

Estas investigaciones son el resultado de una larga y fructífera reflexión colectiva en torno al platonismo y sus distintos desarrollos teóricos a lo largo de la historia de la filosofía, fundamentalmente aquéllos de la modernidad temprana. Este volumen muestra en qué medida las premisas de la tradición platónica han pervivido en las rutas intelectuales de filósofos del Renacimiento, la temprana modernidad y la filosofía del siglo XX.

Los textos aquí reunidos dan cuenta de la tradición platónica, su permanencia e influencia, en diversos niveles: desde los supuestos metafísicos y los epistémicos, las asunciones que modelan la ética, la filosofía natural y la cosmología, hasta la discusión del platonismo en los contextos historiográficos contemporáneos. Se proponen visiones actualizadas del pensamiento de la modernidad filosófica para alumbrar sus raíces provenientes del platonismo y neoplatonismo, equilibrando las versiones, más frecuentes, que circunscriben aquéllas a la escolástica aristotélica.

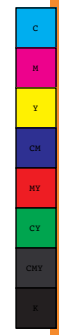


Claves del platonismo en la modernidad temprana.
Metafísica, ética, ciencia e historiografía

Benítez ● Toledo ● Velázquez

Claves del platonismo en la modernidad temprana. Metafísica, ciencia, ética, epistemología e historiografía

Laura Benítez Grobet
Leonel Toledo Marín
Alejandra Velázquez Zaragoza
(Coordinadores)



**Claves del platonismo
en la modernidad temprana.
Metafísica, ciencia, ética,
epistemología e historiografía**

**Laura Benítez
Leonel Toledo
Alejandra Velázquez
(Coordinadores)**



Escuela Nacional Preparatoria
Directora General: Mtra. Silvia E. Jurado Cuéllar
Secretario Académico: Lic. Miguel Ángel Álvarez Torres
Producción Editorial: Lic. Ma. Esther Rueda Palma

Este libro es producto del proyecto titulado “Platonismo y neoplatonismo en la Modernidad Filosófica. Sus antecedentes en el pensamiento clásico, medieval y renacentista” IN404311, patrocinado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM.

Diseño gráfico: Claudia Romero
Diseño editorial: Claudia Romero

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin la previa autorización expresa y por escrito de su titular, en términos de la Ley Federal de Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Primera edición: diciembre, 2017.
Derechos reservados por
© Universidad Nacional Autónoma de México
Escuela Nacional Preparatoria
Dirección General
Adolfo Prieto 722, Col. Del Valle. C. P. 03100, Ciudad de México.
Impreso en México.

ISBN 978-607-02-9947-6

BERKELEY: ANTECEDENTES DEL INMATERIALISMO EN GREGORIO DE NISA

Alberto Luis López

Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

El filósofo irlandés George Berkeley se ganó un lugar en la historia de la filosofía a partir de su propuesta inmaterialista, mediante la cual rechazó la existencia de la sustancia material. Esta propuesta, elaborada definitivamente en sus *Principles* (1710), tiene como antecedente remoto los postulados del capadocio Gregorio de Nisa, quien en algunas de sus obras desarrolló argumentos, en relación con la materia, muy semejantes a los que planteó Berkeley casi catorce siglos después. El presente escrito tiene por objetivo mostrar que las concepciones de ambos pensadores tiene elementos en común, lo que permite sostener que el de Cesarea es un antecedente lejano del inmaterialismo berkeleyano.

Palabras clave: Berkeley, Gregorio de Nisa, inmaterialismo, Sorabji, sustancia material.

INTRODUCCIÓN

El filósofo irlandés George Berkeley se ganó un lugar en la historia de la filosofía a partir de su novedosa propuesta inmaterialista, mediante la cual rechazó la existencia de la sustancia material. Esta propuesta,

que ya aparece en los *Philosophical Commentaries* (1707-1708), pero fue elaborada definitivamente en los *Principles* (1710), tiene como antecedente remoto los postulados del capadocio Gregorio de Nisa, quien en algunas de sus obras desarrolló argumentos, en relación con la materia y los objetos perceptuales, muy semejantes a los que planteó Berkeley. El objetivo de este escrito es mostrar que las concepciones de ambos pensadores tienen elementos en común, al grado de poder afirmar que el filósofo de Cesarea constituye un antecedente lejano del inmaterialismo berkeleyano.

Debo señalar que fue a raíz de la lectura del artículo *Isaac Newton, ¿berkeleyano avant la lettre?*,¹ de José Antonio Robles, que surgió mi interés por la relación Berkeley-Nisa, ya que en dicho artículo se cita, en una nota a pie de página, un párrafo de Richard Sorabji y un breve pasaje de Gregorio de Nisa citado por el mismo filósofo inglés. La lectura de dicha nota llamó profundamente mi atención, pues al parecer lo escrito por el capadocio del siglo IV d.C. tenía alguna semejanza con lo dicho por Berkeley en el siglo XVIII, casi catorce siglos después. Tiempo después me di a la tarea de buscar el texto de Sorabji citado por Robles, pero la búsqueda, para entonces guiada por un artículo de Darren Hibbs (2005, pp. 425-435), me llevó a 1982, año en que se publicó el artículo de Myles Burnyeat (1982) llamado *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed* (editado ese mismo año en el libro *Idealism: Past*

¹ El artículo (Robles, 2000) se discutió en el Seminario de Historia de la Filosofía del IIF's-UNAM, y se leyó tanto en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía como en el X Congreso Nacional de Filosofía, ambos en 1999 en la BUAP, Puebla.

and Present).² El motivo por el que llegué a este escrito fue porque en él Burnyeat argumentó, a partir de la obra tardía de Berkeley *Siris* (1744), que, a diferencia de muchas otras posturas filosóficas, el idealismo berkeleyano no tenía antecedente alguno en la antigüedad. Más aún, el comentarista afirmó que esta postura filosófica sólo fue posible con la llegada de Descartes, una vez que lanzó su escepticismo radical. Lo importante del artículo de Burnyeat es su rechazo a aceptar que existan antecedentes de Berkeley en la antigüedad. Fue esto, justamente, lo que dio paso a la respuesta del historiador oxoniense Sorabji, a través de su libro *Time, Creation and the Continuum* (1983), y lo que acrecentó, aún más, mi interés por estudiar la relación entre Berkeley y Gregorio de Nisa.

SOBRE LA DISCUSIÓN BURNYEAT – SORABJI

Burnyeat (1982) comienza su artículo señalando que algunos filósofos han querido encontrar antecedentes de su filosofía en los grandes pensadores de la antigüedad, “[...] pero pocos han sido tan audaces al buscar los precursores, y tan completamente equivocados como Berkeley.” (p. 19). Lo primero que habría que mencionar es que Burnyeat se centra, para hablar de la relación entre el idealismo berkeleyano y sus antecedentes antiguos, en la obra *Siris*, en donde el irlandés, como pocas veces en sus escritos, hace referencia

² El artículo se entregó como lección a la Royal Institute of Philosophy en 1978. Fue publicado en *The Philosophical Review*, vol. 91, n° 1, Jan, 1982, pp. 3-40, y el mismo año, 1982, en *Royal Institute of Philosophy Lectures*.

directa a Platón, Aristóteles y otros filósofos griegos. A partir de esta obra tardía, y luego de una meticulosa descripción de la filosofía griega, el estudioso inglés argumenta que Berkeley, pese a ser “[...] extremadamente bien versado en filosofía griega [...]” (p. 19), malinterpretó la doctrina platónica del *Teeteto*, así como la *Metafísica* (I063a37-b34) aristotélica, respecto a la percepción de los objetos sensibles, al asumir que ninguno de los dos admitió “[...] una existencia absoluta de cosas sensibles o corpóreas.” Burnyeat afirma que la falsedad de esta interpretación permite colegir que no hay relación alguna entre los filósofos griegos y el irlandés. Para demostrar mejor su postura, el comentarista aborda a Parménides, Gorgias, Metrodoro de Quíos, Plotino (*Eneadas*) y la doctrina neoplatónica en general, para mostrar que en ellos tampoco se encuentran antecedentes del idealismo berkeleyano, al que entiende como la “[...] propia doctrina berkeleyana del *esse est percipi* o, más vagamente, como la tesis que defiende que todo está en una sustancia mental o espiritual.” (p. 19).

Para Burnyeat (1982) el hecho de que no haya antecedentes en la antigüedad obedece, sobre todo, a que la etapa del pensamiento griego y neoplatónica estuvo “[...] dominada por el incuestionado e incuestionable presupuesto realista.” (p. 32), pues para ellos.

[...] hay una realidad de algún tipo que nos confronta; estamos en contacto con algo, incluso si este algo, en realidad, no es lo que nosotros pensamos que es. La filosofía griega no se enfrenta al problema de tener que probar, de manera general, la existencia de un mundo externo.” (pp. 32-33).

A partir de esto el comentarista inglés hará un recorrido por el escepticismo pirrónico para llegar a la pregunta siguiente: “¿Cuándo y por qué reclamaron los filósofos por vez primera el conocimiento de sus propios estados subjetivos?” (p. 39). La respuesta la dará primero con Agustín de Hipona (*Contra Académicos* III, 26), el primero en sostener que nuestros propios estados mentales nos brindan certeza, para después argüir que el idealismo berkeleyano, sin antecedentes en la antigüedad, debe su origen a Descartes, quien con su planteamiento escéptico “estrictamente metodológico” hizo posible la llegada del idealismo, al poner:

[...] el conocimiento subjetivo en el centro de la epistemología, y dar con ello las condiciones para facilitar la respuesta a preguntas del tipo: “¿cómo sucedió que la filosofía aceptó la idea de que la verdad puede ser obtenida sin salir de la experiencia subjetiva? (Burnyeat, 1982, pp. 43-44)

o, en el mismo lugar, “¿cuándo y por qué el propio cuerpo llegó a ser para la filosofía parte del mundo externo?” Burnyeat concluye diciendo que esto fue posible gracias a la “duda hiperbólica” cartesiana, que cuestionó por vez primera el presupuesto realista, algo que ni el pensamiento griego más radical pudo hacer. Berkeley -concluye- no alcanzó a ver que fue Descartes quien logró tal cambio de perspectiva, al grado de que gracias a él el propio irlandés pudo desarrollar su *esse est percipi*.

A modo de respuesta, Richard Sorabji (1983) respondió a lo planteado por Burnyeat en el capítulo cuarto del mencionado libro, específicamente en un breve apartado titulado *Gregory of Nyssa: The Origins*

of *Idealism*.³ En dicho apartado, en el que no se aborda la supuesta mala interpretación de Berkeley sobre Platón y Aristóteles en la obra *Siris*, Sorabji comienza definiendo lo que entiende por ‘idealismo’, al que define, “a grandes rasgos”, como “la opinión de que las cosas son ideas en la mente” (p. 287). Aclarado qué entiende por idealismo sostiene, básicamente, que éste pudo surgir de motivaciones muy distintas a las de Descartes, y en ese sentido ser ajenas al escepticismo; por eso mismo considera que pueden verse ejemplos pre-cartesianos de idealismo filosófico en pensadores como Agustín de Hipona, específicamente en relación al tiempo, en Plotino y, por supuesto, en Gregorio de Nisa. En relación a éste el oxoniense deja claro que su teoría es similar a, más no exactamente como, el idealismo berkeleyano, esto es, se trata de teorías muy lejanas en el tiempo que sorprendentemente comparten muchas semejanzas, lo que no significa que no tengan diferencias. Sorabji concluye el apartado diciendo, a favor de su tesis, que “[...] pienso que se puede mostrar que los filósofos pueden llegar a teorías sorprendentemente (*strikingly*) similares por diferentes caminos.” (p. 294).

Si uno se limita a *Siris*, y sobre todo a algunos párrafos de esa obra, seguramente la tesis defendida por Burnyeat sería correcta y no habría antecedente alguno del inmaterialismo berkeleyano, empero, para hacer un balance de éste sobre sus antecedentes en la antigüedad, hay que tomar en cuenta las diversas obras del irlandés y no sólo una, sea de la época de

³ El apartado *Gregory of Nissa: The Origins of Idealism*, pp. 287-296, pertenece al capítulo IV *Creation and Cause*. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*.

juventud o de la tardía. En este sentido, considero que la lectura del oxoniense Sorabji es más acertada que la de su compatriota Burnyeat, sin embargo, más allá de las interpretaciones de ambos es importante abordar los textos del capadocio para ver qué tienen en común con los del irlandés, y ver con ello las semejanzas y diferencias entre ambos.

GREGORIO DE NISA: UN ANTECEDENTE CAPADOCIO DEL INMATERIALISMO BERKELEYANO

Gregorio de Nisa (Cesarea aprox. 335 d.C., Nisa aprox. 394 d.C.), erudito, monje, teólogo y filósofo, nació en la zona del Ponto, en Asia Menor, específicamente en Cesarea de Capadocia, hoy Turquía. Fue hermano menor de Basilio el Grande, de la religiosa Macrina la joven y de Pedro, obispo de Sebaste, todos considerados santos por la Iglesia católica. Formado intelectualmente por su hermano Basilio, estudió sobre todo a Platón, el neoplatonismo de Plotino, Filón y Orígenes, pero también la doctrina ética de los estoicos y las enseñanzas de Libanio, famoso rétor de Antioquía (Campenhausen, 1974, pp. 144-156). Vivió las consecuencias de las intensas disputas del concilio de Nicea (325 d.C.) en torno al dogma cristiano de la trinidad, que se saldaron con la condena al arrianismo de herejía,⁴ y participó en el concilio de Constantino-pla (381 d.C.) que ratificó, definitivamente, el rechazo a este movimiento o secta cristiana. De alguna mane-

⁴ Arrio fue un presbítero de Alejandría, Egipto, (256-336 d.C.), cuyo movimiento, el arrianismo, negaba la divinidad de Jesús al considerar que era hijo de Dios pero no Dios mismo.

ra este contexto fue lo que lo llevó, impulsado por su hermano Basilio, a ser obispo de Nisa primero, y arzobispo de Sebaste después, ya hacia el final de su vida.

De la vasta obra del capadocio destacan tres escritos por contener pasajes que guardan relación con la doctrina inmaterialista berkeleyana, éstos son, en el orden en que posiblemente fueron redactados: *De Hominis opificio*, *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina* y *Explicatio apologetica in Hexaameron*.

Con el propósito de mostrar estos pasajes de la manera más coherente posible retomaré el orden en que Sorabji los presenta en su escrito, por lo que citaré primero el correspondiente a la obra *Explicatio apologetica in Hexaameron*, redactada –dice Quasten– “para corregir ciertas interpretaciones falsas del texto bíblico y de la exégesis de Basilio [quien escribió el *Hexaameron*], y para entregarse al mismo tiempo a especulaciones metafísicas” (Quasten, 2004, p. 294). El pasaje que interesa de la *Explicatio* es el siguiente:

Siendo así, nadie puede sentirse presionado por la cuestión de la materia y de cómo y de dónde surgió. Se puede oír a la gente decir cosas como éstas: si Dios es inmaterial, ¿de dónde viene la materia? ¿cómo pudo la cantidad provenir de la no cantidad, lo visible de lo invisible, algo con masa y tamaño limitados de lo que carece de magnitud y límites? Y lo mismo con respecto a otras características que se ven en la materia: ¿cómo o cuándo las produjo uno que no tiene nada semejante en su propia naturaleza? [...] Por su sabia y poderosa voluntad, siendo capaz de todo, estableció para la creación de las cosas todas aquellas de las que está constituida la materia:

ligero, pesado, denso, enrarecido, suave, resistente, fluido, seco, frío, caliente, color, figura, contorno, extensión. Todos éstos son en sí mismos pensamientos (*ennoiai*) y meros conceptos (*noemata*), ninguno es por sí mismo materia, pero cuando se combinan (*syndramein*) se convierten en materia (*hylé ginetai*) (Nisa, 1863, cols. 69-70B-C).

Por otro lado, la segunda cita del capadocio corresponde al *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina*, conocido simplemente como *De Anima et resurrectione*. Esta obra fue escrita inmediatamente después de la muerte de su hermana Macrina y recoge el último diálogo que entabló con ella; allí expuso sus opiniones -que puso en boca de ella- sobre “[...] el alma, la muerte, la resurrección y la restauración de todas las cosas (apocatástasis).” (Quasten, 2004, p. 290)⁵. De este interesante diálogo destaca el pasaje siguiente:

La creación corpórea se piensa en términos de propiedades que nada tienen en común con lo divino, y esto produce gran dificultad para la razón, pues no se puede ver cómo lo visible proviene de lo invisible, cómo lo sólido y resistente de lo intangible, cómo lo infinito de lo finito, cómo lo que está circunscrito por ciertas proporciones, donde está presente la idea de cantidad, proviene de lo que carece de tamaño y proporciones, y así para todo lo que se conecta con la

⁵ El término “apocatástasis” aparece en el Nuevo Testamento, en *Hechos* 3, 20ss, y fue explicado por Orígenes (al final de los tiempos todo, y todos, volverá a ser uno con Dios), pero su explicación fue rechazada oficialmente por la Iglesia en el II Concilio ecuménico de Constantinopla, en 553 d.C.

naturaleza corpórea. Pero, sobre esto, podemos decir lo siguiente: ninguna de las cosas que conectamos con el cuerpo es un cuerpo por sí mismo –no es la figura, el color, el peso, ni la extensión, ni el tamaño, ni ninguna otra de las cosas clasificadas como cualidades. Cada una de ellas es una idea, pero su combinación y unión con cada una de las otras se convierte en un cuerpo. Así pues, mientras que las cualidades que conforman el cuerpo las capta la mente, y no la percepción sensible, y lo divino es inteligible, ¿qué problema puede haber en que un agente pensante produzca los conceptos cuya combinación genera en nosotros la naturaleza corpórea? (P. Schaff, H. Wace, 1998, p. 458. PG 46, col. 124B-D).

Finalmente, el *De hominis opificio* o *De la creación del hombre* fue escrito hacia 379, con el propósito de completar el *In Hexaemeron* (conjunto de nueve homilías escritas por su hermano Basilio sobre los seis días de la creación, según el Génesis I, 1-26), pero tras la muerte de su autor quedó inconcluso y su hermano Gregorio decidió escribir la parte faltante, la referente al último día: el de la creación del hombre. Así, en el capítulo 24 de su *De hominis*, titulado “Un argumento contra quienes dicen que la materia es coeterna con Dios”, el de Cesarea escribió lo siguiente:

Después de todo, hay una opinión sobre el tema de la materia que no parece irrelevante para lo que estamos investigando, pues sostiene que la existencia de ésta proviene de algo inteligible e inmaterial. Encontramos que toda la materia está formada de ciertas cualidades, y si se le pudiera despojar de éstas no habría manera alguna de captarla como idea. Más aún, cada tipo de cualidad es separada en idea del sujeto (hu-

pokeimenon), pues una idea es una forma inteligible, no corpórea, de ver las cosas. Así, si consideramos un animal o un leño o cualquier otra de las cosas que tengan constitución corpórea, mediante un proceso de división mental reconocemos muchas cosas concernientes al sujeto, y la idea de cada una de estas cosas se distingue del objeto que contemplamos, pues la idea de color es una y la de peso otra, lo mismo la idea de cantidad y la de cualidad. Así, la suavidad y la longitud de dos pulgadas, y el resto de los atributos predicados, no están conectados en idea una con la otra, ni con el cuerpo; cada una de ellas es concebida en relación a su propia definición explicativa, acorde a su propio ser, no teniendo nada en común con ninguna otra de las cualidades que están contempladas en el sujeto. Si el color es una idea inteligible y también la resistencia, así como la cantidad y el resto de propiedades semejantes, si cada una de éstas se eliminase del sujeto se desvanecería toda idea de cuerpo. Parece seguirse entonces que podemos suponer que la concurrencia de aquellas cosas, cuya ausencia es la causa de la disolución del cuerpo, es lo que produce la naturaleza material, pues no hay cuerpo que no tenga color, figura, resistencia, extensión y peso, además de las otras propiedades, mientras que cada una de éstas no es el cuerpo como tal, sino algo además del cuerpo. De manera inversa se sigue que la combinación de cualesquiera de estas propiedades específicas producen la existencia corporal. Ahora bien, si la percepción de estas propiedades es asunto del intelecto, y lo divino es también intelectual en su naturaleza, entonces no hay incongruencia en suponer que estas causas intelectivas, que generan los cuerpos, obtienen su existencia de la naturaleza incorpórea, con la naturaleza inteligible generando las propiedades inteligibles cuya conjunción da origen a

la naturaleza material. (Schaff y Wace, 1998, p. 414. PG 44, cols. 212-213.).

Como puede verse, las citas de Gregorio muestran un sorprendente parecido con lo dicho por Berkeley respecto a ser las cosas un cúmulo de percepciones; para ver esto con mayor claridad conviene recordar algunas de las características que el irlandés da a las ideas, una de las dos entidades que, junto con los espíritus, conforman su ontología.

En los *Comentarios Filosóficos*,⁶ esto es, en la obra no publicada, aparece ya la principal característica de las ideas, a saber, su pasividad y dependencia, de ahí que el de Kilkenny haya escrito en ellos que “[...] la existencia de nuestras ideas consiste en ser percibidas, imaginadas, pensadas cuando quiera que son imaginadas o pensadas existen.” (Berkeley, 1948-57, nota 472, p. 75);⁷ esto mismo lo reiteró en los *Principios*, donde dice concisamente que “[...] la existencia de una idea consiste en ser percibida.” (Berkeley, 1998, § 2). Desde que Berkeley comenzó a concebir su filosofía inmaterialista las ideas fueron divididas en dos tipos: las impresas en los sentidos y las formadas por la imaginación y la memoria (también llamadas ideas de la reflexión). En cuanto a las primeras, esto es, las ideas del sentido (o *entia realia* según los *Comentarios*), éstas

⁶ Las referencias a las obras de Berkeley son tomadas de las obras completas, salvo cuando se indique lo contrario. Para seguir el modelo de citación sólo mencionaré el título de la obra, año de las obras completas y la página donde se encuentre la referencia.

⁷ Otras notas que corroboran que la existencia de las ideas depende de que sean percibidas son CF 377, 572, 656 y 842.

son las recibidas al percibir las cualidades sensibles, tanto las primarias como las secundarias, y la suma y sobre todo la combinación de dichas cualidades, que “[...] no son otra cosa que sensaciones o ideas.” (Berkeley, 1998, § 78) perceptibles cada una por un solo sentido, es lo que forma los objetos (o ideas del sentido). Estas ideas, entonces, forman los objetos o lo que comúnmente se llama cosas. Las cosas o cuerpos, se colige, son “conjuntos de ideas” que se constituyen a partir de la suma de las mismas, ya que unas ideas se acompañan de otras (por ello también se les podría llamar ‘haces de perceptos’). Esta suma de ideas o perceptos que conforma las cosas es designada con un nombre específico, por ejemplo manzana, silla o árbol, con el fin de darles una especificidad que las diferencie del resto.⁸ Es precisamente la conformación de las cosas a partir de las ideas lo que lleva al de Kilkenny a preferir hablar de ideas en vez de cosas, pues considera que la expresión idea (o “cosa no pensante” como le llama en el parágrafo 86 de los *Principios*) es

⁸ La cuestión de que una agrupación de ideas reciba un nombre se ve también en los *Diálogos*, donde se plantea lo siguiente: Hablando estrictamente, Hylas, no vemos el mismo objeto que sentimos, ni se percibe por el microscopio el mismo objeto que percibimos a simple vista. Pero en caso de que se pensara que cualquier variación fuese suficiente para constituir un nuevo tipo de individuo, el sinfín de nombres o su conclusión haría impracticable el lenguaje. Por tanto, para evitar este inconveniente, así como otros que se hacen obvios con sólo pensar un poco, los hombres reúnen varias ideas conocidas por diversos sentidos o por el mismo sentido en tiempos diferentes o en circunstancias diversas [...] y se refieren a ellas con un nombre así como las consideran una cosa”. Berkeley, 1948-57, p. 245.

más apropiada porque se refiere a todo aquello que se percibe a través de los sentidos, y es a través de éstos, que sólo captan cualidades sensibles o ideas, que las cosas se constituyen en tales (propriadamente en ideas).⁹ Las ideas, por tanto, más que representaciones de las cualidades de los objetos sensibles son para Berkeley los objetos sensibles mismos.

Dicho lo anterior, conviene recuperar algunas líneas del primer pasaje de Gregorio, esto es, de la *Explicatio*, antes citado, para ver con claridad las semejanzas entre ambos filósofos: “[...] ligero, pesado, denso, enrarecido, suave, resistente, fluido, seco, frío, caliente, color, figura, contorno, extensión. Todos éstos son en sí mismos pensamientos y meros conceptos, ninguno es por sí mismo materia, pero cuando se combinan se tornan en materia”. Resulta sumamente importante esta cita porque explicita que para el de Cesarea los objetos no son más que ‘pensamientos’ y ‘conceptos’, lo que trae inmediatamente a la mente la concepción berkeleyana de ser las cosas ideas o las ideas cosas. Por otro lado, el que Gregorio mencione que la combinación de cualidades conforman la materia podría hacer pensar que se aleja notoriamente del irlandés, empero, si las cualidades son pensamientos habría que preguntarle cómo o en qué sentido el pensamiento se torna material, y si este ser material es

⁹ En *Principles* § 34 Berkeley expone y responde una importante y conocida objeción: si para él todo es idea entonces nada real existe, todo se convierte en una simple ilusión, un ensueño. La respuesta que el irlandés da a esta crítica aparece sobre todo en este párrafo, pero también se reitera a lo largo del libro. En §§ 38 y 39, Berkeley explica por qué decide hablar de ideas en vez de cosas.

entendido como una sustancia existente independiente de la percepción de cualidades. Parece más bien que para el capadocio los cuerpos materiales son en realidad un conglomerado de cualidades, que son, a su vez, pensamientos o conceptos, lo cual resulta plausible porque él no dijo en ningún momento que las ideas dejaran de ser ideas al momento de unirse para formar cuerpos.

Lo anterior se ve también en el segundo pasaje citado, del *De Anima et resurrectione*, cuando se refiere a que:

[...] ninguna de las cosas que conectamos con el cuerpo es un cuerpo por sí mismo -no es la figura, el color, el peso, ni la extensión, ni el tamaño, ni ninguna otra de las cosas clasificadas como cualidades. Cada una de ellas es una idea, pero su combinación y unión con cada una de las otras se convierte en un cuerpo. Así pues, mientras que las cualidades que conforman el cuerpo las capta la mente, y no la percepción sensible, y lo divino es inteligible, ¿qué problema puede haber en que un agente pensante produzca los conceptos cuya combinación genera en nosotros la naturaleza corpórea?

La pregunta con la que cierra el pasaje brinda otro elemento a tomar en cuenta, a saber, el del agente pensante cuya combinación de conceptos genera ‘en nosotros’ lo corpóreo.

Para Berkeley, como para el niceno, el agente que capta las ideas y las dota de existencia al percibir las es el espíritu, cuyas principales características son las de ser activo, perceptor y, justamente, pensante; por eso el irlandés señala en sus *Diálogos*: “¿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?” (Berkeley, 1948-57, 233).¹⁰ Por su parte, el espíritu infinito es el espíritu activo y pensante por antonomasia, que gracias a su pensamiento sostiene el mundo perceptual, esto es, las ideas del sentido que son entendidas como las “cosas reales” (Berkeley, 1998, § 33),¹¹ lo cual se asemeja a lo planteado por Gregorio, quien asocia los conceptos que componen los cuerpos con los pensamientos en la mente de Dios. Así, mientras los objetos perceptuales son para el irlandés ideas, para el capadocio son conceptos o pensamientos. Estos pensamientos o ideas son, en ambos autores, perceptibles para nosotros e inteligibles para Dios, quien al pensarlas las vuelve accesibles a los seres creados. Sorabji explica que las ideas en la mente de Dios son tomadas por Gregorio como una herencia de las ideas de Platón, aunque éste no ponga en absoluto sus ideas en una mente, y también de las llamadas razones seminales (*spermatikoi logoi*) que los estoicos, y luego los neoplatónicos, postularon como mecanismos de creación; incluso –agrega el co-

¹⁰ En *Principles* § 139 (Berkeley, 1998), “ser activo, cuya existencia no consiste en ser percibido sino en percibir ideas y en pensar.”

¹¹ En *Principles* § 29 aparece lo siguiente:

Pero cualquier poder que yo pueda tener sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas percibidas actualmente por los sentidos no tienen una dependencia semejante de mi voluntad. Cuando a plena luz del día abro los ojos no está en mi poder elegir entre ver o no, o determinar qué objetos concretos se presentarán ante mi vista. Berkeley, 1998, § 29.

mentarista— el mismo Gregorio refiere a las ideas en la mente de Dios como *logoi*.

Por último, la larga cita, antes mencionada, del *De hominis* itera y confirma la relación entre los dos filósofos, en cuanto a que ambos conciben los objetos físicos como un cúmulo de ideas, de ahí que:

[...] si el color es una idea inteligible y también la resistencia, así como la cantidad y el resto de propiedades semejantes, si cada una de éstas se eliminase del sujeto se desvanecería toda idea de cuerpo. Parece seguirse entonces que podemos suponer que la concurrencia de aquellas cosas, cuya ausencia es la causa de la disolución del cuerpo, es lo que produce la naturaleza material.

No obstante esta similitud, al inicio del pasaje se encuentra lo que podría ser una gran diferencia entre los dos filósofos, a saber, el empleo del capadocio de la palabra ‘sujeto’ o ‘substratum’ para referirse a algo que subyace a los objetos sensibles:

Encontramos que toda la materia está formada de ciertas cualidades, y si se le pudiera despojar de éstas no habría manera alguna de captarla como idea. Más aún, cada tipo de cualidad es separada en idea del sujeto (*hupokeimenon*), pues una idea es una forma inteligible, no corpórea, de ver las cosas.

Sorabji comenta que dicho concepto no marca ninguna diferencia en la teoría idealista de Gregorio, y rechaza que el empleo del término *substratum* genere una gran diferencia entre el de Cesarea y el irlandés. Su argumento es el siguiente:

Pero dudo que la referencia de Gregorio a un *substratum* pueda explicar mucho. Por un lado, tiene que estar seguro que cualquier cosa que sea este *substratum* es inmaterial e incorpóreo, de otra manera estaría desechando su propósito, a saber, mostrar cómo la materia y el cuerpo pueden ser creados por un Dios inmaterial e incorpóreo. Por otro lado, Gregorio dice en su tercer pasaje que si la materia fuese despojada de las cualidades no habría manera de que fuera entendida como idea. Es evidente, entonces, que el *substratum* no es algo concebible separadamente. En un pasaje semejante el viejo hermano de Gregorio, Basileo de Cesarea, dice que no quedaría *substratum* si mentalmente se despojases las cualidades (Sorabji, 1983, p. 292).

En el libro *Matter, Space and Motion* (p. 54) del mismo comentarista oxoniense, éste menciona que la concesión de Gregorio al hablar de un sujeto subyacente se corresponde con la concesión hecha por Berkeley en su obra *Siris*, donde el irlandés mencionó que el concepto antiguo de ‘materia prima’ difiere tanto de la materia subyacente que él ataca, al ser aquélla una noción totalmente negativa, que bien podría aceptarla.

Ni Platón ni Aristóteles entendían por material la sustancia corporal (hylé), lo que sea que los modernos entiendan por esta palabra. Para ellos no significaba un ser positivo actual. Aristóteles la describe como hecha de negaciones, no teniendo ni cantidad, ni cualidad, ni esencia. Y no solamente los platónicos o los pitagóricos, sino también los peripatéticos mismos declaran que no es conocida ni por los sentidos ni por ningún razonamiento directo y preciso, sino sólo por cierto método espurio y adulterino, como

ha sido observado antes. Simón Portius, un famosos peripatético del siglo XVI, niega que la materia sea en algún modo una sustancia, porque, dice, *Nequit per se subsistere, quia sequeretur, id quods non est in actu ese in actu*. Si podemos confiar en Jámblico, los egipcios sostenían que la materia estaba tan lejos de incluir algo sustancial o esencial, que, según ellos, Dios la había producido separándola de toda sustancia, esencia, o ser [...] Esta materia no es nada en acto, pero en potencia es todas las cosas; esta es la doctrina de Aristóteles, de Teofrasto y de todos los antiguos peripatéticos. (Berkeley, 1948-1957, § 317, p. 146.).

CONCLUSIÓN

Una posible respuesta al hecho de que para Gregorio los objetos son un conjunto de cualidades que perciben las criaturas, a las cuales dotan de existencia al no ser aquéllos más que un haz de perceptos sensibles, tiene que ver con su postura sobre la libertad humana (Moreno-Martínez, 1997, pp. 244-254), plasmada en su obra exegética *De vita Moysis*. Allí señala que “[...] nosotros somos en cierto modo padres de nosotros mismos, engendrándonos a nosotros mismos según queremos ser, y mediante la libre elección propia nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio.” (*Nisa*, 1863, col. 328). El capadocio concibió al hombre como un ser que creado a imagen de Dios era inherentemente libre y contaba con plena “autodeterminación”, esto es, con una “autoposesión” y “autodominio” que lo llevaban a ser no

sólo padre de sus actos sino, más aún, “padre de sí mismo”.¹² Esta libertad dada al hombre podría explicar en parte su postura filosófica, pues al asumir que el perceptor o la criatura es el encargado de confeccionar los objetos corporales, la libertad humana pasaría de un ámbito puramente moral a uno incluso ontológico, lo que implicaría asumir plenamente la afirmación de ser el hombre el padre de sí mismo.

Por otra parte, Quasten señala que Gregorio prestó más atención a la *ratio theologica* que Basilio y Gregorio Nacianceno, pues tuvo claro que debía usarse la razón para explicar, hasta donde fuera posible, los misterios de la revelación, aunque no por ello dejó de reconocer que cuando el problema superase a la razón había entonces que respetar la tradición, es decir, lo “recibido de los Padres por sucesión” (Quasten, 2004, p. 317). Justamente, este empleo racional es lo que lo llevó a ser el principal teólogo y filósofo de los capadocios, y probablemente el pensador más importante de todos los Padres griegos u orientales del siglo IV (entre los que destacan Atanasio de Alejandría, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo).

Es evidente que el de Cesarea tuvo objetivos distintos a los de Berkeley, pues -señala Hibbs- el ob-

¹² Hay que señalar que en el texto *In Ecclesiasten* Gregorio señala que esa libertad se da, como tal, siempre y cuando se elija el bien:

Somos en cierto modo padres de nosotros mismos cuando, por la libre elección buena, nos formamos a nosotros mismos, nos engendramos y nos damos a luz. Esto hacemos cuando concebimos a Dios en nosotros, convirtiéndonos en hijos de Dios, hijos del Poder, hijos del Altísimo. Comentario a Eclesiástes 3,2, *Tiene su tiempo el nacer*. En Nisa, 1863, cols. 701-704.

jetivo de Gregorio fue resolver un problema teórico relacionado con la doctrina de la iglesia, a saber, cómo es que Dios, siendo puramente espiritual e inmaterial, creó cuerpos materiales y corpóreos. Esto se dio en el contexto de la opinión de que “[...] las causas y sus efectos tienen que ser similares en un sentido sustancial, esto es, para que una sustancia actúe sobre otra, ambas deben compartir algunas propiedades en común.” (Hibbs, 2005, p. 429). El problema para Gregorio, entonces, era explicar cómo de un Dios incorpóreo se creó un mundo corpóreo, lo que conllevaba explicar qué relación se daba entre Dios, la causa inmaterial, y la criatura, el efecto material. Pese a ser éste el objetivo central del capadocio, y ser como tal distinto al del irlandés, me parece que existen elementos de carácter contextual que permiten establecer más semejanzas entre ellos, como el hecho de que ambos hayan vivido situaciones relativamente parecidas, ya que mientras el niceno vivió el contexto de la definición del canon bíblico¹³ y de la doctrina cristiana, por lo que tuvo que enfrentarse a movimientos herejes como el arrianismo o el apolinarismo¹⁴ (de ahí su escrito *Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum*), el

¹³ En el Concilio de Roma (382) la Iglesia Católica instituyó el Canon Bíblico con la lista del N.T. y A.T. Posteriormente los Concilios regionales III de Hipona (393), III de Cártago (397) y IV de Cártago (419), en los que participó San Agustín, aprobaron definitivamente dicho canon con la lista de los 73 libros existentes.

¹⁴ Doctrina sostenida por el teólogo Apolinar de Laodicea (Laodisea 310-Constantinopla 390). Rechazaba la naturaleza humana de Cristo al asumir que el espíritu se había encarnado en un cuerpo sin alma, el de Cristo, al que sustituía por el Verbo. Vid. Daniélou y Marrou, 1982, p. 373 ss

irlandés se enfrentó a grupos de pensadores denominados ateos, deístas, escépticos o librepensadores, que al cuestionar, de diversa manera, la doctrina cristiano-anglicana fueron criticados y censurados como se hizo antaño con los herejes, aunque por supuesto en condiciones muy distintas.

Para concluir, debo decir que ambos pensadores, pese a tener diferencias, compartieron la concepción filosófica de ser los objetos perceptuales un cúmulo de ideas, por lo que bien puede afirmarse que Gregorio de Nisa es un antecedente lejano del inmaterialismo berkeleyano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A. A. Luce y T. E. Jessop (Eds.). Londres, Inglaterra: Nelson & Sons Ltd.
- (1998). *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. J. Dancy (Ed.). Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford Philosophical Texts.
- Burnyeat, M. (1982). Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. En G. Vesey (Ed.). *Idealism: Past and Present, Royal Institute of Philosophy Lectures Series*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Campenhausen, H. (1974). *Los padres de la Iglesia*. Madrid, España: Ediciones cristiandad.
- Daniélou J. y Marrou H. I. (1982). *Nueva historia de la Iglesia. Desde los orígenes a san Gregorio Magno*. Tomo I. Madrid, España: Ediciones cristiandad.

- De Nisa, G. (1863). *Patrologiae cursus completus. [Series Graeca]: ... omnium ss. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum sive Græcorum ... S. Gregorius Nyssenus*. (Migne, J. P. (Edit.). Vol. 44. París, Francia: Garnier Fratres y J. P. Migne Successores.
- Hibbs, D. (2005). Was Gregory of Nyssa a Berkeleyan Idealist? *British Journal for the History of Philosophy*. 13 (3), 425-435.
- Moreno-Martínez, J. (1997). Padres de nosotros mismos: la autodeterminación según Gregorio de Nisa. En A. Sarmiento (Ed.), *El primado de la persona en la moral contemporánea* (XVII Simposio Internacional de Teología). Navarra, España: Universidad de Navarra.
- Quasten, J. (2004). *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Robles, J. A. (2000). Isaac Newton, ¿berkeleyano avant la lettre? *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 26 (2), 199-224.
- Schaff, P. y Wace, H. (Eds.). (1998). *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 5. Nueva York, Estados Unidos de América: Charles Scribner's Sons.
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum*. Londres, Reino Unido: Duckworth.
- (1988). *Matter, Space and Motion*. Ithaca, Nueva York, Estados Unidos de América: Cornell University Press.