futuro como una segura 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 parecida a como los espíritus finitos perciben y conocen las ideas de la imaginación y la memoria, que al percibir las piensan sin requerir para ello de los sentidos, sino únicamente de su razón. Considero, entonces, que la percepción de Dios es una de tipo inteligible cuyo funcionamiento debe entenderse como un percibir ↔ pensar, dos acciones simultáneas y recíprocas en Él, ya que las ideas siempre 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.

5. 1. Percepción y dolor en Dios

En DHP, tercer diálogo, Berkeley introdujo el tema del ‘dolor’ en Dios al rechazar que Éste tenga que sufrir o sentir dolor por el hecho de percibir: «Que Dios conoce o comprende todas las cosas y que sabe entre otras cosas 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 sensaciones dolorosas en nosotros, pueda Él mismo sufrir dolor lo niego definitivamente». ⁶⁰

Para algunos comentaristas (Winkler, Bettcher, McCracken) ⁶¹ el tema ge-

⁵⁸ D. MORILLO-VELARDE, *El pensamiento religioso de Berkeley*, en J. GÓMEZ CAFFARENA, J. M. MARDONES (eds.), *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión II*, Anthropos-CSIC, Barcelona 1992, p. 55.

⁵⁹ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, cit., p. 113.

⁶⁰ DHP p. 240. Aquí no analizaré a detalle la abundante bibliografía y los problemas específicos que se desprenden del tema del dolor en Dios.

⁶¹ K. P. WINKLER, *Berkeley: An Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 212-216; T. M. BETTCHER, *Berkeley's Philosophy of Spirit: Consciousness, Ontology and the Elusive Subject*, Continuum, London 2007, pp. 74-79; ID., *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, cit., pp. 144-167; CH. MCCracken, *Berkeley's Realism*, en S. DANIEL (ed.), *New Interpretations of*

nera diversos problemas, siendo el principal que como las ideas percibidas por los espíritus humanos van acompañadas de placeres y/o dolores si Dios percibe las mismas ideas (lo que establecería una semejanza o parecido entre ambas ideas percibidas) también deberá percibir esas sensaciones, lo cual resulta inadmisibile. En mi opinión, el hecho de que los espíritus finitos perciban los mismos objetos que Dios percibe-piensa no supone el conflicto que estos comentaristas asumen (que Dios sufra dolor o placer), mientras que sí introduce la cuestión de los arquetipos en la mente de Dios,⁶² tema interesante que no abordaré en este trabajo.

Frente a estos comentaristas respondo, primero, que es difícil afirmar que exista o que no exista una semejanza entre las ideas percibidas por Dios y las percibidas por las mentes finitas, porque ni el propio Berkeley se atrevió a asegurar una cosa u otra al reconocer que de la naturaleza íntima de Dios poco se puede saber (A VII, 30, p. 327). No obstante, considero que no supone un problema aceptar que las ideas percibidas por Dios y las percibidas por los espíritus finitos son las mismas, ya que ambos, en tanto espíritus, son estructural y ontológicamente iguales (ambos perciben, quieren, actúan y piensan ideas) aunque, desde luego, las capacidades, condiciones y operaciones de cada uno son cualitativa y cuantitativamente distintas; mientras uno percibe desde la totalidad, los otros lo hacen desde la parcialidad.

En mi opinión, el problema de la percepción de Dios del dolor puede solventarse arguyendo, y en esto coincido con Daniel,⁶³ que ‘ver las cosas en Dios’ no significa que lo que experimentan sensiblemente los espíritus finitos también lo experimente Aquél, por eso se lee en NB 675: «Dios puede comprender todas las ideas incluso las ideas que son de dolor y desagrado sin ser en ningún caso afectado por ellas». Contemplar las ideas del sentido creadas por Dios significa percibir el mundo y la naturaleza y comprender sus leyes y regularidades, pero en eso no hay dolor o placer alguno. Para Berkeley, reco-

Berkeley's Thought, Humanity Books, Amherst, N.Y. 2008, p. 31. Por ejemplo, Bettcher se pregunta «¿Cómo puede asemejarse lo que Dios percibe 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?». T. M. BETTCHER, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, cit., pp. 149 y 150.

⁶² Ver D. E. FLAGE, *Berkeley's archetypes*, «Hermathena», 171 (2001), pp. 8-24; S. H. DANIEL, *Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas*, «Journal of the History of Philosophy», 39, 2 (2001), pp. 239-258; M. FRANKEL, *Berkeley on the "Twofold state of things"*, «International Journal for Philosophy of Religion», 80, 1 (2016), pp. 43-60; S. C. RICKLESS, *Berkeley's Argument for the Existence of God in the Three Dialogues*, en S. STORRIE (ed.), *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 99 ss.

⁶³ S. DANIEL, *Berkeley on God's Knowledge of Pain*, en S. STORRIE (ed.), *Berkeley's Three Dialogues: New Essays*, cit., pp. 138-139.

nociendo la libertad humana, las decisiones que llevan al sufrimiento son responsabilidad de cada espíritu sentiente y no de Dios. El dolor, por tanto, no está propiamente en el mundo creado, sino en los perceptores que sienten y por ello sufren; en consecuencia, se puede afirmar que Dios tiene conocimiento del sufrimiento, “conoce o comprende”, pero no por ello lo percibe sensible y pasivamente. Él no sufre dolor porque no es lo mismo percibir-pensar inteligiblemente (Dios) que hacerlo sensiblemente (espíritus finitos); dicho de otra manera, una cosa es la percepción inmediata-sensible (basada en los sentidos) y otra la percepción mediata-inteligible (basada en la intelección), por eso Frankel enfatiza – aunque con un enfoque distinto al mío – que la percepción humana y la divina son «*totalmente* diferentes en carácter». ⁶⁴

A pesar de que se puede aseverar que Dios tiene idea del sufrimiento y por eso lo que percibe tiene semejanza con las ideas (doloras) sensibles de los espíritus creados, eso no significa que posean las mismas ideas si entendemos por esto que Él también sufre, pues su ser «perfecto», ⁶⁵ además de sus diferentes condiciones, impide que las ideas percibidas por ambos espíritus sean percibidas de la misma manera. 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 aunque no lo siente, de manera semejante a como éstos piensan o reconocen el dolor ajeno sin por ello sentirlo o experimentarlo.

6. DIOS COMO INTERLOCUTOR PERMANENTE

El último atributo retoma el argumento del lenguaje visual, mencionado en NTV 147 y 152 pero desarrollado en A IV, 6-15 y reiterado en TVV 38. Tiene que ver con concebir a Dios como espíritu comunicativo ⁶⁶ y (analógicamente) hablante, lo que supone que no es un agente que actúa automática o irreflexivamente, sino un espíritu activo, volitivo e inteligente. Lo primero porque se ocupa de su creación y de sus criaturas mediante la comunicación activa que mantiene con ellas, lo segundo porque se expresa voluntariamente a través de mensajes complejos pero coherentes y descifrables para los oyentes.

La relación entre Dios y los espíritus humanos se expresa como un diálogo que no termina, de ahí que se trate de una interlocución permanente. Este hecho reitera dos aspectos importantes de esa relación: i) su presencia cercana, casi íntima, expresada por Pablo en *Hechos* 17, 27, «porque en realidad Él no

⁶⁴ M. FRANKEL, *Berkeley and God in the Quad*, «Philosophy Compass», 7, 6 (2012), p. 392.

⁶⁵ PHK 146, 150.

⁶⁶ D. LEDUC-FAYETTE, *Qu'est-ce que «parler aux yeux»? Berkeley et le «langage optique»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 187, 4 (1997), p. 421 ss.

está lejos de cada uno de nosotros», y ii) su benevolencia y preocupación para con las criaturas, pues no sólo no las abandona, sino que establece con ellas una relación dialógica constante. El atributo de Dios como ser comunicativo lo expresó Berkeley del siguiente modo:

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, advirtiendo y dirigiendo incesantemente de la manera más evidente y sensible. Esto es realmente maravilloso.⁶⁷

Comunicándose a través de impresiones sensibles, sobre todo visibles pero también táctiles, Dios participa de la vida de sus criaturas. Esta participación le permite advertir o, incluso, dirigir el rumbo que se debería tomar, lo que muestra su providencia para con todos los espíritus finitos; por ello el personaje Critón (Berkeley) advierte, «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».⁶⁸ El lenguaje visual, medio de comunicación de Dios, revela conocimiento, sabiduría y bondad (sustantivos que demuestran su omnipotencia y providencia), ya que gracias a dicho lenguaje y a su regularidad los espíritus finitos pueden subsistir en el mundo. Esto no sería posible sin uno de los aspectos mencionados, dado que para conservar la existencia hace falta i) conocer, ii) actuar como sabio para no cometer imprudencias y errores y iii) entender la bondad de un agente cuyo discurso hace posible la conservación. A esto es a lo que Berkeley se refiere al afirmar:

Esto [el conocimiento de las leyes de la naturaleza] nos da una cierta previsión que nos permite regular nuestras acciones para el beneficio de la vida. Y sin ella estaríamos eternamente 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 revitaliza y el fuego nos calienta; que sembrar en la época correcta es el medio para recoger la cosecha 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 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.⁶⁹

De la cita se colige que la permanente actividad dialógica de Dios, expresada a través de las ideas sensibles, hace del mundo una entidad constituida por signos comprensibles dotados de un inherente sentido divino, que se hace patente una

⁶⁷ A IV, 14, p. 160.

⁶⁸ A IV, 14, p. 159.

⁶⁹ PHK 31.

vez que tales signos son interpretados y entendidos. Hooker dice sobre esto: «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».⁷⁰

Hay que decir que el 'acto de habla' de Dios no se limita a la comunicación con los espíritus finitos, de hecho, la trasciende porque mediante su palabra (ligada a su voluntad y al ser creador y perceptor) ordena el caos tal y como indica la expresión hebrea *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 interpretables y comprensibles para los espíritus perceptores.⁷¹ Pero además de ordenar el caos, con la palabra Dios se convierte en sostenedor de todas las cosas, pues gracias a su constante comunicación a través del lenguaje visible, que evidencia su continua acción en el mundo, el mundo 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 conlleva una dependencia total de la creación a su creador) y que hacen que, en el modelo dialógico entre Dios y los humanos, el mundo sea un espacio dinámico de interlocución gracias al diálogo entre ambos.

El orden y la regularidad en las ideas sensibles es resultado del cuidado que tiene Dios con su creación, por eso «la admirable conexión testifica suficientemente la sabiduría y bondad de su Autor».⁷² Esto demuestra que, por lo general, Dios evita comunicarse mediante acontecimientos anómalos y prefiere hacerlo sirviéndose de sucesos y relaciones comprensibles a los espíritus finitos:

parece que Dios elige convencer a nuestra razón de sus atributos mediante las obras de la naturaleza, que muestran tal armonía e ingenio en su confección, y son indica-

⁷⁰ M. HOOKER, *Berkeley's Argument from Design*, en C. M. TURBAYNE (ed.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, p. 266.

⁷¹ Véase C. NOLS, *Zeichenhaften Wirklichkeit*, cit., pp. 131-132. Sobre esto mismo, Daniel argue que «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) tienen identidad y son originariamente diferenciadas». S. DANIEL, *Berkeley's Pantheistic Discourse*, «International Journal for Philosophy of Religion», 49 (2001), p. 184.

⁷² PHK 30.

ciones tan claras de la sabiduría y beneficencia de su Autor, en vez de asombrarnos con eventos anómalos y sorprendentes para que creamos en su existencia.⁷³

En la naturaleza se manifiesta el lenguaje visual que permite tanto concebir al Dios interlocutor como comprender que le es inherente la palabra (signo) y que se sirve de ella para generar una comunicación útil y práctica. Por eso el armonioso y complejo entramado del orden natural 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».⁷⁴ La palabra de Dios, hablada continuamente, contiene distintos planos, por lo que cada persona atenderá y profundizará 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 en los escritos de Berkeley. Para intentar responder esta interrogante uno podría decir que sí, que Dios escucha a los hombres; de ser así habría que preguntarse cómo es que los escucha. La respuesta más común sería decir que Dios 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 como señales divinas, se tendría un tipo de comunicación con Dios. Esto aseguraría la plena libertad humana porque cada uno sería libre de comprender, a su manera, las señales que sobre Dios se presentan en la naturaleza y, en función de ello, decidiría atender o no lo que tales ideas comunican, a saber, la existencia de un espíritu rector, bueno y todo poderoso. De esta forma, quien no atienda lo que se desprende de la regularidad y el orden natural, así como de los signos que se presentan en la naturaleza, no sólo actuará de manera inmoral, viciosa o corrupta, sino que al hacerlo se comunicará con Dios de un modo. Por su parte, 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 otra manera (quizá para Berkeley de la manera correcta).

De lo dicho se colige que según se comprendan las leyes naturales el hombre actuará y/o se comportará de una forma u otra, moral o inmoralmemente, y acorde a tal comportamiento será la manera en que 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 se servirá de medios como el remordimiento, la culpa, la plenitud o la desdicha, así como de eventos regulares o de irrupcio-

⁷³ PHK 63.

⁷⁴ PHK 147.

nes naturales, para responder a cada hablante particular, generando con ello un diálogo permanente entre ambos interlocutores.

7. RECAPITULACIÓN

A partir de lo que se ha dicho se colige que el Dios de Berkeley, cuyos principales atributos son ser volitivo, creador y sostenedor, perceptor e interlocutor, es un espíritu racionalizado que cumple una función específica, necesaria y coherente dentro del inmaterialismo. No es casual que su característica central sea tener voluntad, lo que se justifica porque el espíritu es un ser activo con volición y entendimiento. La volición es fundamental en el espíritu divino porque a través de ella se manifiestan el resto de sus atributos; sólo en la medida en que es volitivo podrá crear y sólo gracias al poder de crear podrá sostener lo creado. Aquello creado, entiéndase el universo, continuará existiendo porque Dios lo percibe y eso es posible porque cuenta con una percepción-pensamiento inteligible. En la medida en que es volitivo, creador, sostenedor y perceptor es también interlocutor, ya que por medio de signos interpretables da a conocer, al menos en parte, qué es, quién es y de qué modo actúa.

Con relación a esto, ser interlocutor implica que habla como si de una persona se tratara, pues a pesar de ser un espíritu incorpóreo se comunica con los espíritus humanos a través de sus efectos. Éstos se manifiestan como una especie de lenguaje visual comprensible que puede ser respondido, permitiendo con ello entablar una suerte de diálogo *quasi* interpersonal. Los atributos divinos, colegidos según Berkeley a partir de los efectos producidos en el mundo, anuncian un inmediato acto de poder y providencia⁷⁵ que revela un Dios operante, actuante y dialogante que conserva el mundo al percibirlo.

ABSTRACT · *On the Attributes of Berkeley's God* · It is clear among Berkeley's scholars that God plays an essential role in his immaterialist proposal; however, it is not so clear how we know Him and, in particular, what are His own attributes. In this paper I first review the characteristics of finite spirits and through them I analyze the Infinite Spirit or God with the aim of showing that His main attributes are four, namely, i) being volitional, ii) being creator-upholder, iii) being perceptive, and iv) being a permanent interlocutor. These attributes, which are coherent and consistent with immaterialism, allow us to better understand the epistemic and ontological role that God plays in Berkeley's philosophy.

KEYWORDS · Berkeley, God, Attributes, Immaterialism, Finite Spirit.

⁷⁵ A IV, 14, p. 159.