

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



**EL PROBLEMA DEL AUTOCONOCIMIENTO SEGÚN BERKELEY:
LA NOCIÓN DEL PROPIO ESPÍRITU**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA

AUTOR:

ALVARO ANTONIO PRADO VELÁSQUEZ

ASESORA:

ROSEMARY JANE RIZO-PATRÓN BOYLAN DE LERNER

Lima, Agosto, 2021

Resumen

La presente investigación gira en torno al problema del *autoconocimiento* según Berkeley, que trata de *cómo* el *espíritu* se conoce a sí mismo si no se puede *percibir o tener ideas* de sí mismo. El tema central es la *noción* del propio espíritu: ¿cuál es su *proceso cognitivo* y su *contenido*? En el primer capítulo, se discute la interpretación de Bennett acerca del tipo de *entendimiento* que es la *noción*; en el segundo, se debate la postura de Flage sobre si la *noción* del propio espíritu es *relativa* o *positiva*; y en el tercero, se aborda la relación entre la *noción* del propio espíritu finito y el conocimiento de otros espíritus, tanto del espíritu infinito (Dios) como de los otros espíritus finitos. Mi propia interpretación sobre la *noción* del propio espíritu es desarrollada a lo largo del trabajo, concluyendo que hay *dos vías de autoconocimiento*, a saber: la *inferencia* de la propia “*existencia*” en cuanto *causa de las propias ideas producidas* y, principalmente, la *noción positiva*, que consiste en una *aprehensión intuitiva, directa e inmediata* de la propia “*esencia*” en cuanto *actividad perceptiva*; es decir, se trata de un *acto reflexivo* de “*presentación mental*” que *presenta o refleja* lo que el propio espíritu *es en sí mismo*, a saber: la *unidad total e indivisible de los propios actos de percepción*, la cual es *imagen* (en sentido amplio) de la *esencia* de los otros espíritus.

Índice

Introducción	4
Capítulo primero: El entendimiento nocional	27
Capítulo segundo: La noción positiva	40
Capítulo tercero: La imagen de otros espíritus	57
Conclusiones	73
Bibliografía	75



Introducción

But besides all that endless variety of Ideas or Objects of Knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers Operations, as Willing, Imagining, Remembering about them. This perceiving, active Being is what I call *Mind, Spirit, Soul* or *my Self*. By which Words I do not denote any one of my Ideas, but a thing intirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived; for the Existence of an Idea consists in being perceived.

George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* I, §2, p. 12.

La presente investigación gira en torno al problema del *autoconocimiento*¹ en la filosofía de George Berkeley. El problema no es si el espíritu se puede conocer a sí mismo, pues Berkeley afirma claramente esta posibilidad, sino *cómo* se conoce a sí mismo, dado que, como veremos, no se puede *percibir o tener ideas* de sí mismo, pero la imposibilidad de una *autopercepción directa* del propio espíritu no quita que este se conozca de otra manera, conocimiento al que Berkeley llama “*noción*” en contraste con su concepto de *idea*, pero sin ahondar lo suficiente sobre su naturaleza. En efecto, Berkeley escribe muy poco sobre la *noción*, por lo que no está claro cómo el espíritu tiene *noción* de sí mismo.

De hecho, no fue sino recién en la segunda edición de los *Principios* (1734; cf. I, §§27, 89, 140, 142) y en la tercera edición de los *Diálogos* (1734; cf. III, p. 139) que Berkeley introdujo su uso técnico del término ‘*noción*’ en relación al autoconocimiento, ya que en la

¹ Cabe aclarar que esta investigación sobre el autoconocimiento nocional o la *noción* del propio espíritu según Berkeley no trata sobre el concepto contemporáneo de *autoconocimiento*, entendido como el conocimiento acerca de uno mismo con respecto a las cosas en las que uno mismo cree, las cosas que uno mismo quiere, etc., lo cual equivaldría en la filosofía de Berkeley a un conocimiento de las propias ideas u objetos de la propia actividad mental, así que no sería un autoconocimiento o conocimiento de la propia mente y su actividad misma. Más bien, esta investigación trata sobre lo que actualmente se entiende como *autoconciencia*, a saber: “la habilidad de identificarse a uno mismo y de diferenciarse de otras entidades, es decir, a la capacidad para reconocer que ciertos estados mentales me pertenecen a mí y no a otra persona, y que están integrados conformando un sistema” (Quintanilla 2019: 77). Pero, si bien actualmente en las ciencias y en la filosofía de la mente se diferencian los significados de los términos ‘autoconocimiento’ (‘self-knowledge’) y ‘autoconciencia’ (‘self-awareness’, ‘self-consciousness’), en el contexto conceptual y terminológico de la filosofía de Berkeley no hay una diferenciación entre dichos términos —y, por esto, el autor de este trabajo también hace un uso indiferenciado de los mismos—, sino que él se refiere a lo que actualmente se denomina “autoconciencia” con la expresión “knowledge of our own mind” (*PHK* I, §89, p. 37; cf. *PHK* I, §142, p. 53) y, principalmente, con su concepto de *noción* (o, también, *reflexión*), el cual precisamente es el tema central desarrollado en esta investigación.

primera edición de los *Principios* (1710) dicho término tenía un uso contrario como sinónimo de ‘idea’, y la segunda edición conserva este uso en contextos particulares, como se puede constatar en los párrafos 6, 10, 14, 15, 17 y 19 de la Introducción, en los que se habla de “nociones abstractas” de manera intercambiable con “ideas abstractas”, así como en los párrafos 5, 34 y 74 de la Parte I, en los que se equipara a las “nociones” y lo “nocional” con las “sensaciones” o “impresiones en los sentidos”, “ideas” y “lo que existe solo en la mente”, y también en los párrafos 9, 11, 17, 56, 68, 71, 74, 76, 80, 81 y 86, en los que se utiliza el término ‘noción’ como sinónimo de ‘concepto’² o ‘definición’³, sobre todo en referencia a la supuesta concepción de una sustancia material, que sería contradictoria y, por tanto, no existe. Ahora bien, es evidente que en todos aquellos párrafos Berkeley no usa el término ‘noción’ en su sentido técnico contrastado con las ideas, por lo que es necesario dejar en claro que el término ‘noción’ en las obras de Berkeley tiene distintos significados según su contexto, y que en el contexto del

² Por esta razón, algunos comentaristas confunden la *noción* en su sentido técnico con un *concepto*, sin advertir que se tratan de dos sentidos distintos del término ‘noción’ según el contexto. Por ejemplo, Johnston y Davis comentan respectivamente: “The notion is a concept or universal, present to the mind, and having as its objects (a) spirits, (b) mental operations, and (c) relations” (Johnston 1923: 168); “[...] the notion, best described as a concept having as its objects certain mental operations, relations, other minds, and God” (Davis 1959: 384). Hill incluso considera que “Berkeley’s doctrine of notions is an account of concept-formation that offers a middle-way between empiricism and innatism, [...]” (Hill 2010: 3), malinterpretando a la noción como si fuera una “comprensión conceptual” e innata de la mente. Defez va aún más allá, describiendo a la noción o “noticia conceptual” del espíritu como “algún concepto general y abstracto” (Defez 2015: 900), lo cual, aunque él no lo advierte, sería igual que las ideas generales abstractas que el nominalismo de Berkeley niega rotundamente: “[...] es el mismo Berkeley quien afirma que de los espíritus tenemos nociones, las cuales, aunque él no lo dice, son generales y abstractas” (Defez 2015: 900). Y sin ninguna justificación Rome se permite denominar a la *doctrina de la noción* de Berkeley como “conceptualismo” (Rome 1946: 680). No obstante, y en refutación a todas las malinterpretaciones citadas en esta nota, no es posible, dada la distinción entre *idea* y *noción*, que la noción del propio espíritu sea un concepto de este, porque los conceptos son ideas u objetos pasivos y estos no pueden representar o asemejarse al espíritu o sujeto activo, de modo que el mismo argumento por el cual no puede haber una idea del espíritu en sí mismo niega un supuesto concepto del mismo. Como se verá más adelante, si el espíritu es un *ser activo*, entonces no puede conocer su ser mediante un objeto pasivo (idea), por lo que la noción no es tal cosa, sino precisamente un *acto* (reflexivo y sin objeto).

³ En su interpretación de la noción del espíritu, Flage toma como referencia el uso que Berkeley hace del término ‘noción’ aplicado a la sustancia material como sinónimo de ‘definición’, lo cual lo conduce a identificar la noción del espíritu con una *definición* del mismo (Flage 1985: 411-412; 1987: 138-139). Pero en el primer capítulo de este trabajo demostraré que la noción no se reduce a una mera definición o comprensión terminológica dependiente de los términos referentes al espíritu, y en el segundo capítulo refutaré la interpretación de Flage sobre la noción del propio espíritu.

conocimiento del espíritu adquiere un significado técnico que difiere de su significado común en otros contextos.

No distinguir apropiadamente el significado del término ‘noción’ según cada contexto conduce a intérpretes como Bettcher a confundir la noción del propio espíritu con una mera definición, con algún mero conocimiento que pueda aplicarse a ideas e, incluso, con una idea (Bettcher 2007: 103). Bettcher pretende exponer todos los significados de ‘noción’ según Berkeley, pero no acierta con respecto a su significado técnico presente en la segunda edición de los *Principios* en el contexto específico del autoconocimiento, pues solo hace referencia a tres usos comunes del término en otros contextos en general:

The word ‘notion’ is used by Berkeley in three interrelated ways. First, Berkeley uses ‘notion’ as virtually equivalent to ‘definition’ (1st ed. PHK I 9, 3rd ed. 3D III 233). Here there is a distinction between idea (or any mental conception) and a ‘notion.’ Consider Berkeley’s contrast between the definition of a triangle as ‘a plane figure comprehended by three right lines’ and the various ideas to which the term ‘triangle’ applies (while the definition is fixed, there is no one determinate signification) (PHK Intro 18). The former concerns the explication of words through words. Given Berkeley’s views about ‘grace,’ ‘discourse,’ and ‘force’ it is clear not all definable words have ideas/mental conceptions affixed to them. Second, one can ‘have a notion of something’ just in case one has ‘some knowledge’ of it (1st ed. 3D III 231-2, 2nd ed. PHK I 142). For example, one can have knowledge of something ‘insofar as one understands the meaning of the words.’ For Berkeley this is often the justification for claiming that we have ‘some notion’ of spirit and its operations in the 2nd edition of the *Principles* and his justification for saying that we have an idea of spirit (in a large sense) in the first. This way of possessing ‘some knowledge’ (some notion) suggests that one can explicate the meaning of the word by providing a definition (a notion) of it. Yet it also seems that ‘having a notion’ (as defined as ‘some knowledge’) may include knowledge of ideas. One has ‘some notion’ of a triangle insofar as the general (not abstract) idea of a triangle is an object of perception. Finally, ‘notion’ is used as a virtual synonym for ‘idea’ (in the narrow sense) (1st ed. PHK I 25, 138, 139). In such uses a notion is an object of understanding (a variable element of consciousness), and so a pre-linguistic mental conception which provides content to terms. [...] Far from introducing a technical term, at any rate, Berkeley is restricting the application of a term that continues to be used in a relatively loose way. [...] we have ‘some notion’ (‘some knowledge’) of relations insofar as we understand the meaning of the words. This does not rule out the fact that one can have ‘some notion’ of a triangle, too, by way of idea (Bettcher 2007: 103-104).

No obstante, en el caso del autoconocimiento, la noción no es ni una definición, ni una mera comprensión terminológica del significado de las palabras u algún otro conocimiento aplicable a las ideas ni, menos aún, una idea u objeto del entendimiento ideacional. Bettcher extiende el sentido técnico de la “noción” del propio espíritu como *entendimiento* (del significado de la palabra ‘espíritu’) a los triángulos y demás ideas, como si también se

tuviera noción de estas cosas en el mismo sentido, a pesar de que estas son conocidas por un conocimiento ideacional o perceptual. Sin embargo, Berkeley niega explícitamente que se pueda conocer al propio espíritu como se conoce, precisamente, un triángulo o cualquier idea:

No hay nada de común o semejante entre ellos [espíritus e ideas]; y pretender que mediante el desarrollo de nuestras facultades o por una nueva facultad podríamos conocer el espíritu al igual que conocemos un triángulo, parece tan absurdo como pensar que un día podamos ver el sonido (*Principios* I, §142, p. 104) [el agregado es mío].

Filonús—[...] Además, sé lo que quiero decir con los términos *yo* y *yo mismo*; y sé esto de forma inmediata, o intuitivamente, aunque no lo percibo como percibo un triángulo, un color o un sonido (*Diálogos* III, p. 136).

En consecuencia, la malinterpretación de Bettcher sobre la noción del espíritu contradice la importante distinción entre el conocimiento nocional del propio espíritu y el conocimiento ideacional o perceptual de las ideas, así como el principio de la semejanza y la consiguiente imposibilidad de tener ideas del espíritu en sí mismo; en suma, es contraria al sistema filosófico de Berkeley en su conjunto.

Si bien Berkeley señala que, si lo requiere el uso, nos podemos permitir emplear indistintamente los términos ‘idea’ y ‘noción’ —porque en el lenguaje cotidiano son sinónimos y el uso de estos términos para referir a lo que refieren es contingente⁴—, en sentido técnico las ideas y la noción son distintas, por lo que debemos distinguirlas con términos distintos para expresarnos apropiadamente: “No niego que las palabras *idea* y *noción* sean convertibles, o se puedan emplear indistintamente si así lo quiere el uso; pero en obsequio de la claridad y de la propiedad debemos dar nombres distintos a cosas que de suyo son diferentes” (*Principios* I, §142, p. 105). En otras palabras, para hablar con propiedad, debemos nombrar de modo diferente a las ideas y a la noción, porque son dos cosas diferentes. Si bien el término ‘noción’ se puede reducir al término ‘idea’ en un sentido amplio si así lo requiere el uso común del lenguaje, no sucede lo mismo con las cosas a las que estas palabras refieren, pues la noción no se puede reducir a una idea. En respuesta a Bettcher, quien cree que no es necesaria la introducción que hace Berkeley del

⁴ Como muestro en mi anterior publicación, según Berkeley, el uso del término ‘idea’ para aludir a las ideas u objetos percibidos —si bien se debe a que estos “existen en la mente”, es decir, son percibidos por ella— no es necesario ni importante (Prado 2021: 32-34).

concepto de *noción* en su filosofía y que este puede ser reemplazado por el concepto de *idea* o que basta con este (Bettcher 2007: 6)⁵, debemos dejar en claro que la idea y la noción son “cosas que de suyo son diferentes”, tal como dice Berkeley en la cita anterior. Por esto, la postura de Bettcher es contraria a la tesis que Berkeley afirma repetidas veces, según la cual es imposible tener ideas del espíritu en sí mismo, de modo que la percepción de las ideas y la noción del espíritu se tratan de dos géneros distintos del conocimiento. Al contrario de lo que supone Bettcher, la apelación a la noción en oposición a las ideas es necesaria, porque hay una diferencia real entre la noción y la idea. La noción no es introducida por Berkeley de modo arbitrario⁶, sino precisamente para denominar al proceso por el cual tenemos conocimiento del propio espíritu sin tener ideas del mismo.

⁵ “I resist the view that Berkeley’s defense of his philosophy of spirit requires this appeal to notions. [...] I focus on Berkeley’s philosophy of spirit *prior* to his appeal to ‘notions’ in 1734. It is the ‘pre-notion’ view which I defend from the charge of incoherence” (Bettcher 2007: 6). Para más información, véase Bettcher, Talia Mae, *Berkeley’s Philosophy of Spirit: Consciousness, Ontology and the Elusive Subject*, London: Continuum, 2007.

⁶ Si bien Berkeley usa de modo equívoco o ambiguo el término ‘noción’ en sus obras o en diversas partes de las mismas, es evidente que lo usa de modo técnico en su pensamiento maduro, en coherencia con el conjunto de su sistema filosófico, como se demuestra en este trabajo de investigación, por lo que la apelación de Berkeley a la “noción” del propio espíritu no se trata de un *deus ex machina* o un recurso artificioso de salida improvisada al problema del autoconocimiento (la imposibilidad de una autopercepción directa o un tener ideas del propio espíritu en sí mismo) que se distingue tan solo superficialmente del concepto de *idea*, sino, al contrario, se trata de una apelación necesaria en referencia a una forma de conocimiento real que, como reconoce Berkeley, es de un género irreductiblemente distinto de conocimiento que el conocimiento ideacional o perceptual (Cf. *Principios* I, §86, p. 73, §89, p. 76), siendo la noción y la idea “cosas que de suyo son diferentes” (*Principios* I, §142, p. 105). Por ello, es evidente que en el pensamiento maduro de Berkeley está presente una consistente y articulada *doctrina de la noción*. Además, la noción tampoco se trata de un *ad hoc* que Berkeley habría introducido para admitir la sustancia espiritual a pesar de que no tenemos ideas de ella, mientras que no admite la sustancia material supuestamente por la misma razón de que no tenemos ideas de esta. Tal vendría a ser la *objeción de la paridad* que Hilas formula en los *Diálogos*: “Hilas—[...] Admites, sin embargo, que hay una sustancia espiritual, aunque no tienes una idea de la misma; mientras que niegas que pueda haber una cosa tal como la sustancia material, porque no tienes una noción o idea de la misma. ¿Es esto una forma razonable de proceder? Para obrar de modo consistente tienes que o admitir la materia o rechazar el espíritu. ¿Qué dices a esto?” (*Diálogos* III, pp. 137-138). Sin embargo, como Filónus (Berkeley) le responde, la sustancia material no es negada porque no tengamos ideas de ella, sino porque ella misma es contradictoria e imposible lógicamente, y es por esto por lo que es imposible tener ideas de ella, así como conocerla de cualquiera manera, y no hay ninguna razón para suponer su existencia; en cambio, la sustancia espiritual no es contradictoria o imposible, es necesario admitirla en cuanto sujeto y causa de las ideas, y si bien no podemos tener ideas de ella, la conocemos de forma evidente por reflexión por cuanto nosotros mismos somos sustancias espirituales: “Filónus— Digo en primer lugar que no niego la existencia de la sustancia material meramente porque no tenga una noción de la misma, sino porque la noción de la misma es inconsistente, o, en otras palabras,

Ahora bien, se sabe que Berkeley tenía la intención de publicar una Parte II de los *Principios* que se enfocara en el tema del *espíritu* y, presumiblemente, desarrollara más a fondo su *doctrina de la noción*, pero lamentablemente dicha Parte se extravió y el tratado solo llegó a tener la Parte I que conocemos. A este respecto, Berkeley explica lo siguiente en una carta a su colega Samuel Johnson: “I had made a considerable progress in it, but the manuscript was lost about fourteen years ago during my travels in Italy, and I never had leisure since to do so disagreeable a thing as writing twice on the same subject” (Luce; Jessop 1949: 282). En consecuencia, Berkeley no ha publicado ninguna obra que trate específicamente sobre el espíritu y el autoconocimiento o la noción de sí mismo.

Así pues, al ser escasa la información de parte del propio Berkeley al respecto, hay una diversidad de interpretaciones que intentan dilucidar su doctrina de la noción. Como advierte Kail, lo que Berkeley desarrolla sobre este tema es tan solo la punta de un iceberg, por lo que los intérpretes necesitan reconstruir su teoría del autoconocimiento a partir de la poca información que se halla en sus obras (Kail 2014: 132). A propósito de ello, el objetivo del presente estudio es examinar en qué consiste la *noción del propio espíritu*, es

porque es contradictorio que haya una noción de la misma. Por lo que sé, pueden existir muchas cosas de las que ni yo ni ningún otro hombre tenemos o podemos tener ninguna idea o noción [por incapacidad nuestra], sea la que sea. Pero entonces estas cosas deben ser posibles [lógicamente], esto es, nada inconsistente debe estar incluido en su definición. Digo, en segundo lugar, que aunque creemos que existen cosas que no percibimos, no podemos creer, sin embargo, que existe una cosa particular sin tener alguna razón para tal creencia; pero no tengo ninguna razón para creer en la existencia de la materia. No tengo una intuición inmediata de la misma; ni puedo mediatamente, a partir de mis sensaciones, ideas, nociones, acciones o pasiones, inferir una sustancia inactiva, no percipiente y no pensante mediante una deducción probable o mediante una consecuencia necesaria. Mientras que la existencia de mí mismo, esto es, mi propia alma, mente o principio pensante, la conozco de forma evidente mediante la reflexión. [...] En la misma noción o definición de sustancia material está incluida una contradicción e inconsistencia manifiesta. Pero esto no puede decirse de la noción de espíritu. Que las ideas existan en lo que no percibe, o que sean producidas por lo que no actúa, es contradictorio. Pero no resulta contradictorio decir que una cosa percipiente debe ser el sujeto de las ideas, o una cosa activa la causa de las mismas. [...] Digo, por último, que tengo una noción de espíritu, aunque, hablando propiamente, no tengo una idea del mismo. No lo percibo como una idea o mediante una idea, pero lo conozco por reflexión (*Diálogos* III, pp. 138-139) [los agregados son míos]; “Filonús—[...] Pero no soy consciente de una manera semejante de la existencia o de la esencia de la materia. Por el contrario, sé que nada inconsistente puede existir, y que la existencia de la materia implica una inconsistencia. Además, sé lo que quiero decir cuando afirmo que existe una sustancia espiritual o soporte de las ideas, es decir, que un espíritu conoce y percibe las ideas. Pero no sé qué quiere decirse cuando se afirma que una sustancia que no percibe tiene inherente a sí y soporta o ideas o los arquetipos de las ideas. Por lo tanto, y en resumen, no hay ninguna paridad entre el caso del espíritu y el de la materia” (*Diálogos* III, p. 140).

decir, cuál es su *proceso cognitivo* si, como veremos, no se trata de un conocimiento ideacional o perceptual, así como cuál es su *contenido* o aquello que el espíritu conoce cuando tiene noción de sí mismo.

Según Berkeley, si bien no puede haber una idea del espíritu en sí mismo, es evidente que tenemos una noción de este, en la medida en que *entendemos* el significado de palabras como ‘espíritu’, ‘mente’, ‘alma’, ‘yo’ y ‘mí mismo’. Por ello, en un primer capítulo, discutiré la interpretación de Jonathan Bennett (1971; 2001) acerca de este *entendimiento*, cuyo proceso cognitivo distinguiré con respecto al del entendimiento en sentido amplio. Argumentaré que el *entendimiento nocional* se trata de una *aprehensión intuitiva, reflexiva, inmediata, directa y autoevidente de lo que significan* aquellas palabras referentes al espíritu. En un segundo capítulo, debatiré la postura de Daniel Flage (1985; 1987), según la cual la noción del propio espíritu es relativa (esto es, correspondiente a sus “propiedades”, mas no a lo que es en sí mismo), y sostendré, por el contrario, que se trata de una *noción positiva*, cuyo contenido es lo que el propio espíritu *es en sí mismo*. Y, en un tercer capítulo, abordaré la relación de la noción del propio espíritu finito con el conocimiento de otros espíritus, tanto del espíritu infinito (Dios) como de los otros espíritus finitos, demostrando que la noción nos presenta simultáneamente una *imagen* (en sentido amplio) de los otros espíritus.

A lo largo de la investigación, desarrollaré mi propia interpretación sobre la noción del propio espíritu, concluyendo que hay *dos vías de autoconocimiento*, a saber: una *inferencial*, por la que se *percibe indirectamente*, a través de las propias *ideas producidas*, la propia “*existencia*” como la *causa* de estas; y, principalmente, otra *nocional* (la noción positiva del propio espíritu), que consiste en una “*presentación mental*” de la propia “*esencia*”, que *presenta* lo que el propio espíritu *es en sí mismo*, a saber: la *unidad total e indivisible de los propios actos de percepción*.

Ahora bien, antes de profundizar en la complejidad de este tema, es necesario explicar enseguida los conceptos centrales de la filosofía de Berkeley⁷. De acuerdo con el *principio*

⁷ A partir de este punto hasta la nota 19 al pie de la página 17 retomo algunas partes de mi trabajo de investigación para obtener el grado de Bachiller, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley* (Prado 2021), el cual recomiendo al lector leer previamente a la presente tesis de

de distinción, todo lo que existe se reduce a “dos géneros enteramente diferentes entre sí que sólo tienen de común el nombre de ser, a saber: los espíritus y las ideas” (*Principios* I, §89, p. 75). Por un lado, las *ideas* son los objetos de la percepción, seres pasivos cuyo *ser* (*esse*) es *ser percibidos* (*percipi*) por el espíritu; y, por el otro, los *espíritus* o mentes son los sujetos de la percepción, seres activos cuyo *ser* es *percibir* (*percipere*) ideas.

La concepción berkeleyana de *percepción* es polisémica: se refiere a toda actividad del espíritu por la que este tiene ideas, “ya que *el tener ideas es lo mismo que percibir*” (*Principios* I, §7, p. 34), de modo que no se reduce a la percepción sensible, pues, por ejemplo, el acto de concebir una idea es una forma de percepción mental o conceptual. Ejemplos de percepción son el pensamiento, la sensación, la volición, el deseo (Cf. *PC* 854), la memoria, el amor, el odio (Cf. *ALC* VII, 5, p. 117) y otras operaciones de la mente como las relaciones que ella hace entre las ideas percibidas (Cf. *Principios* I, §27, p. 142).

A diferencia de la pasividad de sus ideas, el *espíritu* es un *ser activo* que en cuanto las percibe es *entendimiento* y en cuanto las produce u opera sobre ellas es *voluntad* (Cf. *Principios* I, §27, p. 44)⁸. Así, el entendimiento y la voluntad son los principales *actos de percepción* del espíritu, a los cuales se reducen los demás⁹. A lo largo de la investigación, usaré la expresión “actos de percepción” para referir a todos los procesos y operaciones mentales intencionalmente dirigidos a ideas, tales como pensar, sentir, querer, etc., los cuales son ontológicamente distintos de sus objetos percibidos, pues estos son las ideas sobre las cuales el espíritu actúa, mientras que aquellos actos son espirituales o constitutivos del espíritu en cuanto ser activo. En consecuencia, los actos de percepción no son perceptibles en sí mismos como sus objetos percibidos —de lo contrario, habría una circularidad entre el *percibir* (*percipere*) y el *ser percibido* (*percipi*) que borraría la diferencia real entre el espíritu y la idea y conllevaría a una regresión infinita, porque los

licenciatura, ya que esta, al versar sobre un tema más especializado y complejo, da por sabida la información más básica que se halla presente en mi anterior trabajo, el cual más bien sirve como introducción a la filosofía de Berkeley.

⁸ Es importante notar que el espíritu *es* —y no es que *tiene o posee*— entendimiento y voluntad, lo cual refuerza la tesis que defenderé en el segundo capítulo, según la cual la actividad del espíritu no es una propiedad distinta de su ser, sino su ser mismo. Véase *infra*, pp. 41, 47.

⁹ Por ejemplo, el deseo, el amor, el odio y otras operaciones similares se reducen en el fondo a acciones volitivas o actos de la voluntad que no se distinguen entre sí sino en función de sus objetos y circunstancias (Cf. *PC* 854).

actos de percepción serían objetos de percepción de otros actos de percepción, y así sucesivamente hasta el infinito—, sino aprehensibles nocionalmente¹⁰, como se explicará posteriormente. En efecto, los actos de percepción son, como señala Winkler, “acts that are, inevitably, directed towards objects, though they themselves can never be objectified”¹¹ (Winkler 2011: 223).

En ese sentido, sostengo que la *actividad* del espíritu es *intencional* por dirigirse a sus ideas como correlatos de su conciencia (mas no viceversa, porque las ideas son pasivas). Así, considero a todas las formas de percepción como “*actos*” o “*actividades*” debido a su intencionalidad, es decir, por tener un objeto intencional (la idea percibida), ya que, en filosofía, se admite en general¹² que solo los actos son intencionales o se dirigen a un objeto. Además, el propio Berkeley también se refiere a las diversas formas de percepción como *actos* (*acts*) en algunas partes de sus obras (Cf. *PC* 808; *PHK* I, §§142, 143, p. 53), aunque en otras partes indica que, a diferencia del entendimiento sensible¹³, solo la

¹⁰ Precisamente, el único acto mental que no es un acto de percepción (intencional) es la noción o reflexión, también llamada por Berkeley “acto reflexivo” (*Diálogos* III, p. 137). No es que todos los actos mentales sean nociones, como confunde Leroy, porque la noción no es como los actos de percepción, cuyos objetos son las ideas, sino un acto reflexivo del propio espíritu sin intervención de ideas. Por ello, es falso lo que afirma Leroy: “Our knowledge, then, consists of sensible ideas and of notions; the former are perceived by our senses; [...] the latter are not things, but acts of the mind intuitively know. The first are passive, the second active” (Leroy 1966: 138). Asimismo, al contrastar la pasividad de las ideas (el que no perciban, sino que solo sean percibidas) con las nociones: “Our *ideas* are always passive; our *notions*, on the contrary, are always active” (Leroy 1966: 136), Leroy parece indicar que las nociones perciben, lo cual es falso por cuanto las nociones no son actos perceptivos ni son, por ende, lo mismo que el ser de los espíritus, sino, más bien, los actos reflexivos del espíritu que acompañan a sus actos perceptivos. Véase *infra*, nota 57.

¹¹ El hecho de que los actos no pueden ser objetivados explica por qué el ser del espíritu no puede ser *percibido*, sino solo conocerse por el acto reflexivo de la noción. A diferencia de la percepción, que objetiva a lo percibido, la noción es un conocimiento no-objetivante del sujeto perceptor en sí mismo. La percepción es *objetivante* en el sentido de que lo percibido es conocido como *objeto*, esto es, como una cosa distinta al sujeto perceptor y que está ante o frente a él. En cambio, en la autoconciencia nocional el sujeto cognoscente no se conoce como un objeto conocido por él, sino como él mismo; es decir, se aprehende a sí mismo sin objetivarse, en la medida en que no hay un “rayo intencional” que explícitamente esté dirigido a él, sino más bien un *self-awareness* “longitudinal” que acompaña a su mirada perceptiva (intencional) dirigida a sus ideas.

¹² Una excepción es Scheler (2001: 369), quien, en el primer capítulo de la quinta sección de su *Ética*, abre la posibilidad de que los *estados sentimentales* tengan una “intencionalidad secundaria” (en términos de Slama), pero en todo caso la intencionalidad primaria es propia de *actos intencionales*.

¹³ Solo en sus tempranos *Comentarios filosóficos* Berkeley denomina al entendimiento como una “acción”: “Understanding is in some sort an Action” (*PC* 821), pero esta prematura afirmación es contradicha en los *Diálogos* (Cf. II, p. 115, III, p. 148), por lo que cabe prescindir de ella.

voluntad es un *poder activo* o la única *acción (action)*, por cuanto produce sus ideas (Cf. *PC* 131¹⁴, 155; *Principios* I, §28, p. 45; *Diálogos* II, p. 115, III, p. 148), por lo que

¹⁴ “No active power but the Will, [...]” (*PC* 131). Si bien Berkeley dice que solo la voluntad es un poder activo, en el párrafo 27 de los *Principios* señala a la voluntad y al entendimiento como “los dos principales poderes” del espíritu, e incluso en los mismos *Comentarios* afirma que, tomados como facultades, no difieren entre sí, pues ambos son facultades constitutivas del espíritu: “The understanding, taken for a faculty, is not really distinct from the will” (*PC* 614a). En consecuencia, se puede afirmar que tanto el entendimiento como la voluntad son poderes o facultades, pero el primero es “pasivo” y, la segunda, “activa” en el sentido (referido por Berkeley) de que aquel no es una “acción” productiva, mientras que esta sí lo es. Dicho esto, surge la siguiente cuestión. Si solo la voluntad es “activa” en dicho sentido y el espíritu es tanto voluntad como entendimiento (el cual, en el caso de los seres humanos, involucra percepción sensible, la cual es “pasiva” en el sentido antes dicho), entonces el espíritu es “activo” porque está dotado de voluntad, pero cuando percibe por los sentidos es “pasivo”. Como escribe Berkeley en una carta a Johnson: “That the soul of man is passive as well as active, I make no doubt” (Luce; Jessop 1949: 293). ¿Significa esto que el espíritu humano no es enteramente distinto a las ideas (que son pasivas), sino medianamente distinto a estas porque, si bien es activo, también es pasivo? La respuesta es negativa, porque la pasividad de las ideas es distinta a la pasividad del espíritu en la percepción sensible. Las ideas son “pasivas” en el sentido de que *solo son percibidas y no perciben ni producen*, pero el espíritu no es “pasivo” en este sentido, ya que sí percibe y produce, y no es percibido en sí mismo, sino en el sentido de que, por su entendimiento o percepción sensible, *percibe involuntariamente*, es decir, *es afectado por impresiones sensibles involuntarias y producidas por la voluntad de otro espíritu*, de modo que sí es enteramente distinto a las ideas, pues la pasividad en ambos casos es distinta. Se tratan de dos sentidos distintos de ser “pasivos”, mientras que el sentido de ser “activos”, por el que se dice que el espíritu es un ser activo y que las ideas son inactivas, es el mismo, a saber: *percibir y producir* (el espíritu percibe y produce, mientras que las ideas no perciben ni producen); pero, a su vez, podemos distinguir entre el *acto de percibir sin producir* y el *acto de percibir que es la acción misma de producir* como dos sentidos distintos en que el espíritu es “activo”: cuando por su voluntad “*acciona*” al *producir (percibir voluntariamente)* y cuando por su percepción sensible tan solo “*actúa*” al *percibir (involuntariamente)*. No esforzarse por distinguir y precisar todos aquellos sentidos posibles de “pasividad” y “actividad” conduce a intérpretes a afirmar, sin más, tesis cuestionables, como la tesis de McKim de que la mente es “activa” en la percepción sensible porque no podría ser “pasiva”. El argumento de McKim es precisamente que, si la mente fuera “pasiva” en la percepción sensible, entonces no sería enteramente distinta a las ideas y, en consecuencia, sí podría haber ideas del espíritu (McKim 1989: 337), lo cual afectaría todo el sistema berkeleyano, incluida su doctrina de la noción. Pero este es un falso problema, pues, como expliqué, la “pasividad” de la mente en la percepción sensible (percibir involuntariamente) es distinta a la “pasividad” de las ideas (ser percibidas y no percibir ni producir), y la percepción sensible solo es “activa” en el sentido de que es un acto no-productivo, sino receptor, que percibe y entiende su correlato intencional, mas no en el sentido de que sea una acción productiva que produce su correlato. Como advierte Bettcher: “We are now enabled to distinguish between the passivity of spirits and the passivity of ideas. This is important, since if spirits and ideas share the same kind of passivity then spirits and ideas will have something in common. Fortunately, the passivity of spirits consists in perceiving ideas passively (perceiving ideas that are caused by God). However, ideas do not possess this kind passivity since they don’t perceive ideas at all. They are passive in the sense only that they are created and destroyed by spirits, incapable of perceiving or producing other ideas. [...] One might insist that ‘sense perceiving’ is in some sort a ‘doing.’ But if so, it does not involve volition in it. It involves affective ideas; it seems better to view this as a kind of ‘undergoing’” (Bettcher 2007: 78). En efecto, la percepción sensible puede ser entendida como un “pasar por” o

propongo distinguir entre el *acto de percepción* (o, también, *actividad perceptiva*), el cual es *intencional*, y la *acción*, la cual, además de ser perceptiva e intencional, es *causal o productiva* y se restringe a la *volición*. Así pues, toda forma de percepción, incluida la volición, es un acto intencional, pero no todo acto de percepción es una acción, sino solo la volición¹⁵.

La tesis berkeleyana central es que *ser es ser percibido o percibir (esse est percipi aut percipere)*. De esta manera, tanto las ideas como los espíritus son inseparables de la *percepción*, y están correlacionados en la medida en que los espíritus no pueden ser¹⁶ sin percibir ideas (que son sus correlatos) y estas no pueden ser sin ser percibidas por un espíritu¹⁷.

“padecer”, pero, si bien no produce sus ideas percibidas, está dirigida intencionalmente a estas como objetos inmediatos del entendimiento, por lo que no deja de ser, en la terminología propuesta, una *actividad perceptiva o acto de percepción*. Como explica Kail: “I think the best way to think about the passivity involved in immediate perception is that we do not *create* or *bring into existence* the object perceived, and thus we are passive because the objects perceived are causally independent of us. Yet this is not in conflict with perception being *active* in that our conscious awareness of an object necessarily involves *understanding*” (Kail 2014: 137). Así pues, solo en los sentidos antes dichos se puede afirmar la tesis de que la percepción sensible es “pasiva” y “activa”.

¹⁵ Berkeley mismo expresa que la volición es la única *acción*: “Filonús—Deseo saber ahora, en primer lugar, si, [...] puedes concebir alguna acción además de la volición; [...]” (*Diálogos* II, p. 115); “Filonús—[...] no tengo ninguna noción de una acción distinta de la volición, ni puedo concebir que la volición esté en ninguna otra parte excepto en un espíritu; [...]” (*Diálogos* III, p. 148). Berkeley señala que la mente es “activa” cuando produce, pone fin o cambia ideas, todo lo cual solo se puede hacer mediante actos de la voluntad, por lo que la mente es “activa” en sus percepciones en tanto que estas incluyen o son el resultado de la voluntad (Cf. *Diálogos* I, p. 82). Por ejemplo, del acto de voluntad por el cual abrimos los ojos y dirigimos la vista hacia un lado resulta la sensación involuntaria de ver aquello que vemos, en la cual somos completamente “pasivos”, pues no depende de nuestra voluntad el que, al mirar una flor, veamos su color y figura en vez de otros colores y figuras (Cf. *Diálogos* I, pp. 82-83). Pero, como advertí en la nota 14, si bien la sensación o percepción sensible es “pasiva” en el sentido de involuntaria, no deja de ser “activa” en el sentido de un *acto intencional*, porque está dirigida a un correlato, que es el objeto sentido o percibido sensorialmente.

¹⁶ La inseparabilidad ontológica del espíritu respecto de su actividad perceptiva es la razón por la que argumentaré en el segundo capítulo que la noción de la propia actividad perceptiva es una *noción positiva* del ser del propio espíritu. Véase *infra*, p. 47.

¹⁷ Por ello, en mi anterior publicación propongo denominar a la filosofía de Berkeley, además de “inmaterialismo”, como un “*perceptualismo*” (en vez del equívoco “idealismo”) para así referir directamente a lo que ella es en sentido positivo o a lo que afirma, a saber: “[...] la correlación esencial entre las *ideas u objetos percibidos* y los *espíritus o sujetos perceptores*, dada la inseparabilidad ontológica de ambos seres respecto de la *percepción*, [...]” (Prado 2021: 6).

El principio *esse est percipi*, según el cual los seres no pensantes son ideas que no existen independientemente de un ser pensante o espíritu que las piensa o percibe, se funda en el argumento de que es contradictorio pensarlas (percibir las) como no pensadas (no percibidas). Este es el famoso “argumento maestro”¹⁸ de Berkeley, según el cual resulta en una evidente contradicción el intento de concebir la existencia absoluta (independiente) de objetos fuera de toda mente, pues, al usar nuestra mente para hacerlo, no demostramos sino la existencia de las propias ideas en ella (es decir, concebidas por ella):

Objetará alguno: nada más fácil que imaginar en la mente ciertas ideas, *libros y árboles*, por ejemplo, omitiendo formar la idea de que haya alguien que los perciba. [...] Pero esto no hace al caso; únicamente demuestra que tenemos la facultad de imaginar o de formar ideas en nuestra mente; pero de ninguna manera prueba que sea posible concebir existentes los objetos fuera de la mente o no percibidos. Para esto *sería necesario que se pudiera pensar en ellos como cosas no pensadas por nadie, lo cual envuelve manifiesta contradicción*. Cuando nos esforzamos por concebir la existencia de los cuerpos externos [a toda mente], no hacemos otra cosa sino contemplar nuestras propias ideas; [...] (*Principios I*, §23, p. 42) [el agregado es mío].

Y dado que lo contradictorio es lógicamente imposible y lo lógicamente imposible es inexistente, no existen objetos no percibidos por ninguna mente. En consecuencia, el objeto y la idea percibida son la misma cosa, por lo que no puede ser abstraído el uno de la otra.

Puesto que el ser de las ideas es ser percibidas, su existencia depende de que al menos un espíritu las perciba, siendo “*seres dependientes*, que subsisten no por sí mismos sino como sostenidos y existentes en sustancias espirituales” (*Principios I*, §89, p. 75). Las ideas no son sustancias porque no subsisten por sí mismas ni soportan la existencia de otros seres, sino que su existencia es sostenida o soportada al ser ellas percibidas por un espíritu, cuya existencia, en cambio, no es soportada al no ser él percibido en sí mismo, sino que es el soporte de sus ideas percibidas, por lo que solo los espíritus son sustancias: “[...] el espíritu se nos presenta como la única sustancia que puede servir de base para la existencia de los seres no pensantes o ideas, pero que esta *sustancia* que sustenta o percibe las ideas haya de ser una idea o cosa semejante a ellas es absurdo manifiesto” (*Principios I*, §135, p. 101). Por consiguiente, el concepto berkeleyano de *sustancia* se define como un ser

¹⁸ La expresión “argumento maestro” fue acuñada por Gallois en el siguiente artículo: Gallois, André, “Berkeley’s Master Argument”, *Philosophical Review* 83, 1974, pp. 55-69.

(necesariamente espiritual) que subsiste por sí mismo (es decir, no existe sostenido o soportado) y soporta la existencia de otro tipo de seres (las ideas) al percibirlos.

[...] *no hay otras sustancias sino las espirituales*, esto es, las que son capaces de percibir. Para demostrar esto mejor, fijémonos en que las cualidades sensibles son el color, la figura, el movimiento, el olor, el sabor y otras, es decir, las ideas percibidas por los sentidos. Ahora bien, puesto que es evidente contradicción el que exista una idea en un ser que no perciba, y ya que *el tener ideas es lo mismo que percibir*, y por lo tanto donde existe el color, figura, olor, y demás cualidades sensibles hay un ser que las percibe, de ello resulta claramente que no puede existir una sustancia *impensante* o *substratum* de estas ideas (*Principios I*, §7, p. 34).

[...] los seres no pensantes percibidos [...] no tienen más existencia que el hecho de ser percibidos, por lo que no pueden existir más que en las *sustancias inextensas e indivisibles* llamadas *espíritus*, que son las que *actúan, piensan y perciben*; [...] (*Principios I*, §91, p. 77).

Dado que solo los espíritus existen como sustancias y sostienen la existencia de las ideas al percibir las, hay dos sentidos diferentes de *existencia* implicados por el *percipi* de las ideas y el *percipere* de los espíritus. “Espíritu e idea son cosas tan completamente distintas que cuando decimos *que existen, que las conocemos*, etc., se han de tomar estas palabras en diferente sentido para uno y otras” (*Principios I*, §142, p. 104). En mis propios términos, se trata de un “*dualismo existencial*”, según el cual las ideas y los espíritus *existen* en diferentes sentidos, a saber: las ideas tienen una *existencia soportada* por la sustancia espiritual que las percibe, mientras que los espíritus tienen *subsistencia* o, lo que es lo mismo, una *existencia absoluta*, es decir, independiente de ser soportada. De ahí que este dualismo existencial sea, a la vez, un “*monismo sustancial*”, ya que solo los espíritus son sustancias, pero esto no significa que solo ellos *existan* (lo cual contradiría la existencia de las ideas), sino que solo ellos *subsisten* o son subsistentes por sí mismos.

Nótese que la existencia absoluta o subsistencia de las sustancias espirituales consiste en *no ser soportada*, lo cual no quita que la existencia de los espíritus finitos dependa del espíritu infinito en otro sentido, pues, a diferencia de Él, que es una sustancia increada y eterna, aquellos son sustancias creadas (que tras ser creadas subsisten por sí mismas), cuyo origen depende causalmente de su Creador, y pueden ser aniquiladas por Él (si bien no pueden perecer en virtud de las fuerzas naturales del curso ordinario de la naturaleza que destruyen sus cuerpos, porque son almas *naturalmente* inmortales, su *inmortalidad natural* no quita que puedan morir no-naturalmente por obra directa de Dios) (Cf. *Principios I*, §141, p.

104). Y, siendo creados a semejanza de su Creador como *imágenes de Dios*, los espíritus finitos también tienen una dependencia ontológica respecto de Él, porque *son, viven y se mueven en Dios*, tanto en el sentido de que todo el mundo en donde viven y se mueven es Su contenido mental creado y percibido (soportado) por Él, como en el sentido de que el espíritu infinito es el Ser Supremo en el que los espíritus finitos tienen su ser, es decir, sin Él ellos no serían (Cf. *Principios* I, §149, p. 108). De todos modos, los espíritus finitos no dependen de Dios como ideas o contenidos mentales soportados por Él, porque no son ideas ni se asemejan a estas, sino seres enteramente distintos que subsisten por sí mismos y, por esto, no pueden ser soportados (no pueden ser percibidos en sí mismos) ni soportar otras sustancias (no pueden percibir o tener ideas del ser de los espíritus)¹⁹.

Así, al ser los espíritus seres activos y sujetos de la percepción y, por esto, enteramente distintos a las ideas u objetos pasivos de la percepción, no es posible percibirlos o tener ideas de ellos directamente, pues, si todos los objetos de la percepción son ideas y si estas son enteramente distintas al espíritu, entonces este no es un ser perceptible en sí mismo. En efecto, si yo me percibiera directamente a mí mismo, mi ser (*esse*) sería ser percibido (*percipi*), como el ser de mis ideas, pero, más bien, yo las percibo (*percipere*), de modo que soy el *continente* de mis ideas, las cuales *contengo* como *contenidos* de mi percepción. En otras palabras, es imposible percibir directamente al propio espíritu, pues si el sujeto receptor se percibiera a sí mismo sería, a su vez, un objeto percibido o idea, que es enteramente distinto al espíritu por cuanto no puede percibir ni producir ideas.

Debido a que son seres enteramente distintos, una idea no puede representar a un espíritu, pues para que una cosa represente a otra debe ser semejante a esta. En consecuencia, dada la pasividad de las ideas, no puede haber idea del espíritu, porque un ser pasivo no puede *representar* (esto es, *asemejarse*) a uno activo:

De aquí que digamos que no podemos formarnos idea de él; porque siendo las ideas de suyo inertes y pasivas [...] no pueden por vía de imagen o *semejanza* representar a un ser dotado de actividad (*Principios* I, §27, p. 44).

¹⁹ Desde la nota 7 en la página 10 hasta este punto he retomado algunos párrafos extraídos de mi anterior trabajo de investigación. Para más información sobre el sentido de *existencia* de las ideas, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021.

Que una idea de suyo inactiva y cuya existencia consiste en ser percibida pueda ser imagen o semejanza de un agente subsistente por sí mismo es cosa que no necesita otra refutación sino considerar atentamente lo que estas palabras significan (*Principios* I, §137, p. 102).

Y por consiguiente, siendo imposible que la idea envuelva representación alguna del pensar, querer o percibir, es cosa evidente que no puede haber idea del espíritu (*Principios* I, §138, pp. 102-103).

De esta manera, Berkeley sostiene su *principio de la semejanza*, según el cual las ideas solo pueden tener *semejanza o representación* entre sí, en virtud de que son el mismo tipo de ser (ideas); así, las ideas de nuestra memoria y nuestra imaginación representan o se asemejan a las ideas de nuestros sentidos. La razón de dicho principio es que una entidad solo puede asemejarse a otra de su mismo ser y, puesto que solo las ideas son entes cuyo ser es ser percibidos, una idea no puede asemejarse sino a otra idea, por lo que no puede haber una idea que represente al espíritu.

Ahora bien, desde su interpretación, Bennett objeta a Berkeley que una *idea de x* no tiene por qué parecerse a *x*, por lo que esto no impide que haya una idea del espíritu:

Berkeley arguye aquí que los espíritus no son ideas, así que los espíritus no pueden parecerse a las ideas, así que no puede haber una idea de un espíritu. La premisa es verdadera y quizás implica formalmente el lema, pero el lema no implica la conclusión, pues simplemente no es verdad que una idea de *x* deba parecerse a *x*. Cualquiera que sea el impedimento para que haya ideas de espíritus, no puede ser ése (Bennett 1971: 280).

No obstante, desde mi interpretación, el principio de la semejanza de Berkeley, según el cual mi *representación mental de x* —esto es, de cualquier objeto sensible, por ejemplo, de un árbol en particular— se asemeja a *x* —dicho árbol—, se funda en que *ambas cosas son ideas* u objetos pasivos, aunque de diferente naturaleza, pues la primera es una *quimera* o idea producida por mi mente, mientras que la segunda es una *cosa real* o idea producida por la mente divina e impresa por esta en mis sentidos. En cambio, el espíritu no es una idea u objeto pasivo, sino un sujeto activo, de modo que una idea no podría asemejarse a él como si ambos fueran ideas, por lo que no puede existir una idea o representación mental del espíritu. De esta manera, se puede observar que el sistema de Berkeley está lógicamente articulado y su principio de la semejanza no está, como cree Bennett, infundado.

La imposibilidad de tener ideas del propio espíritu en sí mismo significa que es imposible tener una *autopercepción directa*, pero esto no se debe a que nosotros no tengamos la

capacidad de hacerlo, sino a que hacer tal cosa es lógicamente imposible en sí y, por esto, es imposible para todo espíritu (incluido Dios):

[...] no se ha de tener como deficiencia de nuestro entendimiento el que no percibamos *tal idea* [del espíritu], *porque es cosa clara que no existe* [porque es imposible] (*Principios I*, §135, p. 101) [los agregados son míos].

Debemos inferir, por consiguiente, que, bien consideradas las cosas, no es razonable juzgar defectuosas nuestras facultades porque no nos proporcionen la idea de espíritu o sustancia activa y pensante; tampoco lo sería el lamentarnos de no poder comprender lo que es un *círculo cuadrado* (*Principios I*, §136, p. 102).

No hay nada de común o semejante entre ellos [espíritus e ideas]; y pretender que mediante el desarrollo de nuestras facultades o por una nueva facultad podríamos conocer el espíritu al igual que conocemos un triángulo, parece tan absurdo como pensar que un día podamos *ver el sonido* (*Principios I*, §142, p. 104) [el agregado es mío].

Así como no es posible comprender lo que es un “círculo cuadrado” ni ver el sonido, tampoco es posible percibir o tener ideas del espíritu en sí mismo. De ahí que no sea un defecto de nuestras facultades ni una imperfección de Dios el no poder percibir o tener ideas de los espíritus en sí mismos, ya que estas ideas son imposibles y lo imposible es inexistente, por lo que tener ideas imposibles e inexistentes sería ilógico, contradictorio y absurdo, de modo que no sería conciliable con la perfección de Dios²⁰.

Así pues, dado que es imposible tener una autopercepción del espíritu en sí mismo, cabría preguntarse si es posible tener *autoconocimiento*, pero la posibilidad de este es indiscutible y suele ser problematizada debido a la falta de atención a varios pasajes de las obras de Berkeley²¹ y a la malinterpretación de la primera oración del parágrafo 1 de los *Principios*,

²⁰ “[...] como si no fuera imposible, aun para una mente infinita, el conciliar cosas contradictorias; como si todo absurdo, que rechaza la mente humana, tuviera conexión con la verdad o de ella pudiera derivarse” (*Principios I*, §129, p. 98). Para más información sobre la conformidad entre la lógica y el conocimiento divino, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021, pp. 45, 70-72.

²¹ En el *corpus* berkeleyano hay una amplia evidencia textual de que tenemos autoconocimiento, así como conocimiento de los espíritus en general; de ahí que Berkeley concluya lo siguiente: “De nuestra doctrina se sigue que el conocimiento humano abarca dos grandes grupos: el de las *ideas* y el de los *espíritus*” (*Principios I*, §86, p. 73). Quizás la confusión de quienes creen que es imposible el conocimiento del espíritu se debe a que Berkeley mismo creía que este no es cognoscible solo en sus tempranos *Comentarios*, pero en sus trabajos posteriores de madurez filosófica sostiene que sí es cognoscible, aunque no ideacional o perceptualmente, sino nocionalmente. En los *Comentarios*, Berkeley había escrito: “S. [spirit] *Certainly we do not know it. This will be plain if we examine wt*

en la que Berkeley clasifica los objetos de nuestro conocimiento como diversos tipos de ideas, lo cual parece como si excluyera el conocimiento del espíritu:

Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o *ideas* impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones y las operaciones de la mente; o, finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas (*Principios* I, §1, p. 31).

Pero, en realidad, en esta cita Berkeley solo se refiere al conocimiento de las ideas, porque en este punto de su obra recién introduce su tesis “idealista”²², según la cual todo *objeto del conocimiento* (esto es, todo objeto que el sujeto conoce) es una *idea* o ser dependiente de un sujeto en general. En otras palabras, aquella cita dice que los objetos del conocimiento humano son a) ideas impresas realmente en los sentidos (es decir, las cosas reales), b) ideas percibidas por las pasiones y otras operaciones de la mente²³ (como los objetos del amor y,

we mean by the Word knowlege. Neither doth this argue any defect in Our knowlege no more than our not knowing a contradiction” (*PC* 576a). Pero es bien sabido por los especialistas que los *Comentarios* no siempre representan de manera fidedigna el sistema filosófico consolidado de Berkeley, pues contienen algunos puntos contrarios a este y que él corrigió posteriormente, como la falta de distinción entre los actos de percepción y sus objetos percibidos (Cf. *PC* 577, 615), así como su otrora concepción humeana de la mente (Cf. *PC* 580), la cual se observará en el segundo capítulo. Véase *infra*, pp. 43-44.

²² Como expliqué en mi anterior trabajo, en filosofía, el término ‘idealismo’ es demasiado ambiguo, así que solo es válido referirse a Berkeley como *idealista* “si se entendiera por esto que afirma que todos los *objetos* del conocimiento son *ideas* (en el sentido berkeleyano de este concepto); [...]” (Prado 2021: 7).

²³ Sobre este punto, se ha originado un debate innecesario entre algunos especialistas a raíz de la malinterpretación del fragmento subrayado en esta cita: “Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o ideas impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones y las operaciones de la mente; [*or else such as are perceived by attending to the Passions and Operations of the Mind*] [...]” (*Principios* I, §1, p. 31) [el subrayado es mío]. Este fragmento suele ser malinterpretado como si se refiriera a las *pasiones y operaciones de la mente* como si fueran *ideas* al igual que las demás ideas enlistadas en la cita o, en su defecto, como si fueran *objetos del conocimiento*, lo cual también es problemático, porque los espíritus y sus operaciones mentales no son ideas ni objetos pasivos del conocimiento, sino los sujetos activos del conocimiento y sus actos mentales respectivamente. Desde mi perspectiva, está claro que en dicho fragmento Berkeley se refiere a las *ideas u objetos que percibimos* al atender a las pasiones y otras operaciones de la mente, lo cual no significa que estas pasiones y operaciones sean ideas u objetos percibidos, sino que son los actos por los que se perciben aquellas ideas a las que Berkeley se refiere. En otras palabras, la expresión “atención a [*attending to*] las pasiones y las operaciones de la mente” se refiere a la toma de conciencia nociónal de dichas pasiones y operaciones (tales como el amor, el odio, el deseo, etc.), “mediante” [*by*] la cual paralelamente se toma conciencia ideacional o perceptual de sus ideas “percibidas”

en el fondo, de la voluntad), o c) ideas formadas por la imaginación y la memoria (las quimeras y los recuerdos), que componen, dividen o simplemente representan a las ideas percibidas de las formas antes mencionadas (Cf. *Principios* I, §1, p. 31). Pero, si bien solo las *ideas* son *objetos* del conocimiento, Berkeley piensa que el espíritu también se puede conocer, aunque no del mismo modo que las ideas, es decir, no se conoce como objeto conocido, sino como sujeto cognoscente²⁴:

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo [que no es una idea u objeto del conocimiento] que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etcétera. Este ser activo que percibe es lo que llamamos *mente, alma, espíritu, yo* (*Principios* I, §2, p. 31) [el agregado es mío].

Por lo dicho se verá que *nuestras almas no son conocidas de la misma manera que las cosas inertes*, carentes de sentidos, o a modo de *ideas*. Espíritu e idea son cosas tan completamente distintas que, cuando decimos *que existen, que las conocemos*, etc., se han de tomar estas palabras en diferente sentido para uno y otras (*Principios* I, §142, p. 104).

Efectivamente, así como hay dos sentidos distintos de *existencia* —una *existencia absoluta o subsistencia*, propia de los espíritus, y una *existencia soportada o sostenida*, propia de las ideas—, también “existen dos sentidos distintos de ‘conocer’, y en uno de estos sentidos es correcto decir ‘los espíritus son conocidos’ y en el otro no” (Pearce 2017: 126). Siguiendo esta línea, mi postura parte de la distinción entre *dos tipos de conocimiento*, a saber: el *ideacional o perceptual*, que es el conocimiento de las ideas, y el *nocional*, que es el

[*perceived*] (lo amado, lo odiado, lo deseado, etc.), las cuales son, junto con las demás ideas enlistadas en la cita, los “objetos del conocimiento humano” de los que Berkeley habla.

²⁴ A propósito de ello, Bettcher se refiere a Berkeley como un originador del dualismo según el cual el sujeto no puede ser un objeto: “[...] an originator of the theme that the subject cannot be an object” (Bettcher 2007: 2). Pero, si bien es cierto que Berkeley sostiene dicho dualismo, ya en la filosofía antigua el escéptico griego Sexto Empírico sostenía, aunque contra la posibilidad de todo autoconocimiento, que el sujeto no puede conocerse, porque se conocería como objeto conocido en vez de como sujeto cognoscente. Sexto Empírico objetaba al νόσις νοήσεως de Aristóteles que el autoconocimiento no es posible según la propia estructura del conocimiento, la cual tiene dos lugares, el del sujeto cognoscente y el del objeto conocido, siendo distintos el uno del otro, de modo que, en el caso del autoconocimiento, el sujeto cognoscente ocuparía también el lugar del objeto conocido, por lo que no podría conocerse como cognoscente en lo conocido, sino únicamente como conocido. Por su parte, Berkeley sostiene que el sujeto cognoscente (espíritu) es enteramente distinto al objeto conocido (idea), de modo que no puede conocerse por una idea directa de sí mismo porque se conocería como objeto, pero esto no quita que pueda conocerse como sujeto por un conocimiento distinto al conocimiento ideacional o perceptual, pues Berkeley reconoce que es evidente que tenemos cierto conocimiento *nocional* del propio espíritu como sujeto activo.

conocimiento del propio espíritu²⁵. Así pues, el *tener noción* de mí mismo no es una autopercepción en la medida en que toda percepción, tal como la entiende Berkeley, consiste en *tener ideas*²⁶. Mientras que en el conocimiento ideacional el espíritu conoce a las ideas como objetos conocidos por él, en el conocimiento nocional el espíritu se conoce a sí mismo no como objeto pasivo (idea), sino como sujeto activo (espíritu), tal como afirma el personaje Eufranor (que representa a Berkeley) en *Alcifrón*: “Euphranor: [...] I am conscious that I am an active being who can and do determine myself” (*ALC VII*, 18, p. 129)²⁷. Por esto, dice Bettcher: “[...] to be aware of oneself is to be aware of oneself *qua agent*” (Bettcher 2007: 80). Ciertamente, el espíritu es un ser activo, cuyo ser es percibir, querer o actuar, siendo el sujeto agente de la percepción y del conocimiento, y no un objeto percibido o conocido, como es el caso de las ideas, que son enteramente distintas al espíritu, de modo que una idea no puede percibir o conocer como un ser activo, así como un espíritu no puede ser pasivo en el sentido de ser en sí mismo percibido o conocido en cuanto objeto del conocimiento. Del mismo modo, la noción, que también es distinta de la idea u objeto conocido, tampoco es un objeto del conocimiento. En efecto, al contrastar la noción con la idea, Berkeley no quiere decir que la primera sea un tipo de objeto distinto a la segunda, sino que no es un objeto en absoluto (pues todo objeto es una idea). Por esto, Woozley advierte: “[...] we must not be misled by “notion” being a noun into supposing that Berkeley reified notions” (Woozley 1976: 431)²⁸. Como observa King, la idea es tanto

²⁵ Aquí cabe advertir que el conocimiento nocional del propio espíritu también permite conocer nocionalmente a los otros espíritus en cierta medida. Este será el tema del tercer capítulo.

²⁶ De esta manera, *tener ideas* y *tener noción* son dos clases distintas de *conocimiento*, pero, además, como concluiré en el segundo capítulo, existen dos clases de *autoconocimiento*, de modo que sí podemos tener un autoconocimiento ideacional o perceptual tan solo *indirectamente*, mas no directamente, dado que es imposible percibir o tener una idea directa del espíritu en sí mismo. Véase *infra*, pp. 52-56.

²⁷ Más adelante, Eufranor agrega: “Euphranor: [...] You tell me that man is inactive, and that perceptible objects act on him, but my own experience assures me of the contrary. I know I act, [...]” (*ALC VII*, 19, p. 130).

²⁸ A propósito de ello, sugiero al lector abandonar todo prejuicio sobre la palabra ‘noción’, así como sugerí lo mismo con respecto a la palabra ‘idea’ en la introducción de mi anterior publicación, ya que en el vocabulario técnico de Berkeley los significados de ambas palabras difieren de sus significados en el lenguaje cotidiano y en la terminología de otros filósofos modernos. Por ejemplo, Locke en su *Ensayo* introduce el término ‘nociones’ como sinónimo de ‘ideas’, entendidas como todo “objeto del entendimiento cuando un hombre piensa” (*Ensayo I*, i, §8, p. 21): “Primero, investigaré el *origen* de esas *ideas*, nociones o como quieran llamarse, que un hombre puede advertir y de las cuales es consciente que tiene en su mente, y la manera como el entendimiento llega a hacerse con ellas” (*Ensayo I*, i, §3, p. 18). Si bien, debido a la influencia que Locke tuvo en

el “*quod* del conocer” (el *qué* del conocer, esto es, el *objeto conocido*) como el “*quo* del conocer” (el *cómo* del conocer, esto es, el *medio por el cual se conoce* al objeto conocido), mientras que la noción es solo el *quo* o el *cómo* de su respectivo conocer: “We might also note that the “idea” is the object, whereas the “notion” is not. In other words the “idea” is both the *quo* and *quod* of knowing, while the “notion” is only the *quo*” (King 1961: 82). En efecto, nótese que al *tener idea* se conoce a la *idea* misma, mientras que al *tener noción* no se conoce a la noción misma, sino al propio *espíritu*. En otras palabras, en el caso del conocimiento ideacional, su *quo* o *cómo* son las *ideas que se tienen o perciben al tener ideas o percibir*, y estas mismas *ideas percibidas* son su *quod* o *qué* (los objetos conocidos), mientras que, en el caso del conocimiento nocional, su *quo* o *cómo* es la *noción que se tiene al tener noción*, pero esta misma noción no es el objeto conocido, sino tan solo el proceso cognitivo, cuyo “contenido” (en sentido amplio) es el propio *espíritu*, que se conoce a sí mismo como *sujeto cognoscente* y no como objeto conocido.

En ese sentido, no es precisa la afirmación de Jessop según la cual la noción se usa “for the mental as object” (citado en Ramsey 1966: 16)²⁹. La mente o lo mental no es objetivable porque no es un objeto, sino el sujeto mismo o sus actos, por lo que no se puede tener noción de lo mental como objeto. Por el contrario, el sujeto tiene noción de sí mismo como tal, sin objetivarse. A diferencia de la conciencia que tenemos de otras cosas que no son

Berkeley, este también usa ambos términos como sinónimos en varias partes de sus obras, como expuse en la página 5 de la introducción, en la segunda y en la tercera edición de los *Principios* y los *Diálogos* respectivamente Berkeley introduce el contraste entre ‘idea’ y ‘noción’ en el marco de su doctrina de la noción. Ahora bien, Locke también hace un uso particular del término ‘nociones’ para referirse a las esencias o modelos originales de las ideas complejas de modo mixto, como la justicia y la gratitud (Cf. *Ensayo* III, v, §12, pp. 426-427), cuyos nombres, como explica Wozzley, “can be used intelligibly and significantly in discourse without being thought of as terms which denote (2.22.2; 3.5.12-13)” (Wozzley 1976: 427). Pero esto, aunque podría relacionarse con los términos significativos que no denotan ninguna idea distinta, como ‘gracia’ y ‘fuerza’, de los que Berkeley habla en el séptimo diálogo de *Alcifrón*, tampoco se trata del mismo sentido técnico que el término ‘noción’ tiene para Berkeley en el contexto específico del autoconocimiento y, además, como reconoce Wozzley, ““mind” is not a non-denoting theoretical term” (Wozzley 1976: 433), como queda evidenciado en las siguientes citas de los *Principios*: “This perceiving, active Being is what I call *Mind, Spirit, Soul* or *my Self*. By which Words I do not denote any one of my Ideas, but a thing intirely distinct from them, [...]” (PHK I, §2, p. 12); “What I am my self, that which I denote by the Term *I*, is the same with what is meant by *Soul* or *Spiritual Substance*” (PHK I, §139, p. 52).

²⁹ La cita es referenciada por Ramsey de la siguiente manera: “Editor’s footnote to § 27 of PHK”.

espíritus, la cual tiene objetos (las ideas), la autoconciencia no tiene objeto, sino solo al sujeto o espíritu en relación consigo mismo. Como indica Winkler:

[...] our knowledge of spirit, [...] is not *object*-consciousness but *subject*-consciousness. The acts and operations of the mind are not known insofar as we contemplate and view them; they are known insofar as we enact or perform them. The mind itself is also not an object that we contemplate and view, but a thing known through acting, operating, or performing. [...] I am proposing that to know spirit is to experience oneself as acting, willing, and operating – to experience oneself as the subject of acts, rather than as an object (Winkler 2011: 230).

En efecto, la noción es una autoconciencia sin objeto propiamente, que más bien acompaña a la percepción de objetos, de tal manera que el espíritu es consciente de que es el sujeto receptor de sus objetos percibidos³⁰. Por ello, no cabe duda de que el autoconocimiento es posible, pues, de lo contrario, no se podría afirmar verdades sobre el espíritu, como el hecho de que es un ser percipiente, activo, simple, indivisible, enteramente distinto de sus ideas y el soporte de estas.

Ahora bien, dado que es evidente que el autoconocimiento *es* posible, surge el problema de *cómo* es posible, es decir, cómo se da si no es a través de un conocimiento perceptual o ideacional del propio espíritu en sí mismo. Está claro que no se puede conocer al espíritu en el mismo sentido en que se conocen las ideas, porque el espíritu no es ni se asemeja a una idea, sino, más bien, es el sujeto de sus ideas u objetos percibidos, por lo que él mismo no puede ser percibido en sí mismo³¹. Pero la imposibilidad de una autopercepción directa no quita que el espíritu pueda conocer su propio ser de otra forma, prescindiendo de las ideas u objetos del conocimiento perceptual. En los siguientes pasajes, Berkeley deja en claro que el espíritu puede conocerse y, de hecho, se conoce, aunque por un conocimiento nocional que es de un género distinto que el conocimiento de las ideas:

³⁰ A este respecto, Bettcher hace énfasis en la relación entre el sujeto receptor y el objeto percibido, afirmando que es en virtud de reconocer esta relación que nos percatamos de la evidencia de la propia existencia, al tomar conciencia de la diferencia entre lo que es distinto de nosotros mismos (es decir, nuestras ideas, que son las cosas que están en nuestra mente en el sentido de que son percibidas por ella) y lo que no lo es (nuestra mente misma). “We know that spirit perceives ideas and once we know that we know all that we need to know” (Bettcher 2007: 51).

³¹ Berkeley afirma: “Es tal la naturaleza del *espíritu* o eso que actúa, que no puede ser percibido por sí mismo, sino *solamente por los efectos que produce*” (*Principios* I, §27, p. 44). Como concluiré en el segundo capítulo, esto significa que el espíritu no puede percibir directamente su propio ser, pero puede *percibir indirectamente* su propia *existencia* como una entidad inferida a partir de sus propias ideas producidas. Considero que esta no es la principal vía de autoconocimiento (la noción), sino una vía secundaria que *de-muestra* la evidencia que la anterior *muestra*. Véase *infra*, pp. 52-56.

Hay que reconocer, sin embargo, que sí tenemos alguna noción de alma, de espíritu y de las operaciones de la mente, como el querer, amar, odiar, puesto que [*inasmuch as*]³² entendemos el significado de estas palabras (*Principios I*, §27, pp. 44-45).

Puede afirmarse que tenemos conocimiento o noción de nuestras propias mentes y de los espíritus y seres activos; de los cuales, sin embargo, no podemos decir que tengamos idea en el propio sentido de la palabra. [...] Para mí, ideas, espíritus y relaciones constituyen todo lo que, en su respectivo género, puede ser objeto del conocimiento y discurso humanos; por ello considero una impropiedad aplicar la palabra idea para significar las cosas que conocemos o de las que tenemos noción (*Principios I*, §89, pp. 75-76).

En rigor, no podemos decir que tengamos idea de un ser activo o de una acción, aunque sí puede afirmarse que tenemos noción de ellos. Así, tengo cierto conocimiento o noción de mi mente y de sus operaciones sobre las ideas, puesto que comprendo lo que estas palabras significan; de lo que conozco digo que tengo noción (*Principios I*, §142, p. 105).

En ese sentido, Berkeley sostiene que ‘espíritu’, ‘alma’, ‘mente’, ‘yo’ y ‘mí mismo’ son términos cuyos significados *entendemos*, de modo que tenemos *noción* del propio espíritu; es decir, podemos entender el significado de palabras que refieren al espíritu sin tener una idea del espíritu en sí mismo en tanto que tenemos una noción del mismo. Si bien no tenemos ideas de nosotros mismos, las palabras referentes al espíritu no son vacías de significado, porque, como dice Berkeley, “dan a entender” *algo que percibe y quiere*, siendo este el *significado* de dichas palabras que *entendemos* al *tener noción* de nosotros mismos:

Y ahora se objetará 2) que, si en las palabras *alma*, *espíritu*, *sustancia*, no va incluida ninguna idea, dichas palabras carecen de contenido y nada significan en absoluto. A esto responderé que esas palabras dan a entender una cosa real, que no es idea ni semejante a ninguna idea, sino algo que las percibe, que las quiere y que razona acerca de ellas (*Principios I*, §139, p. 103).

Euphranor: So an agent —something that does things, an active mind or spirit— can’t be an idea and can’t be like an idea. From which it would seem to follow that the words that stand for an active principle, soul or spirit don’t stand for ideas in the strict and proper sense of ‘ideas’. But they aren’t insignificant or meaningless, as I can show through one really striking example, namely the word ‘I’ (or the word ‘myself’) as used by me. I understand what it signifies; I know what it means; but what it signifies isn’t an idea and isn’t like an idea —rather, it is something that thinks and wills and grasps ideas and does things with them. It can’t be denied that we know what is meant by the terms ‘myself’, ‘will’, ‘memory’, ‘love’, ‘hate’, and so forth —we have some notion that we understand relating to them— even though strictly speaking these words don’t suggest distinct ideas to us (*ALC VII*, 5, p. 117).

³² En el primer capítulo se analizará este detalle de la cita original en inglés. Véase *infra*, pp. 27-28.

Ahora bien, ¿en qué consiste el *entendimiento* del significado de las palabras ‘yo’ y ‘mí mismo’ que tenemos al tener noción? Más aún, ¿qué significa *tener noción* de mí mismo si no se trata de una autopercepción o un tener ideas de mí mismo? Estas cuestiones trazan el punto de partida del primer capítulo. En las siguientes páginas, examinaremos el *proceso cognitivo* de la noción del propio espíritu, en discusión con la interpretación de Bennett sobre el tipo de *entendimiento* que involucra.



Capítulo primero:

El entendimiento nocional

Dado lo poco que Berkeley dice sobre su concepto de *noción*, hay una diversidad de interpretaciones sobre su significado. En el marco de esta discusión, Jonathan Bennett (1971; 2001) advierte que es incorrecto asumir que Berkeley parte de una premisa según la cual “tenemos noción” del propio espíritu, sin explicar lo que esto significa y de la cual infiere que entendemos el significado de las palabras referentes al espíritu sin tener ideas de este. Su advertencia se basa en las siguientes citas de los *Principios*:

Though it must be owned at the same time, that we have some Notion of Soul, Spirit, and the Operations of the Mind, such as Willing, Loving, Hating, *in as much as* we know or understand the meaning of those Words (*PHK* I, §27, p. 19) [las cursivas son mías].

In a large Sense indeed, we may be said to have an Idea³³, or rather a Notion of Spirit, *that is*, we understand the meaning of the Word, otherwise we could not affirm or deny any thing of it (*PHK* I, §140, p. 52) [las cursivas son mías].

I have some Knowledge or Notion of my Mind, and its Acts about Ideas, *inasmuch as* I know or understand what is meant by those Words (*PHK* I, §142, p. 53) [las cursivas son mías].

Cabe citar aquí las versiones originales en inglés de estas citas porque Bennett interpreta la conjunción ‘inasmuch as’ como ‘en cuanto’ (esto es, ‘en calidad de’). Esta interpretación es válida, pues, de acuerdo con el Diccionario de Cambridge, ‘inasmuch as’ es “used to

³³ Aquel “sentido amplio” en el que Berkeley afirma que podemos decir que “tenemos una idea” del espíritu no es el mismo sentido que tiene esta expresión en su vocabulario técnico como percepción de un objeto del entendimiento, sino que alude al proceso del entendimiento del significado de la palabra ‘espíritu’, el cual, como demostraré en el presente capítulo, es distinto al proceso del entendimiento ideacional o perceptual del significado de las palabras que refieren a las ideas; y precisamente por tratarse de cosas de suyo diferentes, es necesario darles nombres diferentes (Cf. *Principios* I, §142, p. 105). Nótese que en la primera edición de los *Principios* aquella cita del párrafo 140 no hacía mención de la “noción” y decía simplemente “In a large sense indeed, we may be said to have an idea of spirit”, pero Berkeley la modificó en la segunda edición para que dijera “an idea, or rather a notion of spirit”, lo cual no solo es más preciso que la formulación anterior, sino que introduce el contraste entre *idea* y *noción* en el marco de su doctrina de la noción, la cual es desarrollada precisamente en la misma edición. Curiosamente, Jessop muestra que en un borrador de los *Principios*, previo a la publicación de su primera edición, Berkeley había escrito y tachado “or notion” en esa misma cita (Luce; Jessop 1949: 53; 105), lo cual significa que, desde mucho antes de la segunda edición de los *Principios*, Berkeley ya había contemplado hacer uso del término ‘noción’ en el contexto del autoconocimiento, pero aún no tenía elaborada su doctrina de la noción y presuntamente por esto terminó tachando el término en su borrador de la primera edición, hasta que en la segunda edición, con un pensamiento aún más maduro, lo reintrodujo con un sentido técnico como tema central de su doctrina de la noción.

introduce a phrase that explains why or how much [en qué medida] something described in another part of the sentence is true” (Cambridge Dictionary 2021) [el agregado es mío]. En otras palabras, ‘inasmuch as’ no solo tiene un sentido causal sino también relativo a la *medida* (en el sentido de ‘to the extent that’), de modo que puede significar ‘en la medida en que’ o ‘en cuanto’. Además, aquella cita del parágrafo 140 deja en claro con la conjunción ‘that is’ (que se traduce al español como ‘esto es’) que “tener noción del espíritu” y “entender el significado de la palabra ‘espíritu’” son expresiones equivalentes³⁴ y no dos partes distintas de un procedimiento inferencial.

En ese sentido, el conocimiento nocional, por el cual entendemos el significado de palabras referentes al espíritu, no es una inferencia que parte de la premisa inexplicada de que “tenemos noción” del propio espíritu y de la cual infiere que entendemos, sin tener ideas correspondientes, el significado de aquellas palabras. Según Bennett, interpretar las palabras de Berkeley como si dijera “Tengo una noción de mí mismo y *por tanto* entiendo las palabras ‘mí mismo’ y sé verdades acerca de mí mismo” nos conduciría a lamentar la supuesta reticencia de Berkeley al ocultar el misterioso significado de la *noción* y a especular sin fundamento cuál sería este (Bennett 1971: 281-282), dada la supuesta distinción entre la *noción del propio espíritu*, por un lado, y el *entendimiento del significado de las palabras referentes al espíritu*, por el otro, que sería la consecuencia de la noción en vez de esta misma³⁵. Pero Bennett evita caer en los problemas que surgen al interpretar la noción de mí mismo y el entendimiento del significado de ‘mí mismo’ como

³⁴ En la misma dirección apunta la siguiente cita de *Alcifrón*: “Euphranor: [...] It can’t be denied that we know what is meant by the terms ‘myself’, ‘will’, ‘memory’, ‘love’, ‘hate’, and so forth — we have some notion that we understand relating to them— even though strictly speaking these words don’t suggest distinct ideas to us” (*ALC VII*, 5, p. 117).

³⁵ Igualmente, sería un error interpretar inversamente a la noción del propio espíritu como la consecuencia del entendimiento del significado de las palabras referentes al espíritu, como hace Kail al leer la conjunción ‘inasmuch as’ en sentido causal como ‘because’: “He seems to claim that he has some notion *because* he knows or understands words like ‘spirit’, [...]” (Kail 2014: 145). En consecuencia, Kail se compromete con una malinterpretación de la noción como parte de una inferencia, e incluso cree que la sustancia espiritual es inferida *a partir de* nociones, lo cual se debe a que no distingue entre el sentido amplio del término ‘nociones’ (como equivalente a las ideas y sensaciones) y su sentido técnico (precisamente opuesto a las ideas y sensaciones) en un fragmento de los *Diálogos* que él mismo cita: “[...] Philonous suggests that we infer a spiritual substance *from* notions, [...] rather than treating notions themselves as implicit explanations. I cannot ‘mediate’ly from my sensations, ideas, *notions* [las cursivas son de Kail], actions or passions, infer [matter] ... either by probable deduction or necessary consequences. Whereas the being of myself ... I evidently know by reflexion’ (DHP3 233)” (Kail 2014: 144-145) [el primer agregado es mío].

dos partes distintas de un procedimiento inferencial, y más bien propone identificar la noción de mí mismo con el entendimiento del significado de ‘mí mismo’. Así, Bennett indica que la interpretación correcta de las citas anteriormente expuestas de los *Principios* es la siguiente: “Tengo una noción de mí mismo, *es decir* que puedo entender las palabras ‘mí mismo’ y puedo saber verdades acerca de mí mismo” (Bennett 1971: 282). De esta manera, Bennett sostiene que Berkeley no tiene una premisa inexplicada sobre lo que es la noción de mí mismo y a partir de la cual infiere que puede entender ‘mí mismo’ sin tener ideas correspondientes, sino que, más bien, afirma que entiende ‘mí mismo’ y expresa esta afirmación diciendo que tiene una noción correspondiente sin tener ideas correspondientes (Bennett 1971: 282). En ese sentido, Bennett señala que Berkeley no introduce el término ‘noción’ para justificar su entendimiento del significado de ‘mí mismo’, sino tan solo para *expresarlo*: “In short, Berkeley uses ‘notion’ not in explaining, but only in reporting, his having meanings for some words for which he has no ideas” (Bennett 2001: 157).

Ahora bien, Bennett olvida mencionar que el principal problema de adoptar una interpretación del conocimiento nocional como inferencial es que no se condice con la afirmación de Filonús (personaje que representa a Berkeley) en los *Diálogos*, según la cual el entendimiento del significado de los términos ‘yo’ y ‘mí mismo’ es *inmediato* y, como tal, no podría tratarse de una inferencia o razonamiento, sino de una *intuición inmediata*: “Filonús—[...] sé lo que quiero decir con los términos *yo* y *yo mismo*; y sé esto de forma inmediata, o intuitivamente, [...] Tengo un conocimiento inmediato de mi propia mente [...]” (*Diálogos* III, pp. 136-137).

Siguiendo con su interpretación, Bennett sostiene que la propia existencia como espíritu puede ser inferida a partir de las propias ideas, dado que “there cannot be unowned ideas” (Bennett 2001: 156). Pero, a este respecto, es necesario distinguir dos tipos de autoconocimiento que no son por igual, como él cree, maneras posibles de reflexión. En el siguiente pasaje de los *Diálogos*, Berkeley identifica la noción como una *reflexión*^{36 37}

³⁶ Cabe advertir que en varios pasajes de los *Principios* (Cf. *PHK* Intr., §§18, 20, I, §§13, 22, 25, 35, 51, 57, 68, 74), Berkeley no usa la palabra ‘reflexión’ en su sentido técnico como sinónimo de la ‘noción’ del propio espíritu, sino en un sentido corriente como sinónimo de ‘meditación’ y a veces contrastado con la sensación, en la medida en que las ideas percibidas por la sensación son externas a la propia mente finita, mientras que las ideas percibidas por la reflexión (en el sentido de meditación) son internas a ella, como, por ejemplo, las ideas “percibidas mediante atención a las

pasiones y las operaciones de la mente” (*Principios* I, §1, p. 31), es decir, los objetos de las pasiones y de otras operaciones mentales, tales como las cosas amadas, odiadas, deseadas, etc.

³⁷ En filosofía, el término ‘reflexión’ ya era usado en el contexto de la autoconciencia por Locke, aunque en un sentido fundamentalmente distinto al que tiene para Berkeley. La concepción lockeana de la autoconciencia está influida por la concepción cartesiana de la misma, mientras que la concepción berkeleyana de la autoconciencia se distingue de la cartesiana, aunque, curiosamente, Descartes se aproximó implícitamente a una versión equivalente a la de Berkeley al final de la segunda meditación de sus *Meditaciones metafísicas*, tras el análisis del ejemplo del trozo de cera, cuando se percató de que, simultáneamente al conocimiento de la *res extensa* por el entendimiento o la inspección del espíritu, le acompaña una conciencia intuitiva de sí mismo —la cual, en principio, es el equivalente cartesiano de la noción berkeleyana—, debido a lo cual afirma que el espíritu se conoce más fácilmente que otras cosas por estar presupuesto en el conocimiento de ellas: “Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta, después de que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto más de manifiesto, ¡con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o de cualquier otro cuerpo, prueban mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu!” (*Meditaciones* II, p. 163). Pero aquella autoconciencia que podría haber sido entendida de modo equivalente a la noción berkeleyana es interpretada por Descartes, al contrario, como una autopercepción directa (objetivante del yo y sus actos mentales como objetos percibidos por ella). En efecto, Descartes entiende la autoconciencia como una intuición o percepción intelectual inmediata y directa (no a través de la mediación de ideas u objetos mentales), además de clara y distinta, de la propia mente, en términos de la propia esencia y sus propiedades. Como explica Secada: “[...] percibo que siento y que imagino; pero en este caso “siento” e “imagino” designan modos del pensamiento. Cuando me percibo distintamente en la autoconciencia, percibo mis sensaciones y mis actos de imaginación únicamente como modos del pensamiento; y sé que existo en la medida en que tengo autoconciencia clara y distinta de mis actos, propiedades o modos” (Secada 1995: 327-328). Así, dichos actos, que son considerados por Berkeley como actos de percepción no-objetivables, son entendidos por Descartes como modos del pensamiento que son los “objetos de actos de percepción intelectual autoconciente [*sic*]” (Secada 1995: 317). En consecuencia, mientras que en Berkeley los actos (espirituales) y sus objetos (ideas) son irreductiblemente distintos, de modo que dichos actos no pueden ser conocidos, a su vez, como objetos conocidos por otro acto, en Descartes los actos o modos del pensamiento son los objetos del acto de autopercepción. De esta manera, a diferencia de la noción berkeleyana de los propios actos mentales, que es una autoconciencia no-objetivante o sin objeto propiamente, la autoconciencia cartesiana es una percepción de dirección inmanente, dirigida a la propia mente y sus actos como su objeto inmediato: “[...] en la autoconciencia el alma percibe su objeto inmediato, una mente realmente existente, como realmente existente” (Secada 1995: 326); “Según él, “soy, existo” es una manifestación de la autoconciencia, aquel acto de clara percepción intelectual que tiene como objeto inmediato una substancia existente, [...]” (Secada 1995: 329). De manera similar, en el caso de Locke, hay una percepción de dirección inmanente en su concepción de la autoconciencia, entendida como “un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia” (*Ensayo* IV, iii, §21, p. 551), porque este conocimiento intuitivo, para Locke, en cuanto *conocimiento* solo puede ser una “percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas” (*Ensayo* IV, iii, §1, p. 537; cf. *Ensayo* IV, i, §§1-2, p. 523), y en cuanto *intuitivo* solo puede ser “la comparación inmediata de dos ideas cualesquiera” (*Ensayo* IV, iii, §2, p. 537), de modo que hay una imprecisión derivada de la falta de distinción entre el conocimiento perceptual, intuitivo e inmediato de ideas y el conocimiento también perceptual, intuitivo e inmediato del yo: “Por lo que toca a nuestra propia existencia, la percibimos tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere, ni es capaz de prueba alguna, porque nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia. Yo pienso, yo razono, yo siento placer y dolor. ¿Puede, acaso, alguna de esas cosas serme más evidente que mi

(*reflection, reflexion*)³⁸ y deja en claro que esta es *autoevidente*³⁹ e *inmediata* (y, por ende, no inferencial), en la medida en que no se da por medio de ideas:

propia existencia? Si dudo de todas las demás cosas, esa duda misma hace que perciba yo mi propia existencia, y no me permite dudar de eso. Porque, si conozco que siento dolor, es evidente que tengo una percepción tan cierta de mi propia existencia como de la existencia del dolor que siento; o, si conozco que dudo, es que tengo una percepción tan cierta de la existencia de la cosa que duda como de ese pensamiento que llamo *duda*. La experiencia, pues, nos convence de que tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, y una percepción interna infalible de que somos. En todo acto de sensación, de raciocinio o de pensamiento, somos conscientes para nosotros mismos de nuestro propio ser, y a este respecto alcanzamos el grado más alto de certidumbre” (*Ensayo IV*, ix, §3, p. 620). De esta manera, Locke sostiene que las sustancias pensantes no pueden pensar sin ser conscientes de que piensan, de modo que su pensamiento está acompañado por un “acto reflejo de percepción” (*reflex act of perception*) (*Ensayo II*, xxvii, §13, p. 321). Pero, al ser un acto “de percepción” (de dirección inmanente), el concepto lockeano del *acto reflexivo* se distingue del concepto berkeleyano del mismo, ya que este no es en absoluto perceptual (intencional y objetivante), sino nocional. En contraste, como explica Zahavi, “Locke used the term *reflection* to designate our mind’s ability to turn its view inward upon itself, making its own operations the object of its contemplation (Locke, 1975, pp. 107, 127). [...] stating that self-awareness is the result of consciousness directing its ‘gaze’ at itself, taking itself as its object, and thus becoming aware of itself, [...]” (Zahavi 1998: 692). Así pues, a diferencia de Descartes y Locke, en Berkeley se ven claramente diferenciados el conocimiento ideacional o perceptual de las ideas y el conocimiento nocional de la mente, al igual que en Leibniz se encuentra la diferencia entre la percepción y la *apercepción o conscientia* —esto es, la conciencia reflexiva e inmediata que acompaña a la acción interna que reconocemos como nuestra (Leibniz 1992: 272)—, siendo esta distinta a la *reflexión* de las cosas que tiene la mente (que es lo que, con Husserl, diríamos “percepción de dirección inmanente”). En contraste, la reflexión berkeleyana no es una mera “percepción de dirección inmanente” —como se suele interpretar el término ‘reflexión’—, como si fuera el reverso de la “percepción de dirección trascendente” (la cual es la percepción de las ideas o cosas reales), pues si este fuera el caso se trataría de una *percepción* del propio espíritu —objetivante, que reificaría o cosificaría al yo y a sus actos—, sino que es la *autoconciencia del espíritu en el ejercicio de sus actos de percepción*. Así, el concepto berkeleyano de *noción o reflexión* se corresponde, más bien, con el concepto leibniziano de *apercepción o conscientia*, en la medida en que Berkeley se refiere a una conciencia acompañante de nosotros mismos al estar intencionalmente orientados a percibir ideas. De esta manera, con los términos ‘noción’ y ‘reflexión’ Berkeley apunta a un *self-awareness* instantáneo de uno mismo *fuera de y en torno a su propia actividad perceptiva*.

³⁸ Berkeley advierte que, si bien el término ‘reflect’ tiene un sentido original relativo a lo sensible, cuando se aplica a la mente adquiere un sentido propio que es figurado: “Euphranor: [...] Thus again, we speak of minds in a figurative way, describing their operations by terms borrowed from perceptible things, such as ‘apprehend’, ‘conceive’, ‘reflect’, ‘discourse’ and the like” (*ALC VII*, 13, p. 124); “Filonús—[...] la mayor parte de las operaciones mentales se designan mediante palabras tomadas en préstamo de las cosas sensibles; como es evidente en los términos *comprender, reflexionar, discurrir* [*comprehend, reflect, discourse*], etcétera, que al aplicarse a la mente no deben tomarse en su sentido original vulgar” (*Diálogos III*, p. 165). Del mismo modo que ‘to comprehend’ (en español, ‘comprender’ o ‘comprender’) significa tanto *contener o abarcar una cosa* como *entender* y que ‘to discourse’ (‘discurrir’) significa tanto *extenderse a lo largo de un espacio* como *razonar discursivamente*, ‘to reflect’ (aunque en español se distingue entre ‘reflejar’ y ‘reflexionar’) significa tanto *reflejar visualmente* como *reflexionar*, de modo que el *reflejo o reflexión del propio espíritu*, por el cual este *se refleja o reflexiona a sí mismo*, no es un reflejo

Filonús—[...] la existencia de mí mismo, esto es, mi propia alma, mente o principio pensante, la conozco de forma evidente mediante la reflexión. [...] Digo, por último, que tengo una noción de espíritu, aunque, hablando propiamente, no tengo una idea del mismo. No lo percibo como una idea o mediante una idea, pero lo conozco por reflexión (*Diálogos* III, pp. 138-139).

Además, Berkeley distingue entre la *reflexión* por la que el espíritu se aprehende a sí mismo y la *razón* por la que razona o infiere la existencia de otros espíritus: “Aprehendemos nuestra existencia por la reflexión o⁴⁰ sentido interno [*inward Feeling*]; y la de los otros espíritus, por la razón” (*Principios* I, §89, p. 75). En consecuencia, la reflexión o noción es solamente un autoconocimiento intuitivo e inmediato, mientras que el autoconocimiento inferencial y mediato, al que Bennett hace alusión, es una vía distinta de autoconocimiento por la que se infiere la propia existencia como la causa de las propias ideas producidas⁴¹.

Ahora bien, Bennett concluye su interpretación del entendimiento nocional identificando la noción de mí mismo con el entendimiento del significado de ‘mí mismo’, de modo que basta tener esta noción para que ‘espíritu’ sea un término legítimo: “[...] sé lo que significa ‘espíritu’ porque yo mismo soy un espíritu y sé lo que significan ‘yo’ y ‘yo mismo’”

visual o perceptual, como el de un espejo, sino, al contrario, un reflejo invisible y no-perceptual (sino nocional) por el que se aprehende a sí mismo con transparencia, así como el discurrir de la mente es un acto invisible por el que razona o infiere una cosa de otra: “Alciphron: You are to know, that *discourse* is a word borrowed from sensible things to express an invisible action of the mind, reasoning or inferring one thing from another; and in this translated sense, we may be said to discourse, [...]” (*ALC* VI, 9, p. 96).

³⁹ Es autoevidente que la reflexión o noción que tengo de mí mismo es de *mí mismo* y no de otro ser (otro espíritu o una idea) ni de nadie o nada. Como escribió Berkeley en la primera edición de los *Principios* (usando el término ‘noción’ en su sentido corriente como sinónimo de ‘idea’ y no en su sentido técnico, presente en la segunda edición): “But if I should say, that I was nothing, or that I was an idea or notion, nothing could be more evidently absurd than either of these propositions” (citado en Bettcher 2007: 46).

⁴⁰ Cabe advertir que esta disyunción es conjuntiva, ya que la reflexión también es descrita por Berkeley como una *conciencia interna* que acompaña a nuestro pensamiento, de tal modo que somos conscientes de que somos nosotros mismos quienes pensamos: “[...] but the sentient, percipient, thinking thing we know by a certain internal consciousness [*conscientia quadam interna*]” (*DM* 21). De ahí que la expresión “sentido interno” en aquella cita del parágrafo 89 de los *Principios* no deba entenderse como un sentido perceptual, como los sentidos corporales, pues si este fuera el caso la reflexión o noción nos proporcionaría *sensaciones o ideas sensibles* del propio espíritu (Cf. *Principios* I, §136, p. 102), las cuales son imposibles, como ya quedó claro en la introducción —véase *supra*, pp. 17-19—, sino como se entienden precisamente las expresiones “*inward feeling*” e “*inner sense*”, que refieren a la capacidad de la mente de ser consciente de sí misma.

⁴¹ En el siguiente capítulo se profundizará más en esta vía inferencial de autoconocimiento y en su contraste con la vía nocional. Véase *infra*, pp. 52-56.

(Bennett 1971: 281). Sin embargo, desde mi punto de vista, la interpretación de Bennett no es completamente precisa, sino equívoca. Su error no radica en identificar la noción de mí mismo con el entendimiento del significado de ‘mí mismo’, con lo cual estoy de acuerdo, sino en no precisar qué significa particularmente este tipo de *entendimiento* a diferencia del *entendimiento en sentido amplio*⁴². A este respecto, Bennett tan solo indica que “Berkeley usa la palabra ‘noción’ para expresar su propuesta de que no todo el entendimiento se basa en ideas” (Bennett 1971: 282), pero no explica cómo se diferencian ambas formas de entendimiento, *ideacional* y *nocional*, en sus respectivos *procesos cognitivos*, es decir, en cómo el entendimiento tiene lugar en cada caso.

Sostengo que la interpretación de Bennett es aún insuficiente y discutible, por cuanto parece reducir el autoconocimiento a una mera *comprensión terminológica*, es decir, al conocimiento de la *definición* de las palabras ‘mí mismo’ en lugar de un autoconocimiento auténtico de *mí mismo*. Así pues, la interpretación de Bennett vacía de contenido o significación propia al autoconocimiento. Si bien es cierto, como él indica, que la noción de mí mismo es el entendimiento del significado de las palabras ‘mí mismo’, es necesario precisar que el proceso cognitivo de este entendimiento es distinto al del entendimiento del significado de las palabras que refieren a las ideas, pues también es posible entender los significados de estas palabras, aunque *a través de la percepción*.

Siguiendo la misma interpretación de Bennett, Woozley señala que “[...] saying that I have a notion of x is saying that I understand or know what is meant by “x,” [...]” (Woozley 1976: 431). No obstante, dado que el espíritu es *entendimiento* en cuanto *percibe o tiene ideas*, si “*tener noción de x*” fuera exactamente lo mismo que “*entender el significado de la palabra ‘x’*”, entonces siempre que el espíritu *tuviera noción* de sí mismo por su *entendimiento*, a su vez *tendría ideas del significado de ‘mí mismo’*, lo cual sería imposible y anularía la distinción entre *tener ideas* y *tener noción*. De ahí que sea necesario señalar qué hay de común y distinto entre *idea* y *noción*, pues una absoluta y total distinción anularía el concepto mismo de *entendimiento*. Puesto que el *entendimiento en sentido amplio* consiste en *percibir o tener ideas*, el *tener noción* no podría ser parte de este tipo de

⁴² Winkler al menos explicita que el entendimiento nocional no es un entendimiento sensible, pero no va más allá de esta afirmación: “If *having a notion* means anything more than *understanding*, it is merely that the understanding is not acquired through the senses” (Winkler 1994: 281).

entendimiento, porque tener noción no es lo mismo que tener ideas. Por ello, es necesario que Berkeley no se refiera a este sentido amplio de entendimiento, relativo a la percepción, al hablar de la noción del propio espíritu en términos de un entendimiento, sino a un *tipo específico de entendimiento sin intervención de ideas*.

En el caso de las palabras que refieren a las ideas, el espíritu *entiende sus significados mediante la percepción de las ideas referidas*; en contraste, en el caso de las palabras que refieren al espíritu, el entendimiento consiste en un proceso cognitivo especial, por el cual el espíritu *aprehende sus significados sin percepción de sí mismo*. De esta manera, si bien tanto tener ideas como tener noción son formas de entendimiento por las cuales se conocen los significados de las palabras que refieren a las ideas o al espíritu respectivamente, el *entendimiento nocional* se trata de un proceso cognitivo distinto al entendimiento ideacional, a saber: se trata de una *aprehensión intuitiva*⁴³, *reflexiva, inmediata, directa y autoevidente*. A diferencia de una interpretación como la de Bennett, que califico como “nominalista”, porque pone todo el peso del entendimiento en los nombres ‘yo’ y ‘mí mismo’, mi interpretación es una versión “intuicionista” del entendimiento del *significado* de dichos nombres referentes al propio espíritu, pues este significado requiere de un *acto aprehensor* (captador, intuitivo) *del propio espíritu* que constituye el entendimiento mismo de los nombres que refieren a él. En otras palabras, *entiendo lo que significa la palabra ‘yo’* en cuanto *aprehendo lo que soy yo*⁴⁴. En efecto, el acto aprehensor del propio espíritu es lo

⁴³ Si bien se podría admitir que no toda intuición es no-perceptual, es necesario que la intuición del propio espíritu sea no-perceptual.

⁴⁴ De esa manera, el entendimiento nocional del propio espíritu no se trata de una mera operación intelectual (como una definición o comprensión terminológica), sino de una *experiencia interna* —no externa o proveniente de los sentidos— que Winkler denomina como un “hecho fenomenológico”: “Berkeleyan self-consciousness is knowledge based on experience (or on what we might call “phenomenological fact”), but it is not (insofar as it is *self-consciousness*) object-involving” (Winkler 2011: 225); “Berkeley’s sources do tell us something about self-consciousness as Berkeley understands it: it is not a purely intellectual operation, but a form of experience, a variety of inner sense” (Winkler 2011: 231). Es válido describir al autoconocimiento nocional en términos de una *experiencia*, porque el propio Berkeley expresa que *nos experimentamos* a nosotros mismos en la siguiente cita de *De Motu*: “[...] a thinking, active thing is given which we experience as the principle of motion within ourselves” (DM 30) [el subrayado es mío]. Asimismo, como observa Adams: “In *Principles*, 28, he argues that we have knowledge, “certain, and grounded on experience,” that we accomplish things by willing, whereas we have no such empirical background for talk about non-mental agency. And in *Alciphron*, VII, 19, Euphranor declares that his “own experience assures” him that he is not an inactive being; “I know I act”, he insists (*Works*, III, 315)” (Adams 1973: 49). Pero, a diferencia de lo que Adams supone, esto no significa que la noción sea

que convierte a la palabra ‘espíritu’ en un “signo significante” (como diría Husserl). Esta función de la vida subjetiva estaría siendo obviada por una interpretación “nominalista” que pusiera todo el peso del entendimiento nocional en las palabras que refieren al espíritu en lugar del acto por el cual aprehendemos lo que es el propio espíritu⁴⁵.

Así pues, mi interpretación es que *tener noción* del propio espíritu se trata de un tipo específico de *entendimiento*, relativo al *acto aprehensor* del *significado* de las palabras que refieren al espíritu, que, como decíamos, es un *autoconocimiento intuitivo, reflexivo, inmediato, directo y autoevidente*, por cuanto se da por *reflexión* en el sentido figurado de un *reflejo de mí mismo*. En palabras de Winkler: “We arrive at a notion of spirit by turning inward, by reflecting on our own selves” (Winkler 1994: 282). Esta reflexión del propio espíritu es *transparente*⁴⁶, en la medida en que no se le interpone ninguna cosa distinta al

un contenido mental derivado de la propia experiencia (Adams 1973: 60), sino, más bien, que la noción misma es una experiencia interna del propio espíritu. Y en cuanto a la expresión de Winkler “hecho fenomenológico”, habría que precisar su sentido, pues si significa una *esencia aprehendida*, y sin objetivarla como *nóema* (pues esto sería más bien una idea berkeleyana), es válido referirse con dicha expresión a *lo aprehendido* en la noción del propio espíritu, lo cual es la *esencia* de este, pero no al *proceso* mismo de la noción, el cual más bien es la *aprehensión* de dicha esencia.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, la malinterpretación de Woozley, quien, a pesar de reconocer que el propio Berkeley iguala el entendimiento del significado de ‘mí mismo’ con la autoconciencia, en vez de interpretarlos así mismo como iguales, afirma sin razón que Berkeley se equivoca por igualarlos: “[...] he shuffles back and forth between “knowledge of my mind” (knowing that I have/am a mind, by being acquainted with it—in contrast to my inferential knowledge that both God and other finite human minds exist) and “knowledge of my mind” (understanding the expression “my mind”) with distressing ease and apparent unawareness that they are totally different” (Woozley 1976: 433). Así, Woozley malinterpreta el entendimiento del significado de las palabras que refieren al espíritu como si no pudiera ser lo mismo que la autoconciencia, porque precisamente no hace la importante distinción entre este entendimiento nocional y el entendimiento ideacional del significado de las palabras que refieren a ideas.

⁴⁶ Decir que la reflexión es *transparente* no equivale a decir que sea *infalible*, aunque hay quienes admiten esto último, como Adams (1973: 56-57) y Winkler (2011: 239-241), debido al hecho de que es *inmediata*. Pero la sensación o percepción sensible también es inmediata, y Berkeley no dice que esta no yerra porque sea infalible, sino porque no juzga en absoluto (Cf. *Diálogos* III, pp. 146-147), de modo que no yerra ni acierta, porque no es un juicio o razonamiento (percepción mediata) y, por ende, no se puede decir que sea infalible. Del mismo modo, la noción o reflexión tampoco es infalible, porque tampoco es un juicio o razonamiento. Más bien, cuando afirmo que la mente se conoce a sí misma con *transparencia* me refiero a que *se refleja o presenta su propio ser sin la interposición de objetos mentados o representaciones mentales*. En efecto, la noción no es un objeto mentado, como lo sería una representación mental, sino un *acto de presentación transparente de la propia mente en sí misma*. De ahí que no sea preciso expresar que nos conocemos *por medio de* nociones, como hace Davis: “Spirit is known by means of notions” (Davis 1959: 379), ya que el autoconocimiento nocional no está mediado por nociones, como si estas fueran cosas intermediarias

propio espíritu en sí mismo, como lo sería una imagen mental (la cual sería un tipo de idea) que lo representara. Está claro que el espíritu no puede ser representado por una idea, porque la actividad del primero no puede ser representada por la pasividad de la segunda, de modo que solo puede haber representaciones mentales —es decir, ideas u objetos mentados que representen— de otras ideas. Así pues, la *mente* no puede ser representada por ninguna *representación mental* u *objeto mentado*, porque ella es el *continente* enteramente distinto de sus *contenidos mentales*. Por ello, Roberts advierte: “[...] no hay nada que pueda servir como representación de la mente. Las mentes son irrepresentables” (Roberts 2007: 81). Por consiguiente, la reflexión o noción no podría ser una representación mental⁴⁷ ni ser semejante a una, pues sería semejante a una idea y solo una idea puede asemejarse a otra idea, sino que es, en mis propios términos, un acto de “*presentación mental*”, transparente o sin objetos interpuestos, de la propia mente en sí misma.

De esa manera, sostengo que la *noción o reflexión de mí mismo* es un *acto reflexivo de presentación mental, no-representacional y transparente, de mi mente misma*. No admitir esta interpretación propuesta, que concuerda sin ningún problema con la filosofía de Berkeley, conllevaría a interpretaciones cuestionables y problemáticas, como la de López, que considera que la noción es una representación mental del espíritu que, a diferencia de la

en el conocimiento del yo, sino que, más bien, la noción misma es el conocimiento del yo, que se da de manera directa, inmediata y transparente, sin cosas intermediarias.

⁴⁷ Es inviable interpretar la noción reflexiva como una representación mental, porque sería un objeto del conocimiento igual o semejante a una idea. A este respecto, un ejemplo de intento fallido es la interpretación de González, quien, siendo consciente de que solo las ideas son los *objetos* del conocimiento (dado el fragmento inicial del párrafo 1 de los *Principios*), hace piruetas mentales tratando de diferenciar entre las ideas y la noción entendida como una representación mental, la cual, según él, no sería un objeto del conocimiento (como una idea), sino una “entidad mental que está en la mente” (o sea, un objeto mentado como también lo es una idea de la imaginación, que también es un objeto del conocimiento): “A partir de este fragmento lo único que se puede inferir es que *los únicos objetos del conocimiento son ideas*; pero ésta es una tesis epistemológica que simplemente nos demarca los objetos del conocimiento. Sin embargo, de esta tesis epistemológica no se sigue una tesis metafísica que nos indique [...] que en la mente *sólo existen* ideas. De esta manera, del hecho de que sólo podamos conocer ideas no se sigue que en nuestra mente sólo existan ideas, pues cabe la posibilidad —metafísica— de que exista otro tipo de entidades mentales que también estén en nuestra mente. Considero que este tipo de entidades son aquellas que Berkeley denomina *nociones*. Siguiendo esta línea, *estas nociones no son objetos del conocimiento porque no son ideas*, pero sí pueden *estar* en nuestra mente. Así, por ejemplo, cuando Berkeley afirma que tenemos una *noción* del espíritu, está diciendo que el espíritu no es una idea y que además no es objeto de conocimiento, pero de aquí no se sigue que no tengamos una *representación mental* de éste” (González 2009: 83). En contraste, yo argumento que la noción no es un objeto mentado ni una representación mental, sino un acto de “*presentación mental*” del propio espíritu en sí mismo.

idea, es activa, en el sentido de “cambiante”: “[...] la noción es un tipo de aproximación conceptual cambiante y activa, totalmente distinta de una idea” (López 2017: 146-147). No obstante, cuando Berkeley afirma que las ideas son pasivas no quiere decir que sean inmutables⁴⁸, sino que carecen de las potencias del espíritu por las cuales este actúa, es decir, no pueden percibir, entender, querer, etc.; en este sentido, solo los espíritus son activos. Pero López malinterpreta la siguiente cita de los *Diálogos* como si afirmara que la noción es una imagen pensante y activa, cuando en realidad quiere decir lo que agregó entre corchetes:

Filonús—[...] Por lo tanto, no digo que mi alma sea una idea o semejante a una idea. Sin embargo, tomando la palabra *idea* en un sentido amplio, puede decirse que mi alma me proporciona una idea, esto es, una imagen o semejanza de Dios [es decir, mi alma es una imagen (en sentido amplio) de Dios], aunque, es cierto, extremadamente inadecuada; porque toda la noción que tengo de Dios se obtiene reflexionando [reflejando] sobre mi propia alma, aumentando sus poderes y quitando sus imperfecciones. Por lo tanto, aunque no tengo una idea inactiva de la Deidad, tengo en mí mismo, sin embargo, alguna clase de una imagen pensante y activa de la misma [es decir, no es que yo tenga una imagen pensante y activa distinta a mí, porque solo los espíritus son pensantes y activos, sino que yo mismo, en cuanto espíritu finito, soy una imagen pensante y activa del espíritu infinito⁴⁹]. Y aunque no lo percibo por los sentidos, tengo, sin embargo, una noción del mismo, o lo conozco mediante la reflexión y el razonamiento⁵⁰ (*Diálogos* III, pp. 136-137) [los agregados son míos].

Además, no es posible que la noción sea un objeto activo, porque esto es una contradicción en los términos. Como afirma Berkeley, todos los seres no pensantes tienen en común el ser *enteramente pasivos*, por lo que ningún objeto mentado podría representar al espíritu⁵¹:

⁴⁸ No es una propiedad de las ideas que sean inmutables, pues, por ejemplo, podemos cambiar una misma idea producida por nuestra imaginación, ya sea por composición (como al imaginar a un ser humano y juntar su cuerpo con el de un caballo para formar un centauro) o por descomposición (al imaginar un cuerpo y separar sus partes), así como podemos desaparecerla de nuestra mente si dejamos de percibirla, aunque seguiría siendo percibida por Dios como una idea posible (no actual) de nuestra imaginación.

⁴⁹ El tercer capítulo se enfocará precisamente en esta relación de *imagen* entre los espíritus.

⁵⁰ Esta última oración es una referencia a las dos posibles vías de autoconocimiento que distinguí en el segundo capítulo, la noción o reflexión y el razonamiento inferencial. Véase *infra*, pp. 52-56.

⁵¹ Calkins reconoce que la mente no puede ser representada por un objeto mentado, pero, aun así, en lugar de aplicar el principio de caridad e interpretar la noción de otro modo (como yo hago), da por sentado que según Berkeley la noción es un objeto mentado y procede a criticar su doctrina de la noción, negando que haya una diferencia real entre la idea y la noción porque ambas serían objetos pasivos y, por esto, la noción tampoco permitiría conocer la actividad del espíritu. Su conclusión es la siguiente: “A ‘notion of spirit’ is as inherently impossible as an idea of spirit” (Calkins 1933: 145). Y, además, señala que la única solución al problema que observa sería describir a la noción como si fuera la mente misma, aunque descarta esta alternativa por falta de evidencia textual. Pero

“[...] All the unthinking Objects of the Mind agree, in that they are intirely passive, and their Existence consists only in being perceived: Whereas a Soul or Spirit is an active Being, whose Existence consists not in being perceived, but in perceiving Ideas and Thinking” (*PHK* I, §139, p. 58). Por ello, la noción del propio espíritu no es un objeto mentado como lo es una representación mental; de lo contrario, no habría diferencia entre *idea* y *noción*, ni necesidad alguna de introducir este último concepto. Como he explicado, la diferencia con respecto a la idea reside en que la noción no es un *objeto pasivo* ni una *representación mental*, sino, al contrario, un *acto de presentación mental*, que *presenta* al propio espíritu *en sí mismo*.

Teniendo en cuenta que la noción de la propia mente no es un conocimiento mediado por un objeto diferente de la propia mente, sino que esta misma es tanto *lo que conoce* como *lo que se conoce* sin mediación alguna, Rome describe a la noción como vacía y sin contenido: “[...] Berkeley’s knowledge by way of notions is that the knowing is empty; the mind which knows has no content within itself” (Rome 1946: 682). Pero, más precisamente, yo diría que, si bien la noción no tiene un contenido *en* la mente (como lo sería un objeto mentado), no es vacía en sentido estricto, porque, en cuanto conocimiento *de* algo (o alguien, mejor dicho), tiene “contenido” en un sentido amplio (no técnico o restringido a las ideas), el cual *es* la propia mente que se refleja o presenta a sí misma sin mediación alguna. Es evidente que la noción del propio espíritu finito⁵² no puede tener un contenido que sea numéricamente distinto a él —es decir, otra cosa aparte de él mismo— y cualitativamente igual a él —como una copia o imagen mental que lo calque con sus mismas cualidades—, porque es imposible que un objeto mentado sea activo o se asemeje a un ser activo y que, siendo algo que está *en* la mente, se asemeje a la mente misma. Es más, si la noción fuera una imagen mental del propio espíritu, este no se conocería directamente a sí mismo, sino a la imagen mental de sí mismo, lo cual conduciría al mismo escepticismo

dicho problema es falso y la interpretación más plausible de la noción es la que vengo trazando en esta investigación, según la cual, si bien la noción de la mente no es la mente misma, tampoco es un objeto mentado pasivo u otra cosa diferente de ella, sino precisamente un *acto mental acompañante que presenta a la propia mente en sí misma*.

⁵² En el caso de la noción que el espíritu infinito (Dios) tiene de Sí mismo, su contenido tampoco es otra cosa aparte de Él, pero, como se notará en el tercer capítulo, Él mismo “abarca” en Su Ser a todos los demás espíritus, quienes son imágenes (en sentido amplio) de Él, por lo que el contenido de la noción que Él tiene de Sí mismo abarca a todos los espíritus finitos. Véase *infra*, pp. 62-64.

al que conduce el representacionalismo materialista al que Berkeley se opone⁵³. Más bien, al tratarse la noción de un acto reflexivo y sin objeto de la propia mente, esta misma es su “contenido”.

Así pues, está claro que el contenido de la noción de la propia mente no es otro que ella misma, pero, concretamente, ¿qué conoce ella al tener noción de sí misma? Siguiendo esta línea, en el siguiente capítulo ahondaremos en el *contenido* de la noción del propio espíritu finito, en debate con la interpretación de Flage sobre si esta es una *noción relativa* o *positiva*.



⁵³ El representacionalismo materialista de Hylas (que representa a Locke) conduce al escepticismo en la medida en que sostiene que no conocemos las cosas en sí mismas, sino nuestras propias ideas, entendidas como copias, imágenes o representaciones mentales de dichas cosas. Para más información al respecto, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021, pp. 47-48, 63-68.

Capítulo segundo: La noción positiva

¿Cuál es el *contenido* de la noción reflexiva del propio espíritu? O, dicho de otra manera, ¿qué es aquello que el espíritu⁵⁴ conoce cuando tiene noción de sí mismo? Sostengo que el autoconocimiento nocional, si bien no se da por medio de una percepción, está relacionado con la percepción, porque lo que conoce el espíritu cuando tiene noción de sí mismo son sus propios *actos de percepción* (como sus actos de percibir, pensar, querer, etc.), dado que el espíritu *es un ser activo que percibe, piensa y quiere*, y esto mismo es lo que la palabra ‘espíritu’ *significa*:

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etcétera. Este ser activo que percibe es lo que llamamos *mente, alma, espíritu, yo* (*Principios I*, §2, p. 31).

Porque con la palabra *espíritu* significamos aquello que piensa, quiere y percibe: éste es el único sentido que puede tener tal término (*Principios I*, §138, p. 102).

Así pues, la tesis que defenderé en este capítulo es que el espíritu se conoce directamente por una *noción positiva* (directa, no relativa)⁵⁵ de su *ser* en sí mismo, entendido como la *unidad total e indivisible de sus actos de percepción*. De esta manera, mi interpretación se opone a la de Daniel Flage (1985; 1987), quien argumenta en contra de una noción positiva del propio espíritu. A propósito de aquella cita del parágrafo 138 de los *Principios*, Flage sostiene que el espíritu tiene una *noción relativa* de sí mismo, en el sentido de que es una noción correspondiente a sus “propiedades”, mas no a lo que él es en sí mismo⁵⁶. Según su interpretación, Berkeley sugiere que no podemos conocer nuestra mente en sí misma, sino solo como aquella cosa que piensa, quiere y percibe, donde pensar, querer y percibir son

⁵⁴ En específico, este capítulo trata sobre el contenido de la noción del propio espíritu *finito*, pues, como se verá en el tercer capítulo, en el caso del espíritu *infinito* (Dios), el contenido de la noción de Sí mismo va más allá que el de la noción del propio espíritu finito.

⁵⁵ Cabe advertir que, si bien niego que la noción del propio espíritu sea relativa, afirmo que tenemos una noción relativa (en el sentido de relacional) de una imagen de los otros espíritus finitos, como mostraré en el tercer capítulo. Véase *infra*, pp. 69-70.

⁵⁶ Flage recoge la distinción entre una concepción directa y una relativa de los *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana* (1788) de Reid, quien escribió: “Of some things, we know what they are in themselves; our conception of such things I call *direct*. Of other things, we know not what they are in themselves, but only that they have certain properties or attributes, or certain relations to other things; of these our conception is only *relative*” (Reid 1969: 7).

entendidas como propiedades de la mente, de modo que solo la conocemos como aquello que tiene dichas propiedades (Flage 1985: 418-419; 1987: 152): “Hence, it seems reasonable to contend that a Berkeleian notion of one’s own mind is a relative notion, which is the notion corresponding to the definite description, ‘the thing that perceives and wills’” (Flage 1987: 154). Pero, dado que el *ser* (*esse*) del espíritu es *percibir* (*percipere*), yo sostengo que los actos de percepción no son propiedades de la mente que difieren de su ser, sino su *ser* mismo; o, en todo caso, se tratan de *propiedades esenciales* que constituyen su ser y sin las cuales no *sería*. En otras palabras, lo que el espíritu *es en sí mismo* no es otra cosa que su *actividad perceptiva* misma, porque precisamente en esta radica su *ser o esencia*⁵⁷. Como señala Kail: “The self [...] is a system of activities all related to the ideas that are the objects of those activities. There is no thing distinct from these activities that is its ‘centre’ or ‘owner’. [...] Spirit *is* activity, not a thing that is active” (Kail 2014: 139). Mejor dicho, el espíritu no es un ser activo en el sentido de que posea su actividad como una propiedad separable de su ser, sino en el sentido de que su ser mismo es su actividad.

Al contrario de lo que supone Flage, no hay una naturaleza inherente de la mente aparte de su actividad perceptiva, lo cual, más bien, se correspondería con la concepción lockeana de la sustancia espiritual que Berkeley rechaza. Recuérdese que, en Locke, la *sustancia espiritual* (así como la *sustancia* en general) es una *suposición incierta*, que suponemos como el sustrato desconocido en el que subsisten sus operaciones mentales, pero que no podemos conocer o representar, porque no tenemos una idea clara y distinta del mismo, sino una oscura y relativa⁵⁸. En contraste, Berkeley reconoce que, si bien no podemos

⁵⁷ Ahora bien, si el ser del espíritu es percibir o tener ideas, ¿el tener noción está excluido de los actos constitutivos de su esencia? Pienso que la noción no es un acto constitutivo de la esencia espiritual como lo son todos los actos de percepción, sino un acto acompañante de estos mismos actos. No se trata de un acto del mismo tipo que los actos de percepción dirigidos a objetos, sino de un acto reflexivo del sujeto en su actividad misma de percibir objetos. No tenemos “naciones” del mismo modo que tenemos ideas, sino que tenemos noción como una autoconciencia que acompaña a nuestros actos de tener ideas. Así, siempre que tenemos noción aprehendemos cada vez más actos de percepción conforme vivimos durante más tiempo percibiendo más ideas. Pero el contenido de la noción no es cada vez un yo distinto, sino el mismo yo y su ser (su actividad perceptiva) hasta el presente.

⁵⁸ “Una vez que nos hemos formado de ese modo una idea oscura y relativa de la substancia en general, nos formamos después las ideas de clases particulares de substancias [...]” (*Ensayo* II, xxiii, §3, p. 277); “[...] suponemos una substancia, en que subsistan el pensar, el conocer, el dudar y el poder de movimiento, etc., [...] suponiendo que es (con igual ignorancia acerca de lo que es) el

representarnos por medio de ideas, es evidente que nos conocemos directamente por una noción (positiva, como sostengo), y rechaza una concepción abstracta de la naturaleza de la mente como *substratum o subjectum* que subyace a su actividad, porque esta misma es su *ser* y no tiene ningún sustrato adicional que la soporte, sino que ella misma es el sustrato que soporta sus ideas u objetos percibidos por ella⁵⁹. Como subraya Furlong: “[...] a spirit supports ideas; a spirit, therefore, is a substance (*Princ.*, sect. 135). It is not something that, as Locke thought (e.g. *Essay*, ii. 23. 5), has a substance” (Furlong 1968: 63).

Es un error común en algunos especialistas confundir la concepción berkeleyana de *sustancia espiritual* con una concepción más tradicional de la misma. Al igual que Flage, Warnock niega sin fundamento que los actos sean la sustancia del espíritu: “Surely to speak of something as a substance is to claim that *it* can somehow be distinguished from what it *does*. And if Berkeley did not feel able to make this claim, should he not have concluded that the mind is a ‘collection of acts’, just as an object is a ‘collection of ideas’?” (Warnock 1953: 197). De esa manera, Warnock piensa en la sustancia espiritual como si fuera un sujeto distinto de sus actos, lo cual es válido en el caso de Locke, como vimos, pero es totalmente inadecuado en el caso de Berkeley, cuya concepción de la sustancia espiritual es precisamente la contraria, a saber: se trata de un sujeto constituido por la realización misma de sus actos de percepción. Ahora bien, aunque Berkeley no explicita que la mente sea una “colección de actos”, esto parece entreverse en su principio *esse est aut percipi aut percipere... aut velle, i.e. agere* (“ser es o ser percibido o percibir... o querer, *i. e.*, actuar”)⁶⁰, según el cual el *ser* del espíritu es *actuar*. En respuesta a Warnock, pienso que es válido describir a la mente como una “colección de actos” con una cierta salvedad, a saber:

substratum de aquellas operaciones que experimentamos por dentro en nosotros mismos. [...] no tenemos ninguna idea clara y distinta de la sustancia de un espíritu” (*Ensayo* II, xxiii, §5, p. 278).

⁵⁹ Es interesante notar la actualidad de la concepción que Berkeley tiene sobre la naturaleza de la mente como la unidad indivisible de sus actos de percepción en lugar de una naturaleza abstracta subyacente a su actividad. Actualmente, tanto en las ciencias como en la filosofía de la mente predomina una concepción funcionalista de la mente, que la distingue del cerebro (que es el órgano que centraliza la actividad del sistema nervioso) y la define precisamente como el *conjunto de las funciones* que la estructura orgánica del cerebro cumple, tales como la *percepción*, el *pensamiento*, la *conciencia*, la *memoria*, la *imaginación*, etc., todas las cuales son consideradas por Berkeley como actos de percepción que en su conjunto constituyen el ser de la mente. Para más información sobre las discusiones actuales en torno a la naturaleza de la mente, véase Smart, J. J. C., “The Mind/Brain Identity Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, Edward N. (ed.), 2017.

⁶⁰ “Existence is *percipi*, or *percipere* (or *velle, i.e. agere*)” (PC 429, 429a).

si precisamos que la mente no es una colección en un sentido pluralista y divisible, sino, al contrario, *unitario e indivisible*, en la medida en que es la *unidad indivisible de sus actos de percepción*. Como subraya Beardsley: “[...] whose unity is something more than that of a mere collection. [...] Its unity is that of “one simple, undivided, active being” (*PHK I 27*)” (Beardsley 2001: 259). En efecto, mientras que las cosas sensibles a las que damos un nombre, como las cerezas, son colecciones de impresiones sensibles que la mente une al observar que se acompañan las unas a las otras, como un sabor determinado, un color rojo, etc. (Cf. *Diálogos III*, p. 163), la unidad de la mente no es meramente nominal, sino *real*, como observa McCracken:

The unity of an apple, to be sure, is merely nominal, merely a unity imposed by the mind on a bundle of ideas (*Principles*, 1). But the unity of the spirit is a real, not merely a nominal, unity. Berkeley came repeatedly to insist that ‘a spirit is one simple, undivided, active being’, an ‘indivisible substance’ (*Principles*, 27, 89, 141) (McCracken 1986: 601).

En la evolución de la filosofía de Berkeley desde sus tempranos *Comentarios* hasta sus obras de madurez filosófica, se puede apreciar que tiende a una concepción cada vez más unitaria de la mente. Incluso en los mismos *Comentarios* hay un cambio de dirección, desde que afirma primero que “The Will [is] not distinct from Particular volitions” (*PC 615*) hasta que luego deja de lado a las múltiples voliciones particulares para llegar a la tesis de que el espíritu es más bien la unidad continua de su actividad volitiva: “We see no variety or difference betwixt the Volitions, only between their effects. Tis One Will one Act distinguish’d by the effects. This will, this Act is the Spirit, operative, Principle, Soul etc.” (*PC 788*; cf. *PC 854*). Y ya en los *Principios* y en los *Diálogos*, su concepción unitaria de la mente se ve consolidada: “Filonús—[...] Sé que yo, uno y el mismo yo, percibe los colores y los sonidos; [...]” (*Diálogos III*, p. 140), y es mantenida sin abandono hasta sus últimas obras (Cf. *Siris* 346-347, 356-358).

Ahora bien, se sabe que en sus *Comentarios* Berkeley había esbozado una concepción —contraria a su sistema filosófico consolidado— de la mente como una colección de percepciones (en el sentido de ideas), que en este sentido se anticipó a la concepción humeana de la mente⁶¹: “Mind is a congeries of Perceptions. Take away Perceptions & you

⁶¹ Recuérdese que, en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), Hume señala que “lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e

take away the Mind put the Perceptions & you put the mind” (PC 580); “The very existence of Ideas constitutes the soul” (PC 577)⁶². No obstante, en los *Diálogos*, el personaje Filónus (quien representa a Berkeley) rechaza esa misma concepción humeana de la mente:

Hilas—No obstante todo lo que has dicho, a mí me parece que de acuerdo con tu manera propia de pensar y como consecuencia de tus propios principios debería seguirse que tú eres sólo un sistema de ideas flotantes, sin ninguna sustancia que las soporte. [...]

Filónus—¿Cuántas veces tengo que repetirte que conozco o soy consciente de mi propio ser; y que yo mismo no soy mis ideas sino algo más, un principio pensante y activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas? Sé que yo, uno y el mismo yo, percibe los colores y los sonidos; que un color no puede percibir un sonido, ni un sonido un color; que, por lo tanto, soy un principio individual, distinto del color y del sonido; y, por la misma razón, de todas las demás cosas sensibles e ideas inertes (*Diálogos* III, pp. 139-140).

La descripción de Hilas del yo como solo un “sistema de ideas flotantes” representa la otrora concepción humeana de la mente que Berkeley tenía en sus *Comentarios* y luego abandona en su pensamiento maduro, pues Filónus responde que la mente no es sus ideas, sino aquello que las percibe y actúa sobre ellas. De esta manera, la mente no es una

identidad” (*Tratado*, I, iv, §2, p. 300), y agrega que los seres humanos son “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (*Tratado*, I, iv, §6, p. 356). Ahora bien, a diferencia de Berkeley, Hume considera que no tenemos razones para creer en una identidad personal unificada y continua a lo largo de la sucesión plural y cambiante de nuestros actos de percepción, sino que tenemos la ilusión de ser un yo continuo y persistente, la cual es generada por nuestra memoria y nuestra imaginación, al mostrarnos una sucesión de ideas simples y de ideas complejas respectivamente, que son parecidas a nuestras impresiones y a nuestras ideas simples respectivamente. Por ello, Hume propone, más bien, entender nuestra mente con la siguiente metáfora: “La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, [...]” (*Tratado*, I, iv, §6, p. 357).

⁶² Aquí Berkeley aún no reconocía la importante distinción entre el *acto* perceptivo y el *objeto* percibido (la idea) por el acto, lo cual es corregido en sus obras posteriores, razón por la cual abandona estas afirmaciones citadas de los *Comentarios* y, por ende, también su otrora concepción humeana de la mente. Dejar en claro aquella distinción es necesario para evitar malinterpretaciones como las de Grave y Turbayne, quienes sostienen lo que denominan el “principio de identidad”, según el cual las *ideas* son idénticas al *percibir* de las mismas, lo cual es producto de una grave confusión entre dos acepciones distintas del término ‘percepción’, una de las cuales corresponde a las ideas, mientras que la otra no, a saber: en su acepción pasiva como *objeto percibido* significa la *idea* (cuyo *ser* es *ser percibida*), mientras que en su acepción activa como *actividad perceptiva* se trata del *ser* del espíritu, el cual es su *percibir*. Para más información sobre la diferencia entre estas dos acepciones del término ‘percepción’ y mi crítica a la malinterpretación que las confunde, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021, pp. 49-50.

colección de *percepciones* en el sentido de *objetos percibidos*, porque la mente no es lo mismo que sus ideas, sino en el sentido de *actividades perceptivas*⁶³.

Así pues, está claro que la sustancia espiritual según Berkeley no es otra cosa que la unidad indivisible de su actividad perceptiva. De hecho, desde sus *Comentarios* Berkeley sostenía que la sustancia del espíritu es actuar, causar, querer y operar: “Substance of a Spirit is that it acts, causes, wills, operates, or if you please (to avoid the quibble that may be made on the word *it*), to act, cause, will, operate [...]” (PC 829). En ese sentido, se trata de una sustancia activa, en permanente actividad, que siempre está percibiendo sus ideas, ya sea pensando, queriendo, etc., puesto que, como observa Berkeley, no hay tiempo en que no sucedan ideas en nuestra mente:

Por tanto, no siendo nada el tiempo cuando *se abstrae de la sucesión de ideas en la mente*, se sigue de ahí que la duración en un espíritu finito debe ser estimada por *el número de ideas o acciones* que en tal espíritu se suceden; y como consecuencia inmediata debemos inferir que el alma siempre está pensando⁶⁴. Y a la verdad, el que quisiera dividir sus pensamientos, o por abstracción separar en su espíritu el *existir* del *pensar*, difícilmente podría conseguirlo (*Principios* I, §98, p. 80).

En efecto, especular con una concepción abstracta del espíritu, abstraído o separado de su actividad perceptiva, sería, como diría Berkeley, una “especulación estéril”, que equivale a caer en el mismo abstraccionismo⁶⁵ que él rechaza al negar la existencia de ideas o cosas no pensantes abstraídas o separadas de su *ser percibidas (percipi)*:

[...] es incomprendible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. Su existir consiste en esto, en que

⁶³ Véase *supra*, nota 62.

⁶⁴ Asimismo, Berkeley señala que siempre estamos queriendo: “While I exist or have any idea, I am eternally, constantly willing; my acquiescing in the present state is willing” (PC 791). En efecto, siempre tenemos algunas ideas voluntarias sobre las cuales opera nuestra voluntad, incluso a la vez que tenemos ideas involuntarias; por ejemplo, voluntariamente abrimos los ojos y dirigimos nuestra mirada a la vez que involuntariamente percibimos todo lo que vemos.

⁶⁵ En el siguiente pasaje, Berkeley señala que la doctrina de las ideas abstractas ha tenido el efecto pernicioso de dar a los pensadores motivos para suponer una concepción abstracta del espíritu, abstraído de sus actos de percepción: “No estará de más observar que la teoría de las ideas *abstractas* ha contribuido en gran parte a *oscurecer y embrollar las ciencias que tratan de las cosas espirituales*. Se han imaginado algunos filósofos que podían formarse idea abstracta de los *actos y potencias de la mente*, prescindiendo de su objeto y aun del espíritu mismo. De aquí que se hayan introducido en ética y metafísica infinidad de términos oscuros y ambiguos tratando de expresar mediante ellos nociones abstractas; lo cual ha originado innumerables divagaciones y disputas entre los llamados *sabios*” (*Principios* I, §143, p. 105).

se los perciba; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos (*Principios I*, §3, p. 32).

Así como el ser de las cosas no pensantes (ideas) es ser percibidas, dado el argumento maestro, según el cual sería contradictorio pensarlas como no pensadas, es evidente que el ser de las cosas pensantes (espíritus) es percibir, debido a una versión similar del argumento maestro, según la cual sería contradictorio pensar que no pienso. En consecuencia, el espíritu es, por definición, un ser percipiente, por lo que no puede ser sin percibir, ya que esto sería una contradicción en los términos.

To say the mind exists without thinking is a Contradiction, non-sense, nothing (*PC* 652).

Pero así como estoy dispuesto a reconocer lo limitado de mi comprensión con respecto a la variedad de espíritus e ideas que puedan existir, no obstante entiendo que es una evidente contradicción, o si no, un mero juego de palabras, el decir que se posee la noción de entidad o existencia con abstracción de *espíritu e idea* e independientemente del percibir y ser percibido (*Principios I*, §81, p. 70).

A propósito de ello, resulta ilustrativa la analogía que Daniel traza entre la inseparabilidad ontológica de la mente respecto de sus actos de percepción y la de las ideas u objetos sensibles respecto de sus cualidades sensibles:

Understanding, willing, and spirit are thus not three things of which we just happen not to have ideas, for to say that would fall into the very abstractionist way of speaking about spiritual substance that Berkeley repeatedly rejects. In his eyes, just as there is no abstract material substance that underlies or supports sensible qualities, so there is no spiritual substance abstracted from willing or understanding (Daniel 2018: 661).

Así como en el caso de las ideas u objetos sensibles no hay algo abstracto subyacente a sus cualidades sensibles, en el caso de la mente no hay algo abstracto subyacente a sus actos de percepción, de modo que no hay un “algo abstracto” en ninguno de los casos. Como ejemplifica Berkeley, un dado no es algo distinto de sus cualidades sensibles (su forma cúbica, su solidez, etc.) en lo cual estas sean inherentes, sino, más bien, el conjunto de estas mismas cualidades (Cf. *Principios I*, §49, p. 55); asimismo, la mente no es algo distinto de sus actos de percepción, sino el conjunto (unitario e indivisible) de estos mismos actos. Por consiguiente, en ambos casos conocer aquellos conjuntos es conocer a las cosas mismas, al dado y a la mente respectivamente, pues el dado mismo está constituido por sus cualidades sensibles, así como la mente misma está constituida por sus actos de percepción. En ese sentido, conocer al propio espíritu en sí mismo no es nada más que conocer los propios

actos de percepción. Berkeley corrobora esta tesis en la siguiente cita de los *Principios*, en la cual señala que, si no puede haber ideas de los actos y poderes de la mente, entonces no puede haber ideas de la mente: “Por lo tanto, si es imposible que algún grado de esos poderes se represente en una idea, es evidente que no puede haber una idea del espíritu” (*Principios* I, §148, p. 108). En consecuencia, se puede inferir que tener una *noción positiva de los propios actos de percepción* es tener una *noción positiva del propio espíritu en sí mismo*, al contrario de lo que afirma Flage: “I am willing to grant that Berkeley held that one has *positive notions* of willing and perceiving (as relations or qualities) on the basis of a reflex act, but this does not entail that one has a positive notion of the mind itself on the basis of such an act” (Flage 1987: 152). Si el *ser* del espíritu es *percibir*, entonces la noción del *ser* del propio espíritu no puede abstraer a este de la propia *actividad perceptiva*; por tanto, la *noción positiva del propio espíritu en sí mismo* es la *noción positiva de la propia actividad perceptiva*. Efectivamente, como dice Ramsey: “The heart of Berkeley’s doctrine of notions is the notion each of us has of his own activity” (Ramsey 1966: 17). De ahí que la exigencia de Flage de una noción positiva de la propia mente abstraída o separada de su percibir sea, más bien, inconsistente con la concepción berkeleyana del *espíritu* conforme al principio perceptualista *esse est percipi aut percipere*, sobre el cual se funda todo el sistema filosófico de Berkeley. Por ello, no es válido poner en el lugar de la noción positiva del propio espíritu a una noción imposible del propio espíritu abstraído o separado de su actividad perceptiva —noción que, aunque se asumiera equivocadamente que fuera posible, como hace Flage, ni siquiera sería positiva en absoluto, ya que no sería una noción del ser mismo del propio espíritu—.

Siguiendo esa línea, mi respuesta a Flage se apoya en la siguiente cita de los *Principios*, en la cual Berkeley niega que podamos tener una idea del entendimiento y de la voluntad, así como una tercera idea de la sustancia, precisamente con una *noción relativa* —ya que no sería positiva— de su soportar o ser el sujeto de aquellos poderes:

If any Man shall doubt of the Truth of what is here delivered, let him but reflect and try if he can frame the Idea of any Power or active Being; and whether he hath Ideas of two principal Powers, marked by the Names *Will* and *Understanding*, distinct from each other as well as from a third Idea of Substance or Being in general, with a relative Notion of its supporting or being the Subject of the aforesaid Powers, which is signified by the Name *Soul* or *Spirit* (*PHK* I, §27, p. 19) [el subrayado es mío].

Como se observa en esta cita, Berkeley niega expresamente una *noción relativa* de la sustancia espiritual como si fuera un *substratum o subjectum* distinto de su entendimiento⁶⁶ y su voluntad. Como dijimos en la introducción⁶⁷, el espíritu *es* —en vez de que *tenga o posea*— entendimiento (en cuanto percibe ideas) y voluntad (en cuanto las produce y opera sobre ellas). Por esto, afirma Bettcher: “To say a spirit wills and understands is not to attribute those faculties to a subject distinct from and supporting them, but only an explication of the word *spirit*” (Bettcher 2007: 39). En efecto, Berkeley niega que el entendimiento y la voluntad sean partes separables del espíritu, el cual es un ser simple e indivisible, y afirma, en cambio, que ambos actos están incluidos en la palabra ‘espíritu’, la cual significa todo lo que es activo: “I must not Mention the Understanding as a [...] part of the Mind, I must include Understanding & Will etc in the word Spirit by wch I mean all that is active” (PC 848). En consecuencia, la noción de *lo que es* el propio espíritu, por la cual este entiende *lo que significa* ‘espíritu’ (a saber: un ser activo que quiere y entiende), es la noción de la *unidad simple e indivisible* de los propios actos de percepción por los que él *quiere y entiende*, que son la *voluntad* y el *entendimiento* —los cuales son los principales actos de percepción a los que se reducen los demás, como vimos en la introducción⁶⁸—.

Pero, por su parte, Flage apoya su interpretación en una afirmación de Berkeley en su ensayo *De Motu*, según la cual “all things we designate by names are known by qualities or relations, [...]” (DM 54), por lo que si el conocimiento nocional del propio espíritu dependiera de los nombres referentes al espíritu sería relacional, esto es, una noción relativa: “So if one’s immediate knowledge of one’s own mind is limited to the meaning of the word ‘I’ or ‘myself’, [...] it is consistent with that contention to hold that one has merely a relative notion of one’s own mind” (Flage 1987: 154). No obstante, hay que

⁶⁶ En el caso de Dios y, presuntamente, también de los ángeles, así como de las almas humanas tras la destrucción de sus cuerpos, si bien no tienen sensación o percepción sensible, pueden percibir las cosas sensibles de forma no sensorial, de modo que tienen (o, más bien, son) un entendimiento no-sensible sino intelectual, por el cual perciben aquellas cosas. Las siguientes citas de los *Diálogos* hacen explícito que Dios tiene (o, mejor dicho, es) un entendimiento, por el cual percibe nuestras mismas ideas, pero no sensorialmente: “Filonús—[...] las cosas percibidas por mí son conocidas por el entendimiento y producidas por la voluntad de un espíritu infinito” (*Diálogos* II, p. 112); “Filonús—[...] Dios conoce o tiene ideas; pero sus ideas no le vienen por medio de los sentidos, como es el caso de las nuestras” (*Diálogos* III, p. 151).

⁶⁷ Véase *supra*, nota 8.

⁶⁸ Véase *supra*, p. 11, nota 9.

distinguir entre el conocimiento nocional por el que la mente se aprehende directamente a sí misma por una noción positiva y el conocimiento relacional por el que la mente se designa a sí misma con nombres como ‘mente’, ‘espíritu’, ‘alma’, ‘yo’ y ‘mí mismo’. Siguiendo con mi interpretación “intuicionista” (en contraste con una “nominalista”), la noción del propio espíritu es *primitiva*⁶⁹, en el sentido de que la *aprehensión intuitiva de lo que significa ser yo* —es decir, de la unidad de mis actos de percepción— *precede* a la asociación de este significado con los nombres ‘yo’, ‘mí mismo’, entre otros. De ahí que la noción del propio espíritu no dependa de dichos nombres, sino de su *significado*, el cual es *aprehendido primitivamente*. Ciertamente, *lo que significa* la palabra ‘yo’ es *lo que soy yo* y, como dice Berkeley, yo denoto *lo que soy yo* con el término ‘yo’, de modo que primero sé *lo que soy yo* y luego denoto este significado con el término ‘yo’: “What I am my self, that which I denote by the Term I, is the same with what is meant by *Soul* or *Spiritual Substance*” (PHK I, §139, p. 52) [el subrayado es mío]. Así pues, la noción del propio espíritu no es una noción relativa que depende de las palabras referentes al espíritu, sino una noción positiva entendida como la *aprehensión primitiva de lo que significan* dichas palabras, a saber: *lo que soy yo* (esto es, la unidad de mis actos de percepción).

Ahora bien, Flage reconoce que se le podría objetar que en el siguiente fragmento de los *Diálogos* Berkeley expresa que tenemos una noción positiva de nosotros mismos porque nos conocemos inmediata e intuitivamente: “Filonús—[...] Además, sé lo que quiero decir con los términos *yo* y *yo mismo*; y sé esto de forma inmediata, o intuitivamente, [...]” (*Diálogos* III, p. 136), pero responde a esta objeción que conocer el significado de los términos ‘yo’ y ‘mí mismo’ de manera inmediata e intuitiva no implica ni es lo mismo que conocer qué es la mente en sí misma (Flage 1985: 419; 1987: 153). No obstante, su respuesta no es satisfactoria, porque un autoconocimiento inmediato e intuitivo es el único

⁶⁹ No debe confundirse mi tesis de que la noción del propio espíritu es *primitiva* como si afirmara que esta es *innata*, esto es, connatural y nacida con el mismo sujeto, como si desde que empezamos a existir tuviéramos autoconciencia nocional en acto. Más bien, si bien admito que es innata nuestra capacidad para poder tener noción, pienso que la noción misma se realiza y desarrolla a partir de una etapa temprana de nuestra vida que es posterior y no simultánea a las primeras percepciones que tenemos desde que empezamos a existir como espíritus o seres cuyo existir es percibir. Solo en el caso del espíritu infinito, quien es eterno, todo su conocimiento, incluida la noción que tiene de Sí mismo, es eterno. Ahora bien, no tengo el objetivo de especificar desde qué momento de la infancia nosotros tenemos autoconciencia, pues este tema, propiamente científico, excede los límites de mi investigación sobre la autoconciencia en el contexto filosófico de la obra de Berkeley.

autoconocimiento posible que sería positivo y no relativo, pues, si no es por una intuición inmediata, ¿de qué otra manera sería posible conocer a la propia mente en sí misma? Flage no se plantea esta cuestión ni ofrece alguna razón para sostener que un autoconocimiento inmediato e intuitivo no es lo mismo que una noción positiva. Más bien, por definición, una noción positiva del propio espíritu en sí mismo sería *directa y no relacional*, por lo que solo un autoconocimiento *inmediato* (sin mediación) e *intuitivo* (sin necesidad de razonamiento) calificaría como tal.

Sin embargo, Flage argumenta que la naturaleza del espíritu como “esa cosa inextensa e indivisible que piensa, actúa y percibe” (*Diálogos III*, p. 136) solo es accesible a través del razonamiento, en la medida en que sabemos que nuestra mente es indivisible porque no tiene extensión y sabemos que es inextensa porque solo son extensas las ideas materiales⁷⁰. No obstante, si bien es cierto que la inextensión de nuestra mente es una cualidad inferida a partir del contraste entre las ideas materiales que percibimos y los actos de percepción que realizamos (todos los cuales son inmateriales), considero que su indivisibilidad no necesariamente lo es, ya que esta también es intuitiva al tener noción de nosotros mismos como la *unidad total* de nuestros actos de percepción (tanto actuales como pasados), ninguno de los cuales podemos sustraer de nuestro ser, de modo que nuestro ser es la *unidad indivisible* de todos nuestros actos de percepción.

Siguiendo esa línea, lo que constituye la propia *identidad* es precisamente la *unidad total e indivisible de los propios actos de percepción, tanto actuales como pasados*. Por esto, Berkeley advierte en sus *Comentarios*: “Qu: wherein consists identity of Person? Not in actual consciousness, for then I’m not the same person I was this day twelvemonth, but while I think on what I then did” (*PC* 200). Como aclara Johnston: “Thinking, then, only *partly* constitutes identity of personality, inasmuch as it is only as I reflect on the experience I had a year ago that I recognise my identity with what I then was” (Johnston

⁷⁰ La existencia de los cuerpos o cosas materiales es, precisamente, el tema central de mi anterior publicación, en la cual queda demostrado que para Berkeley existen *ideas materiales* y que la afirmación de estas no implica ningún problema en su filosofía, a diferencia de la negación de las mismas, que es producto de una malinterpretación de su inmaterialismo. Para profundizar en este tema, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021.

1923: 199). En otras palabras, yo no soy solo la persona que actualmente piensa los contenidos actuales de mi pensamiento, sino, más bien, *yo soy la persona que pensó y piensa* todos los contenidos de mis pensamientos, *que quiso y quiere* todos los contenidos de mis voliciones, *que sintió y siente* todos los contenidos de mis sensaciones, etc. De ahí que el conocimiento nocional del yo sea, como señala West, reducible al conocimiento de *cómo es percibir mis ideas* (West 2019: 8), lo cual equivale a *cómo es ser yo mismo*. Naturalmente, uno mismo puede equivocarse al juzgar acerca de los contenidos de su percepción, como, por ejemplo, aquello que quiso, y reconocer que en realidad quería otra cosa. Pero el autoconocimiento nocional no se trata de conocer *aquellas cosas que percibo o quiero* (que son las ideas o contenidos de mis actos), sino, más bien, que *yo mismo soy mi percibir o querer aquellas cosas*, de modo que *yo mismo soy la unidad indivisible de todos mis actos de percibir, querer, etc.* De esta manera, la *unidad* del yo no reside en una suerte de entidad abstracta e inescrutable, sino precisamente en el conjunto de *todos* los propios *actos de percepción*, desde el primero hasta el último de la vida⁷¹. Sin todos mis actos

⁷¹ A este respecto, cabe precisar que Berkeley sostiene la *inmortalidad natural* del alma humana, lo cual no significa que esta no pueda morir (pues Dios la puede destruir), sino que no puede morir a causa de las leyes ordinarias de la naturaleza: “No se ha de suponer que cuando se habla de la inmortalidad natural del alma se haya de entender que ésta sea *absolutamente incapaz de aniquilamiento*, aun por parte del poder infinito del Creador que le dio el ser, sino que en el estado actual de cosas, no será destruida en virtud de las *leyes ordinarias de la naturaleza o del movimiento*. Pues los que sostienen que el espíritu humano es tan sólo una tenue llama vital [...] hacen del alma algo corruptible y perecedero como el cuerpo [...]. Pero ya se ha demostrado que los cuerpos, de cualquier estructura o complejidad que sean, son meras ideas pasivas en la mente, que de ellas se diferencia y está más lejos que la luz de las tinieblas. Hemos visto cómo el alma es indivisible, incorpórea, inextensa y, por lo tanto, *incorruptible*. Y será muy fácil comprender que esta sustancia *activa, simple e incompleja*, no puede verse afectada por el movimiento, el cambio, la destrucción o disolución, que a cada momento vemos alterar los cuerpos, y que es lo que se llama *curso ordinario de la naturaleza*. El alma del hombre es indestructible por las fuerzas naturales, o, en otros términos, es naturalmente inmortal” (*Principios I*, §141, p. 104). De esa manera, el alma humana, que es finita y creada por el espíritu infinito y eterno, comparte con Él su inmortalidad natural, mientras que Él, además, es inmortal no-naturalmente, es decir, no puede morir de ninguna forma ni podría ser aniquilado por un espíritu superior, pues no hay ningún otro espíritu creador o potencialmente destructor de espíritus. En cambio, si bien el alma finita no tiene una muerte natural, puede tener una muerte no-natural si Dios la destruye. Ahora bien, cabe notar que, si bien el alma humana sigue existiendo cuando su cuerpo es destruido, sin su cuerpo ya no percibe por los sentidos corporales. Ante esto, surge la preocupación de caer en una concepción abstracta del espíritu, abstraído de su percepción sensible de las cosas sensibles. Mi hipótesis al respecto es que, así como Dios no percibe por los sentidos las cosas sensibles porque no tiene cuerpo, sino que las percibe no-sensorialmente, se podría admitir que el alma humana tras la destrucción de su cuerpo actualiza esta facultad, que tenía en potencia, de percibir no-sensorialmente las cosas sensibles. Pero esto no significa que nos volvamos iguales a Dios, sino que

mentales de pensar mis ideas, de sentir mis ideas, etc., *yo no sería nada*, pues una mente inactiva o muerta, que dejara de percibir, ya no sería una mente en absoluto. Por definición, la mente es un ser activo, cuyo ser es percibir, por lo que empieza a ser desde que percibe y dejaría de ser si dejara de percibir.

Aquí conviene retomar la interpretación de Flage. Esta se basa fundamentalmente en la siguiente cita de los *Principios*: “Es tal la naturaleza del *espíritu* o eso que actúa, que no puede ser percibido por sí mismo, sino *solamente por los efectos que produce*” (*Principios* I, §27, p. 44). Flage sugiere que Berkeley expresa en esta cita que no tenemos otra vía de autoconocimiento aparte de una mediada por las ideas o efectos producidos por nuestra actividad causal, de modo que la noción de nosotros mismos es relativa, porque solo nos conocemos como aquello que produce nuestras ideas o efectos producidos, sin conocer qué es lo que somos:

Indeed Berkeley’s statement that “Such is the nature of *spirit* or that which acts, that it cannot be of it self perceived, but only by the effects which it produceth” (*Principles* § 27) suggest that one can have nothing other than relative notions of the various actions of the mind based upon the effects of those actions, i.e., ideas (Flage 1985: 421).

If one can only know one’s mind on the basis of ‘the effects which it produceth’, one does not know the nature of the mind (one has no positive notion of the mind): one is capable of doing no more than singling out one’s mind on the basis of those effects: one’s notion of one’s mind is relative (Flage 1987: 151).

Pero, en realidad, aquella cita de los *Principios* que Flage saca a colación solo dice que no podemos tener *percepción* de la propia mente sino a través de las propias ideas producidas, es decir, no podemos tener una *autopercepción directa*, sino tan solo una *autopercepción indirecta* a través de dichas ideas⁷². Sin embargo, esto no significa que la autopercepción

seguiremos siendo almas finitas (que pueden ser aniquiladas por Él) con el nuevo poder de percibir sin los sentidos corporales las cosas sensibles, aunque no la totalidad de estas, como hace Dios, quien es un espíritu infinito, ubicuo y omniperceptor.

⁷² No se debe confundir la autopercepción indirecta de la propia existencia —ni la percepción indirecta de la existencia de otros espíritus, que se verá en el siguiente capítulo— con una *sugerencia* de los sentidos, la cual es consecuencia de que antes hubiera percepción sensible, pero, como se sabe, no hay percepción sensible del propio espíritu (ni de ningún espíritu). Los sentidos no pueden sugerir nada que no haya sido previamente conocido por los sentidos, por lo que no pueden sugerir la existencia del propio espíritu ni de los otros espíritus: “Filonús—[...] concedo que, en una acepción, puede decirse que percibimos cosas sensibles de forma mediata por los sentidos; a saber, cuando a partir de una relación percibida con frecuencia, la percepción inmediata de ideas por un sentido sugiere a la mente otras ideas que pertenecen, quizás, a un sentido diferente y que suelen

indirecta sea la única vía de autoconocimiento, porque no es el mismo autoconocimiento que la noción o reflexión, ya que esta es directa, inmediata y no-perceptual. Es un error inferir que, si el espíritu es *imperceptible en sí mismo*, entonces es *incognoscible en sí mismo*, como si el hecho de que no puede tener ideas directas de sí mismo implicara que no puede tener ningún conocimiento directo o una noción positiva de sí mismo. De ahí que Berkeley advierta lo siguiente: “[...] considero una impropiedad aplicar la palabra idea para significar las cosas que conocemos o de las que tenemos noción” (*Principios I*, §89, p. 76).

En consecuencia, aquella autopercepción indirecta, mediada por las propias ideas o efectos producidos, es una vía de autoconocimiento distinta a la vía de la noción, de modo que existen *dos vías de autoconocimiento*. Desde mi punto de vista, cuando Berkeley dice que el espíritu “no puede ser percibido por sí mismo, sino *solamente por los efectos que produce*” (*Principios I*, §27, p. 44), no está refiriéndose al *autoconocimiento nocional*, sino a un *autoconocimiento perceptual o ideacional indirecto*, delimitando, así, el alcance de la *percepción* para conocer al propio espíritu. Si bien es imposible percibir directamente o tener una idea directa del propio espíritu, podemos *inferir* —lo cual es una *percepción mediata*, como todo juicio o razonamiento—, a través de las propias ideas producidas, una *idea indirecta* de que el propio espíritu *existe*, mas no de lo que *es* en sí mismo. De esta manera, la percepción solo alcanza a darnos una *inferencia* de lo que denomino la propia “*existencia*”, mas no una *noción positiva* de la propia “*esencia*”. Así pues, sostengo que el espíritu *aprehende* por noción reflexiva su *ser o esencia* como su *actividad perceptiva*, mientras que su *existencia* como *causa de sus ideas producidas* es *inferida*. Mi distinción entre la “*esencia*” (como *actividad*) y la “*existencia*” (como *causa*) del espíritu no es una separación ontológica, pues la sustancia espiritual es la *unidad simple e indivisible de su actividad perceptiva y causal*. Más bien, la distinción que propongo es *epistemológica* y se debe a que el *contenido* de la *noción* es distinto al de la *inferencia*, pues el primero es lo

relacionarse con aquéllas. Por ejemplo, cuando oigo circular un carruaje por las calles percibo inmediatamente sólo el sonido; pero, por la experiencia que he tenido de que tal sonido está relacionado con un carruaje, se dice que oigo el carruaje. Es evidente, sin embargo, que en verdad y de forma exacta, nada puede oírse excepto el sonido; y el carruaje no es en ese momento propiamente percibido por los sentidos, sino sugerido por la experiencia. [...] En resumen, sólo son percibidas realmente y estrictamente por un sentido aquellas cosas que hubieran sido percibidas en el caso de que ese mismo sentido nos hubiera sido conferido entonces por vez primera. Por lo que se refiere a las otras cosas, es evidente que sólo son sugeridas a la mente por la experiencia basada en percepciones anteriores” (*Diálogos I*, pp. 94-95).

que yo mismo *soy*, mientras que el segundo es el mero hecho de que yo *existo*. Y, de hecho, somos conscientes de lo primero antes que de lo segundo, de modo que la noción de la esencia *precede* a la inferencia de la existencia. En efecto, esta inferencia es una *demostración* racional que parte de la (auto)evidencia de la noción, la cual, en cambio, es una *mostración* intuitiva y primitiva. Dicha evidencia mostrada es la propia *actividad perceptiva y causal en sí misma*, y es la condición de posibilidad sin la cual no podríamos demostrar o percibir indirectamente que el propio espíritu existe como la causa de las propias ideas causadas, puesto que esta conclusión requiere de la noción de lo que es ser una *causa* o *causar* y, como se sabe, no se puede percibir directamente la propia actividad causal en sí misma. Efectivamente, es gracias a la intuición inmediata y primitiva de su propia esencia que el espíritu puede *comprobar* su propia existencia por una inferencia a través de sus propias ideas producidas. Así pues, puedo comprobar mi existencia como la causa de mis ideas producidas por la siguiente inferencia, que está precedida por la noción de mi actividad causal —que, junto con mi demás actividad perceptiva, constituye mi ser o esencia— por la que produzco mis ideas: “Tengo noción de que *yo produzco ideas*. Si yo produzco ideas, infiero que *existen ideas producidas por mí*. Si existen ideas producidas por mí, infiero que *yo existo como la causa de ellas*”. En otras palabras, del reconocimiento de la existencia de mis ideas producidas, que requiere del conocimiento nocional de que yo las produzco, se sigue el reconocimiento de mi existencia. De esa manera, el autoconocimiento inferencial, por el que el espíritu puede percibir indirectamente su existencia por una inferencia a través de sus ideas producidas, se trata de una *autopercepción indirecta*, pues no es una percepción del propio espíritu en sí mismo (lo cual sería imposible), sino de sus propias *ideas producidas*, las cuales le informan *que él existe como la causa de estas*, mas no *qué es él en sí mismo* (es decir, cuál es su esencia); más bien, *infiere que existe* gracias a que *intuye que él mismo es su actividad causal que produce* sus ideas producidas.

Hay intérpretes, como González y López, que creen equivocadamente que, en aquella cita del párrafo 27 de los *Principios* que Flage saca a colación, Berkeley describe el proceso cognitivo de la noción del propio espíritu: “[...] la única manera de *aprehenderlo* es como una *noción* a través de sus efectos (*cf. Tratado I §27*)” (González 2009: 83). Asimismo, según López, el conocimiento nocional de la propia mente “no es ideacional, porque a la

propia mente no se le conoce como idea sino mediante ellas; [...]” (López 2017: 149). Pero, si este fuera el caso, Berkeley estaría afirmando que no puede haber una noción positiva del propio espíritu en sí mismo, sino solo una noción relativa de este a través de la percepción de las propias ideas o efectos producidos, lo cual contradiría la distinción misma entre el conocimiento nocional (tener noción) y el conocimiento ideacional o perceptual (tener ideas) como dos géneros distintos de conocimiento (Cf. *Principios* I, §86, p. 73, §89, p. 76). En efecto, ¿cuál sería la diferencia entre tener ideas y tener noción de la propia mente si ambos procesos cognitivos fueran perceptuales y estuvieran mediados por ideas? Es más, si este fuera el caso, ambos procesos serían mediatos y no habría un autoconocimiento inmediato e intuitivo, pero, como vimos en el primer capítulo⁷³ y volveremos a ver enseguida, Berkeley sostiene que la noción o reflexión es una intuición inmediata, de modo que no está, como cree López, mediada por ideas:

Filonús—[...] sé lo que quiero decir con los términos *yo* y *yo mismo*; y sé esto de forma inmediata, o intuitivamente, [...] Tengo un conocimiento inmediato de mi propia mente [...] (*Diálogos* III, pp. 136-137).

Filonús—[...] Digo, por último, que tengo una noción de espíritu, aunque, hablando propiamente, no tengo una idea del mismo. No lo percibo como una idea o mediante una idea, pero lo conozco por reflexión (*Diálogos* III, p. 139) [el subrayado es mío].

Consciente de que el conocimiento nocional es inmediato, López indica que “es inmediato, en el sentido de que no hace falta un aprendizaje lento, pausado y riguroso para acceder al yo; [...]” (López 2017: 149). Pero esta respuesta improvisada no soluciona su inevitable contradicción entre la propiedad de ser inmediato (sin mediación) y la de estar mediado por ideas (al margen de qué tan rápido o lento sea el proceso de la mediación), por lo que su interpretación está equivocada a todas luces.

En suma, debemos distinguir *dos vías de autoconocimiento*, a saber: una de la propia *existencia*, que es *indirecta* y *mediata*, como resultado de una *inferencia* a través de las propias ideas producidas; y, principalmente, otra de la propia *esencia*, que es *directa* e *inmediata*, en cuanto *noción positiva* del propio espíritu *en sí mismo*, que consiste en la conciencia reflexiva de los propios *actos de percepción* (incluidas las propias *relaciones de*

⁷³ Véase *supra*, pp. 29-32.

*ideas*⁷⁴) en una *unidad simple e indivisible* que llamamos ‘yo’ o ‘mí mismo’. En ninguna de estas vías hay una autopercepción directa o una idea del espíritu en sí mismo, sino, en un caso, una *idea indirecta (inferida)* de la propia *existencia* como *causa de las propias ideas producidas* y, en el otro, una *noción positiva* de la propia *esencia* (esto es, lo que el espíritu *es en sí mismo*) como la propia *actividad perceptiva y causal*. Por consiguiente, mi interpretación del autoconocimiento y de sus vías se condice sin ningún problema con la filosofía del obispo irlandés.

Ahora bien, el contenido de la noción del propio espíritu finito, que hemos examinado en el presente capítulo, no se limita a la esencia de sí mismo, sino que, además, está relacionado directamente con la esencia del espíritu infinito e indirectamente con la esencia de los otros espíritus finitos. Siguiendo esta línea, en el siguiente y último capítulo analizaremos la relación entre la noción del propio espíritu finito y el conocimiento de los otros espíritus.

⁷⁴ “Puede afirmarse que tenemos conocimiento o noción de nuestras propias mentes [...] De manera semejante conocemos las relaciones que existen entre las cosas o ideas, relaciones que de suyo son diferentes de las mismas cosas entre sí relacionadas, por cuanto que éstas pueden ser percibidas sin necesidad de percibir aquéllas” (*Principios* I, §89, pp. 75-76). Las *relaciones* entre las ideas son distintas a las *ideas* que la mente relaciona, pues aquellas son las *operaciones mentales por las que la mente relaciona* a las ideas, mientras que estas son los *objetos relacionados* por dichas operaciones mentales; de ahí que sea conveniente leer la expresión berkeleyana “*relations among ideas*” como si fuera “*relatings of ideas*” (Flage 1987: 157). Por ello, al igual que no se percibe la mente en sí misma, tampoco se perciben las relaciones entre las ideas, sino solo las ideas relacionadas: “Es de notar también que propiamente no podemos decir que tengamos idea de las relaciones que envuelven un acto de la mente, sino más bien una noción de las relaciones que hay entre las cosas. Y si algunos hoy día toman la palabra idea para designar el espíritu, las relaciones y las acciones, ello se reduce a una mera cuestión de palabras” (*Principios* I, §142, p. 105). En definitiva, la noción del propio *espíritu* o, lo que es lo mismo, de los propios *actos de percepción* incluye las propias *relaciones de ideas*.

Capítulo tercero:

La imagen de otros espíritus

En los capítulos anteriores se ha estudiado la noción como autoconocimiento, pero en la filosofía de Berkeley la noción no es únicamente el conocimiento del propio espíritu finito, sino que también permite conocer en cierta medida a los otros espíritus, como al espíritu infinito (Dios) y a los otros espíritus finitos, aunque de modo distinto en ambos casos. Por tratarse de casos distintos, primero veremos la relación de la noción del propio espíritu finito con el conocimiento de Dios y, segundo, la relación de la misma con el conocimiento de los espíritus finitos en general.

El conocimiento de Dios con el cual se relaciona la noción del propio espíritu finito no es la *inferencia* de Su *existencia*. La existencia de Dios se infiere de la existencia de las cosas reales que percibimos inmediatamente, las cuales, dado el principio *esse est percipi*, necesariamente existen siendo percibidas y, puesto que no dependen de la voluntad de los espíritus finitos y solo los espíritus pueden producir ideas, es necesario que un espíritu infinito sea la causa de todas ellas⁷⁵ y las imprima en nuestros sentidos: “Filonús—[...] De todo lo cual concluyo que *hay una mente que me afecta en todo momento con todas las impresiones sensibles que percibo*” (*Diálogos* II, p. 112). Pero el conocimiento de Dios relacionado con el autoconocimiento nocional también es *nocional* y tampoco está mediado por premisas de un razonamiento inferencial; se trata, más bien, de una *noción positiva* que tenemos de una *imagen* de Su *esencia*, como explicaremos a continuación.

En los *Diálogos*, Hilas le pregunta a Filonús cómo puede concebir al espíritu infinito si no puede tener una idea de Él, y Filonús le responde lo siguiente:

Filonús—[...] reconozco que propiamente no tengo una idea de Dios o de cualquier otro espíritu; porque al ser activos no pueden representarse mediante cosas completamente inertes, como son nuestras ideas. [...] Por lo tanto, no digo que mi alma sea una idea o semejante a una idea. Sin embargo, tomando la palabra *idea* en un sentido amplio [no en su sentido técnico, sino en el sentido amplio de una *imagen o semejanza*], puede decirse que mi alma me proporciona una idea, esto es, una imagen o semejanza de Dios [es decir, *mi alma es una imagen de Dios*], aunque, es cierto, extremadamente inadecuada; porque toda

⁷⁵ Aquí cabe precisar que, en el caso de las ideas percibidas inmediatamente como acompañadas por los espíritus finitos, estos son sus “*causas volitivas*”, mientras que Dios es su “*causa cooperativa*”, como se explicará más adelante. Véase *infra*, p. 67, nota 87.

la noción que tengo de Dios se obtiene reflexionando [reflejando] sobre mi propia alma, aumentando sus poderes y quitando sus imperfecciones. Por lo tanto, aunque no tengo una idea inactiva de la Deidad, tengo en mí mismo, sin embargo, alguna clase de una imagen pensante y activa de la misma [es decir, yo mismo soy una imagen pensante y activa de Dios]. Y aunque no lo percibo por los sentidos, tengo, sin embargo, una noción del mismo, o lo conozco mediante la reflexión y el razonamiento [así como tengo noción o reflexión inmediata de una imagen de Su esencia, también puedo inferir de forma mediata Su existencia]. Tengo un conocimiento inmediato de mi propia mente y de mis propias ideas; y con su ayuda aprehendo de forma mediata la posibilidad de la existencia de otros espíritus e ideas. Es más, partiendo de mi propio ser y de la dependencia que encuentro en mí mismo y en mis ideas, infiero necesariamente, mediante un acto de razón, la existencia de un Dios y de todas las cosas creadas en la mente de Dios (*Diálogos* III, pp. 136-137) [los agregados son míos].

Como se puede observar en este pasaje, el propio espíritu finito es *imagen* (en sentido amplio) de Dios, en el sentido de que se asemeja a Él, por cuanto ambos son espíritus. Así como puede haber semejanza entre las ideas que representan y las ideas representadas, hay una *relación de semejanza* —aunque no-representacional, sino, más bien, *presentacional*— entre los espíritus, tanto entre los espíritus finitos como entre estos y el espíritu infinito, pero no porque se representen entre sí —pues los espíritus no son copias de otros, así que no representan ni son representados, ya que no son como las ideas, entre las cuales sí hay copias (las de la imaginación y la memoria) que representan a otras (las de la sensación)—, sino porque ellos, al tener noción de su propio ser, *se presentan a sí mismos* como *imágenes* (en el sentido amplio de *semejantes*) de Dios y también, como veremos más adelante, de los otros espíritus en general.

Los espíritus finitos son imágenes del espíritu infinito, dado que son creados a imagen y semejanza de Él como espíritus o seres cuyo ser es percibir, pero cuya percepción está limitada espacio-temporalmente y, por esto, son finitos. Al ser ambos espíritus, nuestro ser es como el Ser de Dios, de modo que nuestra esencia se asemeja a la esencia divina como imagen finita de esta. Si nuestra esencia es imagen de Su esencia, entonces a la vez que tenemos *noción de nuestra esencia* tenemos *noción de una imagen* (que somos *nosotros mismos*) *de Su esencia*; es decir, tenemos noción de una imagen de Dios al tener noción de nosotros mismos. De esta manera, el conocimiento nocional que tenemos de Dios no es una noción de Su esencia misma, sino de una imagen de esta, imagen que es nuestra propia esencia. De ahí que no podamos decir en sentido estricto que tenemos “noción de Dios”, pues solo Él mismo tiene la capacidad de hacer esto —así como solo yo y no otro espíritu

finito (aunque sí el espíritu infinito) puede tener una noción positiva de mí mismo— y, además, Su esencia infinita es incomprendible para las mentes finitas, por lo que, más bien, es preciso decir que *tenemos noción de nuestra propia esencia como imagen de la esencia de Dios*; es decir, que tengamos noción de nuestra esencia como una imagen de la esencia de Dios no quiere decir que conozcamos a Dios en Sí mismo (Su esencia), ya que Su naturaleza infinita y perfecta es incomprendible para nuestras mentes finitas e imperfectas. En palabras de Berkeley:

Además, 2) la mente humana es finita; y así no es de maravillar que caiga en absurdos y contradicciones cuando se propone investigar cosas que participan de infinitud. Y de tales dificultades no puede salir por sí misma, pues lo infinito implica por naturaleza el no poder ser comprendido o abarcado por lo que es finito (*Principios* Intr., §2, pp. 12-13).

Filonús—[...] Dios es un ser de perfecciones trascendentes e ilimitadas; por lo tanto, su naturaleza es incomprendible para los espíritus finitos. No debe esperarse, por lo tanto, que un hombre, sea materialista o inmaterialista, tenga nociones rigurosamente exactas de la Deidad, sus atributos y formas de operar (*Diálogos* III, pp. 170-171).

En consecuencia, no podemos tener una noción positiva de Dios, pero tenemos una *noción positiva de nosotros mismos como imágenes de Él*. Si la noción del propio espíritu finito nos permite a su vez conocer nocionalmente una imagen de Dios, entonces cabe agregar a la conclusión del segundo capítulo que el contenido de la noción no es solo la esencia del propio espíritu finito, porque, si esta es una imagen de Dios, entonces la noción del propio espíritu finito también nos presenta una imagen (que es la propia esencia) de la esencia del espíritu infinito —y, asimismo, más adelante se observará que la noción también nos presenta una imagen (que también es la propia esencia) de la esencia de todo espíritu finito en general—.

Así pues, la noción del propio espíritu finito está relacionada con el conocimiento nocional de (una imagen de) Dios, en la medida en que el propio espíritu finito, como todo otro espíritu, está relacionado con Él en virtud de su semejanza como imagen de Él. Ahora bien, además de nuestra creación a imagen y semejanza de Dios, ¿qué relación guarda con Él nuestra existencia? Si bien nuestra existencia no es soportada por Dios como la de las ideas, porque nosotros somos sustancias o seres que subsisten por sí mismos, esto no quita que dependamos de la sustancia infinita en otro sentido. Para explicar la concepción de Berkeley sobre la relación entre las sustancias finitas y la sustancia infinita, es necesario

recurrir a las siguientes tres citas de los *Principios* —las cuales evocan el pensamiento de san Agustín, como se verá después—:

En consecuencia, para todo el que sea capaz de hacer una ligera reflexión [reflejo], es cosa *muy evidente la existencia de Dios*, esto es, de un espíritu que se halla íntimamente presente en nuestras almas, produciendo en ellas toda esa variedad de ideas que de un modo continuo nos impresionan, Ser Supremo del cual dependemos enteramente y *en el que vivimos, nos movemos y somos*⁷⁶ (*Principios* I, §149, p. 108) [el agregado es mío].

Es tal la disposición de esta gigantesca máquina del universo que mientras sus movimientos y diversas manifestaciones llaman la atención de nuestros sentidos, la mano que todo lo dirige queda oculta para el hombre de carne y hueso. “Verdaderamente —dice el profeta—, Tú eres Dios escondido” (Isaías, cap. XLV, versículo 15). Pero aunque Dios se esconda a los ojos del hombre perezoso y sensual, que en nada quiere emplear su pensamiento, para una mente atenta e imparcial nada es tan claramente visible como la presencia de un Espíritu omnisciente que modela, regula y sustenta el conjunto de todos los seres (*Principios* I, §151, p. 110).

Debemos, por lo tanto, insistir sobre estos puntos importantes para no olvidarlos: que los ojos del Señor están en todas partes contemplando el bien y el mal; que Él está en nosotros y nos conserva el ser dondequiera que vayamos; nos proporciona el pan que nos sustenta y el vestido que nos cubre; que está presente a nuestros más íntimos pensamientos; que estamos en la más inmediata y absoluta dependencia de sus divinas manos (*Principios* I, §155, p. 112).

La primera cita recoge una frase bíblica según la cual Dios en realidad no está lejos de cada uno de nosotros, porque “en él vivimos, y nos movemos, y somos” (Hechos 17:28). Precisamente, como anticipé en la introducción⁷⁷, los espíritus finitos tienen una “dependencia ontológica” respecto de Dios, porque *son, viven y se mueven en Él*, tanto en el sentido de que todo el mundo en donde viven y se mueven es en Su mente (es decir, es percibido o soportado por Él) como en el sentido de que el espíritu infinito es el *Ser Supremo* en el que los espíritus finitos tienen su ser, es decir, sin Él ellos no serían. La segunda cita extrae otra frase bíblica (de Isaías 45:15) para significar que nosotros mismos

⁷⁶ Berkeley repite esta misma frase en otro párrafo de los *Principios*, en los *Diálogos* y en *Alcifrón* respectivamente: “[...] intentar explicar las cosas por causas corpóreas, que es lo que ha alejado al entendimiento humano de aquel principio activo, de aquel Supremo y Sapientísimo Espíritu, «dentro del cual vivimos, nos movemos y somos»” (*Principios* I, §66, pp. 63-64); “Filonús—[...] la mente infinita de Dios, en quien *vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser*” (*Diálogos* III, p. 143); “Euphranor: [...] You, it seems, ‘stare’ to find that God is not far from every one of us, and that ‘in him we live and move and have our being’ [*Acts* 17: 28]” (*ALC* IV, 14, p. 61). Así pues, son tantas las veces que Berkeley repite dicha frase en sus obras que es considerada su frase favorita (Ramsey 1966: 24), no solo por su estilo estético ni por un sentido metafórico, sino por su mensaje filosófico, que es el que expongo.

⁷⁷ Véase *infra*, p. 17.

somos *Dios escondido* porque Él está *presente* en nuestro ser, en la medida en que nosotros somos en Su Ser. Puesto que somos en Él, Berkeley añade: “[...] San Pablo nos sale al paso cuando dice que «no está muy lejos de cada uno de nosotros»” (*Principios I*, §150, p. 109). Y la tercera cita también indica que Dios *está en nosotros*, en la medida en que todos nosotros somos en Él, y *conserva nuestro ser*, ya que Él es el Ser Espiritual Infinito en el que nosotros, seres espirituales finitos, somos y sin el cual no seríamos.

Como anticipé más arriba, esta relación entre nuestras almas y Dios es similar a la que sostiene san Agustín. En *De la verdadera religión* (390 d. C.), san Agustín escribe: “No salgas fuera [de ti]; vuelve a ti mismo; la verdad habita en el hombre interior; [...]”⁷⁸ (39, 72), llamando “hombre interior” al alma humana, que conoce por sí sola las cosas inmateriales y a sí misma en cuanto inmaterial, en contraste con el “hombre exterior”, que lo constituyen los sentidos corpóreos por medio de los cuales el alma conoce las cosas materiales. Agustín propone la búsqueda de la Verdad (no en sentido lógico, sino ontológico), esto es, Dios, a través de una introspección del alma, puesto que Dios es el Ser en el cual nosotros somos, de modo que está en nuestra interioridad en la medida en que nosotros interiormente (nuestras almas) estamos presentes en Él —por lo cual somos imágenes de Dios— y sin Él no seríamos. Este es el mismo pensamiento de Berkeley, para quien nosotros, que somos almas finitas, somos o tenemos nuestro ser en el alma infinita, de modo que conocemos una imagen de Dios volviendo a nuestra alma misma.

En ese sentido, la noción de nuestra alma como imagen de Dios equivale a la noción de *nuestro ser en Su Ser* o, lo que es lo mismo, de *nuestra presencia en Él*, que se corresponde con *Su Ser en nuestro ser* o *Su presencia en nosotros*. Por esto, Berkeley piensa que Dios incluso está más cerca de nosotros que los demás espíritus finitos (Cf. *Principios I*, §§147-148, pp. 107-108), puesto que no somos en ellos, pero sí somos en Él; de ahí que Su existencia nos sea más evidente que la de los otros seres humanos (Cf. *Principios I*, §147, p. 107). Sin embargo, Berkeley critica el hecho de que muy pocos son conscientes de esta verdad tan evidente y al alcance de la mente humana, a lo cual califica como una prueba lamentable de la ceguera e irreflexión de la mayoría de las personas, que permanecen como

⁷⁸ La traducción es mía. La cita original en latín es la que sigue: “*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” (39, 72, p. 158).

si estuvieran cegadas con el exceso de luz o evidencia (Cf. *Principios* I, §149, p. 108). Por ello, el reconocimiento de la presencia de nuestra alma en Dios o de Él en nuestra alma es un objetivo importante que Berkeley pretende inspirar en sus lectores, como escribe en el último párrafo de los *Principios*: “[...] ciertamente juzgaría inútil y sin objeto mi trabajo si con él no he logrado inspirar a mis lectores un piadoso sentimiento de la presencia de Dios” (*Principios* I, §156, p. 112).

Ahora bien, cabe advertir que las mentes finitas no están presentes en la mente infinita como contenidos mentales —pues las mentes no son ideas ni se asemejan a estas—, ni como modos o atributos —ya que Berkeley rechaza la concepción tradicional de la sustancia con modos o atributos—, ni como partes —pues las mentes son indivisibles—, sino precisamente como *imágenes* abarcadas por Su esencia. Recuérdese que Berkeley concluye que, dado que no es posible que las cosas no pensantes existan sin ser percibidas por la mente en general y dado que pueden existir sin ser percibidas por las mentes finitas, es necesario que exista una mente infinita y omnipresente que perciba la totalidad de las ideas. Así pues, si Dios percibe todas las ideas, entonces también percibe las mismas ideas que nosotros percibimos y producimos. De esta manera, la mente infinita, al carecer de límites espacio-temporales, está presente en todo el universo y en todas las demás mentes, percibiendo las mismas ideas que estas perciben. En efecto, se trata de una mente omnipresente que, por un lado, *contiene o soporta* todas las ideas al *percibirlas* y, por otro, en mis propios términos, “abarca” a todas las mentes al *ser el Ser en el cual ellas son*. Así como la mente “contiene” o “soporta” ideas no en un sentido físico o material (pues la mente es inmaterial), sino en el sentido de que las percibe —en el vocabulario técnico de Berkeley, “contener”, “soportar” y “sostener” equivalen a “percibir”⁷⁹—, mi expresión de que Dios nos “abarca” tampoco debe entenderse en un sentido físico o material, sino en el sentido de que somos espíritus presentes en Su Ser espiritual, del cual somos imágenes y sin el cual no seríamos espíritus.

⁷⁹ Para más información sobre el vocabulario técnico de Berkeley, véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021.

Así pues, tener noción de nuestra esencia como imagen abarcada por Dios es tener noción de nuestros actos de percepción como *semejantes* a los de Dios, “aumentando sus poderes y quitando sus imperfecciones” (*Diálogos* III, p. 136), así como *abarcados* por Él. En efecto, al tener noción de mí mismo conozco que yo soy mis propios actos de percibir, pensar, querer, etc., mis propias ideas, lo cual me permite conocer a su vez que, de manera análoga (aunque sin limitaciones espacio-temporales)⁸⁰, Dios también es Sus actos de percibir, pensar, querer, etc., *todas las ideas*, incluidas mis propias ideas, lo cual no implica que Él perciba mis ideas del mismo modo que yo las percibo, pues, por ejemplo, Él no tiene sensación o percepción sensible porque es un *espíritu puro* sin cuerpo ni sentidos corporales al que ningún ser le puede afectar o imprimir ideas involuntarias (Cf. *Diálogos* III, pp. 150-151) —pero, al ser omniperceptor u omnisciente, conoce todas las cosas sensibles por Su Intelecto (Cf. *Diálogos* III, p. 170)—. Más bien, al percibir todas las ideas de toda mente, Dios a la vez tiene noción de todos los actos de percepción de toda mente que tienen dichas ideas como sus objetos. En consecuencia, no solo conozco nocionalmente que el Ser de Dios es Su percibir, sino, además, que Él conoce nocionalmente cómo yo percibo, es decir, que conoce mis actos de percepción (que constituyen mi esencia y el contenido de la noción de mí mismo), a los cuales abarca en Su esencia y como contenido de la noción de Sí mismo. Efectivamente, si nuestra esencia está constituida por nuestros actos de percepción y si es una imagen abarcada por la esencia de Dios, se sigue que nuestros actos de percepción son abarcados por Su esencia. Si la esencia de un espíritu es la unidad indivisible de sus actos de percepción, entonces la esencia de Dios, de la cual nuestra esencia es imagen, es la unidad indivisible de Sus actos de percepción. Como se

⁸⁰ Como dice Bettcher: “For Berkeley we are able simply to omit our imperfections and augment our powers and thereby form a direct conception of God’s attributes without difficulty” (Bettcher 2007: 62). A este respecto, Berkeley defiende en *Alcifrón* que podemos tener un conocimiento nocional de (una imagen de) los atributos de Dios por *analogía* con nuestras facultades y operaciones mentales: “Euphranor: [...] So it is all right to attribute knowledge to God, therefore, in the proper formal meaning of the word ‘knowledge’, as long as it is attributed in a way that is *proportional* to God’s infinite nature. So we can say that just as God is infinitely above man, so his knowledge is infinitely above man’s. ... Thus, this doctrine of analogical perfections in God, or our knowing God by analogy, seems to be misunderstood by those who infer from it that we can’t form *any* direct or proper notion, however inadequate, of knowledge or wisdom as these occur in God” (*ALC* IV, 21, p. 67). De esta manera, Berkeley sostiene que tenemos una noción positiva o directa de una imagen finita de la actividad mental de Dios por la analogía, proporcional a Su perfección e infinitud, con nuestra actividad mental; así, tenemos noción de nuestra limitada actividad perceptiva como imagen limitada de, pero directamente abarcada por, la ilimitada actividad perceptiva de Dios.

sabe, Dios percibe todo lo que es lógicamente posible de ser percibido, tanto las ideas actuales como las ideas posibles de toda mente, pero no puede percibir lo lógicamente imposible, por lo que no puede *percibir o tener ideas* de las esencias de las mentes⁸¹; pero nada impide al todopoderoso *tener noción* de las mismas. Si nosotros podemos tener noción de una imagen de la esencia divina al tener noción de nuestra propia esencia, entonces, inversamente, al tener noción de Su esencia, Dios tiene noción de las esencias de todos los demás espíritus⁸², ya que Su esencia es la unidad indivisible de todo lo espiritual, de lo cual nuestras esencias son imágenes abarcadas por Su presencia. En otras palabras, se trata de una sustancia espiritual infinita que abarca a las sustancias espirituales finitas en Su infinitud mental. De lo contrario, si Dios no nos abarcara en Su Ser, no sería omnipresente, porque no estaría presente en nosotros, quienes seríamos independientes de Él y podríamos ser o subsistir sin Él. Pero, más bien, nosotros somos sustancias creadas por Él como imágenes suyas que están presentes y son en Su Ser, de modo que subsistimos por nosotros mismos a partir de ser creados por Él y siempre y cuando Él subsista también, pues, si bien somos independientes de los otros espíritus finitos, no seríamos nada sin Dios, quien “nos conserva el ser” en tanto que somos en Su Ser (*Principios* I, §155, p. 112). A diferencia de los espíritus finitos, que no subsistirían sin Dios, Él no los necesita a ellos para subsistir y, de hecho, subsistió sin ellos antes de crearlos, por lo que Su Ser no se reduce al ser de todos los espíritus finitos, pero el ser de estos sí se reduce a una imagen dependiente de Su Ser.

Ahora bien, si bien los espíritus finitos son independientes entre sí, esto no quita que tengan entre sí una relación semejante a la que tienen con Dios como imágenes de Él. Habiendo explicado ya la relación entre la noción del propio espíritu finito y el conocimiento nocional

⁸¹ Dios no puede *percibir o tener ideas* de las esencias de las mentes (sus actos de percepción), porque es lógicamente imposible percibir o tener ideas de los espíritus en sí mismos (sus esencias); solo son percibidas las ideas, que son los objetos de los actos de percepción, mientras que de los actos mismos de percepción solo se puede *tener noción*.

⁸² Como se precisó en la nota 54, el segundo capítulo trataba sobre la noción del propio espíritu *finito*, cuyo contenido es su propia esencia finita y esta, como ahora se sabe, es una imagen finita de la esencia divina infinita, pero, en el caso del espíritu infinito, Su propia esencia infinita abarca a la esencia de todos los espíritus, de modo que Él tiene noción de la esencia de toda mente. Por consiguiente, además de nosotros mismos, solo Dios, quien es omnisciente, conoce nuestra propia esencia por una noción positiva, mientras que nosotros solo tenemos una noción positiva de nuestra propia esencia y de esta como una imagen de la esencia divina (lo cual no es lo mismo que tener una noción positiva de Su esencia).

de (una imagen de) Dios, en el resto de este capítulo analizaré la relación de dicha noción con el conocimiento nocional de (una imagen de) los otros espíritus finitos.

Al igual que en el caso del conocimiento de Dios, con respecto al conocimiento de los otros espíritus finitos también debemos distinguir entre el *conocimiento nocional* al que nos referimos y la *inferencia* de su *existencia*⁸³, la cual, en contraste, no es un conocimiento inmediato⁸⁴, sino mediado por ideas:

[...] la *existencia de otros espíritus* solamente se puede *conocer por sus operaciones*, o sea, *por las ideas que despiertan en nosotros*. Yo me doy cuenta de que percibo diversos movimientos, cambios y combinaciones de ideas, que me informan de que existen ciertos agentes particulares, *semejantes a mí mismo*, y que acompañan a dichas ideas, concurriendo a su producción. Por lo tanto, el conocimiento que yo tengo de los otros espíritus no es *inmediato* como lo es el de mis propias ideas, sino subsiguiente a la operación de algunas de éstas, que yo atribuyo a otros *agentes o espíritus* distintos de mí mismo como efectos o signos concomitantes (*Principios* I, §145, p. 106).

⁸³ Es importante hacer esta distinción para no caer en el error de López, quien malinterpreta el conocimiento nocional de los otros espíritus finitos como inferencial y mediato, lo cual contradice el concepto mismo de *noción* (la cual es inmediata, como se vio en el primer capítulo, no inferencial ni mediada por ideas) y vacía de significación propia al *conocimiento nocional*, como si dos procesos cognitivos radicalmente opuestos (la noción inmediata del propio espíritu y la inferencia mediata de los otros espíritus) pudieran valer por igual como conocimientos ncionales: “Por lo tanto, si la manera de conocer otras mentes es a través de los efectos que producen, cualesquiera que éstos sean, entonces el conocimiento nocional de aquéllas es de hecho indirecto, es decir, inferencial y por eso no es inmediato como el de la propia mente” (López 2017: 150).

⁸⁴ A pesar de que, como se ve en el párrafo 145 de los *Principios*, Berkeley niega explícitamente que el conocimiento de la existencia de otros espíritus sea inmediato, Rome considera que no es inmediato en un sentido, aunque sí en otro, distinguiendo así dos tipos de mediación (a los que podemos denominar “formal” y “material” respectivamente), a saber: la mediación de pasos procedimentales en un proceso cognitivo y la mediación de objetos interpuestos en el conocimiento de un objeto. Rome argumenta que, si bien la inferencia de la existencia de los otros espíritus es un proceso mediado por premisas, lo inferido no está mediado por ningún objeto interpuesto: “Although the knowledge of other minds is mediated by inference, it is not mediated by any interposed object; the result may be called immediate or direct realism: the object known by inference is itself the very immediate subject of any judgment concerning it” (Rome 1946: 682). Pero, en objeción a este argumento, sostengo que aquellas dos mediaciones se corresponden necesariamente en el caso de la inferencia de la existencia de otros espíritus, porque las premisas de esta inferencia no son meramente formales o vacías de contenido material, sino que, al contrario, tienen como contenido a los objetos intermediarios y distintos a los espíritus inferidos, a saber: las ideas percibidas que nos informan que existen estos espíritus. Además, esta inferencia no es una noción directa e inmediata de la esencia o ser mismo de los otros espíritus, sino una idea indirecta y mediata del hecho de que estos existen, lo cual no equivale a conocerlos en sí mismos. Así pues, la inferencia de la existencia de otros espíritus está mediada de ambas formas correlacionadas, tanto en su proceso formal (inferencial) como en su contenido material (a través de ideas), mientras que la noción del propio espíritu es inmediata tanto en su proceso (intuitivo, reflexivo) como en su contenido (el ser mismo del propio espíritu).

Así como inferimos nuestra propia existencia a partir de nuestras propias ideas producidas, inferimos la existencia de los otros espíritus a partir de las ideas que ellos despiertan en nosotros. Como aclara Eufranor (personaje que representa a Berkeley) en *Alcifrón*: “Euphranor: [...] the existence of things that can’t be perceived through the senses can be inferred from sensible effects and signs” (*ALC IV*, 4, p. 53); y más adelante añade: “Euphranor: In granting that, you grant that strictly speaking I *don’t* ‘see Alciphron’, i.e. that individual thinking thing, but only visible signs and tokens that suggest and imply the existence of that invisible source of thought, or soul” (*ALC IV*, 5, p. 54)⁸⁵. De esta manera, aunque no percibamos a los espíritus finitos en sí mismos, podemos inferir su existencia como *probable*⁸⁶ sobre la base de que percibimos algunas ideas o impresiones sensibles en

⁸⁵ La cita continúa así: “Euphranor: [...] In *exactly* the same way, it seems to me that though I can’t with my physical eyes see the invisible God, I do in the strictest sense see and perceive by all my senses the signs and tokens, effects and operations, that suggest and indicate and demonstrate the existence of an invisible God, doing this as certainly, and making it at least as evident, as any signs suggesting to me the existence of your soul, spirit, or thinking principle. I am convinced that your soul exists by a *few* signs or effects, and the movements of *one small* organic body; whereas I am *always* and *everywhere* perceiving sensible signs that point to the existence of God” (*ALC IV*, 5, p. 54). En los *Principios* se encuentra una cita similar: “Pues de manera semejante vemos a Dios [en sentido figurado, ya que no podemos tener ninguna sensación directa de ningún espíritu, ni siquiera de nosotros mismos]. Toda la diferencia está en que una mente humana en particular se nos señala por conjuntos finitos muy circunscritos, a dondequiera dirijamos nuestra vista, mientras que de la divinidad vemos signos manifiestos en todos los tiempos y en todos los lugares” (*Principios I*, §148, p. 108) [el agregado es mío].

⁸⁶ Se trata de una inferencia inductiva basada en la analogía entre los movimientos que percibimos y nuestros propios movimientos; es decir, la inferencia parte de que percibimos movimientos como signos y efectos de otros seres semejantes al propio espíritu finito, de lo cual concluye que es probable que existan otros espíritus finitos al igual que yo existo, me muevo y observo que ellos perciben mis movimientos. Si bien este argumento no demuestra la necesidad de la existencia de los otros espíritus finitos (pues Dios podría causar cualquier idea sin depender de los espíritus finitos), indica la *probabilidad* de su existencia. Como explica Berkeley, en contraste con la existencia de sustancias materiales (en sentido filosófico), negada por su inmaterialismo: “Filonús—[...] Está concedido que no tenemos ni una evidencia inmediata ni un conocimiento demostrativo de la existencia de los demás espíritus finitos; pero de aquí no se sigue que tales espíritus están al mismo nivel que las sustancias materiales; si suponer las unas es inconsistente y suponer los otros no es inconsistente; si unas no pueden inferirse mediante ningún argumento y existe una probabilidad a favor de los otros; si vemos signos y efectos indicando agentes finitos distintos que se nos parecen, y no vemos ningún signo o síntoma, sea el que sea, que nos conduzca a una creencia racional en la materia” (*Diálogos III*, pp. 138-139). Esta cita es evidencia suficiente para notar la falsedad de la tesis de Oya, según la cual la teoría de Berkeley sobre el conocimiento de la existencia de otras mentes es injustificable y no refuta el solipsismo: “Nótese que Berkeley no puede responder aquí que el conocimiento que obtenemos de nuestras ideas nos lleva a creer que existen otras mentes o espíritus y, por tanto, que es más probable que de hecho existan, pues entonces nosotros podríamos usar esta misma estrategia para contestar a Berkeley que es muy probable que existan objetos

conexión con seres semejantes al propio espíritu finito. Si bien Dios es la causa de toda impresión sensible, hay algunas impresiones sensibles que percibo acompañadas de otro espíritu finito, como sus movimientos corporales, los cuales, al igual que mis propios movimientos corporales, son *co-producidos* tanto por la voluntad del espíritu finito que se mueve, la cual *quiere* sus movimientos corporales, como por la voluntad del espíritu infinito, la cual *concorre* (junto con la voluntad del espíritu finito) en su producción, imprimiendo en mis sentidos, así como en los de cualquier otro espíritu que los perciba, las impresiones sensibles que percibo de dichos movimientos. Así pues, cabe distinguir dos tipos de causas en el movimiento corporal de un espíritu finito, a saber: en mis propios términos, el espíritu finito es la “*causa volitiva*” que quiere su movimiento corporal y Dios es la “*causa cooperativa*” o “*concurrente*” que coopera con el querer de aquel y hace efectivo su movimiento corporal, haciendo posible que este sea percibido inmediatamente por todos los espíritus⁸⁷.

materiales, en tanto que es algo innegable que nuestras ideas nos llevan a formarnos tal creencia” (Oya 2017: 7). Además, Oya malinterpreta la negación berkeleyana de sustancias materiales (en sentido filosófico) como una negación de objetos materiales, así como malinterpreta a las ideas como si no pudieran ser materiales: “[...] aquello que los sujetos perciben son ideas internas a ellos de carácter mental o no material, [...]” (Oya 2017: 3). A este respecto, precisamente mi anterior publicación constituye una refutación definitiva de esta común malinterpretación del inmaterialismo berkeleyano. Véase Prado, Alvaro, *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*, Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2021.

⁸⁷ Por ello, esta postura de Berkeley, a la que se le ha denominado “*concurrentismo*”, se distingue del *ocasionalismo* de Malebranche, según el cual Dios es la *única causa* de todo y produce las sensaciones y los movimientos de las sustancias creadas cuando estas los quieren, quienes son simplemente la *ocasión* de la actividad causal de Dios. La diferencia con respecto al concurrentismo de Berkeley es que, si bien en el ocasionalismo de Malebranche también está presente el factor de la *voluntad humana*, todo el peso causal recae en Dios, de modo que cuando nosotros *queremos* mover nuestro cuerpo, únicamente Dios *causa* nuestro movimiento. Pero, según el concurrentismo de Berkeley, cuando nosotros *queremos* mover nuestro cuerpo, *causamos parcialmente* nuestro movimiento *junto con Dios*, quien *coopera o concorre* en su realización. En otras palabras, si bien en ambos casos se hallan los mismos factores, estos no funcionan de la misma manera, pues en Malebranche queremos al mismo tiempo (simultáneamente, en la misma ocasión) que solo Dios causa, mientras que en Berkeley hay cooperación o concurrencia de dos causas simultáneamente, ambas co-causantes del efecto. De esta manera, tanto Dios como nosotros somos *causas parciales* de nuestro movimiento, aunque de distinto tipo: en mis términos, nosotros somos las “*causas volitivas*” que parcialmente causamos nuestro movimiento al *quererlo*, y Dios es la “*causa cooperativa*” o “*concurrente*” que parcialmente lo causa al *cooperar* con nuestra voluntad y *concurrir* en su realización, de modo que no se quede en un mero deseo nuestro, nunca hecho realidad. Como explica Berkeley, si bien los agentes humanos intervienen en su producción (Cf. *Principios* I, §146, p. 106), es gracias a la voluntad de Dios el que percibamos por los sentidos los

En efecto, las sensaciones o ideas sensibles co-producidas por la voluntad humana y la voluntad divina, como los movimientos corporales de los seres humanos que percibimos, sirven como señales o signos que implican la existencia de otros sujetos distintos de sus ideas y análogos a nosotros⁸⁸ (es decir, otros espíritus finitos), pero no nos proporcionan un conocimiento de lo que ellos son en sí mismos (su esencia), como advierte Berkeley en las siguientes líneas:

[...] un espíritu humano o persona no se percibe por el sentido, puesto que no es una idea; luego al ver el color, estatura, aspectos y movimientos de un hombre, percibimos únicamente ciertas sensaciones o ideas provocadas en nuestro entendimiento, las cuales, por presentarse ante nosotros en agrupaciones diferentes, nos sirven como de señales que atestiguan la existencia de espíritus creados y finitos, semejantes a nosotros mismos. De aquí que no podamos 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 [la expresión “representado” no tiene un sentido técnico en este contexto, pues las ideas no pueden representar a los espíritus; más bien, Berkeley quiere decir que dicho conjunto de ideas “nos lleva a pensar” (como también dice en esta cita) en la existencia de otro espíritu finito] (*Principios I*, §148, pp. 107-108) [los subrayados y el agregado son míos].

Es importante subrayar en esta cita que no percibimos al ser humano *entendido como ser activo que percibe, piensa, etc.*, es decir, como la *unidad de su actividad perceptiva*, que es su *esencia*, sino que percibimos indirectamente el mero hecho de su *existencia* por una inferencia causal derivada de un conjunto de ideas como signos y efectos. Más bien, lo que

movimientos o acciones de los hombres, queridos por su voluntad: “[...] es evidente que, al influir sobre otras personas, la voluntad humana no consigue otro efecto que el movimiento de los *miembros del cuerpo*: pero sólo de la voluntad del Creador depende el que un movimiento determinado vaya seguido de ideas *que se despiertan en una mente distinta*. Sólo Él es el que, «sosteniendo todas las cosas con la palabra de su poder», permite la comunicación entre los espíritus, en virtud de la cual éstos se perciben mutuamente” (*Principios I*, §147, p. 107); “Todo lo que vemos, oímos, sentimos o de cualquier modo percibimos por los sentidos es un signo o efecto del poder de Dios, como lo son también nuestras percepciones de los movimientos o acciones de los hombres” (*Principios I*, §148, p. 108). Para más información sobre el concurrentismo de Berkeley, véanse McDonough, Jeffery, “Berkeley, Human Agency and Divine Concurrence”, *Journal of the History of Philosophy* 46, 2008, pp. 567-590; Kail, P. J. E., *Berkeley’s A Treatise on the Principles of Human Knowledge: an Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 150-151.

⁸⁸ Al igual que la actualidad de la concepción berkeleyana de la naturaleza de la mente, cabe notar también la actualidad de la respuesta de Berkeley al problema del reconocimiento de otras mentes, que, como observa Urmson, es una formulación temprana del *argumento por analogía*, según el cual si otros seres son lo suficientemente similares a nosotros, entonces también tienen mentes. Para más información, véase Urmson, J. O., *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

nos permite entender al ser humano como aquello que percibe y produce como nosotros es, precisamente, nuestro *conocimiento nocional* de (una imagen de) su esencia, el cual será explicado a continuación.

El conocimiento nocional de los otros espíritus finitos, al igual que el conocimiento nocional de una imagen de Dios, es el conocimiento de una *imagen* de ellos, la cual también es el propio espíritu finito:

En sentido lato, podemos decir que tenemos idea, o más bien noción, de *espíritu*, 1) en cuanto entendemos lo que esta palabra significa, pues, si no, nada podríamos afirmar ni negar de ella; y además 2) en cuanto concebimos las ideas que existen en otras mentes o espíritus mediante las nuestras propias, que suponemos *semejantes* a las de ellos. Así pues, conocemos los otros espíritus por el nuestro, el cual, en este sentido, viene a ser imagen o idea [en sentido amplio] de aquéllos; con los cuales tiene la misma relación que puedan tener mis sensaciones visuales o táctiles con las sensaciones análogas de los demás (*Principios* I, §140, p. 103) [el agregado es mío].

Así como podemos concebir las ideas percibidas por otros espíritus como semejantes a las percibidas por nosotros, aprehendemos que ellos mismos son semejantes a nosotros. De manera similar a la noción que el propio espíritu finito tiene de sí mismo como imagen de Dios, el propio espíritu finito también tiene noción de sí mismo como imagen de los otros espíritus finitos, porque todos los espíritus finitos son semejantes entre sí en calidad de *imágenes de Dios*. En efecto, si los espíritus finitos son imágenes de Dios, entonces hay una *relación de semejanza* entre todos ellos, ya que son espíritus creados a semejanza de Él⁸⁹. En consecuencia, si todos ellos son imágenes de Dios, entonces también son *imágenes de los otros espíritus finitos*. Por consiguiente, la esencia del propio espíritu finito no solo es imagen de la esencia del espíritu infinito, sino, a su vez, de la esencia de los otros espíritus finitos. Dada la semejanza entre todos los espíritus finitos, la noción del propio espíritu finito nos permite conocer que, análogamente, el ser de ellos es su actividad, aunque ciertamente no conocemos su ser o actividad en sí mismo como solo ellos mismos (y también Dios) pueden al tener noción de sí mismos; más bien, nuestro conocimiento nocional de ellos es tan solo la *noción de una imagen de su ser o actividad*, que es

⁸⁹ De hecho, se podría argumentar que el propio espíritu finito se asemeja más a los demás espíritus finitos creados por Dios que a Él, quien es infinito, perfecto y trascendente, a diferencia de los espíritus finitos. Pero los espíritus finitos son imágenes entre sí *en virtud de ser imágenes de Dios*, de modo que la relación de semejanza entre ellos es indirecta y relativa a la relación directa de semejanza entre ellos y su Creador.

simultánea a la *noción de nuestro propio ser o actividad*. Efectivamente, tanto el conocimiento nocional de una imagen de Dios como el de una imagen de los otros espíritus finitos se tratan de una *noción del propio espíritu finito como imagen de los otros espíritus*, por lo que en ninguno de los casos hay una noción positiva de los otros espíritus en sí mismos, sino, más bien, en el primer caso, una *noción positiva del propio espíritu finito como imagen de Dios* y, en el segundo, como observaremos enseguida, una *noción relativa del propio espíritu finito como imagen de los otros espíritus finitos*.

A diferencia de nuestra noción de una imagen de los otros espíritus finitos, nuestra noción de una imagen de Dios es *positiva*, porque el propio espíritu finito conoce la *imagen directa* del Ser divino presente en él mismo, siendo su misma actividad abarcada por la unidad de la actividad divina. Así, en la medida en que Dios está presente en nuestro ser, mientras que los demás espíritus no lo están, la noción de nosotros mismos como imágenes de Dios es *positiva o directa*, pues tenemos noción de la *presencia* de Su Ser en nuestro ser —aunque no de la totalidad de Su Ser, que trasciende nuestro ser—, mientras que la noción de nosotros mismos como imágenes de los otros espíritus finitos es *relativa o relacional*, pues en este caso no hay presencia de su ser en nuestro ser, sino una *relación indirecta de semejanza* entre nosotros en cuanto *imágenes indirectas* del ser de los demás espíritus finitos, quienes también están presentes en el Ser divino. En otras palabras, mientras que la noción de uno mismo como imagen de Dios es la presentación mental de la presencia de uno mismo en Su Ser, la noción de uno mismo como imagen de los otros espíritus finitos es la presentación mental de la semejanza entre nosotros por nuestra presencia en el Ser de Dios. De esta manera, si bien no tenemos un contacto directo con el ser de los otros espíritus finitos, estamos relacionados entre sí por el hecho de tener un contacto directo con el Ser de Dios. Por consiguiente, la *noción positiva* que tengo *de mí mismo y de mí mismo como imagen directa de Dios* posibilita la *noción relativa de mí mismo como imagen indirecta de los otros espíritus finitos*, sin necesidad de tener un contacto directo con el ser de ellos. Como reconoce Winkler: “[...] I am able to conceive of another person without coming into direct contact with his or her soul, and I owe that ability to my capacity to conceive of my own self. My soul serves, then, as an image of the souls of others” (Winkler 1994: 283). Por esto, escribe Berkeley: “So we know [nocionalmente] other Spirits by means of our own Soul, [...]” (PHK I, §140, p. 52) [el agregado es mío], en la medida en

que, al conocer nocionalmente nuestra propia alma en sí misma, la conocemos como presente o abarcada en el alma infinita en calidad de imagen (pensante y activa) directa de Él, así como semejante indirectamente a las demás almas finitas en calidad de imagen indirecta de estas por su relación directa con el alma infinita.

Ahora bien, si bien la noción de una imagen de Dios y la noción de una imagen de los otros espíritus finitos son simultáneas a la noción del propio espíritu finito, se tratan de tres conocimientos nocionales distintos. En adición a la conclusión de Davis según la cual “we have notional knowledge of our own minds, of other minds, of God, and of relations” (Davis 1959: 381-382), cabe precisar que la noción es una presentación mental distinta en cada uno de estos casos, tanto en su modo de ser (sea positiva o relativa) como en su contenido (sea de nosotros mismos o de nosotros como imágenes de otros espíritus), pues a) del *propio espíritu* tenemos una *noción positiva de sí mismo*, b) de los *otros espíritus finitos* tenemos una *noción relativa de nosotros como imágenes de ellos*, c) de *Dios* tenemos una *noción positiva de nosotros como imágenes de Él* y, d) en cuanto a las relaciones mentales (las cuales son actos de percepción), según nos refiramos a las propias relaciones mentales o a las de los otros espíritus finitos o a las de Dios, la noción en cada caso equivale a cada una de las anteriores respectivamente. Y, además de sus diferencias, cabe preguntarse, como hace Davis, qué tienen en común todas aquellas nociones:

What, then, have self-knowledge, knowledge of other finite minds, knowledge of God and relational knowledge in common? Obviously they have in common the fact that they cannot be known by way of idea. Such a negative characteristic will give the clue to an understanding of the Berkeleian doctrine of notions (Davis 1959: 384).

Si bien es cierto que estas nociones tienen en común la característica negativa de no ser ideas ni estar mediadas por ideas, también tienen en común, además del hecho mismo de ser todas ellas nociones o presentaciones mentales (es decir, aprehensiones intuitivas y reflexivas) y no inferencias, una característica positiva que dijimos previamente, a saber: son *simultáneas*, en la medida en que los conocimientos nocionales de la imagen de otros espíritus son simultáneos al conocimiento nocional del propio espíritu finito. De esta manera, es al tener una noción positiva de mí mismo que puedo tener una noción positiva de una imagen de Dios y una noción relativa de una imagen de los otros espíritus finitos. Ambas nociones de la imagen de otros espíritus se dan simultáneamente a la noción del

propio espíritu finito, de modo que solo conocemos nocionalmente la imagen de otros espíritus conociéndonos nocionalmente a nosotros mismos, por lo que las nociones de la imagen de otros espíritus dependen de la noción del propio espíritu finito. Como señala Bettcher: “[...] it is by using our own selves as a kind of model that we can understand spirits more generally. We function as images which represent [aunque yo diría “present”] through resemblance other, even greater, spirits such as God (PHK I 140, 3D III 231-2)” (Bettcher 2007: 42) [el agregado es mío].

De esa manera, Berkeley coloca una carga epistemológica significativa en su teoría del autoconocimiento. Precisamente, es por la noción de nuestro espíritu que tenemos noción de una imagen de los otros espíritus; de ahí la importancia que tiene en la filosofía de Berkeley su *doctrina de la noción*, que no se restringe al conocimiento del propio espíritu finito, sino que, como se ha demostrado en este capítulo, también se extiende al conocimiento de los demás espíritus, como Dios y los otros espíritus finitos; y es por ello por lo que era importante analizar la relación entre el autoconocimiento y el conocimiento de los otros espíritus en la presente investigación sobre la noción del propio espíritu.



Conclusiones

Hasta este punto, la presente investigación ha respondido satisfactoriamente al problema del *autoconocimiento* según Berkeley, es decir, a la cuestión de *cómo* el espíritu se conoce a sí mismo sin *percibir o tener ideas* de sí mismo, lo cual conlleva a examinar qué es la *noción del propio espíritu*, tanto en su *proceso cognitivo* como en su *contenido*.

A propósito de ello, en el primer capítulo se puso en discusión la interpretación de Bennett, según la cual la noción del propio espíritu es el entendimiento mismo del significado de las palabras que refieren al espíritu. Lo que se criticó de esta interpretación es que no precisa cuál es el proceso cognitivo de dicho entendimiento, al que se denominó *entendimiento nocional* en contraste con el entendimiento en sentido amplio (ideacional o perceptual) del significado de las palabras que refieren a las ideas. Así, se argumentó en contra de una interpretación “nominalista” que redujera el entendimiento nocional a una mera definición o comprensión terminológica de las palabras que refieren al espíritu, y se propuso una interpretación “intuicionista”, según la cual el entendimiento nocional se trata de un *acto aprehensor, intuitivo, reflexivo, inmediato, directo, autoevidente, no-representacional y transparente*, de modo que no es un objeto mentado o una representación mental de la propia mente, sino, en términos de autoría personal, un acto de “*presentación mental*” que *presenta* a la propia mente como *sujeto activo*.

Siguiendo esa línea, en el segundo capítulo se debatió la postura de Flage, según la cual la noción del propio espíritu es relativa porque es una noción correspondiente a los propios actos de percepción, entendidos por Flage como “propiedades” del espíritu y no como lo que este es en sí mismo. No obstante, se demostró que la *actividad perceptiva* es el *ser* mismo del espíritu y, dado que es contradictoria e imposible una concepción abstracta del espíritu, abstraído de su ser o percibir, la noción de la propia actividad perceptiva es una *noción positiva* del propio espíritu *en sí mismo*. En efecto, se reconoció que Berkeley no concibe a la *sustancia espiritual* como un *substratum o subjectum* que subyace a sus actos de percepción, sino, precisamente, como la *unidad total e indivisible de sus actos de percepción*. Asimismo, se negó que la noción del propio espíritu fuera relativa como si dependiera de los nombres referentes al espíritu y, más bien, se afirmó que la noción es una *aprehensión primitiva* de lo que significan los nombres como ‘yo’ y ‘mí mismo’, es decir,

de *lo que soy yo mismo*, de modo que *precede* a la asociación de este significado con dichos nombres. Ahora bien, se advirtió que, según Berkeley, el propio espíritu también se puede *percibir a través de las propias ideas o efectos producidos*, a lo cual se denominó como una *autopercepción indirecta* en contraste con una autopercepción directa que es imposible. En consecuencia, se concluyó que hay *dos vías de autoconocimiento*, a saber: la *inferencia (idea indirecta)* del hecho de la propia “*existencia*” como *causa de las propias ideas producidas*; y, principalmente, la *noción positiva* de la propia “*esencia*” como la propia *actividad perceptiva y causal*, que precede a la anterior como su condición de posibilidad.

Finalmente, en el tercer capítulo se analizó la relación entre la noción del propio espíritu finito y el conocimiento de otros espíritus, tanto del espíritu infinito (Dios) como de los otros espíritus finitos, mostrando que la noción del propio espíritu finito presenta una *imagen* (en el sentido amplio de sí mismo como *semejante*) de los otros espíritus. Se observó que el propio espíritu finito es una *imagen directa de Dios, abarcada por la presencia del Ser divino en su ser*, razón por la cual el propio espíritu finito tiene una *noción positiva de su esencia como una imagen de la esencia del espíritu infinito*. Análogamente, se notó que el propio espíritu finito es una *imagen indirecta de los otros espíritus finitos* en virtud de su *relación de semejanza entre sí como imágenes de Dios*, razón por la cual el propio espíritu finito tiene una *noción relativa de su esencia como una imagen de la esencia de los otros espíritus finitos*, con los cuales no hay una *presencia* entre sí, pero sí una *relación indirecta de semejanza* debido a la presencia de todos los espíritus finitos en el espíritu infinito. Para cerrar, se apreció que ambas nociones de la imagen de otros espíritus son *simultáneas* a la noción del propio espíritu finito, de modo que el autoconocimiento nocional juega un rol central en el conocimiento nocional de otros espíritus.

De esa manera, el presente trabajo pretende haber reconstruido fielmente la *doctrina de la noción* cuyo desarrollo Berkeley no pudo concluir en sus obras, contribuyendo así al estudio especializado en su complejo sistema filosófico y, particularmente, en su poco estudiada teoría del autoconocimiento, que tiene un valor actual aún por explorar, lo cual queda abierto para futuras investigaciones.

Bibliografía

Fuentes primarias:

BERKELEY, George

- 1999 *Principios del conocimiento humano*, Traducción de MASA, Pablo; prólogo de RODRÍGUEZ, Luis, Colección Obras Fundamentales de la Filosofía, Barcelona: Editorial Folio.
- 2002 *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, WILKINS, David R. (editor), Londres: Jacob Tonson.
- 1996 *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Traducción y edición de LÓPEZ, Gerardo, Colección Austral, Madrid: Espasa Calpe, S. A.
- 2017 *Alciphron or the Minute Philosopher: A Defence of the Christian Religion against the So-called Free-thinkers*, BENNETT, Jonathan (editor).
- 1948 *Philosophical Commentaries*. En LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (editores), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. I, Londres: Thomas Nelson and Sons Limited.
- 1949 *Philosophical correspondence between Berkeley and Samuel Johnson (1729-30)*. En LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (editores), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. II, Londres: Thomas Nelson and Sons Limited.
- 1951 *De Motu (with English translation)*. En LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (editores), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. IV, Londres: Thomas Nelson and Sons Limited.
- 1954 *Siris*. En LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (editores), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. V, Londres: Thomas Nelson and Sons Limited.

Fuentes secundarias:

ADAMS, Robert

1973 “Berkeley’s “Notion” of Spiritual Substance”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 55, pp. 47-69.

AGUSTÍN

1956 *De la verdadera religión, Obras de san Agustín*, Edición Bilingüe, Tomo IV: Obras apologéticas, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

BEARDSLEY, William H.

2001 “Berkeley on Spirit and Its Unity”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, no. 3, pp. 259-277.

BENNETT, Jonathan

1971 *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, Traducción de ROBLES, José, México, D. F.: Oxford University Press.

2001 *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume: Volume 2*, Oxford: Clarendon Press.

BETTCHER, Talia Mae

2007 *Berkeley’s Philosophy of Spirit: Consciousness, Ontology and the Elusive Subject*, London: Continuum.

CALKINS, Mary Whiton

1933 *The persistent problems of philosophy: an introduction to metaphysics through the study of modern systems*, 5th ed., New York: The Macmillan Company.

CAMBRIDGE DICTIONARY

2021 *Definition of inasmuch as from the Cambridge Advanced Learner’s Dictionary & Thesaurus*, Cambridge University Press. Consulta: 04 de abril de 2021. Disponible en: <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/inasmuch-as>>.

DANIEL, Stephen H.

2018 “Berkeley’s Non-Cartesian Notion of Spiritual Substance”, *Journal of the History of Philosophy* 56 (4), 659-682.

DAVIS, John W.

1959 “Berkeley’s Doctrine of the Notions”, *Review of Metaphysics*, vol. 12.

DEFEZ, Antoni

2015 “Inmaterialismo y realismo en Berkeley”, *Pensamiento*, vol. 71, no. 268, pp. 897-908.

DESCARTES, René

2011 *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. En FERNÁNDEZ, Olga (editora), Traducción de GARCÍA, Manuel, Madrid: Tecnos.

FLAGE, Daniel E.

1985 “Berkeley’s Notions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, no. 3, pp. 407-425.

1987 *Berkeley’s Doctrine of Notions: A Reconstruction Based on his Theory of Meaning*, London: Routledge.

FURLONG, E. J.

1968 “Berkeley on Relations, Spirits and Notions”, *Hermathena*, no. 106, pp. 60-66.

GALLOIS, André

1974 “Berkeley’s Master Argument”, *Philosophical Review* 83, pp. 55-69.

GONZÁLEZ, José Leonardo

2009 “Sobre el espíritu contra la sustancia: Réplica a “Sobre la sustancia contra el espíritu o de este último contra sí mismo””, *Saga*, no. 10.

HILL, James

2010 “The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley’s Doctrine of Notions”. En DANIE, S. H.; HIGHT, M. A.; PARIGI, S.; JAFFRO, L.; STONEHAM, T. (editores), *Berkeley Studies*, no. 21.

HUME, David

1992 *Tratado de la naturaleza humana*, Edición preparada por DUQUE, Félix, 2a ed., Madrid: Editora Nacional.

JOHNSTON, G. A.

1923 *The development of Berkeley’s philosophy*, London: Macmillan & Co., Ltd.

KAIL, P. J. E.

2014 *Berkeley’s A Treatise on the Principles of Human Knowledge: an Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

KING, Edward G.

1961 “Spiritual substance in the philosophy of George Berkeley”, *Electronic Theses and Dissertations*, 6296.

LEIBNIZ, G. W.

1992 *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Traducción de ECHEVERRÍA, Javier, Madrid: Alianza.

LEROY, André-Louis

1966 “Was Berkeley an Idealist?”. En STEINKRAUS, Warren E. (editor), *New Studies in Berkeley’s Philosophy*, pp. 134-47.

LOCKE, John

1999 *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Traducción de O’GORMAN, Edmundo, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ, Alberto Luis

2017 “Berkeley: sobre el conocimiento nocional de la mente”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII, no. 1, pp. 137-154.

McCRACKEN, Charles J.

1986 “Berkeley’s notion of spirit”, *History of European Ideas*, vol. 7, no. 6, pp. 597-602.

McDONOUGH, Jeffery

2008 “Berkeley, Human Agency and Divine Concurrence”, *Journal of the History of Philosophy* 46, pp. 567-590.

McKIM, Robert

1989 “Berkeley’s Active Mind”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71, pp. 335-343.

OYA, Alberto

2017 “George Berkeley y el problema del solipsismo”, *El Búho: Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, N° 15, pp. 2-9.

PEARCE, Kenneth L.

2017 *Language and the Structure of Berkeley’s World*, Oxford: Oxford University Press.

PRADO, Alvaro

2021 *El verdadero sentido del inmaterialismo de Berkeley*. Trabajo de investigación para obtener el grado de bachiller en Humanidades con mención en Filosofía, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

QUINTANILLA, Pablo

2019 *La comprensión del otro: Explicación, interpretación y racionalidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

RAMSEY, Ian T.

1966 “Berkeley and the Possibility of an Empirical Metaphysics”. En STEINKRAUS, Warren E. (editor), *New Studies in Berkeley’s Philosophy*, pp. 13-30.

REID, Thomas

1969 *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*, BRODY, Baruch (editor), Cambridge: MIT Press.

ROBERTS, J. A.

2007 *A Metaphysics for the Mob. The Philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press.

ROME, Sydney

1946 “Berkeley’s Conceptualism”, *Philosophical Review*, vol. 55, no. 6, Duke University Press, pp. 680-686.

REINA-VALERA

1960 *Santa Biblia*, Versión Reina-Valera. Consulta: 04 de abril de 2021. Disponible en: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Hechos+17%3A28&version=RV1960>>.

SCHELER, Max

2001 *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Traducción de RODRÍGUEZ, Hilario, Introducción de PALACIOS, Juan Miguel, Madrid: Caparrós Editores, S. L.

SECADA, Jorge

1995 “Descartes y la escolástica”, *Areté*, Vol. VII, Nº 2, pp. 301-330.

SMART, J. J. C.

2017 “The Mind/Brain Identity Theory”. En ZALTA, Edward N. (editor), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Consulta: 27 de marzo de 2021. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>>.

URMSON, J. O.

1982 *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press.

WARNOCK, G. J.

1953 *Berkeley*, London: Penguin Books.

WEST, Peter

2019 “Knowing me, Knowing you: Berkeley on Self-knowledge and Other Spirits”. En BOROS, Gábor; SZALAI, Judit; TOTH, Oliver (editores), *The Self and Self-Knowledge in Early Modern Philosophy*, Budapest: Eötvös University Press.

WINKLER, Kenneth

1994 *Berkeley: An Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.

2011 “Marvellous Emptiness: Berkeley on Consciousness and Self-Consciousness”. En AIRAKSINEN, Timo; BELFRAGE, Bertil (editores), *Berkeley’s Lasting Legacy: 300 Years Later*, Cambridge: Cambridge Scholarly Publishing, pp. 223-250.

WOZLEY, A. D.

1976 “Berkeley’s Doctrine of Notions and Theory of Meaning”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 14, no. 4, Johns Hopkins University Press, pp. 427-434.

ZAHAVI, Dan

1998 “Phenomenal consciousness and self-awareness: A phenomenological critique of representational theory”, *Journal of Consciousness Studies*, 5, no. 5-6, pp. 687-705.