

José A. Robles

1 El espíritu como voluntad

1.1. Introducción.

En un escrito anterior (1) consideré, en el estudio de los Comentarios filosóficos berkeleyanos (CF), lo concerniente a las propuestas que allí figuran con respecto al entendimiento. Tal como Berkeley lo expresa, el entendimiento es la porción del espíritu mediante la cual éste entra en contacto -por vía de la percepción- con el mundo pasivo de las ideas. Mi estudio, sin embargo, se detuvo en la que denominé propuesta 'humeana' de Berkeley; esto es, cuando Berkeley concluye -teniendo en cuenta su tesis ideista que aplica tanto a su epistemología como a su semántica, así como su propuesta de cognoscibilidad del espíritu- que el espíritu (el entendimiento, propiamente) no es sino un cúmulo (congeries) de perceptos, de ideas. En esta etapa de su pensamiento, Berkeley establece una distinción importante entre un elemento espiritual que considera como fundamentalmente pasivo -receptivo-, el entendimiento, y un elemento activo, la voluntad.

En el presente escrito voy a considerar otra vertiente del pensamiento berkeleyano. Aquí les hablaré del aspecto activo del espíritu -el espíritu visto como voluntad- y llegaré a presentar la propuesta de Berkeley a este respecto (en sus CF) que es contemporánea (y similar) con la posición 'humeana' acerca del entendimiento: la propuesta 'humeana' de Berkeley acerca de la voluntad, surge en las siguientes notas:

¿Qué es lo que significa Causa en tanto se la distingue de Ocasión? nada sino un Ser que induce (2) cuando el Efecto sigue a la volición. De las cosas que suceden desde el exterior no somos la Causa; por tanto, hay alguna otra Causa de ellas, esto es, hay un ser que induce estas percepciones en nosotros. (CF 499)

Si en esta nota Berkeley habla "... de un ser que induce...", en su comentario a la misma, CF 499a, nos dice:

ha de decirse nada sino una Voluntad, siendo ininteligible un ser que induce.

Para, más adelante, decirnos de manera enfática:

La Voluntad no es distinta de voliciones Particulares
(CF 615)

Pero, en la anotación en la que comenta esta última propuesta, Berkeley señala:

Esto alterado de ahora en adelante (CF 615a).

Sin embargo, este comentario debe haberlo escrito una vez que reconsideró su posición original en CF 615 (second thoughts) e introduce un cambio en la misma. La modificación se da también, y supongo que al mismo tiempo que la anterior que he señalado, en CF 614, donde leemos:

el Entendimiento no es distinto de las percepciones o Ideas particulares.

y el comentario que introduce la modificación (second thoughts, una vez más), y donde se ve clara la tendencia de Berkeley de establecer la unificación entre los aspectos activo y pasivo del espíritu, es:

El Entendimiento tomado como una facultad no es realmente distinto de la Voluntad (CF 614a).

Lo que me propongo hacer en el presente escrito, entonces, es estudiar la noción que Berkeley tiene del espíritu cuando lo considera dividido en las dos vertientes, pasiva -entendimiento- y activa -voluntad-. Aquí presentaré sus tesis acerca de la vertiente activa del mismo.

1.2. El catalizador de la voluntad.

En los CF Berkeley comienza a hablarnos pronto de la voluntad. En la nota 131 nos dice, aun manejando una tesis de posible existencia de la materia, pero criticando la posición lockeana:

Ninguna potencia activa sino la voluntad, por tanto si la materia existe no nos afecta.

Esta observación casi la repite en CF 155:

No es posible que concibamos ninguna potencia activa sino la voluntad.

La propuesta que me interesa destacar, sin embargo, es su comentario a CF 145. En esta última anotación señala:

Una inteligencia finita podría haber previsto 4 mil años atrás el lugar y circunstancias, incluyendo las más nimias y triviales, de mi existencia presente.

La nota nos recuerda la observación que posteriormente haría Laplace, con el mismo carácter plenamente

determinista, en el sentido de señalar que el conocimiento completo del estado actual del universo nos permitiría (le permitiría a una inteligencia capaz de tener tal conocimiento) determinar su pasado y su futuro. Berkeley, sin embargo, no desea abrazar una posición determinista y su comentario a la nota anterior es el siguiente:

Esto verdadero bajo el supuesto de que la ansiedad (uneasiness) determina la Voluntad (CF 145a).

Si en verdad Berkeley no desea adoptar una posición determinista, y una posición así se deriva de suponer que la ansiedad determina la voluntad, Berkeley tendrá que rechazar esta última propuesta.

Pero ¿de dónde se deriva esta tesis, y en qué consiste la misma? Dada la importancia que, en los CF, Berkeley le concede a la tesis de la ansiedad como catalizadora de la voluntad, aunque finalmente llegue a rechazarla, será un poco más explícito acerca de su origen.

1.2.1. La propuesta de Locke acerca de la ansiedad.

En el Ensayo II, xxi, Locke nos habla de la libertad, de la voluntad y de aquello que determina a esta última. El capítulo en el que Locke trata estos temas es bastante complejo y oscuro, en ocasiones. Locke mismo expresa esto en una carta a Molyneux (de enero 20 de 1693) en la que dice:

No me sorprende que considere mi discurso de la libertad demasiado detallado (a little too fine spun). Yo mismo tenía tan clara esa creencia acerca de el que les dije lo mismo a algunos de mis amigos antes de que se imprimiera y les dije que, debido a eso, juzgaba que lo mejor era dejarlo fuera; pero ellos me persuadieron de lo contrario ... (3).

Mi interés, sin embargo, no es detenerme a estudiar el capítulo en detalle, sino sólo destacar aquellas propuestas que Berkeley tomará en cuenta en los CF.

En la sección 73 (4) Locke nos dice:

La libertad es el poder de actuar o de no actuar conforme lo dirige la mente. Un poder para dirigir hacia el movimiento o el reposo a las facultades operativas, en casos particulares, es lo que denominamos la voluntad. Aquello que, en la secuencia de nuestras acciones voluntarias, determina la voluntad para cualquier cambio de operación es alguna ansiedad presente que está, o al menos siempre está, acompañada de deseo (5).

El argumento que mueve a Locke a incorporar la ansiedad como el elemento explicativo del poner en acto la voluntad, lo encontramos en la sección 25:

... Pues preguntar si un hombre está en libertad de inducir sea el movimiento o el reposo, hablar o permanecer en silencio, lo que desee, es preguntar si un hombre puede inducir lo que induce o sentir agrado con lo que le agrada...

La argumentación lockeana, entonces, apunta al hecho de que la voluntad no puede ser movida a actuar por un proceso volitivo anterior, pues esto nos llevaría a un regreso infinito vicioso, lo cual señala lo absurdo de un intento de explicación semejante. Así pues, debe haber un elemento no volitivo que mueva la voluntad a actuar.

En la sección 29, Locke se enfrenta al problema anterior y ofrece una respuesta:

... para la pregunta '¿Qué es lo que determina la voluntad?', la respuesta verdadera y adecuada es, la Mente... ¿Qué es lo que mueve la mente, en cada caso particular, a determinar su poder general de dirigir hacia este o ese movimiento o descanso particular? Y a esto respondo: el motivo para continuar en el mismo estado o acción es sólo la satisfacción presente que tenemos en ello; el motivo para cambiar es siempre alguna ansiedad; no hay nada que nos imponga el cambio de estado o alguna nueva acción si no es alguna ansiedad...

Esta ansiedad -o carencia- es, pues, la que genera las acciones; Locke llega a identificar la ansiedad con el deseo y será el deseo más apremiante el que mueva a actuar a un individuo en un momento dado. Así, nos dice:

El bien y el mal, presentes y ausentes, es verdad, actúan sobre la mente. Pero lo que, de tiempo en tiempo, determina inmediatamente la voluntad a toda acción voluntaria es la ansiedad del deseo fija en algún bien ausente; sea negativo, como la indolencia para uno que sufre; o positivo, como el goce del placer ... (6).

Locke formula la siguiente observación, que pretende usar como argumento a favor de su posición:

Cuando un hombre está perfectamente contento con el estado en que se encuentra -que es cuando está perfectamente sin ansiedad alguna- ¿qué esfuerzo, qué acción, qué voluntad queda sino la de permanecer en él? (7).

Pero la formulación de Locke parece ser aquí engañosa en el sentido de que su propuesta quiere ser empírica y, sin embargo, lo que hace es presentar la ansiedad como la catalizadora de la voluntad, por definición.

¿Podemos aceptar, sin más, la propuesta de Locke? Si vemos que un sujeto S no hace nada por cambiar su estado, ¿podemos concluir que, por esa razón, no tiene ansiedad alguna? ¿No podríamos suponer, al mismo sujeto S, cargado de un gran deseo -de una gran ansiedad- por obtener un bien, b, y no obstante reprimiendo esa ansiedad hasta aparentar que no lo consume ansiedad alguna? ¿Qué diría Locke de un caso como éste; que realmente S no tiene ansiedad; o bien que no es la que él está considerando?

Lo que me parece que pone de manifiesto la observación anterior es que Locke no nos ha dado, ciertamente, una caracterización adecuada de lo que sea el catalizador de la voluntad, pues podemos suponer perfectamente (sin contradicción), situaciones en las que esté presente una ansiedad -un deseo vehemente de actuar- y que, sin embargo, el sujeto que la tiene (que la sufre, podríamos subrayar) no actúa en el sentido en el que esa ansiedad parecería dirigirlo. ¿Qué motivos podría tener un sujeto para reprimir de esa manera sus deseos de actuar? Según el caso, podrían ofrecerse muy diversas respuestas e incluso, para algunos, no habría motivo aparente, ni siquiera para el sujeto mismo. Locke, sin embargo, no es muy explícito acerca de los mecanismos represivos. En el Ensayo, (8) Locke nos habla del poder que tiene la mente "... para suspender la ejecución y satisfacción de cualesquiera de sus deseos..." y esto para "... considerar los objetos de aquéllos, examinarlos por todos lados y pesarlos (compararlos) unos con otros..." Y, de inmediato, exclama feliz "Esta me parece la fuente de toda la libertad; en esto me parece que consiste la que se denomina (de manera impropia, según creo) voluntad-libre" (9). Así pues, la propuesta de Locke, tal como la acabo de presentar, se concreta a darnos una versión fuertemente racionalista del elemento represivo de la voluntad y esto, según me parece claro, no abarca todos los casos posibles de represión.

Una observación final acerca de las propuestas de Locke es que su tesis de la ansiedad va en contra de la suposición establecida, conforme a la cual es la visión (consideración) del bien la que mueve la voluntad. Locke es consciente de esto y nos dice:

Una máxima plenamente establecida y asentada por el consenso general de toda la humanidad parece ser que el bien, el mayor bien, determina la voluntad, por lo que no me sorprende en manera alguna que, cuando

primeramente publiqué mis pensamientos sobre el tema (1690), yo la hubiera aceptado; e imagino que una gran mayoría pensará que es más excusable que haya hecho eso que el que me atreva ahora a separarme de esa opinión aceptada ... (10).

Locke ciertamente está en lo correcto al señalar que la voluntad no puede tener un catalizador volitivo; sin embargo, ¿tiene razón al formular su tesis de la ansiedad como el motor de la voluntad? Paso a considerar las propuestas de Berkeley a este respecto.

1.2.2. Berkeley, crítico de la tesis de Locke.

En CF 166, Berkeley parece aceptar, prima facie, la tesis lockeana de la ansiedad, aun cuando su formulación parece ya introducir algunos elementos de duda y crítica; veamos primeramente lo que Berkeley nos dice, para pasar luego a formular un comentario:

Inquirir y juzgar son acciones que dependen de las facultades operativas las que dependen de la voluntad la cual está determinada por alguna ansiedad ergo etc -Supóngase un agente finito perfectamente indiferente, y respecto al desear no determinado por ningún prospecto o consideración de bien digo, este Agente no puede hacer una acción moralmente Buena. Por lo tanto es evidente que los supuestos de A:B: son insignificantes.

Esta es la primera ocasión en la que figura, en los CF, la tesis de Locke; (11) a pesar de la aparente aceptación, por parte de Berkeley, de la doctrina lockeana; ya hay en este pasaje algunos indicios de dudas latentes hacia la misma. Mis observaciones intentarán poner de manifiesto estos aspectos.

Primeramente es pertinente señalar que tanto inquirir como juzgar son acciones, pero, ¿se puede decir que ambas sean provocadas por una ansiedad, por un carencia? La propuesta puede admitirse con respecto a inquirir, ya que normalmente, al inquirir, tenemos el deseo -la ansiedad- de obtener alguna información. Pero en el caso del juicio no es claro que tengamos una carencia que deseemos subsanar; sino, más bien, expresamos un juicio cuando suponemos que tenemos los elementos suficientes para hacerlo -quizás realmente no los tengamos pero, para lo que aquí analizo, basta con suponer que los tenemos-; por lo que, en la mayoría de los casos, no se puede hablar de ansiedad (o deseo) en esta coyuntura. La segunda parte del texto de Berkeley tiene, asimismo, otro aspecto crítico, ya que introduce el elemento de consideración de un bien para poder hablar de una acción moralmente buena. Recordemos que Locke, según aparece en la última cita de la

sección anterior, (12) formula su tesis de la ansiedad como reacción en contra de la tesis de la consideración de un bien.

En la última línea de la cita de Berkeley, las literales "A:B:" se refieren (13) a William King (1650-1729); autor de De Origine mali -1702-), Arzobispo de Dublín, para quien "su concepto de potentia, tanto divina como humana, pretendía expresar una indiferencia primera y el deleite de la voluntad en su propia elección".

1.2.2.1. La ansiedad no es condición necesaria del poner en acto la voluntad.

Han de pasar casi doscientas anotaciones de los CF para que Berkeley vuelva a retomar el tema del catalizador de la voluntad; finalmente en CF 357 (nota que después repite en CF 423), nos dice:

Si es necesaria la ansiedad para poner a trabajar la voluntad. Pr: Cómo induciremos en el Cielo.

La misma preocupación vuelve a aparecer más adelante en los CF, donde ahora Berkeley afirma:

Que Dios y los Espíritus Bienaventurados tienen Voluntad es un Argumento manifiesto en contra de las pruebas de Locke de que la voluntad no puede concebirse puesta en acción sin una Ansiedad Previa. (CF 610)

Ciertamente el argumento de Berkeley es bueno si Dios y los 'Espíritus Bienaventurados' tienen el mismo tipo de voliciones que nosotros -espíritus menores-; pero, ¿por qué tiene Locke o nadie que aceptar esto? Sin embargo, Berkeley ofrece mejores argumentos -terrestres, no celestiales- para atacar la tesis de Locke.

Un primer argumento de Berkeley se presenta como un problema en la nota 599 y luego utiliza su misma perplejidad para ir en contra de la tesis de la ansiedad. El primer pasaje de Berkeley es:

Mem: inquirir diligentemente por ese extraño Misterio, a saber ¿Cómo es que puedo buscar, pensar en este o en ese Hombre, lugar, acción cuando nada parece introducirlos en mis pensamientos, cuando no tienen conexión perceptible alguna con las Ideas que ahora me sugieren mis sentidos? (CF 599).

Unas treinta anotaciones después leemos:

La ansiedad no precede a toda Volición. Esto lo muestra la experiencia. (CF 628).

Y finalmente, un caso que pretende ejemplificar esta

última observación, claramente relacionado con CF 599:

Yo puedo inducir el traer a la mente algo que es pasado, aun cuando al mismo tiempo aquello que traigo a la mente no estuviera en mis pensamientos antes de esa Volición mía, y consecuentemente no podría haber tenido ansiedad por su carencia. (CF 707).

En esta nota Berkeley apunta que la ansiedad no puede ser una condición necesaria de poner en acto la voluntad; esto es, Berkeley le señala a Locke que pueden darse voliciones sin que haya ansiedad. Sin embargo, Locke podría alegar que su propuesta era que la ansiedad funciona como condición suficiente, aunque no necesaria de las voliciones. En manera alguna es claro, sin embargo, que esta última pueda ser la propuesta de Locke pues, de serlo, estaría aceptando que hay voliciones no motivadas por una ansiedad previa y, o bien i) Locke debería darnos una explicación de qué es lo que motiva tales voliciones, o bien ii) estaría de más la explicación de la génesis de las otras voliciones a partir de la ansiedad.

1.2.2.2. Tampoco es condición suficiente.

La crítica de Berkeley no tan sólo se reduce a mostrar que la ansiedad no es condición necesaria del poner en acto la voluntad sino que señala, también, que tampoco es condición suficiente de lo mismo. Presento de inmediato cuatro notas sucesivas de los CF donde esto se pone de manifiesto:

El acto de la Voluntad o la volición no es ansiedad, pues esa ansiedad puede darse sin volición (CF 611)

No es tan evidente que una Idea o cuando menos una Ansiedad pueda darse sin cualquier Volición o acto (CF 611a)

La volición es distinta del objeto o la Idea por la misma razón (PC 612)

También de la ansiedad y de la Idea conjuntamente (CF 613)

Las observaciones de Berkeley apuntan en la siguiente dirección: en la nota 611, señala atinadamente que puede haber ansiedad sin volición. Locke podría argumentar, sin embargo que, prima facie, siempre que hay ansiedad está presente, al menos, la tendencia a actuar pero, teniendo en cuenta el elemento represor de la voluntad que introduce la mente, la voluntad no pasa a ser ejercida. Sea esto como fuere, la observación de Berkeley subraya una modificación en la tesis lockeana la que, sin embargo, Locke mismo ya había previsto en el Ensayo (II, xxi, 48), según lo he señalado en la p. . En la nota 611a, que comenta la nota anterior, señala algo más serio, a saber, que la

presencia de la ansiedad, más que ser la catalizadora de la voluntad, presupone una volición; la tesis de Locke recibe, así, un giro de 180° en manos de Berkeley. Las dos notas siguientes (612 y 613) continúan subrayando la tesis de 611 y de 611a: para que haya una idea, parece precisarse de una volición; es por la volición como uno puede llegar a tener deseos, ideas, ansiedades, etc.

Las observaciones anteriores preparan el terreno para el ataque final de Berkeley en contra de la posición lockeana.

1.2.2.3. Crítica a los fundamentos.

Hasta ahora Berkeley ha atacado la tesis de Locke desde una perspectiva externa al sistema de éste. Lo que ahora deseo considerar es una nueva crítica de Berkeley, pero ahora dentro de la estructura del sistema, tanto de Locke como de Berkeley -en aquellos aspectos que mantienen en común-. Finalmente, presentaré un último argumento berkeleyano en el que extrae las consecuencias últimas de la posición de Locke y que puede verse como una reductio ad absurdum de la misma.

i) Crítica intrasistémica.

Los pasajes que aquí quiero comentar son los siguientes:

Es locura definir volición un acto de la mente ordenando, pues ni acto ni ordenando pueden entenderse ellos mismos sin Volición. (CF 635).

Locura inquirir qué determina la Voluntad. La ansiedad etc son Ideas, por tanto inactivas, por tanto no pueden determinar la Voluntad (CF 653).

Asimismo, ¿qué es lo que quieres decir con determinar? (CF 654).

La primera nota crítica la posición de Locke en II, xxi, 5 del Ensayo, donde éste afirma lo que dice Berkeley; según lo señale en la sección 1.2.1, no es sino hasta II, xxi, 29 que Locke introduce la ansiedad como catalizador de la voluntad. Sin embargo, Locke se muestra titubeante cuando nos habla de la voluntad y en algunas casos da la impresión de que la mente está por encima de la voluntad y es, finalmente, la que la determina, sobre todo en el caso de la represión de la voluntad; (14) pero, ¿cómo puede imponerse la mente a la voluntad, que estaba por activarse debido a la ansiedad; actuará la mente misma de manera volitiva? Berkeley tiene razón en reclamarle a Locke su falta de claridad en este aspecto. La siguiente nota, CF 653, continúa la crítica de la anterior e introduce un nuevo elemento: si la ansiedad es una idea y las ideas, según Locke mismo lo concede, son inertes, ¿cómo puede

decirse que causen una acción? En caso de que no sea esto lo que quiere decir Locke, surge la pregunta de Berkeley en CF 654 por lo que sea determinar.

Finalmente, vale la pena presentar la siguiente observación, implícita en la nota CF 653: en caso de que Locke conceda i) que las ideas son inertes y que, sin embargo, ii) están, de alguna manera, fuertemente relacionadas con la causa de que actúe la voluntad, lo que Berkeley podría responder es que a) la idea misma, debido a su ser inerte, no puede ser la causa del poner en acto la voluntad, por lo que b) la causa habría que encontrarla en otro elemento activo, en otra volición, ya sea propia o ajena. En caso de ser propia, se generaría un regreso infinito vicioso; en caso de ser otra voluntad, no parece haber necesidad de irse al infinito, pero tampoco se presenta la necesidad de apelar a la ansiedad como elemento explicativo del poner en acto la voluntad!

ii) Reductio ad absurdum

Son dos las notas de los CF en las que Berkeley presenta un par de extrañas conclusiones que se seguirían de ser verdadera la tesis de Locke. Estas notas son:

Locke a Limborch etc Habla de Judicium Intellectus precediendo la Volición Creo que Judicium incluye Volición de ninguna manera puedo distinguir estos Judicium, Intellectus, indifferentia, Ansiedad tantas cosas acompañando o precediendo cada Volición como p.e. el movimiento de mi mano (CF 743).

Y, por último, tenemos:

Conforme a Locke debemos estar en una ansiedad Eterna mientras vivimos, exceptuando el tiempo de dormir o Trance etc. pues El considera incluso la Continuidad de una acción como una acción en su sentido y así requiere una volición y ésta una ansiedad (CF 857).

Conforme a las observaciones de Berkeley, de la tesis lockeana se seguiría, por una parte, que la ejecución de cualquier acción, por trivial y nimia que sea, requiere de una gran cantidad de elementos precediéndola -para que la misma pueda efectuarse-; pero, ¿es realmente ésta la tesis de Locke? Conforme a lo que este autor nos dice en el Ensayo II, xxi, 48, todos los elementos que anteceden a una acción y que señala Berkeley, se presentan sólo en los casos en los que interviene la mente como elemento represor de la voluntad, o sea que no puede decirse lo que Berkeley señala, en general, acerca de un simple movimiento de mano. Sin embargo, un movimiento de mano cualquiera, de ser voluntario, requiere, conforme a la tesis de Locke, de una ansiedad, al igual que cualquier otra acción voluntaria, como caminar o permanecer sentado y, así,

nuestra vida es una ansiedad constante! Lo que hace aún más absurda esta conclusión, dentro del esquema lockeano, es que incluso el permanecer en uno y el mismo estado -lo que, conforme a Locke, muestra que no hay ansiedad-, en tanto que sea una permanencia voluntaria, debe haber surgido de una puesta en acto de la voluntad debido a una ansiedad!

1.3. Conclusión.

Berkeley desarrolla su noción de espíritu como voluntad a partir de su crítica a la posición lockeana de la ansiedad como catalizadora de la voluntad. La tesis positiva berkeleyana se anuncia en su crítica a esta posición; sin embargo, en el presente escrito, no la presento, pues la misma incorpora la adopción de una posición unificada con respecto al entendimiento y la voluntad y de esto creo que se desprende la propuesta berkeleyana de solución al problema de la identidad personal. Estos temas, sin embargo, serán motivo de un estudio posterior.

Por lo que toca al presente análisis del ataque berkeleyano a la posición de Locke, la actitud de Berkeley me parece que queda clara: la voluntad no podrá ser puesta en acto por algo que no sea activo por sí mismo, de tal manera que no habrá ningún catalizador no espiritual de la voluntad. Berkeley, acerca de esto, le señala a Locke una inconsistencia en su misma posición, pues para el pensador inglés -así como para el irlandés- las ideas representan elementos pasivos, inertes, en su ontología, por lo que no será posible atribuirles ningún poder causal. Lo único que podría sugerirse acerca de las ideas es que fueran la ocasión de que se produjese alguna actividad volitiva, pero sin poder atribuirles el carácter de catalizadoras de la voluntad ya que, según lo señalé en su momento, la doctrina de Locke recibe, en manos de Berkeley, un giro de 180°

Tal como parece anunciarlo su crítica a Locke, la posición de Berkeley le dará un papel preponderante a la voluntad en la determinación de lo que sea el espíritu, lo cual parece que es perfectamente acorde con la posición filosófica berkeleyana en la que las ideas han venido a ocupar el lugar que tenían los objetos materiales en las anteriores posiciones materialistas.

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

NOTAS

* El presente escrito lo presenté como ponencia en el VI Simposio Internacional de Filosofía organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México, agosto de 1985. La réplica estuvo a cargo de Laura Benítez a quien agradezco sus observaciones y el tiempo que ha dedicado a discutir conmigo problemas de filosofía berkeleyana.

(1) José A. Robles, 'Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley'; Diánoia, 1984, 67-87.

(2) Uso 'inducir' y sus derivados para traducir la palabra inglesa 'will' cuando ésta se usa como verbo activo, en el sentido de la puesta en acto de la actividad volitiva. La palabra me la sugirió R. Orayen.

(3) Essay, vol. I. p. 369, n. 4; ed. Campbell Fraser.

(4) Añadida en la 2a edición.

(5) Essay II, xxi, 73; 2a. ed. P. 367, ed. Campbell Fraser.

(6) Essay II, xxi, 33.

(7) Essay II, xxi, 34.

(8) II, xxi, 48, sección añadida en la 2a edición.

(9) 'free-will'; he mantenido, como traducción de esta expresión, 'voluntad-libre' (y no 'libre-albedrío', que implica algún tipo de deliberación y que es nuestra forma castellana de expresar esta idea) para darle sentido a la queja de Locke de que no es la voluntad la que es libre, sino que es nuestra capacidad judicativa la que la determina.

(10) Essay II, xxi, 35.

(11) En 145a, según vimos en supra, p. 45 se habla de ansiedad, pero hay que recordar que 145a es un comentario a CF 145 y, como tal, pudo haberlo escrito Berkeley algún tiempo después de escribir 145 y varias notas más de los CF, como creo que sucedió.

(12) En supra, pp. 47-48.

(13) Según lo señala Luce en Works I, p. 114, en su nota a CF 166; de Luce es, también, el comentario que viene entre comillas a continuación.

(14) Véase, esp. Essay II, xxi, 48 y la breve cita de esta sección en supra, p. 47.

Laura Benítez

1. Introducción.

Me parece que el trabajo de J.A.R. en torno a la noción de sustancia espiritual en Berkeley, recoge de manera particularmente fecunda el problema del espíritu como actividad volitiva. Él piensa que esta noción se genera en Berkeley a partir de la polémica con Locke con respecto al problema de la ansiedad que el último consideraba como el disparador de la voluntad.

Hay, en los Philosophical Commentaries, una serie de argumentos que nos solo hacen ver la posición de Berkeley con respecto al problema señalado sino que permiten concluir en una doctrina voluntarista del espíritu activo. Dichos argumentos han sido clasificados e interpretados cuidadosamente por J.A.R. Mis observaciones, se dirigen por tanto a Locke, a Berkeley y a J.A.R.

El punto de partida del análisis de J.A.R. es la concepción berkeleyana del espíritu como dividido en pasivo (intelecto) y activo (voluntad).

La propuesta concreta de Berkeley es que sólo la voluntad es potencia activa y es libre en el sentido de no estar determinada por nada extra-volitivo.

1.1. Sobre la tesis de Locke

El meollo de la polémica que en los Philosophical Commentaries, sostiene Berkeley contra Locke, es el de la determinación de la voluntad. Más concretamente: ¿Existe algo extra-volitivo capaz de determinar la voluntad?

Locke había propuesta que lo que determina la voluntad al cambio es la ansiedad acompañada del deseo.

El supuesto de esta tesis, que llamaré tesis 1, es como ve bien J.A.R., que la voluntad no se puede poner en marcha por un proceso volitivo anterior, lo cual nos llevaría a un regresus.

Por otra parte, Locke propone que lo que determina la voluntad a actuar, en última instancia, es la mente. A esta propuesta la llamaré tesis 2. Contra t 1 y t 2, Berkeley tiene buenos argumentos que recogeré más adelante. Para ello hay que analizar primero el mecanismo lockeano de la actividad volitiva.

En el Ensayo, (II, xxi, 73) citado y traducido por J.A.R., queda claro que la mente dirige al movimiento o al reposo, a la actuación o no, de nuestras facultades operativas y que tal poder de actuar o abstenerse de

hacerlo, en casos particulares, es lo que se llama voluntad. Finalmente, que lo que determina la voluntad al cambio de operación es una ansiedad o inquietud presente.

De aquí se sigue que la mente dirige la voluntad, o bien al cambio de operación, a través del mecanismo de la ansiedad, insatisfacción o carencia, o bien a permanecer en el mismo estado o actividad a través de la satisfacción. Esto último es muy claro cuando Locke afirma:

Quando un hombre está perfectamente contento con el estado en que se encuentra -que es cuando está perfectamente sin ansiedad alguna- ¿qué esfuerzo, qué acción, que voluntad queda sino la de permanecer en él? (Ensayo II, xxi, 34).

Locke describe, en mi opinión, un mecanismo básico de actividad: la carencia mueve al cambio, la satisfacción lleva a la permanencia en el mismo estado. Hay, pues, dos vías de actividad; cuando se está satisfecho no cesa la actividad, lo que no se da es un cambio en las operaciones o acciones, sino que se permanece en la misma actividad. Lo que se encuentra es una voluntad de permanencia o perseverancia en la acción, para el caso de la satisfacción y de cambio de acción, para el caso de la insatisfacción.

Los pasajes aludidos ponen de manifiesto que para Locke hay un doble mecanismo para explicar la actividad volitiva: ansiedad-satisfacción, que se vinculan muy directamente con las nociones de movimiento y reposo, aunque aquí no me ocuparé de esta analogía.

Al analizar las tesis lockeanas del modo como lo he hecho, esto es, exhibiendo un mecanismo dual, la consecuencia más débil es que la ansiedad no es el único disparador de la voluntad, en consecuencia la teoría de la ansiedad es parcial, y la consecuencia más fuerte es que existen otros mecanismos.

Bajo la perspectiva señalada, la teoría de la ansiedad lockeana, genera dos órdenes de problemas.

1. Si Locke pretende mantener que el único disparador de la voluntad es la ansiedad, entonces tiene que restringir la noción de "actividad volitiva" al cambio de operación como actividad, lo cual dejaría sin explicación la actividad reiterada o perseverante, o bien como señala Berkeley, le llevaría al absurdo de admitir que la vida es ansiedad constante aun en el caso de la satisfacción.

2. Si Locke admite un mecanismo dual, esto es, que satisfacción y ansiedad dan cuenta de la actividad volitiva, el problema es cómo operan ambas instancias, ya que,

si la voluntad es movida al cambio por la ansiedad acompañada del deseo, la tendencia natural es la satisfacción del deseo y, si ésta se logra, el problema es entonces explicar cómo la satisfacción da paso a la ansiedad.

En suma, lo que estos problemas muestran es que Locke no tiene bien definido el ámbito de la actividad volitiva y tampoco ha explicitado suficientemente el mecanismo que para él pone en marcha la voluntad.

Otro obstáculo que se presenta en Locke para la comprensión del disparador de la voluntad es una identificación poco clara que establece entre ansiedad y deseo. La identificación no sólo es injustificada sino que muestra consecuencias negativas para la teoría lockeana.

Me parece injustificada porque al paso que la ansiedad es la conciencia de la carencia, necesidad o insatisfacción, y esto puede ser tan vago como se quiera, el deseo es la conciencia de aquello que salva la carencia. En este sentido, la carencia precede a la consideración de los medios para su satisfacción, así la ansiedad debe preceder al deseo.

Por otra parte, el deseo es un proceso volitivo. Desear es querer, se trata de un caso particular de volición. En consecuencia, si Locke identifica ansiedad con deseo, al hacer tal reducción pierde la diferencia entre la voluntad y el disparador no volitivo de la voluntad con lo cual se cancela toda su doctrina sobre el resorte de la voluntad.

1.2. J.A.R. versus Locke

Como hemos visto, la ansiedad como disparador no volitivo de la voluntad presenta, en la teoría lockeana, varias dificultades. A las señaladas hay que agregar las que J.A.R. contempla.

De modo general, la propuesta de Locke pretende ser descriptiva, esto es, pretende mostrar empíricamente el funcionamiento del mecanismo volitivo, cuando en realidad no se trata sino de proponer, o establecer por definición, que el disparador de la voluntad es la ansiedad.

Por otra parte, dice J.A.R., Locke no explica los casos de represión de la ansiedad. ¿Por qué, si se tiene la ansiedad hay tantos casos en que la voluntad no se dispara? De aquí se concluye que no hay una descripción completa del disparador de la voluntad puesto que hay casos que no se enmarcan ni se explican a través de la ansiedad, máxime que Locke no se refiere sino a una sola clase de mecanismo represivo, a saber, la represión racional.

Las observaciones de J.A.R., así como las mías

propias, me parece pueden enmarcarse en un argumento más general que, por de pronto, podría formular en los siguientes términos: si para Locke la ansiedad constituye el único disparador de la voluntad, bastará con ir señalando los sectores de actividad volitiva donde dicho disparador no opera para mostrar que su postulación no es ni necesaria ni suficiente.

Este parece ser el caso tanto de la represión, señalada por J.A.R., como de la satisfacción, señalada por mí. En ambos casos la ansiedad queda descartada como el disparador de la voluntad, ya por sustitución, por algún otro mecanismo, ya por parálisis del mecanismo en operación.

1.3. Berkeley versus Locke

El argumento general, que acabo de presentar, se enriquece con algunas de las observaciones de Berkeley en torno a la teoría lockeana de la ansiedad.

La pregunta de Berkeley a Locke no puede ser más extra-ordinaria: Si es necesaria la ansiedad para echar a andar la voluntad ¿cómo explicamos el caso de los espíritus bienaventurados, que desde luego en Berkeley están definidos como actividad volitiva, y sin embargo se hallan en un estado de plena satisfacción? Una segunda pregunta no menos insólita es: ¿Cómo puede haber voluntad divina y voluntad en otros espíritus que no tengan carencias si toda actividad volitiva se dispara únicamente por la carencia?

La consideración bekeleyana podría reformularse así: Si eliminamos las condiciones de la ansiedad de los seres contingentes, lo cual puede suponerse aun cuando sea en un caso extremo, o bien si consideramos seres que por definición carecen de ansiedad, tendremos que concluir que ésta no es necesaria a la actividad volitiva. De nueva cuenta la tesis de Locke se muestra insuficiente para cubrir todos los casos de acción voluntaria. Aquí, una precisión a J.A.R., no me parece que por "celestial" el argumento berkeleyano sea superfluo. Bien visto, no es más que un caso particular del argumento general. Si puedes tener el caso de una acción volitiva que no requiera del disparador de la ansiedad, éste, al no dar cuenta de todos los casos, no puede aceptarse como explicación última y básica de dicha actividad.

Un segundo argumento de Berkeley que ilustra la tesis general, sin recurrir a lo extraordinario, es el de que podemos constatar que en la mente aparecen ideas sin necesidad, no son pues el resultado de ninguna carencia expresa. Así, no toda volición es precedida por la ansiedad. Nuevamente el argumento empleado es que la ansiedad se queda corta en la explicación de los fenómenos volitivos y por no poder dar cuenta de todas nuestras

voliciones o acciones volitivas no es esencial a la actividad volitiva; por tanto, no puede ser el único disparador de la voluntad:

- i) porque no explica todos los casos de actividad volitiva.
- ii) porque no da cuenta de cómo echa a andar o se detiene el mecanismo en los casos de satisfacción o de represión no racional.
- iii) porque no explica cómo sin ansiedad puede seguirse dando la actividad volitiva.
- iv) porque en ocasiones admite un mecanismo dual que descarta la ansiedad como único disparador de la voluntad.

1.4. La crítica de Berkeley a Locke desde su perspectiva del espíritu activo.

En vista de la concepción berkeleyana del espíritu como actividad volitiva, resulta obvio que considere que la ansiedad no puede determinar la volición. La volición no puede dispararse por la ansiedad porque ésta no forma parte de la actividad del espíritu y menos aún parte medular. La ansiedad no puede darse sin un espíritu activo o voluntad que la tenga. La ansiedad es producto de la actividad del espíritu. Aquí Berkeley, hace una doble distinción. La ansiedad no es actividad, luego es pasividad, es idea y como idea no puede ser causa de actividad. Esto, sin embargo, plantea para Berkeley el viejo problema de la dualidad funcional. Si el producto de la actividad no participa en nada de la actividad, si actividad y pasividad son órdenes excluyentes, ¿cómo se relacionan, cómo lo activo produce lo pasivo?

Dentro de la misma perspectiva, del espíritu como actividad volitiva, Berkeley le critica a Locke el hecho de que en algunos pasajes sea la mente la que determine la volición y en otros sea la ansiedad, o bien se dé una mezcla de ambas cosas. Para poner claridad en esta confusión Berkeley aplica el doble criterio actividad-pasividad y distingue entre el espíritu, mente o voluntad como lo activo frente a deseos, voliciones concretas, ansiedades, sentimientos, etc. como ideas pasivas.

Esta concepción berkeleyana plantea sus propios problemas:

- i) Hay que considerar la voluntad, de primer nivel, en tanto actividad espiritual, como diferente a los objetos particulares de la volición, o segundo nivel. La primera como pura actividad, las segundas como ideas pasivas.
- ii) Habrá que saber cómo dar cuenta de la sustancialización de la actividad volitiva o espíritu, cuando el argumento fuerte de Berkeley contra el sustrato material puede usarse también contra el sustrato espiritual.

iii) Finalmente, queda por averiguar si el conocimiento directo del yo por introspección me da realmente el conocimiento de mi propio espíritu como actividad básicamente volitiva.

En suma, si la descripción o definición de Locke es confusa en relación con el problema de la voluntad, la de Berkeley no deja de presentar serias dificultades, sobre todo porque este problema es mucho más esencial a su sistema.

1.5. Dos consideraciones finales.

No parece necesario reiterar que la teoría lockeana de la ansiedad resulta, tal y como Berkeley la entiende, insuficiente para la explicación de la actividad volitiva, pero Berkeley va más lejos, no se requiere en absoluto. En efecto, no se requiere un mecanismo no volitivo que explique la volición porque el regresus que se genera bien puede parar en una voluntad ajena, p. e. en Dios, como la causa última de poner en acto la voluntad. Lo que se requerirá entonces es poner en claro la relación entre los espíritus finitos y el espíritu infinito para entender cuál es el verdadero campo de la libre voluntad en el caso de los espíritus finitos, así como explicitar la tesis voluntarista que tiene Berkeley acerca de Dios.

Finalmente, Berkeley afirma que si Locke es consistente con sus tesis de que a toda acción volitiva debe precederla la ansiedad, entonces la vida se torna una ansiedad constante, aun en el caso de la satisfacción, pues se ha elegido libremente el permanecer en determinada actividad o estado y tal elección sólo puede dispararla la ansiedad.

Me parece que este problema puede enfocarse de otra manera que hace, realmente, justicia a Locke. Que la satisfacción como tendencia a permanecer en la misma actividad no puede explicar el cambio de acción, nos lleva a considerar que la satisfacción humana no puede entenderse como un estado completamente opuesto a la insatisfacción, sino más bien como un menor grado de insatisfacción o satisfacción relativa; de lo contrario, el mecanismo volitivo se paralizaría. Visto así, el problema no parece tan absurdo, si además concebimos la ansiedad como conciencia de la carencia. En efecto, Berkeley no podría negar que el hombre es un ser carente, contingente, perfectible, finito o como se quiera, de donde no parece absurdo hablar de una insatisfacción básica, constante o permanente aun cuando ello no sea causa explicativa, ni necesaria ni suficiente en el caso de la libre voluntad.

Instituto de Investigaciones Filosóficas
UNAM, México

* Réplica al trabajo de José A. Robles (J.A.R.) titulado "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de Berkeley II", que aparece en este mismo número de la revista Contextos.