

# **GEORGE BERKELEY**



**Historia de la Filosofía. Tomo V**

**Frederick Copleston**

## 1. Vida

George Berkeley nació en Kilcrene, cerca de Kilkenny (Irlanda) el 12 de marzo de 1685, de familia de origen inglés. A los once años fue enviado al Kilkenny College y en marzo de 1700 ingresó en el Trinity College, en Dublín, a la edad de quince años. Después de haber estudiado matemáticas, idiomas, lógica y filosofía obtuvo su grado B. A. (Bachelor of Arts) en 1704. En 1707 publicó su *Arithmetica* y *Miscellanea Mathematica*, y en junio de este año se convirtió en profesor invitado del Colegio. Había comenzado ya a dudar de la existencia de la materia, estimulado en su interés hacia este tema por la lectura de Locke y de Malebranche. Cumpliendo las formalidades establecidas fue ordenado diácono en 1709 y sacerdote en 1710 por la Iglesia protestante, y obtuvo varias dignidades académicas. Pero en 1724, al obtener el cargo de deán de Derry, hubo de abandonar su profesorado. Bien es verdad que no había residido ininterrumpidamente en el Colegio. Había visitado Londres, en donde había trabado conocimiento con Addison, Steele, Pope y otros hombres destacados; y había visitado también dos veces el Continente.

Poco después de su nombramiento como deán de Derry, Berkeley partió para Londres con la intención de interesar a la Corona y al Gobierno en su proyecto de fundar un Colegio en la Isla de Bermuda para la educación de los hijos de los plantadores ingleses y de los naturales indios. Consideraba, al parecer, que los jóvenes ingleses e indios vendrían desde lejanas tierras del continente americano para recibir educación general, y muy particularmente educación religiosa, para regresar, una vez recibida ésta, al Continente. Berkeley obtuvo la aprobación parlamentaria de la concesión y en 1728 puso rumbo con algunos compañeros a Newport, en Rhode Island. Al asaltarle dudas

sobre la viabilidad del plan primitivo, cambió su propósito, intentando construir el proyectado Colegio en Rhode Island mejor que en Bermuda. Pero fallaron los recursos, y Berkeley volvió a Inglaterra, llegando a Londres a fines de octubre de 1731.

Después de su vuelta a Inglaterra, Berkeley permaneció en Londres, hasta que fue nombrado obispo auxiliar de Cloyne. A este período de su vida pertenece la época en que se dedicó a la propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, que consideraba como una panacea de las dolencias humanas. Cualquiera que sea la opinión que deba merecernos este supuesto remedio en concreto, es indudable el celo de Berkeley por aliviar el sufrimiento humano.

En 1745 Berkeley rehusó el más lucrativo obispado de Clogher, y en 1752 se instaló con su esposa y demás familia en Oxford, en donde alquiló una casa en Holywell Street. Murió en paz el 14 de enero de 1753, y fue enterrado en la capilla de la iglesia de Cristo, catedral de la diócesis de Oxford.

## 2. Obras.

Las más importantes obras filosóficas de Berkeley fueron escritas en una época temprana de su vida, cuando era profesor del Trinity College. En 1709 apareció *An Essay towards a New Theory of Vision (Ensayo sobre una nueva teoría de la visión)*. En esta obra Berkeley trata del problema de la visión, analizando, por ejemplo, la fundamentación de los juicios de distancia, tamaño y posición. Pero aunque estaba ya convencido por esta época de la verdad del inmaterialismo, no hizo explícita en su *Ensayo* la doctrina que le hizo famoso. Esta doctrina fue formulada explícitamente en *A Treatise concerning the Principles of*

*Human Knowledge (Tratado sobre los principios del conocimiento humano)*, parte I, que fue publicado en 1710, y en *Three Dialogues between Hylas and Philonous (Tres diálogos entre Hilas y Filonús)*, publicado en 1713. Diversos trabajos preliminares para el *Ensayo* y para los *Principios* estaban contenidos en cuadernos de Berkeley que fueron escritos en 1707 y 1708, y que fueron publicados por A. C. Fraser en 1871 bajo el título de *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts* y por el profesor A. A. Luce en 1944 bajo el título de *Philosophical Commentaries (Comentarios Filosóficos)*. En 1712 Berkeley publicó su folleto *Passive Obedience*, en el que mantenía la doctrina de la obediencia pasiva, aunque la matizaba admitiendo el derecho de rebelión en casos extremos de tiranía.

El tratado *De motu* de Berkeley, en latín, apareció en 1721, el mismo año en que publicaba *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain (Ensayo para impedir la ruina de la Gran Bretaña)*, con un llamamiento a la religiosidad, a la industriosisdad, a la frugalidad y al espíritu ciudadano motivado por las calamidades originadas por el "escándalo del Pacífico". Durante su estancia en América escribió *Alciphron or the Minute Philosopher (Alcifrón, o el filósofo menor)*, que publicó en Londres en 1732. Consta de siete diálogos, y es el más largo de sus libros, constituyendo esencialmente una obra apologética del cristianismo dirigida contra los librepensadores. En 1733 apareció la *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained (Teoría de la visión o lenguaje visual, que muestra la presencia y providencia inmediatas de una divinidad vindicada y explicada)* y en 1734 Berkeley publicó *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician (El analista o Discurso a un matemático impío)*, en el que

atacaba la teoría de Newton y aducía que si hay misterios en matemáticas es razonable esperarlos en religión. Un tal doctor Jurin publicó una réplica, y Berkeley replicó a su vez con *A defence of Free-thinking in Mathematics (Defensa del librepensamiento en matemáticas)*, publicada en 1735.

En 1745 Berkeley publicó dos cartas, una dirigida a sus propios fieles, otra a los católicos de la diócesis de Cloyne. En la última, exhortaba a no participar en el movimiento jacobita. Sus ideas sobre la cuestión del banco irlandés aparecieron anónimamente en Dublín, en tres entregas en 1735, 1736 y 1737 bajo el título de *The Querist (El preguntón)*. Berkeley se interesó considerablemente por los problemas irlandeses, y en 1749 dirigió a los clérigos católicos del país *A Word to the Wise (Una palabra para el cuerdo)* exhortándoles a unirse en un movimiento para promover el progreso de las condiciones económicas y sociales. En conexión con su propaganda de las virtudes del agua de alquitrán, publicó en 1744 *Siris*, obra que también contenía una cierta dosis de reflexiones filosóficas. Su última obra conocida es *Farther Thoughts on Tar-water (Más pensamientos sobre el agua de alquitrán)*, incluida como pieza inicial en su *Miscellany*, publicada en 1752.

### 3. El sentido del pensamiento de Berkeley.

La filosofía de Berkeley es sorprendente en el sentido de que una formulación abreviada de la misma (por ejemplo, sólo existen Dios, los espíritus finitos y las ideas de los espíritus) la hace aparecer tan alejada de la concepción del mundo del hombre corriente que atrae inevitablemente la atención. ¿Cómo puede un filósofo de talla satisfacerse negando la existencia de la materia? En realidad, cuando

Berkeley publicó los *Principios del conocimiento humano*, su obra se convirtió, no sin justificación, en blanco de críticas y de sarcasmo. A muchos les parecía que había negado lo más obvio, lo que es tan obvio que ningún hombre normal lo pondría en cuestión, asegurando que no era ni mucho menos tan obvio. Tal filosofía era una pura extravagancia. Su autor debía ser un desequilibrado mental, como algunos pensaban, o un perseguidor de novedades paradójicas, o un humorista irlandés entregado a un ingenioso juego. Pero nadie que creyera o que afectara creer que las casas, los árboles, las mesas y las montañas son ideas de las almas o de las inteligencias podía aspirar razonablemente a que los demás hombres compartieran sus opiniones. Algunos concedían que los argumentos de Berkeley eran ingeniosos, sutiles y difíciles de rebatir. Al mismo tiempo, tales argumentos debían encerrar algún error cuando llevaban a conclusiones tan paradójicas. Otros pensaban, por el contrario, que era fácil refutar la posición de Berkeley. Su reacción ante la filosofía de éste estaba perfectamente simbolizada por la célebre refutación de Samuel Johnson. El sabio doctor dio una patada a una gran piedra, exclamando, "yo le refuto así".

Sin embargo Berkeley estaba muy lejos de considerar su filosofía como una pieza de fantasía extravagante, contraria al sentido común o siquiera discrepante con la convicción espontánea del hombre común. Por el contrario, estaba convencido de que estaba de parte del sentido común, y se contaba explícitamente a él mismo entre "el vulgo" para distinguirse de los profesores, y en su opinión, descarriados metafísicos que proponían extrañas teorías. En sus cuadernos leemos esta significativa anotación: "Rec.: Rechazar continuamente metafísicos, etc. y volver a traer a los hombres al sentido común." Es verdad que no podemos resolvernos a considerar la filosofía de Berkeley en su

conjunto como ejemplo de rechazo de teorías metafísicas ; pero su negación de la teoría lockiana de la existencia de una sustancia material oculta, constituía, para Berkeley, un ejemplo de este proceder. Y, desde luego, no consideraba su tesis de que los cuerpos u objetos sensibles son dependientes de la mente que los percibe como incompatible con la concepción del mundo del hombre normal. Ciertamente, éste diría que la mesa existe y está presente en la habitación independientemente de que alguien la perciba. Pero Berkeley le replicaría que él no ha querido decir que no pueda decirse que la mesa existe en cierto sentido cuando no hay nadie en la habitación que la perciba. La cuestión no consiste en si la afirmación es verdadera o falsa, sino en qué sentido es verdadera. ¿Qué quiere decir que la mesa está en la habitación cuando no hay nadie presente y percibiéndola? ¿Qué puede significar, salvo que si alguien entrara en la habitación tendría la experiencia que llamamos "ver una mesa"? ¿No es esto lo mismo que arguye el hombre normal cuando dice que la mesa está en la habitación incluso si no hay nadie que la perciba? No sugiero, que el tema sea tan sencillo como parecen implicar estas apreciaciones; ni deseo comprometerme con las tesis de Berkeley. Pero deseo indicar brevemente que éste sostenía opiniones que, aunque sus contemporáneos se inclinaban a mirar como fantásticas, estaban de hecho bastante en consonancia con el sentido común.

Hemos hecho mención de la pregunta: ¿qué significa decir, refiriéndose a un cuerpo o a un objeto sensible, que existe, cuando no es realmente percibido? Berkeley no sólo era un filósofo que es capaz de escribir bien su propio lenguaje; estaba también interesado profundamente por los significados y los usos de las palabras. Ésta es, por supuesto, una de las principales razones del interés que despiertan

hoy sus escritos en los filósofos británicos, que ven en él un precursor del movimiento de análisis lingüístico. Berkeley insistió, por ejemplo, en la necesidad de un análisis minucioso del término "existencia". Así, en sus cuadernos hace notar que muchos filósofos antiguos caen en el absurdo porque no saben qué es la existencia.

Pero "yo insisto sobre todo en el descubrimiento, significado y sentido de Existencia". En la teoría de Berkeley, *esse est percipi*, su conclusión, era resultado de un análisis riguroso de la palabra "existe" cuando decimos que las cosas sensibles existen. Además, Berkeley prestaba particular atención al Dignificado y utilización de los términos abstractos, tal y como eran utilizados en las teorías científicas newtonianas. Y el análisis del uso de estos términos le capacitó para anticiparse a concepciones que más tarde se han hecho tópicos acerca del *status* de las teorías científicas. Las teorías científicas son hipótesis, y constituye un error pensar que cuando "entra en juego" una hipótesis científica debe ser necesariamente expresión del poder natural de la mente humana para penetrar la estructura última de la realidad y alcanzar la verdad definitiva. Además, términos como "gravedad", "atracción", etc., tienen, sin duda alguna, sus usos: pero una cosa es atribuirles un valor instrumental y otra muy diferente sostener que connotan entidades o cualidades ocultas. La utilización de palabras abstractas, por otra parte inevitable, tiende a confundir física y metafísica y a sugerirnos una idea errónea del *status* y función de las teorías físicas.

Pero aunque Berkeley hable de relegar las metafísicas y de volver a llamar al hombre al sentido común, era él mismo un metafísico. Por ejemplo pensaba que de su explicación acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales se deducía la existencia de Dios. No

existe ninguna sustancia material (el sustrato oculto y desconocido de que hablaba Locke) que sirva de soporte a las cualidades que Berkeley denominaba "ideas". Todo ente material puede reducirse, por tanto, a un haz de ideas. Y al propio tiempo, las ideas no pueden existir por sí mismas aparte de alguna mente. Por otra parte es obvio que existe una diferencia entre las ideas que construimos nosotros mismos, criaturas de la imaginación (por ejemplo, la idea de una sirena o de un unicornio) y los fenómenos o "ideas" que percibe un hombre en circunstancias y condiciones normales durante la vigilia. Puedo crear todo un mundo imaginativamente según mi capricho; pero lo que yo veo cuando alzo los ojos del libro y miro por la ventana no depende de mí. Por consiguiente, estas "ideas" deben hacerse presentes por obra de una mente o espíritu, es decir, por obra de Dios. Berkeley no se expresa exactamente con estas mismas palabras; pero lo dicho basta como breve explicación de cómo según su concepción el fenomenismo lleva al teísmo. Que esto sea o no así, es otra cuestión. Pero en el pensamiento de Berkeley lo era, y eso explica que considerara que la fe en Dios era un asunto de mero sentido común. Si partimos de un punto de vista de sentido común acerca de la existencia y naturaleza de los entes materiales, nos veremos obligados a afirmar la existencia de Dios. Por el contrario, la creencia en la sustancia material conduce al ateísmo.

Todo lo expuesto constituye material de excepcional importancia si queremos penetrar en el espíritu de la filosofía de Berkeley. Pues para él era bastante patente que su crítica de la sustancia material servía para abrir paso a la aceptación del teísmo en general y del cristianismo en particular. Como ya hemos dicho, su filosofía era considerada por muchos de sus contemporáneos como una extravagancia fantástica. Y

su decisión de sacrificar un cargo en la Iglesia protestante de Irlanda para poder llevar a cabo su proyecto de Bermuda fue considerado por muchos como un síntoma de locura. Pero su filosofía inmaterialista y su proyecto de Bermuda reflejan el mismo carácter que se revelaba en su preocupación por los sufrimientos de la pobre Irlanda y en su entusiástica propaganda en favor de las virtudes del agua de alquitrán. Cualquiera que sea el valor que se atribuya a su filosofía y cualesquiera que sean los elementos que posteriores generaciones de filósofos hayan podido tomar de la misma, la opinión de Berkeley está admirablemente sintetizada en las palabras finales de los *Principios*: "Porque después de todo, lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro deber, y esto es lo que yo trataba de proponer en mi obra; por lo cual la estimaré a la vez inútil e ineficaz si con lo que he dicho no he sabido alentar a mis lectores con una piadosa sensación de la presencia de Dios, y, habiendo mostrado la falsedad o vanidad de esas estériles especulaciones que constituyen la principal ocupación de los hombres instruidos, disponerles mejor a reverenciarle y a abrazar las verdades salvadoras del Evangelio, cuyo conocimiento y puesta en práctica constituyen la máxima perfección de la naturaleza humana."

Berkeley era pues bastante explícito acerca de la finalidad práctica de su filosofía. El título completo de los *Principios* es *Tratado sobre los principios del conocimiento humano, en el que se inquieren las principales causas de errores y dificultades en las ciencias, así como las raíces del escepticismo, el ateísmo y la irreligiosidad*. Paralelamente, la finalidad de los *Tres diálogos* es, según se dice, "demostrar con la máxima claridad la realidad y perfección del conocimiento humano, la naturaleza inmaterial del alma y la providencia inmediata de una

Deidad, frente a escépticos y ateos". Pero no debe inferirse de estas y otras afirmaciones parecidas de Berkeley la conclusión de que su filosofía está tan teñida de preconceitos y preocupaciones de carácter religioso y apologético que no presente ningún valor puramente filosófico. Berkeley era un filósofo serio y, se esté o no de acuerdo con los argumentos que empleó y con las conclusiones a las que llegó, es preciso reconocer que se trata de una corriente de pensamiento que merece ser detenidamente considerada, y que los problemas que suscitó tienen gran interés e importancia. Ante todo, es interesante reparar en cómo fue un empirista y al mismo tiempo un metafísico y un fenomenista, convencido de que el fenomenismo tiene la última palabra en filosofía. Su filosofía puede, desde luego, parecer híbrida; sobre todo si la consideramos simplemente como un mojón en el camino que conduce desde Locke hasta Hume. Pero yo, por el contrario, creo que es interesante en sí misma.

#### 4. La teoría de la visión.

Hemos mencionado ya el hecho de que Berkeley no comenzó a dar al público su filosofía inmaterialista sin haber hecho antes algunos intentos de preparar las inteligencias para recibirla, ya que, aunque estaba convencido de la exactitud de sus concepciones, era al mismo tiempo consciente de que sus teorías iban a parecer extrañas y aun extravagantes a muchos lectores. Intentó, por consiguiente, preparar el camino a los *Principios del conocimiento humano* con la publicación previa de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la -visión*.

Sin embargo, incurriríamos en un error si consideráramos que este *Ensayo* constituía tan sólo un recurso para predisponer las inteligencias

a prestar una atención benévola a lo que Berkeley intentaba decir en otros escritos posteriores. Se trata de un estudio riguroso de una serie de problemas relacionados con la percepción, que encierra un gran interés, independientemente de su intención preparatoria. La construcción de los instrumentos ópticos había estimulado el desarrollo de teorías sobre la óptica. Habían aparecido ya una serie de trabajos, tales como *Disertaciones ópticas* de Barrow (1669); y con su *Ensayo*, Berkeley realizó una aportación al tema. Su finalidad, según sus propias palabras, era "mostrar el modo como percibimos por la vista la distancia, magnitud y situación de los objetos, así como la diferencia que hay entre las ideas de la vista y del tacto, y determinar si hay alguna idea común a ambos sentidos".

Berkeley da por comúnmente admitido que no percibimos la distancia por sí misma. "Se deduce, por consiguiente, que es introducida en la percepción visual a través de alguna otra idea que es inmediatamente percibida en el acto de la visión." Pero Berkeley rechaza la explicación geométrica más común, a base de líneas y ángulos. Por una parte, la experiencia rechaza la noción de que computemos o apreciemos la distancia por cálculo geométrico. Por otra, las líneas y ángulos mencionados son hipótesis construidas por los matemáticos para un tratamiento geométrico de la óptica. En lugar de la explicación geométrica, Berkeley expone sugerencias. Cuando miro con ambos ojos un objeto próximo, el espacio entre mis pupilas disminuye o aumenta según el objeto se aproxima o aleja. Esta alteración que se produce en los ojos va acompañada de sensaciones. La consecuencia es que se origina una asociación entre las diferentes sensaciones y las diferentes distancias, de modo que las sensaciones vienen a actuar de "ideas" intermedias en la percepción de la distancia. Además, si un

objeto se coloca primero a una cierta distancia del ojo y se aproxima a continuación, se ve más confusamente. Y de este modo "se origina en la mente una conexión habitual entre los diferentes grados de confusión y distancia, implicando la mayor confusión la menor distancia y viceversa, respecto del objeto". Pero cuando se acerca un objeto colocado a una cierta distancia, podemos, al menos por algún tiempo, evitar que llegue a hacérsenos confuso esforzando el ojo. Y la sensación que acompaña a este esfuerzo nos ayuda a apreciar la distancia del objeto. Cuanto mayor es el esfuerzo, más próximo está el objeto.

En cuanto a nuestra percepción de la magnitud o tamaño de los objetos sensibles, debemos distinguir en primer lugar entre dos categorías de objetos aprehendidos por la vista. Unos son propia e inmediatamente visibles; otros no caen de manera inmediata bajo el sentido de la vista, sino que son más bien objetos tangibles, y son vistos sólo mediatamente, por medio de lo que es directamente visible. Cada una de estas categorías de objetos tiene su propia magnitud o extensión distinta. Por ejemplo, cuando miro la Luna, veo directamente un disco de cierto color. La Luna, en cuanto objeto visible, es mayor cuando está situada sobre el horizonte que cuando está situada sobre el meridiano. Pero nosotros no pensamos la magnitud de la Luna, cuando la consideramos como objeto tangible, como si cambiara según hemos descrito. "La magnitud del objeto, que existe fuera de la mente, y se halla a una determinada distancia, permanece siempre invariable. Pero el objeto visible, cambiante en cuanto nos aproximamos a o nos alejamos de él, no tiene ningún tamaño fijo y determinado. Por consiguiente, siempre que hablamos de la magnitud de algo, por ejemplo, de un árbol o una casa, nos referimos a la magnitud tangible;

de otro modo, nadie podría estar seguro ni hallarse libre de ambigüedad al hablar de ello." "Cada vez que decimos de un objeto que es grande o pequeño, de estas o aquellas dimensiones determinadas, sostengo que nos referimos a la extensión tangible y no a la visible, que, aunque inmediatamente percibida, no se toma en consideración." Sin embargo, la magnitud de los objetos tangibles no es directamente percibida; se aprecia a partir de la magnitud visible, según la confusión o distinción, la debilidad o la intensidad de las apariencias visibles. En realidad no hay ninguna conexión de carácter necesario entre magnitud visible y magnitud tangible. Por ejemplo, una torre y un hombre, situados a una distancia apropiada, pueden tener aproximadamente la misma magnitud visible. Pero nosotros no juzgamos por ello que tengan la misma magnitud tangible. Nuestro juicio está afectado por una serie de factores experimentales. Esto no altera el hecho, no obstante, de que, antes de haber tocado un objeto, su magnitud tangible sea sugerida por la visible, aunque la última no tenga ninguna conexión necesaria con la primera. "Del mismo modo que vemos la distancia, vemos la magnitud. Y vemos las dos de la misma manera que vemos la vergüenza o la ira en la mirada de un hombre. Tales pasiones son en sí mismas invisibles; son en todas las ocasiones advertidas por el ojo en virtud de tonos y alteraciones del semblante que son inmediatamente objetos de visión; y que las significan por la sencilla *razón* de que hemos observado que se presentan acompañándolas. Sin la experiencia, el rubor no sería tomado más como signo de vergüenza que de alegría."

Las ideas de Berkeley acerca de la percepción visual no eran enteramente originales. Pero utilizaba las ideas que había tomado en la construcción de una teoría cuidadosamente elaborada, que, aparte de concretos puntos valiosos, tenía el gran mérito de ser el producto de

una reflexión, con apoyo de ejemplos particulares, sobre el modo en que llevamos realmente a cabo la percepción de distancia, magnitud y situación. Berkeley no tenía, por supuesto, ningún deseo de poner en cuestión la utilidad de una teoría matemática de la óptica, pero era para él claro que en la percepción visual ordinaria no apreciamos la distancia y el tamaño en base a cálculos matemáticos. Podemos, ciertamente, emplear las matemáticas para determinar distancias; pero este proceso presupone, obviamente, la percepción visual ordinaria de la que trata Berkeley.

No creo necesario entrar en un análisis detallado de la teoría berkeleyana de la percepción. Únicamente nos referiremos a la distinción que establece entre vista y tacto, así como entre sus respectivos objetos. Hemos visto ya cómo distinguía entre objetos que son, para hablar con propiedad, objetos de vista o visión y objetos que son de un modo tan sólo mediatos objetos de percepción visual. La magnitud visible o extensión es diferente de la extensión tangible. Pero podemos ir más lejos y decir que "no hay ninguna idea común a ambos sentidos". Este extremo es fácil de demostrar. Los objetos inmediatos de la vista son luces y colores y no hay ningún otro objeto inmediato de la misma; pero las luces y colores no pueden ser percibidos por el tacto. De aquí que no haya objetos inmediatos comunes a ambos sentidos. Puede quizá parecer que Berkeley entra en contradicción consigo mismo cuando afirma que los últimos objetos inmediatos de la vista son luces y colores, mientras que habla al mismo tiempo de extensión visible. Pero lo que vemos son trozos de color, en cuanto colores extensos. Y la extensión visible, visible como trozos de color, es — insiste Berkeley— completamente diferente de la extensión tangible.

Puede decirse que afirmar la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto es afirmar una perogrullada. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que percibe los colores por medio de la vista y no del tacto. Decimos, verbigracia, que una cosa se ve verde, y no que se toca verde. Todos nosotros somos tan conscientes de que las luces y colores son los objetos propios de la vista como de que los sonidos lo son del oído y no del gusto. Pero al insistir sobre la heterogeneidad de los objetos de la vista y del tacto, Berkeley abriga un designio ulterior. Desea sostener que los objetos visuales, las "ideas de la vista" son símbolos o signos que nos sugieren ideas tangibles. No hay ninguna necesaria conexión entre estas dos categorías pero "estos signos son constantes y universales (y) su conexión con las ideas tangibles nos viene dada con nuestro ingreso en el mundo". "Por todo esto, pienso que podemos deducir que los objetos propios de la visión forman un lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el que se nos instruye acerca de cómo ordenar nuestras acciones para alcanzar aquellas cosas que son necesarias para la preservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como acerca de cómo evitar cualquier cosa que pueda ser dañina o destructiva para ellos... Y el modo en que significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia es el mismo que el de los lenguajes y signos convencionales entre los hombres, que no sugieren las cosas significadas por ningún género de semejanza o identidad de naturaleza, sino únicamente por una conexión habitual que la experiencia nos ha hecho observar entre ellos".

Las palabras "significan y señalan en nosotros los objetos que están a distancia" deben subrayarse. Implican que los objetos de la vista o de la visión no están a distancia. Es decir, que están, en algún sentido, dentro de la mente y no "ahí fuera". Berkeley ya implicaba esto cuando

hacía notar que "la magnitud del objeto que existe fuera de la mente y está a una determinada distancia permanece invariable siempre" <sup>15</sup> y contraponiendo este objeto externo y tangible al objeto visible. Los objetos de la vista están en cierto modo dentro de la mente, y actúan como signos y símbolos de objetos exteriores a la mente, objetos tangibles.

Esta distinción entre objetos visibles y tangibles no es compatible con la tesis, más adelante mantenida en los *Principios*, según la cual todos los objetos sensibles son "ideas" que existen en cierto modo dentro de la mente. Pero esto no quiere decir que Berkeley cambiara de opinión en el intervalo de tiempo que va desde que escribió el *Ensayo* hasta que escribió los *Principios*. Más bien debe interpretarse en el sentido de que su propósito al escribir el *Ensayo* era tan sólo dar una versión parcial de su teoría general. Habla, por consiguiente, como si los objetos visibles estuvieran en la mente y los objetos tangibles fueran exteriores a la mente. Sin embargo, en los *Principios* considera todo género de objetos sensibles como interiores en cierto sentido a la mente, y ya no son sólo los objetos de la vista los que se miran como un lenguaje determinado por Dios. Con otras palabras: en el *Ensayo* en el que se ocupa ante todo de una serie de problemas concretos relacionados con la percepción, introduce al lector a una parte tan sólo de su teoría general, y de un modo por otra parte incidental, mientras que en los *Principios* entra de lleno en la teoría general. Cabe añadir que incluso en el marco de la teoría general de Berkeley pueden plantearse problemas relacionados con nuestra percepción de la distancia, de la magnitud y de la sudación; pero la distancia y la situación sólo pueden ser relativas y no absolutas, desde el momento que no existen entes materiales independientes de la mente.

## BERKELEY II

### 1. Las palabras y sus significados.

En el capítulo anterior llamé la atención sobre la preocupación de Berkeley por el lenguaje y los significados de las palabras. En los *Comentarios filosóficos*, es decir, en sus cuadernos, subraya que las matemáticas tienen sobre la metafísica y la ética la ventaja de que las definiciones matemáticas definen palabras no conocidas de antemano por el lector, lo que motiva que su significado no esté controvertido, mientras que los términos definidos en metafísica y ética son conocidos por la mayoría, lo que ocasiona que cualquier intento de definirlos tenga que vencer ideas preconcebidas y prejuicios acerca de sus significados. Además, en muchos casos, podemos comprender lo que significa un término utilizado en filosofía y ser todavía incapaces de dar una explicación clara de su significado o definirlo. "Puedo comprender clara y enteramente lo que es mi propia alma, la extensión, etc., y no ser capaz de definirlos." Y Berkeley atribuye la dificultad para definir y hablar con claridad acerca de los entes a la "insuficiencia del lenguaje" en no menor medida que a la confusión de la inteligencia.

Por lo tanto, el análisis lingüístico reviste gran importancia para la filosofía. "Nos encontramos con frecuencia sumidos en la perplejidad al intentar obtener los significados claros y precisos de las palabras que usamos comúnmente." No son los términos como "sustancia" o "ente" los que han dado lugar a errores, sino sobre todo "la falta de reflexión acerca de su significado. Pretendo conservar las palabras y sólo deseo que los hombres piensen antes de hablar y establezcan con precisión el significado de las palabras que utilizan". "Lo primero que intento hacer consiste tan sólo en remover la niebla, el velo de las palabras, que origina la ignorancia y la confusión, que ha sido la ruina de escolásticos

y matemáticos, de abogados y de profetas de todo género." Algunas palabras no tienen ningún significado, o lo que es lo mismo, su pretendido significado se desvanece cuando se analizan; entonces se ve que no se refieren a nada. "Locke nos ha mostrado cómo puede haber discursos coherentes, metódicos, ricos en palabras que, con todo, no quieren decir absolutamente nada." Un apunte ejemplifica lo que Berkeley quiere decir, apunte que expresa una idea que se le ocurrió, aunque no la desarrollara y desechara en realidad el punto de vista a que responde. "Dices que la mente no son las percepciones sino este ente que percibe. Yo te respondo que tú has sido engañado por las palabras 'este' y 'ente'; se trata de palabras vagas, vacías de significación." Por tanto, necesitamos del análisis para precisar los significados cuando no están claros y revelar el sin-sentido de los términos no-significantes.

Berkeley aplicó este principio a la doctrina de Locke sobre la sustancia material. Puede decirse que su crítica a la teoría de Locke adoptó la forma de un análisis de las proposiciones referentes a los objetos materiales. Sostenía que el análisis del significado de las proposiciones con términos que designen objetos sensibles rechaza la concepción según la cual existiría una sustancia material en el sentido que le atribuía Locke, es decir, un sustrato oculto e incognoscible. Los entes son solamente lo que percibimos que son, y en modo alguno percibimos ninguna sustancia lockiana o sustrato. Las proposiciones referentes a los entes sensibles pueden ser analizadas como proposiciones sobre fenómenos o traducidas a afirmaciones sobre fenómenos. Podemos hablar de sustancias si nos referimos simplemente a los entes tal como los percibimos, pero el término"

sustancia material" no significa nada distinto de ellos y del fenómeno subyacente.

El problema se complica, desde luego, cuando entra en juego la doctrina de Berkeley según la cual los entes sensibles son "ideas". Pero podemos por el momento dejar a un lado esta doctrina. Y si atendemos a su argumentación desde este único punto de vista, podemos decir que para Berkeley aquellos que creen en la sustancia material han sido movidos a engaño por las palabras. Dado que predicamos determinadas cualidades de una rosa, por ejemplo, filósofos como Locke se han inclinado a pensar que debe haber alguna sustancia oculta que sirva de soporte a las cualidades percibidas. Pero Berkeley arguye, como veremos más adelante, que la palabra "soporte" carece de significado claro alguno en este contexto. No intenta negar que haya sustancias en algún sentido del término, sino solamente que las haya filosóficamente hablando. "No rechazo las sustancias, ni debo ser acusado de expulsar la sustancia fuera del mundo de la razón. Sólo rechazo el sentido filosófico (que en realidad es un sin-sentido) del término 'sustancia'."

Por otra parte, como veremos en el próximo capítulo, Berkeley insistía en la necesidad de un análisis lúcido de la palabra "existencia". Cuando afirma, refiriéndose a los entes sensibles, que su existencia consiste en ser percibidos (*esse est percipi*) no intenta decir que es falso que existan; su intención es precisar el significado de la afirmación según la cual los entes sensibles existen. "No debe decirse que yo rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión."

Estas notas acerca del lenguaje encuentran eco, desde luego, en los *Principios del conocimiento humano*, los *Comentarios filosóficos*

contenían material preparatorio para aquéllos, lo mismo que el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*. En su introducción a los *Principios* Berkeley subraya que para preparar la mente del lector para la comprensión de su doctrina acerca de los primeros principios del conocimiento, es conveniente decir primero algo "acerca de la naturaleza y del abuso del lenguaje" y hace algunas observaciones de gran interés acerca de la función del lenguaje. Se suele dar por supuesto que la principal y en realidad única función del lenguaje -dice- es la comunicación de las ideas que se hallan significadas por las palabras. Pero esto no es en modo alguno verdad. "Existen otros fines, tales como la manifestación de una pasión, el impulsar a, o disuadir a alguien de una acción, el poner la mente en una disposición determinada, a los que el primero (es decir, la comunicación de las ideas) está en multitud de casos simplemente subordinado, y en los que desaparece por completo, cuando los otros fines pueden obtenerse sin éste, casos ambos que estimo son bastante frecuentes en el uso habitual del lenguaje." Berkeley llama en este pasaje la atención sobre los usos emotivos del lenguaje.

Piensa que es necesario distinguir entre las varias funciones o fines del lenguaje y de las categorías especiales de palabras y distinguir asimismo entre las controversias que son puramente verbales y las que no lo son, si se quiere evitar "ser manejado por las palabras".<sup>13</sup> Se trata, obviamente, de un consejo excelente.

## 2. Ideas generales abstractas.

En el marco de estas notas generales acerca del lenguaje, Berkeley se ocupa de las ideas generales abstractas. Asevera que no hay tales

ideas, aunque esté dispuesto a admitir las ideas generales en algún sentido. "Hay que advertir que no niego en absoluto que haya ideas generales, sino sólo que haya *ideas generales abstractas*".<sup>14</sup> Su aseveración merece que nos detengamos en ella.

En primer lugar en la frase "no hay ideas generales abstractas" Berkeley carga el acento en la palabra "abstractas". Su intención primaria es refutar la teoría lockiana de las ideas abstractas. Menciona también a los escolásticos; pero es a Locke a quien cita. Además interpreta a Locke en el sentido de que nosotros formamos imágenes generales abstractas, y desde este punto de vista, le resulta fácil refutarle. "La idea de hombre que construyo debe ser de un hombre blanco o negro, firme o encorvado, alto, bajo o de mediana estatura. Yo no puedo, por más que me esfuerce de todas las maneras posibles, concebir la idea abstracta a que .me refiero." Es decir, no puedo construir una imagen de hombre que omita o incluya a la vez todas las características singulares de los hombres reales individuales. Del mismo modo "no hay nada más fácil para cada uno que escudriñar un poco en sus propios pensamientos y buscar a ver si tiene o puede llegar a tener una idea que corresponda a la descripción dada de la idea general de un triángulo *que no es oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino que es todas y ninguna de estas cosas a la vez*". No puedo tener una idea (es decir, una imagen) de triángulo que incluya todas las características de los diferentes tipos de triángulo y que al mismo tiempo no pueda ser clasificada como la imagen de un tipo particular de triángulo.

Este último ejemplo está directamente tomado de Locke, que habla de la formación de la idea general de triángulo que "no debe ser ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; sino todas y

ninguna de estas cosas a la vez". Pero las tesis de Locke sobre la abstracción y sus resultados no son siempre coherentes. En otro lugar dice que "las ideas se convierten en ideas generales mediante su separación de circunstancias de tiempo, lugar y de otras ideas que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por esta vía abstractiva se hacen capaces de representar a más de un individuo...". Y afirma que en la idea general de hombre las características de los hombres individuales como individuos están ausentes, conservándose únicamente aquellas notas que todos los hombres poseen en común. Además, aunque en la teoría de Locke se halla implícito que las ideas generales abstractas son imágenes, no siempre funciona este supuesto. Pero Berkeley, que se' refiere' invariablemente a ideas de objetos que se presentan a la percepción sensorial, persiste en interpretar a Locke como si éste se refiriera a imágenes generales abstractas, y de este modo puede mostrar fácilmente que no hay tales entes. En verdad, parece . suponer que las imágenes compuestas son más claras de lo que son en realidad; pero esto no altera el hecho de que no pueda haber, por ejemplo, una imagen general abstracta de triángulo que cumpla todas las condiciones mencionadas, ni, para tomar otro ejemplo que da Berkeley, que no podamos tener una idea (imagen) de movimiento sin un cuerpo móvil y una determinada dirección o velocidad. Pero si consideramos esta parte de la teoría berkeleyana que constituye una exégesis de Locke, no podemos menos de constatar que era decididamente infiel a éste, aunque algunos admiradores del buen obispo hayan intentado liberarle de este cargo.

Como hemos visto, Berkeley acude a la introspección. Y mirando el interior de su mente en busca de las ideas generales abstractas ve solamente imágenes y pasa a identificar la imagen con la idea. Y como

incluso la imagen compuesta es una imagen particular, aunque haya sido construida para representar una serie de entes particulares, niega la existencia de ideas generales abstractas. Esto puede ser cierto en gran medida; pero Berkeley no admite que tengamos ideas universales, si con esto quiere decirse que podemos tener ideas con un contenido positivo universal de las cualidades sensoriales que no pueden darse aisladas en la percepción (como el movimiento sin un cuerpo que se mueve) o de cualidades generales puramente sensoriales como el color. A la acusación de confundir las imágenes con las ideas, podía replicar desafiando a sus críticos a demostrar que hay algún tipo de ideas generales abstractas. No hay que olvidar que en el sistema filosófico de Berkeley las "esencias" quedan fuera de juego.

¿Qué quiere decir, por lo tanto, Berkeley cuando afirma que, aunque niega las ideas generales abstractas, no intenta negar las ideas generales de un modo total? Su tesis es que "una idea, que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando es construida para representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie". Así, pues, la universalidad no consiste "en la absoluta, positiva naturaleza o concepción de algo, sino en la relación que mantiene con los particulares significados o representados por él". Puede atenderse a uno u otro aspecto de una cosa; y si es esto lo que entendemos por abstracción, ésta es posible sin ningún género de dudas. "Puede concederse que un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las cualidades particulares de los ángulos, o a las relaciones entre los lados del mismo... podemos considerar a Pedro sucesivamente como hombre o como animal..." Si considero a Pedro teniendo en cuenta únicamente las características que tiene en común con los animales, abstrayendo o

prescindiendo de las características que posee en común con otros hombres que le diferencian de los animales, mi idea de Pedro puede representar o significar a todos los animales: En este sentido se convierte en una idea general; pero la universalidad le pertenece únicamente en cuanto a su función representativa o significativa. Considerada en sí misma, teniendo en cuenta su contenido positivo propio, se trata de una idea particular.

Si no hay ideas generales abstractas, es obvio que el razonamiento se realiza sobre ideas particulares. El geómetra construye un triángulo particular para significar o representar a todos los triángulos, atendiendo más bien a su triangularidad que a sus características particulares. Y en este caso, las propiedades demostradas en este triángulo particular valen para todos los triángulos. Pero el geómetra no demuestra propiedades de la idea general abstracta de la triangularidad, ya que no existe tal cosa. Su razonamiento versa sobre ideas particulares y la extensión que alcanzan es posible gracias a la capacidad que tenemos de hacer universal una idea particular, no por su contenido positivo, sino por su función representativa.

Berkeley no niega, sin embargo, que existen términos generales. Pero rechaza la opinión de Locke de que los términos generales denotan, como dice, ideas generales, si con ello quiere decirse que estas ideas poseen un contenido universal positivo. Un nombre propio, William, por ejemplo, significa un ente particular, en tanto que una palabra general significa indistintamente una pluralidad de entes de la misma especie. Su universalidad radica en su uso o función. Si comprendemos esto, nos libraremos de la necesidad de dar caza a las misteriosas entidades designadas por estos términos generales. Podemos pronunciar la frase "sustancia material". pero estos términos

no denotan ninguna idea general abstracta, y si suponemos que, dado que podemos construir el término, corresponde al mismo una entidad aparte de los objetos de la percepción, habremos sido inducidos a error por las palabras. El nominalismo de Berkeley cobra así importancia en el marco de la crítica de la teoría lockiana de la sustancia material. "Materia" no es un nombre en el mismo sentido que "William", aunque algunos filósofos parezcan haberlo creído así por error.

### 3. El esse de las cosas sensibles es percipi.

Ya en el comienzo de los *Principios*, Berkeley habla de los objetos sensoriales del conocimiento como de "ideas". Pero quizá sea mejor no ocuparnos por el momento de este problema complejo y entrar antes en el análisis de la teoría según la cual los objetos sensibles no tienen ninguna existencia absoluta por sí mismos, aparte de su ser percibidos, teoría que no implica necesariamente hablar de tales objetos como de "ideas".

Según Berkeley, toda persona puede darse cuenta de que los entes sensibles no existen ni pueden existir con independencia del ser percibidos, si atiende al significado de la palabra "existe" cuando se aplica a dichos entes. "La mesa sobre la que escribo digo que existe, esto es, que la veo y la toco; y si yo saliera de mi gabinete, yo diría que existe significando con eso que si estuviera en el mismo podría percibirla, o bien que alguna otra mente la percibe de hecho." Así pues, Berkeley desafía al lector a que encuentre un significado para la proposición "la mesa existe" que no equivalga a "la mesa es percibida o perceptible". Es absolutamente cierto que puede decirse, como diría cualquiera, que la mesa existe cuando no hay nadie en la habitación.

Pero ¿qué quiere esto decir -pregunta Berkeley- sino que si yo entrara en la habitación percibiría la mesa, o que si otra persona lo hiciera, la percibiría o podría percibirla? Incluso cuando intento imaginar la mesa existiendo fuera de toda percepción, imagino necesariamente que yo mismo o algún otro la percibe, es decir, introduzco subrepticamente un sujeto perceptor, aunque sea inconscientemente. Por tanto, Berkeley afirma que "la existencia absoluta de entes no pensantes sin relación alguna con el ser percibidos, es perfectamente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que puedan tener existencia alguna fuera de las mentes o de los entes espirituales que los perciben".

La tesis de Berkeley; por consiguiente, es que decir de un ente u objeto sensible que existe equivale a afirmar que es percibido o perceptible; en su opinión esta proposición no puede significar ninguna otra cosa: Su análisis por otra parte -mantiene- no afecta a la realidad de las cosas. "Existencia es *percipi* o *percipere*. Los caballos están en la cuadra, los libros siguen en el gabinete como antes". Con otras palabras, no es falso decir que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí; el análisis de Berkeley afecta sólo al significado de esta aseveración. La frase que citamos a continuación ha sido ya citada con anterioridad, pero es interesante volver a traerla a colación: "No debe afirmarse que rechazo la Existencia. Sólo intento aclarar el sentido del término en la medida de mi comprensión." Por otra parte Berkeley considera que su análisis de las proposiciones de existencia sobre los entes sensibles está de acuerdo con el punto de vista del hombre común cuya mente no ha sido seducida por las abstracciones metafísicas.

Podría objetarse que aunque el hombre común estaría ciertamente de acuerdo con la afirmación de que decir que el caballo está en la cuadra

equivale a decir que si alguien entra en él tendrá o podrá tener la experiencia que llamamos ver un caballo, no estaría conforme con la aseveración de que la existencia del caballo es ser percibido. Porque cuando admite que decir que el caballo está en la cuadra "significa" que si alguien entra en el mismo percibirá o podrá percibir un caballo, en realidad quiere decir sólo que lo segundo es consecuencia de lo primero. Si el caballo está en la cuadra, cualquier persona de vista normal puede percibirlo, dadas las demás condiciones que requiere la percepción. Pero no quiere decir que la existencia del caballo consista en ser percibido. La posición de Berkeley, sin embargo, se aproxima bastante a la de algunos de los modernos neopositivistas que afirman que el significado de una proposición empírica se identifica con el modo de verificación; de la misma. Entrar en la cuadra y percibir el caballo es un modo de verificar la proposición de que hay un caballo en la cuadra. Y cuando Berkeley sostiene que dicha proposición puede únicamente significar que si un sujeto perceptor entra en la cuadra tendrá o podrá tener ciertas experiencias sensibles, parece otro modo de decir que el significado de la proposición que afirma que hay un caballo en la cuadra se identifica con el modo de verificación de la misma. Pero esto no constituiría una exposición fiel de su teoría, ya que omitiría no sólo toda mención de su tesis de que los objetos sensibles son ideas, sino también su consecuente introducción de Dios como un perceptor universal y omnipresente. Ahora bien, en cuanto al aspecto lingüístico de su doctrina parece existir cierta semejanza entre su posición y la de algunos neopositivistas modernos. Y la posición de Berkeley puede ser objeto de ciertas críticas que alcanzan también las opiniones de dichos neopositivistas.

Antes de pasar a otra cuestión, dirigiré la atención a otros dos puntos relacionados con ésta. En primer lugar, cuando Berkeley dice *esse est percipi* se refiere sólo a los entes u objetos sensibles. En segundo lugar, la fórmula completa es *esse est aut percipi aut percipere*, la existencia es ser percibido o percibir. Aparte de los entes sensibles, cuya existencia consiste en ser percibidos, hay mentes o sujetos de la percepción, que son activos y cuya existencia consiste más bien en percibir que en ser percibidos.

#### 4. Las cosas sensibles son ideas.

Ya en los *Comentarios filosóficos* encontramos una formulación de la teoría de Berkeley de que los entes sensibles son ideas o colecciones de ideas y de la conclusión que extrae de ello, a saber que no pueden existir independientemente de las mentes. "Todas las palabras significantes significan ideas. Todo conocimiento (versa) sobre nuestras ideas. Todas las ideas vienen del interior o del exterior". En el primer caso, las ideas reciben el nombre de sensaciones, y en el segundo, de pensamientos. Percibir es tener una idea. Cuando percibimos colores, por ejemplo, estamos percibiendo ideas. y como esas ideas nos vienen de fuera, son sensaciones. Pero "no puede haber ninguna sensación en un ente no dotado de sensación". Por consiguiente, las ideas que son los colores no pueden estar radicadas en la sustancia material, que es un sustrato inerte. De aquí se deduce el carácter innecesario del postulado de la sustancia. "Nada semejante a una idea puede ser un ente imperceptivo." Ser percibido implica la dependencia de un perceptor. Y existir significa o percibir o ser percibido. "Nada existe con propiedad salvo las personas, es decir, los entes conscientes; todos los otros entes no son tanto existencia como modos de existencia de las

personas." Por lo tanto, mostrar que los entes sensibles son ideas constituye una de las principales maneras, si no la principal, de mostrar que la existencia de estos entes consiste en ser percibidos y de refutar la teoría de Locke sobre la sustancia material.

En los *Principios*, Berkeley habla de los entes sensibles como de colecciones o combinaciones de "sensaciones o ideas" y extrae la conclusión de que "no pueden existir salvo si una mente los percibe". Pero aunque afirma que es evidente que los objetos del conocimiento son ideas se da cuenta de que esta tesis no es concorde con la opinión común. Por eso hace notar que "es verdad que prevalece extrañamente entre los hombres la opinión de que las casas, las montañas, los ríos y en resumen todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real, distinta de su ser percibido por el entendimiento". Pero esta opinión que, sorprendentemente, prevalece, encierra una contradicción manifiesta. "Porque ¿qué son los objetos antes mencionados sino las cosas que percibimos mediante nuestros sentidos, y qué percibimos salvo nuestras propias ideas y sensaciones? ¿Y no es inconcebible que cualquiera de éstas o sus combinaciones puedan existir sin ser percibidas?" La noción de que estos entes puedan existir por sí mismos, independientemente de la percepción "depende en el fondo de la doctrina de las *ideas abstractas*". Porque ¿puede haber mayor esfuerzo de abstracción que distinguir la existencia de los objetos sensibles de su ser percibidos, concibiendo que existan percibidos?

Desde luego, si los entes sensibles son ideas en el sentido ordinario del término, es evidente que no pueden existir aparte de alguna mente. Pero ¿por qué se justifica que las llamemos ideas?

La línea de argumentación de Berkeley es la siguiente. Algunos distinguen entre cualidades secundarias, como el color, sonido y sabor

y cualidades primarias como extensión y forma. Admiten que las primeras, cuando son percibidas, no son semejanzas de algo que exista fuera de la mente. Admiten, en otras palabras, su carácter subjetivo, el hecho de que son ideas. "Pero mantienen que nuestras ideas de las cualidades primarias son patrones o imágenes de cosas que existen sin la mente, en una sustancia no-pensante a la que llaman *materia*. Por consiguiente entienden por materia una sustancia inerte, privada de sensación en la que subsisten realmente, extensión, forma y movimiento." Pero esta distinción no es válida. Es imposible concebir cualidades primarias enteramente separadas de las secundarias. "La extensión, la forma, el movimiento, abstraídas de las demás cualidades, son inconcebibles." Además, si, como pensaba Locke, la relatividad de las cualidades secundarias proporciona un argumento de peso en favor de su existencia en nuestro espíritu, lo mismo vale si nos referimos a las cualidades primarias. La forma o figura, por ejemplo, depende de la posición del receptor mientras que el movimiento es lento, o rápido, términos que son relativos. La extensión en general y el movimiento en general son términos sin significado, dependiendo "de esta extraña teoría de las *ideas abstractas*". En resumen, las cualidades primarias no son más independientes de la percepción que las secundarias. Ambas son igualmente ideas. Y si son ideas, no pueden existir o radicar en un sustrato o sustancia no-pensante.

Podemos, por tanto, rechazar la sustancia material de que hablaba Locke; y los objetos sensibles se convierten en haces o colecciones de ideas. Locke, como ya hemos dicho, no mantuvo en realidad que las cualidades secundarias fuesen subjetivas, ya que en su terminología, las cualidades secundarias eran capacidades existentes en las cosas, que producen en nosotros ciertas ideas; y estas capacidades eran

objetivas, es decir, independientes de su existencia en nuestro espíritu. Sin embargo, si nos referimos a las cualidades en cuanto percibidas, p. ej., los colores, podemos decir que para Locke eran algo subjetivo, ideas en la mente. Y éste es el punto del que Berkeley arranca en el argumento que hemos expuesto líneas atrás. Pero la validez del argumento es, sin duda, problemática. Parece que Berkeley piensa que la "relatividad" de las cualidades muestra que éstas existen en la mente.

No existen cualidades en general por encima o fuera de las cualidades particulares percibidas. Y cada cualidad particular percibida es percibida por y relativa a un sujeto determinado. Pero no es evidente que porque la hierba me parezca en este momento verde, y no amarilla o dorada, las cualidades de verde o de amarillo sean ideas en el sentido de que estén en mi espíritu. Ni es tampoco evidente que porque una cosa determinada me parezca grande en unas circunstancias y pequeña en otras, de una forma en una y de otra en otras, la extensión y la forma sean ideas. Por supuesto que si aceptamos que la objetividad de las cualidades presupone que las cosas deben siempre aparecer del mismo modo a todas las personas o a una persona en todos los momentos y circunstancias, al no ocurrir así, estas cualidades no son objetivas. Pero no parece que haya nada que nos fuerce a esta aceptación.

##### **5. Sustancia material es una expresión sin significado.**

Sin embargo, si aceptamos que los entes sensibles son ideas, es evidente que la teoría de Locke de la existencia de un sustrato material se hace innecesaria. Pero aún podríamos ir más lejos y decir con Berkeley que esta hipótesis no es sólo innecesaria sino ininteligible. Si

analizamos el significado del término vemos que consiste en "la idea de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes. La idea general de ser se me muestra como más abstracta e incomprensible que las demás, y en cuanto a su ser soporte de accidentes no puede, como acabamos de observar, ser comprendido en la acepción común de estos términos; debe, por consiguiente, tomarse en algún otro sentido, que no se acierta a explicar". La expresión "soporte de accidentes" no puede ser tomada en sentido ordinario, como por ejemplo, cuando se dice "que los pilares soportan un edificio". Pues se supone que la sustancia material es anterior lógicamente a la extensión, que es un accidente, y la soporta. "¿En qué sentido ha de tomarse entonces?" En opinión de Berkeley la expresión carece de un significado definido.

La misma tesis es más ampliamente desarrollada en el primer *Diálogo*. Hilas es forzado a reconocer que la distinción entre sensación y objeto, entre una acción del espíritu y su objeto es insostenible cuando nos referimos a la percepción. Las cosas sensibles pueden reducirse a sensaciones; y es inconcebible que las sensaciones puedan existir en una sustancia imperceptiva. "Pero por otra parte, cuando reflexiono sobre las cosas sensibles desde un punto de vista distinto, considerándolas como modos y cualidades, encuentro necesario suponer un *substratum* material sin el que no podrían concebirse como existentes." Entonces Filonús reta a Hilas a explicar qué entiende por sustrato material. Si significa que es algo que subyace a las cualidades sensibles o accidentes, ha de subyacer también a la extensión y por tanto él mismo ha de ser extenso. Y entonces nos vemos envueltos en una cadena sin fin. Además las consecuencias lógicas son las mismas si sustituimos la idea de sustentar o soportar por la idea de un sustrato.

Hilas protesta de que se le interprete al pie de la letra. Pero Filonús replica: "Yo no intento imponer ningún sentido a tus palabras. Estás en libertad de explicadas como gustes. Sólo te ruego que me hagas entender algo con ellas... Te suplico que me hagas conocer cualquier sentido, literal o no, que haya en ellas". Finalmente, Hilas se ve forzado a admitir que no puede asignar ningún significado definido a expresiones como "soporte de accidentes" y "sustrato material". La conclusión de la discusión es que la afirmación de que las cosas materiales existen absolutamente, independientemente del espíritu, carece de sentido. "La existencia absoluta de entes no-pensantes son dos términos que carecen de sentido, o que incluyen una contradicción. Esto es lo que yo repito y trato de inculcar, y lo que someto a la atenta reflexión del lector."

## 6. La realidad de los entes sensibles.

Berkeley se preocupa de explicar que la afirmación de que las cosas sensibles son ideas no implica que no posean ninguna realidad. "Dices que de este modo todo no es sino idea, mero fantasma. Yo respondo que las cosas son tan reales como antes. Espero que llamar 'idea' a un ente no lo haga menos real. Yo quizá me hubiera atenido al término 'ente' y no hubiera mencionado la palabra 'idea' si no hubiera una razón, que creo que es bastante importante, y que daré en el segundo libro." Además, "según mis principios hay una realidad, hay cosas, hay una *rerum natura*". En los *Principios*, Berkeley hace frente a la objeción de que en su teoría "Todo lo que hay de real y sustancial en la Naturaleza es desterrado del mundo; y en su lugar se implanta un quimérico esquema de ideas... ¿Qué es el sol, la luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, montañas, ríos, árboles; piedras? ¿Y,

más aún, de nuestros propios cuerpos? Así pues, ¿todas estas cosas son meras quimeras e ilusiones de la fantasía?", respondiendo que "los principios sentados no nos privan de ninguna cosa de las que hay en la Naturaleza. Lo que vemos, sentimos, oímos o concebimos o comprendemos

de cualquier modo, sigue siendo tan seguro como antes, y tan real como siempre. Hay una *rerum natura* y la distinción entre realidades y quimeras sigue plenamente vigente".

No obstante, si las cosas sensibles son ideas, se deduce que nosotros comemos y bebemos ideas y nos vestimos con ellas. Y este modo de hablar suena "muy raro". Desde luego, replica Berkeley, pero simplemente por la razón de que en lenguaje corriente el término "idea" no se utiliza normalmente para las cosas que vemos y tocamos. La condición principal es que comprendamos en qué sentido se usa la palabra en el contexto presente. "Yo no discuto la propiedad, sino la veracidad de la expresión. Por consiguiente, si se está de acuerdo conmigo en que comemos, bebemos y nos vestimos con los objetos inmediatos de la sensación que no pueden existir sin ser percibidos o fuera de la mente, admitiré que es más propio o conforme con la costumbre llamarlos cosas que ideas."

¿Cuál es entonces la justificación para emplear el término idea en un sentido que se admite no está de acuerdo con el uso común del mismo? "Lo hago por dos razones; la primera, porque se supone. que el término *cosa*, en oposición al de *idea*, denota algo que existe fuera de la mente; en segundo lugar, porque *cosa* tiene un sentido más amplio que *idea*, ya que incluye los espíritus o entes dotados de pensamiento además de las ideas. Por consiguiente, puesto que los objetos de sensación existen

sólo en la mente y son no-pensantes e inactivos, decidí designarlos con la palabra *idea*, que implica tales propiedades."

Por tanto, puesto que Berkeley emplea el término "ideas" para referirse a los objetos inmediatos de sensación, y puesto que no niega la existencia de objetos de percepción sensorial, puede sostener que su teoría de las ideas no afecta a la realidad del mundo sensible. Todo esto deja fuera de juego la teoría de la sustancia material lockiana, que no es un objeto de sensación y que escapa al entendimiento del sentido común. "No refuto la existencia de ningún ente que yo pueda aprehender, por los sentidos o por la reflexión.

No tengo ninguna duda de que las cosas que veo con mis propios ojos y toco con mis propias manos existen, y de que existen realmente. Lo único que niego es eso que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea. y al hacerlo no hago ningún daño al resto de los hombres, que, me atrevo a decir que nunca han entendido que sea eso. El ateo realmente necesita el color de un nombre vacío para apoyar su impiedad; y quizá los filósofos adviertan que han perdido un gran margen de superficialidad y discusión." Se puede argüir que hay una cierta confusión o inconsistencia en el empleo que hace Berkeley del término "idea". En primer lugar, declara que utiliza el término simplemente para designar lo que percibimos, los objetos sensibles. Y aunque este uso del término pueda ser poco frecuente, no afecta a la realidad de los objetos de percepción sensible. Esto sugiere al lector el pensamiento de que el término tiene para Berkeley un valor puramente técnico. Llamar a los entes sensibles ideas en un sentido puramente técnico no las reduce a ideas en un sentido ordinario. Al mismo tiempo, Berkeley habla, como hemos visto, de "sensaciones o ideas" como si

ambos términos fueran sinónimos, lo que dejando :1parte la impropiedad general que encierra equiparar ideas y sensaciones, sugiere inevitablemente que las cosas sensibles son meras modificaciones subjetivas de nuestro espíritu, ya que la palabra "idea" se refiere a algo subjetivo, y, en realidad, privado. Sugiere por lo tanto que no existe realmente un mundo sensible público, sino tantos mundos sensibles privados como sujetos perceptores. El mundo sensible se convierte de este modo en algo muy cercano al mundo del ensueño.

Llegados a este punto, parece oportuno explicar la distinción de Berkeley entre ideas e imágenes de las cosas, aunque esto implique aludir a aspectos de su sistema filosófico que trataré en el próximo capítulo. Las ideas, es decir, las cosas sensibles, se dice que están "impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza", son llamadas "cosas reales". Por ejemplo, cuando abro los ojos y veo una página de papel en blanco, esta visión no depende de mi voluntad, salvo en el sentido de que puedo decidir mirar en una dirección mejor que en otra. Yo no puedo mirar en la dirección del papel y ver en su lugar un trozo de queso verde. Usando el lenguaje de Berkeley, podemos decir que las ideas o cualidades que forman la página de papel blanco están impresas en mis sentidos. En cambio, puedo tener imágenes de cosas que he visto, y combinar las imágenes a voluntad, para formar, por ejemplo, la imagen de un unicornio. En el lenguaje común, la hoja de papel blanco que veo encima de la mesa no recibe el nombre de idea, mientras que hablamos de tener la idea de un unicornio. Pero aunque en la terminología de Berkeley la hoja de papel blanco es considerada como un haz o colección de ideas, tales ideas no dependen de la mente finita del mismo modo que la imagen de un unicornio. Y así hay lugar en

la teoría de Berkeley para la distinción entre la esfera de la realidad sensible y la esfera de las imágenes.

Esta distinción reviste una gran importancia, ya que Berkeley insistía, como mencionaremos en el próximo capítulo, en que hay un "orden de la naturaleza", un modelo coherente de ideas que no depende del arbitrio humano. Al mismo tiempo, aunque las cosas reales, sensibles, no dependen simplemente del sujeto humano que las percibe, no por eso dejan de ser ideas, y no pueden existir con absoluta independencia de una mente. Por consiguiente, para Berkeley hay dos cosas ciertas; que las ideas (en su peculiar sentido del término) no son enteramente dependientes de la mente *humana* y que no dejan de ser ideas y por consiguiente dependientes de alguna mente.

Estoy lejos de sugerir que esta distinción aclare todas las dificultades y responda a todas las objeciones posibles. De un lado, parece deducirse del sistema de Berkeley que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores, y que no hay un mundo público. Desde luego, el filósofo irlandés no era un solipsista. Pero que no fuera un solipsista no quiere decir que sus premisas no lleven al solipsismo. Creía, por supuesto, en una pluralidad de mentes y espíritus; pero es muy difícil comprender cómo de sus premisas podía deducir la validez de esta opinión. Sin embargo, la distinción que hemos señalado sirve al menos para hacer ver cómo Berkeley intentaba justificar que en su teoría hay aún una *rerum natura* y que las cosas sensibles no se reducen al plano de las quimeras, incluso aunque exista cierta discrepancia entre el aspecto de sentido común de su teoría (las cosas sensibles son simplemente lo que nosotros percibimos o podemos percibir que son) y su aspecto idealista (las cosas son ideas, término que equipara a sensaciones). Podemos formular la discrepancia del

modo siguiente: Berkeley intenta describir el mundo del hombre común excluyendo las adiciones no-significantes e innecesarias de los metafísicos; pero el resultado de su análisis es una tesis que, como él mismo sabía, el hombre común no estaría dispuesto a admitir.

## 7. Berkeley y la teoría representativa de la percepción.

Como conclusión del capítulo podemos plantear la cuestión de si el empleo berkeleyano del término "idea" implica la teoría representativa de la percepción. Locke hablaba con frecuencia, aunque no siempre, de percibir ideas más bien que cosas. Y en cuanto las ideas representaban cosas para él, este modo de hablar implica una teoría representativa de la percepción. Esto constituye una razón por la que Locke despreciaba el conocimiento sensible y la física en comparación con la matemática. La cuestión, por lo tanto, consiste en si Berkeley se vio envuelto en la misma teoría y en las mismas dificultades.

La cuestión parece bastante clara, si atendemos al sistema de Berkeley más bien que al hecho de que Locke le proporcionara un punto de partida. Si consideramos simplemente el hecho últimamente mencionado, podemos inclinarnos con facilidad a encuadrar a Berkeley en la teoría representacionista de la percepción. Pero si atendemos sin precipitación a sus propias ideas, nos daremos cuenta de que no puede considerarse como partícipe de esta teoría.

Lo que Berkeley llama ideas no son ideas de las cosas, *son* cosas. No representan entidades que las trasciendan; son ellas mismas esas entidades. Al percibir ideas no percibimos imágenes de cosas sensibles, sino las mismas cosas sensibles. En los *Comentarios filosóficos* Berkeley dice explícitamente: "la suposición de que las cosas son

distintas de las ideas rechaza toda verdad real y nos lleva en consecuencia a un escepticismo radical, puesto que todo nuestro conocimiento se confina meramente al mundo de nuestras propias ideas". Además, "referir las ideas a cosas que no son ideas, utilizar la expresión 'idea de' es uno de los principales motivos de error". Por tanto la teoría representativa de la percepción es incompatible con la filosofía de Berkeley. De sus premisas se deduce que no hay nada que representar salvo "ideas". Y como podemos ver en la primera de las citas que hemos dado sobre el tema, reprocha a esta teoría que lleve al escepticismo. Porque si los objetos inmediatos del conocimiento sensible son ideas que se supone que representan algo distinto de sí mismas, nunca podremos conocer qué representan de hecho las ideas. Berkeley tomó sin duda de Locke el empleo del término "idea" para designar el objeto inmediato de la percepción; pero esto en modo alguno significa que las ideas cumplan la misma función ni tengan el mismo *status* en los sistemas de Berkeley y Locke. Para el último, según su modo más frecuente de hablar, las ideas actúan de intermediarias entre la mente y las cosas, en el sentido de que aunque existen como objetos inmediatos del conocimiento, representan cosas exteriores que no dependen de nuestra mente; para el primero, las ideas no son intermediarias; son las cosas mismas.

## BERKELEY III

### 1. Espíritus finitos; su existencia, naturaleza y carácter inmortal.

Si los entes sensibles son ideas, sólo pueden existir en una mente que los contenga: en las mentes de los espíritus. Así pues, los espíritus son las únicas sustancias. Las ideas son pasivas e inertes; los espíritus, que las perciben, son activos. "*Cosa* o *ente* es el término más general de todos; pues comprende dos categorías completamente distintas y heterogéneas, y que no tienen en común sino esta denominación, a saber, *espíritus* e *ideas*. Las primeras son *sustancias activas, indivisibles*; las segundas son seres *inertes, fugaces, dependientes*, que no subsisten por sí mismos sino que son soportados o existen en mentes o sustancias espirituales."

Por consiguiente, los espíritus no pueden ser considerados ideas ni asimilados a éstas. "Por lo tanto es necesario, a fin de evitar equivocaciones y no confundir naturalezas completamente distintas, que distingamos entre *espíritu* e *idea*." "Que la *sustancia* que sirve de soporte a o percibe las ideas sea una *idea* o algo asimilable a una *idea*, es evidentemente absurdo." Además, no podemos tener, hablando con propiedad, idea alguna de espíritu. En realidad, "es manifiestamente imposible que hubiera una tal *idea*". "Un espíritu es un ser simple, sin partes, activo; en cuanto percibe ideas, es llamado *entendimiento*, y en cuanto las produce u opera sobre ellas recibe el nombre de *voluntad*. De aquí que no pueda haber ninguna idea integrada por un alma o espíritu; ya que cualesquiera ideas que sean, al ser pasivas e inertes, no nos pueden representar, por vía de imagen o semejanza, lo que actúa."

Cuando Berkeley dice que no podemos tener ninguna idea de espíritu, emplea el término "idea" en su sentido técnico. No quiere decir que no tenemos conciencia de lo que significa la palabra "espíritu". Debe admitirse que "tenemos alguna noción de alma, espíritu y de las operaciones de la mente, tales como querer, amar, odiar, en cuanto que conocemos o comprendemos el significado de estas palabras". Así, Berkeley establece una distinción entre "noción", es decir, lo mental o espiritual como objeto, e "idea" o lo que es lo mismo, lo sensible o corporal como objeto. Tenemos una noción del espíritu, pero no una idea en el sentido técnico del término. "En realidad podemos decir que tenemos una idea, o más bien una noción de *espíritu*; esto es, comprendemos el significado de la palabra, de lo contrario no podríamos afirmar ni negar nada de él." Podemos describir un espíritu como "lo que piensa, quiere y percibe; estas notas, y ellas solas, integran el significado de este término". Debe recordarse que una hojeada a los cuadernos de Berkeley lo sugiere que se le había ocurrido la posibilidad de aplicar a la mente el mismo tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales, pero que había rechazado esta idea. Le parecía evidente que si los entes sensibles se reducen a ideas, debe haber espíritus o sustancias espirituales que posean o perciban tales ideas.

El problema que se plantea es el de cómo conocemos la existencia de espíritus, es decir, de una pluralidad de espíritus finitos o yoes. "Comprendemos nuestra propia existencia a partir del sentimiento interior o reflexión, y la de los demás espíritus, a partir de la inferencia racional." Después de todo, que yo existo es algo evidente, puesto que percibo ideas y me doy cuenta de que soy distinto de las ideas que percibo. Pero sólo puedo conocer la existencia de .otros espíritus finitos

o yoes acudiendo a la razón, es decir, por inferencia. "Es claro que podemos conocer la existencia de otros espíritus sólo mediante sus operaciones, o las ideas que provocan en nosotros. Percibo distintos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan de que existen determinados agentes particulares semejantes a mí mismo, que las acompañan y concurren en su producción. De aquí que el conocimiento que yo tengo de otros espíritus no sea inmediato, como el conocimiento de mis propias ideas, sino dependiente de la intervención de ideas, que yo refiero a agentes o espíritus distintos de mí, como efectos o signos concomitantes." Berkeley vuelve a ocuparse de este asunto en el *Alcifrón*. "En sentido estricto, no veo a Alcifrón, a este ente individual pensante, sino que veo sólo ciertos signos visibles y señales que sugieren y hacen que deduzca el ser de este principio pensante invisible o alma." y establece una analogía entre nuestro conocimiento mediato de los demás espíritus finitos y nuestro conocimiento de Dios. En ambos casos, llegamos a conocer la existencia de un agente activo mediante signos sensibles.

Aparte de otras objeciones que podrían formularse, la presente explicación de nuestro conocimiento de la existencia de otros espíritus finitos o yoes parece enfrentarse con la dificultad que a continuación expongo. Según Berkeley "cuando vemos el color, tamaño, forma y movimientos de un hombre, percibimos sólo ciertas sensaciones o ideas excitadas en nuestras propias mentes y al mostrárenos tales seres en distintas agrupaciones nos señalan la existencia de espíritus finitos y creados como nosotros". "No vemos un hombre, si por *hombre* queremos decir lo que vive, percibe, se mueve y piensa como nosotros; sino sólo una cierta colección de ideas que nos incita a pensar que hay un principio de pensamiento y movimiento distinto, semejante a

nosotros, acompañando a y representado por dicha colección." Pero, aun pensado de este modo, ¿cómo puedo estar seguro de que estas ideas que se producen en mí y que yo atribuyo a otros espíritus finitos no son en realidad obra de Dios? Si Dios produce en mí, sin que exista ninguna sustancia material, ideas que en la teoría sustancialista serían consideradas como accidentes de la sustancia material o corpórea, ¿cómo puedo estar seguro de que no produce en mí, sin que existan ningunos otros yoes finitos, las ideas que yo tomo por signos de la presencia de estos yoes, es decir, de otras sustancias espirituales distintas de mí mismo?

A primera vista, Berkeley parece haberse dado cuenta de esta dificultad, ya que afirma que la existencia de Dios es más evidente que la de los seres humanos. Pero lo que le mueve a afirmar esto es que el número de señales de la existencia de Dios es mayor que el número de signos que indican la existencia de hombre alguno. Así Alcifrón dice: "¡Cómo! ¿ Pretendes que puedes tener la misma seguridad de la existencia de un Dios que de la mía, cuando me estás viendo en este momento ante ti y me estás oyendo?" Y Eufranor contesta: "Exactamente la misma, si no mayor". Continúa diciendo que, mientras que está convencido de la existencia de otro yo finito, sólo por algunos signos "percibo en todos los momentos y lugares signos sensibles que evidencian la existencia de Dios". Paralelamente, en los *Principios* Berkeley afirma que "podemos asegurar incluso que la existencia de Dios es percibida de un modo mucho más evidente que la de los hombres, ya que los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los que adscribimos a los agentes humanos". Pero no nos dice de qué manera podemos estar seguros de que las señales que tomamos como indicios de la presencia de

sustancias finitas espirituales son en realidad lo que pensamos que son. Sin embargo, quizá. Berkeley podría contestar que, de hecho, distinguimos entre los efectos que adscribimos a agentes finitos y el orden general de la naturaleza que tales efectos presuponen, y que su teoría no exige ningún otro fundamento de discriminación que los que de hecho poseemos y utilizamos. De las ideas o efectos observables que son análogos a los que somos conscientes de producir, inferimos la existencia de otros mismos; y esta evidencia basta. Pero si alguien no se da por satisfecho con tal respuesta y quiere saber qué justificación hay, según la teoría de Berkeley, para realizar esta inferencia, no encontrará solución en los escritos del mismo.

Algunas de las descripciones berkeleyanas de la naturaleza de un espíritu han sido ya mencionadas. Pero difícilmente puede mantenerse con éxito que sus descripciones son siempre coherentes consigo mismas. En los *Comentarios filosóficos* sugiere la idea de que la mente es "un conglomerado de percepciones. Aparta las percepciones y habrás apartado la mente; pon las percepciones y habrás puesto la mente". Como hemos destacado, Berkeley no prosiguió este análisis fenomenalista de la mente. Pero incluso más tarde afirma que la existencia (*esse*) de los espíritus es percibir (*percipere*), lo que implica que un espíritu es esencialmente el acto de percibir. Sin embargo, dice también que el término "espíritu" significa "lo que piensa, quiere y percibe; esto, y sólo esto constituye la significación del término". De aquí que pueda decirse que Berkeley rechazaba la posibilidad de aplicar a la mente el tipo de análisis fenomenalista que aplicó a los entes materiales y que aceptaba la teoría de Locke respecto a la sustancia inmaterial o espiritua<sup>1</sup>. Y en base a ésta mantuvo la inmortalidad del alma o espíritu humano.

Si, como mantienen algunos, el alma humana fuese una débil llama vital o un sistema de espíritus animales, sería corruptible como el cuerpo, y no sobreviviría" a la ruina del tabernáculo en donde está encerrada" . Pero "hemos visto que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa, y por consiguiente, incorruptible". Esto no significa que el alma humana no pueda ser aniquilada en virtud del poder infinito de Dios, "sino sólo que no es susceptible de descomposición o disolución por las leyes ordinarias de la Naturaleza o del cambio". Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el alma humana es por naturaleza inmortal; que no puede ser afectada por los cambios y la decadencia "que vemos en cada momento afectar a los cuerpos naturales". "La noción de que el alma humana es corpórea y corruptible ha sido adoptada ansiosamente por la parte peor de la humanidad como antídoto contra todas las impresiones de virtud y religión." Pero el alma, como sustancia espiritual que es, es inmortal por naturaleza, y esta verdad reviste suma importancia para la religión y la moral.

## 2. El orden de la Naturaleza.

Volviendo otra vez a los entes materiales, recordaremos que el análisis de Berkeley, según sus propias palabras, deja intacta la *rerum natura*. "Hay una *rerum natura*, y la distinción entre realidades y quimeras conserva intacta su vigencia." Es completamente razonable, por lo tanto, hablar de leyes de la naturaleza. "Hay ciertas leyes generales que se producen a lo largo de toda la cadena de efectos naturales; se aprenden por la observación y el estudio de la naturaleza..." Berkeley habla del "sistema total, inmenso, hermoso, glorioso más allá de toda expresión y de todo pensamiento". Tenemos que recordar aquí que para él los entes sensibles o cosas son

precisamente lo que percibimos o podemos percibir que son, y que él llama a esos fenómenos" ideas". Esas ideas forman un modelo coherente; podemos discernir en ellas secuencias más o menos regulares. Las secuencias regulares o series pueden expresarse en forma de "leyes", que constituyen formulaciones acerca del comportamiento regular de los entes sensibles. Pero las conexiones naturales no son conexiones necesarias; pueden ser más o menos regulares, pero son siempre contingentes. Las ideas se imprimen en nuestras mentes en series más o menos regulares por el autor de la naturaleza, Dios, y decir que Y sigue regularmente a X significa que Dios imprime en nosotros las ideas en este orden. Y puesto que todas las series regulares particulares y todo el orden de la naturaleza en general depende de la actividad y voluntad incesantes de Dios, se cargan cada vez más de contingencia.

La física o filosofía natural, según hemos dicho, no es negada por Berkeley. Pero las leyes físicas que declaran, por ejemplo, que determinados cuerpos se atraen entre sí enuncian conexiones puramente fácticas y no necesarias. Que ciertos cuerpos se comporten de un modo determinado depende de Dios; y aunque cabe esperar que Dios actuará del mismo modo, no podemos saber si siempre lo hará. Si, generalmente hablando, Y sigue siempre a X, y, en una ocasión dada, no ocurre así tendríamos que hablar de un milagro. Pero si Dios obra milagrosamente, es decir, de un modo completamente diferente a aquel en que habitualmente actúa, no rompe, por así decirlo, una ley sólida y firme de la naturaleza, ya que una ley de la naturaleza enuncia el modo en que las cosas se comportan por lo general como una cuestión de hecho, hasta donde alcanza nuestra experiencia, y no el modo en que deben comportarse. "Mediante una observación diligente de los

fenómenos a nuestro alcance, podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza, y deducir de ellas los restantes fenómenos. No digo demostrar, ya que todas las deducciones de este tipo dependen de la suposición de que el Autor de la naturaleza obra de modo uniforme, y en una constante observación de las reglas que tomamos como principios, lo que, evidentemente, no podemos conocer." Dios, en el lenguaje de las ideas, acostumbra infundírnoslas en un cierto orden o en ciertas secuencias regulares, lo que nos autoriza a transformarlas en "leyes 'de la naturaleza". Pero Dios no está constreñido en modo alguno a infundirnos ideas siempre en el mismo orden. Por consiguiente, los milagros son posibles. Ellos no implican ninguna interferencia con conexiones necesarias entre las distintas ideas, ya que no hay tales conexiones necesarias. Hay, en realidad, una *rerum natura*, y hay un orden de la naturaleza, pero no se trata de un orden necesario.

### **3. La interpretación empirista de la física, especialmente en el *De motu*.**

En el apartado anterior me he ocupado de la existencia de Dios y de la tesis de Berkeley acerca del modo de obrar del mismo, ya que quería mostrar el hecho de que para él el orden de la naturaleza no constituye un orden necesario. En este apartado quiero presentar la marcadamente empirista, incluso positivista, posición de Berkeley sobre la física, que se manifiesta especialmente en el *De motu*.

La crítica de Berkeley de las ideas generales abstractas tiene naturalmente repercusiones sobre su interpretación de la física. Está lejos de mantener que el empleo de términos abstractos sea ilegítimo y no sirva para nada; pero sugiere que la utilización de dichos términos

puede llevar a la gente a imaginarse que posee más conocimientos de los que tiene en realidad, ya que puede emplear una palabra para cubrir su ignorancia. "El gran principio mecánico de moda hoy es la *atracción*. Parece que tal principio puede explicar suficientemente el hecho de que una piedra caiga al suelo, o la influencia de la Luna en las mareas. Pero ¿*qué* es lo que nos aclara el mantener que esto sucede por atracción?" El físico (Berkeley se refiere frecuentemente al matemático) o filósofo natural puede llegar a pensar que el término "atracción" designa una cualidad esencial inherente a los cuerpos, que opera como causa real. Pero no hay tal cosa. Desde un punto de vista puramente empírico las relaciones observadas entre algunos cuerpos son de una especie tal que las describimos como casos de atracción mutua; pero la palabra "atracción" no significa entidad alguna, y es inútil suponer que el comportamiento de los cuerpos queda explicado por el empleo de este término. Los físicos atienden a la descripción y agrupación de analogías en "leyes" generales con miras a la predicción y a la utilidad práctica; pero no se ocupan de la explicación causal, si por causa entendemos una causa activa eficiente. Y es un grave error suponer que los fenómenos a, b y c se explican diciendo que son debidos a P si el término P es un término abstracto. Suponer esto es equivocarse sobre el sentido del empleo del término, que no designa ninguna entidad que pudiera ser una causa eficiente activa.

En el *De motu* Berkeley desarrolla este punto de vista. Comienza el tratado subrayando que "en la búsqueda de la verdad, debemos cuidarnos de no ser equivocados por los términos que no entendemos en su verdadero sentido. Casi todos los filósofos expresan la necesidad de tomar esta precaución, pero pocos observan la misma". Sean términos del tipo "esfuerzo" o "volición". Tales términos son aplicables

únicamente a los entes animados; cuando los aplicamos a cosas inanimadas, los empleamos metafóricamente y en un sentido impreciso. Además, los filósofos naturales acostumbran emplear términos generales abstractos, y existe una tendencia a pensar que significan entidades actuales ocultas. Algunos escritores hablan, por ejemplo, del espacio absoluto como si fuera algo, alguna entidad distinta. Pero al analizarla nos damos cuenta de que "las palabras que componen esta expresión no significan otra cosa que privación o negación pura, es decir mera nada".

Según Berkeley, debemos "distinguir las hipótesis matemáticas de lo que son esencialmente las cosas". Términos del género "fuerza", "gravedad" y "atracción" no designan entidades físicas o metafísicas; son "hipótesis matemáticas". "En cuanto a la atracción, Newton la emplea no como una cualidad verdadera, física, sino como una hipótesis matemática. Leibniz, aunque distingue entre el esfuerzo elemental o sollicitación y el impulso, admite que esas entidades no se fundan realmente en la naturaleza, sino que han sido formadas por abstracción." La mecánica no puede progresar sino utilizando abstracciones e hipótesis matemáticas, y el éxito de la misma justifica este empleo. Pero la utilización práctica de una abstracción matemática no prueba que designe ninguna entidad física o metafísica. "El mecánico emplea ciertos términos generales y abstractos, imaginando en los cuerpos fuerza, acción, atracción... que les son de gran utilidad en sus teorías y formulaciones, así como en la computación de los movimientos, aunque sería vano buscar tales cosas en la realidad de los entes, del mismo modo que las ficciones construidas por los geómetras por medio de la abstracción matemática."

Una de las razones principales por las que la gente está inclinada a dejarse engañar por términos abstractos semejantes a los que se usan en la física es que piensa que el físico tiene como finalidad hallar las verdaderas causas eficientes de los fenómenos. Se inclinan, por consiguiente, a pensar que la palabra "gravedad" ,designa una entidad o cualidad existente que constituye la verdadera causa eficiente de ciertos movimientos y que los explica. Pero" no es cosa de los físicos o de los mecánicos el hallar las causas eficientes". Una de las razones de que Berkeley diga esto es, desde luego, que en su opinión las únicas causas verdaderas son agentes incorpóreos. Esto aparece aún más claramente en la siguiente declaración: "En filosofía física debemos buscar las causas y soluciones de los fenómenos partir de los principios mecánicos. Por consiguiente, un ente queda físicamente explicado, no asignándole a su causa incorpórea y verdaderamente activa, sino demostrando su conexión con los principios mecánicos, tales como el de que *la acción y la reacción son siempre contrarias y equivalentes*". ¿Qué entiende Berkeley por principios mecánicos? Las leyes primarias del movimiento "probadas por los experimentos, desarrolladas por la razón, y convertidas en universales... reciben adecuadamente la denominación de principios, puesto que de ellos derivan a la vez los teoremas generales de la mecánica y las explicaciones particulares de los fenómenos". Por tanto, para dar una explicación física de un hecho, basta mostrar cómo puede deducirse de una hipótesis superior. Y las explicaciones de este género tienen mucho más que ver con el comportamiento que con la existencia. La existencia de los fenómenos se explica en metafísica haciéndolos derivar de su verdadera causa eficiente, que es incorpórea. El físico atiende a "causas" en el sentido de que cuando encuentra que B sigue constantemente a A y nunca ocurre el caso contrario, siendo A y B

fenómenos, llama a A causa y a B efecto. Pero los fenómenos son ideas y las ideas no pueden ser causas eficientes activas, y si esto es lo que entendemos por causas, el físico no tiene nada que ver con ellas.

La aseveración de Berkeley, por lo tanto, es que la ciencia queda intacta en su teoría de las ideas y en su metafísica, con tal que se comprenda la naturaleza de la misma. La metafísica debe eliminarse del campo de la física, y ambas no deben confundirse. Esta eliminación purificará a la física de oscuridades y de vaguedades verbales y nos salvará de ser engañados por palabras que, por útiles que puedan ser, no denotan entidades ni cualidades reales de entidades. Al mismo tiempo hay que señalar que el propósito de Berkeley no es disolver la metafísica, sino señalarle su verdadero camino. Porque si comprendemos que la ciencia física no atiende a las causas eficientes verdaderamente activas de los fenómenos, no sólo evitaremos interpretar equivocadamente la función y el significado de palabras como gravedad y atracción sino que nos veremos urgidos a buscar en otra parte la causa de la existencia de los fenómenos. Berkeley habla un lenguaje positivista; pero en el fondo de su mente está el deseo de convencer al público de que no cabe una adecuada explicación causal de un fenómeno en términos de gravedad, atracción, etc., términos que no designan entidades ni cualidades existentes, sino que se usan por razones de conveniencia como hipótesis que demuestran su validez mediante su utilidad para agrupar los fenómenos y deducirlos de ciertos principios que describen el comportamiento de los entes materiales. y deseaba apartar a sus lectores de una interpretación equivocada de la verdadera función de la ciencia física porque quería mostrarles que las verdaderas explicaciones causales de los fenómenos sólo pueden darse ¡en la metafísica, que establece la relación de los fenómenos con

Dios, la última causa eficiente incorpórea y verdadera. "Sólo mediante la meditación y la reflexión pueden las causas verdaderamente activas ser sacadas fuera de la oscuridad en la que están envueltas y ser de algún modo conocidas. Tratar con ellas es tarea propia del filósofo primero o metafísico."

En esta sección me he referido a la física o a la ciencia física, incluyendo dentro de la misma la mecánica. Pero en el *De motu*, Berkeley traza una curiosa distinción entre física y mecánica. "En la física predominan la sensación y la experiencia, que alcanzan sólo a los efectos aparentes; en la mecánica entran en juego las nociones abstractas de los matemáticos." En otras palabras, la física se atiene a la descripción de los fenómenos y de su comportamiento, mientras que la mecánica implica hipótesis teóricas y explicativas del género de las que utiliza la matemática. La razón de la distinción de Berkeley es que éste pretende distinguir entre los hechos observados y las teorías construidas para explicar esos hechos. Pues, salvo que establezcamos esta última distinción, estaremos siempre tentados a postular entidades ocultas que correspondan a los términos abstractos" de los matemáticos". Palabras como "gravedad" o "fuerza" no denotan ninguna clase de entidades observables. Por lo tanto, estaríamos inclinados a pensar que hay entidades o cualidades ocultas que correspondan a tales términos. "Pero es difícil concebir qué sea una cualidad oculta o cómo pueda actuar ni hacer algo... Lo que está oculto, no puede aclarar nada." Pero si distinguimos cuidadosamente entre los efectos observados y las hipótesis construidas para explicarlos, estaremos en mejor posición para comprender la función de los términos abstractos que se usan en dichas hipótesis. "En parte los términos se han inventado por la costumbre común de hablar en abreviatura, y en parte

se han creado por necesidades de transmitir los conocimientos." Al razonar acerca de los entes sensibles, razonamos acerca de cuerpos particulares; pero necesitamos términos abstractos para formular proposiciones universales acerca de entes materiales particulares.

#### 4. Existencia y naturaleza de Dios.

Por consiguiente, existe, según Berkeley, un orden de la naturaleza, un sistema de fenómenos o ideas que hace posible la construcción de las ciencias naturales. Pero, como acabamos de ver, es inútil esperar del científico que nos proporcione el conocimiento de la causa o causas de la existencia de los fenómenos. Y esto sugiere inmediatamente que la prueba que Berkeley va a dar de la existencia de Dios es una prueba a *posteriori*, una variante del argumento causal. Cuando afirma en los *Comentarios filosóficos* que "es absurdo deducir la existencia de Dios de su idea. No tenemos ninguna idea de Dios. Eso es imposible", tiene sin duda en la mente el sentido técnico de la palabra "idea", ya que es obvio que no podemos tener ninguna idea de Dios si con "Dios" designamos un ser espiritual y empleamos "idea" para referirnos al objeto de la percepción sensible. Y cuando hace decir a Alcifrón que no está dispuesto a dejarse persuadir por argumentos metafísicos, "tales, por ejemplo, como los que se derivan de la idea de un ser sumamente perfecto", hemos de recordar que Alcifrón es el "filósofo menor" y el defensor del ateísmo. Sin embargo, está fuera de toda duda que Berkeley no aceptaba el llamado argumento ontológico, que utilizaron de modos diferentes san Anselmo y Descartes. Su prueba consiste en un argumento causal, que se basa en la existencia de las cosas sensibles. Y lo característico del argumento de Berkeley radica precisamente en el empleo que hace de su teoría de las "ideas". Si las

cosas sensibles son ideas, y si esas ideas no dependen simplemente de nuestras mentes, habrán de estar referidas a otra mente distinta de las nuestras. "Es evidente para todos que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza, es decir, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas por ni dependen de la voluntad humana. Hay, por tanto, algún otro espíritu que las causa, puesto que no puede admitirse que subsistan por sí mismas."

En los *Diálogos*, la prueba de la existencia de Dios se formula de un modo más sucinto. "*Las cosas sensibles existen; y si existen son percibidas necesariamente por una mente infinita; luego hay una mente infinita, o Dios.* Esto suministra una demostración inmediata y directa, a partir de un principio más evidente, de la *existencia de un Dios.* Berkeley no se ocupa con detenimiento de la cuestión de la unicidad de Dios; pasa de la afirmación de que las cosas sensibles o ideas no dependen de nuestra mente a la conclusión de que dependen de una mente infinita. Da prácticamente por supuesto que la armonía y belleza de la naturaleza muestran que ésta es producto de un espíritu perfecto e infinitamente sabio, Dios, que mantiene todas las cosas con su poder. Desde luego, no vemos a Dios. Pero de hecho, tampoco vemos espíritus finitos. Inferimos la existencia de un espíritu finito a partir de "una concurrencia limitada y finita de ideas 'mientras que' percibimos en todos los momentos y lugares señales manifiestas de la divinidad".

Los defectos de la naturaleza no constituyen un argumento válido contra esta inferencia. El aparente derroche de semillas y embriones y la destrucción accidental de plantas y animales inmaduros parecen denotar una carencia de plan y de organización, si se juzga con arreglo a criterios humanos, pero "la espléndida profusión de las cosas naturales no debe interpretarse (como) fragilidad o prodigalidad en el

agente que las produce, sino más bien servir de argumento para demostrar la riqueza de su poder" . Y muchas cosas que parecen dañosas por afectamos dolorosamente, pueden resultar beneficiosas si se consideran desde el punto de vista de la totalidad. En *Alcifrón*, el que lleva este nombre dice que mientras que puede alegarse con toda plausibilidad que una pequeña sombra de mal en la creación coloca al bien bajo una luz más potente, este principio no puede servir para justificar "manchas tan grandes y tan negras... Que exista tanto vicio y tan poca virtud en la tierra y que las leyes del reino de Dios sean tan mal observadas por sus súbditos, no puede en modo alguno conciliarse con la prudencia y bondad sobresalientes del monarca supremo". A esto Berkeley responde que las faltas morales .son resultado de elecciones humanas, y que, por otra parte, no debemos exagerar el peso de los seres humanos en el universo. "Parece que no sólo la revelación, sino el sentido común, mediante la observación y la inferencia analógica a partir de las cosas visibles, nos lleva a deducir que hay innumerables órdenes de seres inteligentes más felices y perfectos que el hombre."

Sería un error concluir de esta exposición algo sumaria de la prueba berkeleyana de la existencia de Dios que el filósofo que se mostró tan capaz de someter a un análisis crítico términos tales como "sustancia material" no advertía las dificultades que pueden encontrarse a partir de un análisis del significado de los términos predicados de Dios. Así, hace hablar a Lisicles de la siguiente manera: "Debes saber que en el fondo la existencia de Dios es un punto en sí mismo de poca importancia. La verdadera cuestión estriba en el sentido en el que hay que tomar la palabra Dios." Ha habido, dice Lisicles, muchos que han sostenido que términos tales como sabiduría y bondad, cuando se predicán de Dios" deben entenderse en un sentido completamente distinto del que tienen

en la acepción vulgar, o de cualquiera que podamos concebir o acerca del que podamos formamos una noción". Así encuentran numerosas objeciones a la predicación de Dios de tales atributos, negando que puedan predicarse en ningún sentido conocido. Pero su negación equivale a negar que los atributos pertenezcan realmente a Dios. "Y, de este modo, al negar los atributos de Dios, niegan .de hecho su ser, aunque quizá no sean conscientes de ello." En otras palabras, afirmar que los términos predicados de Dios han de entenderse en un sentido puramente equívoco equivale a profesar el agnosticismo. Los que así proceden reducen la palabra "Dios" mediante cualificaciones que "no dejan sino el nombre sin ningún significado que vaya anejo al mismo".

Lisicles sostiene que esta posición agnóstica fue mantenida por una serie de Padres y escolásticos. Pero Critón proporciona un resumen histórico abreviado de la doctrina de la predicación analógica, en el que muestra que la posición de escolásticos como santo Tomás y Suárez no era la misma que la del Pseudo-Dionisio. Aquellos escolásticos no negaban, por ejemplo, que pudiera atribuirse conocimiento a Dios en sentido propio, sino sólo que pudiéramos atribuir a Dios imperfecciones del conocimiento semejantes a las que hallamos en las criaturas. Cuando Suárez, por ejemplo, dice que "el conocimiento no debe decirse existente en Dios en sentido propio, debe entenderse en el sentido de conocimiento que incluye imperfección, como el conocimiento discursivo... (Pero) del conocimiento considerado en general como la comprensión clara y evidente de toda realidad, afirma expresamente que se da en Dios, y que esto no fue negado nunca por ningún filósofo que creyera en él". Del mismo modo, cuando los escolásticos afirman que no debe suponerse que Dios exista en el mismo sentido que los

entes creados, quieren decir que existe "de un modo más perfecto y eminente".

Ésta es la posición del mismo Berkeley. De un lado, los atributos que se predicán primero de las criaturas y después de Dios, deben predicarse de él "en sentido propio... en la acepción verdadera y formal de las palabras. De otro modo, es evidente que cada silogismo que se construya para probar esos atributos o (lo que es lo mismo) para probar la existencia de un Dios, constará de cuatro pies, y por consiguiente, no podrá probar nada". De otro lado, las cualidades predicadas de Dios no pueden predicarse de éste en el mismo modo o grado imperfecto en que se predicán de las criaturas. Mi noción de Dios, afirma Berkeley, se obtiene reflexionando sobre mi propia alma, "realzando sus capacidades, y desechando sus imperfecciones". Concibo a Dios según la noción de espíritu que obtengo a partir de la introspección. La noción sigue siendo esencialmente la misma, aunque al concebir a Dios deseche las limitaciones e imperfecciones ligadas a la noción de espíritu finito en cuanto tal.

No puede decirse que Berkeley fuera más lejos que los escolásticos en el análisis de los términos predicados de Dios. Ni prestó mucha atención, si es que prestó alguna, a la posible objeción de que mediante el proceso de desechar las imperfecciones podemos eliminar también el contenido positivo descriptible de la cualidad en cuestión. Sin embargo, fue absolutamente consciente de la existencia de un problema relacionado con el significado de los términos que se predicán de Dios. Y fue asimismo uno de los pocos filósofos modernos de importancia que, estando fuera de la tradición escolástica, dedicó una seria atención a este problema. Y ésta es una de las razones por las que la consideración del problema por los filósofos analíticos contemporáneos

aparece a los ojos de los creyentes como puramente destructiva. Desde luego, en ocasiones, lo ha sido. Pero es preciso comprender también que esta consideración representa la resurrección de un problema que apasionaba a los escolásticos y a Berkeley, pero que fue abordado en muy pequeña medida por la mayoría de los filósofos modernos más conocidos.

### **5. La relación de los entes sensibles con nosotros y con Dios.**

Ahora bien, Berkeley habla frecuentemente de las cosas sensibles como si existieran en nuestras mentes. Así, leemos que Dios "excita estas ideas en nuestras mentes" y que las ideas "son impresiones en nuestros sentidos". Esto sugiere que el mundo está siendo constantemente renovado, o mejor dicho, re-creado. "Hay una mente que me afecta en cada momento con todas las impresiones sensibles que percibo." Además, aunque hay que rechazar la hipótesis metafísica de que vemos todas las cosas en Dios" este lenguaje óptico equivale a una creación constante, significando un acto inmediato de poder y providencia". Y Berkeley habla de la "producción y reproducción instantánea de tantos signos, combinados, disueltos, traspuestos, diversificados, y adaptados a una variedad infinita de fines...". Esto sugiere también, como ya hemos hecho observar, que hay tantos mundos privados como sujetos perceptores. Y, desde luego, Berkeley admite que, mientras que en la acepción vulgar "yo" puede referirse al hecho de percibir los mismos objetos, estrictamente hablando no podemos decir nada más que un individuo dado ve el mismo objeto que toca, o que percibe el mismo objeto con el microscopio que cuando lo ve a simple vista.

Pero Berkeley habla también de las cosas sensibles o ideas como si existieran en la mente de Dios. Las cosas naturales no depender! de mí del mismo modo que la imagen de un unicornio. Pero, siendo ideas, no pueden subsistir por sí mismas. Por lo tanto, "hay otra mente en la que existen". Además, "los hombres suelen creer que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de un Dios, mientras que yo, por el contrario, deduzco de modo necesario e inmediato la existencia de un Dios. del hecho de que todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él". Berkeley no pretendía negar toda exterioridad e intentaba dar sentido a la afirmación de que las cosas existen cuando no las está percibiendo ningún espíritu finito, es decir, intentaba dar un sentido a la proposición según la cual el caballo está en la cuadra que fuera más allá del sentido que se hace explícito al decir que esta proposición equivale a otra que dijera que cualquiera que entrase en la cuadra tendría o podría tener la experiencia que llamamos ver un caballo. Y pudo encontrar este significado sólo diciendo que Dios está siempre percibiendo el caballo, aunque ningún espíritu finito lo haga. "Cuando niego la existencia de las cosas sensibles fuera de la mente, no me refiero a mi mente en particular, sino a todas las mentes. Ahora bien, es claro que tienen una existencia exterior a mi mente, puesto que la experiencia me muestra que son independientes de ella. Por lo tanto hay alguna otra mente en la que existen, duran(e los intervalos de tiempo en que no las percibo... y como esto mismo es verdad respecto de todos los otros espíritus finitos creados, se deduce de modo necesario que hay una *mente eterna omnipresente*, que conoce y comprende todas las cosas y las manifiesta a nuestra mirada según el modo y de acuerdo con las reglas que ella misma ha establecido y que acostumbramos llamar *leyes de la naturaleza*."

A primera vista al menos tropezamos con dos perspectivas divergentes en las que la proposición de que existir es percibir o ser percibido asume dos significados diferentes. En la primera perspectiva, percibir se refiere al sujeto finito, y ser percibido significa ser percibido por este sujeto. Con arreglo al segundo punto de vista, percibir se refiere a Dios y ser percibido quiere decir ser percibido por Dios. Pero Berkeley intenta reconciliar las dos posiciones mediante una distinción entre existencia eterna y existencia relativa. "Todos los objetos son conocidos eternamente por Dios, o lo que es lo mismo, tienen una existencia eterna en su mente; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas se hacen, por voluntad de Dios, perceptibles a las mismas, se dice que comienzan una existencia relativa, con relación a las mentes creadas." Las cosas sensibles, por lo tanto, tienen una existencia "eterna y arquetípica" en la mente divina y una existencia "natural o ectípica" en las mentes creadas. La creación tiene lugar cuando las ideas reciben existencia "ectípica".

Esta distinción justifica la afirmación de Berkeley de que no sigue la teoría de Malebranche de la visión de las ideas en Dios, ya que para aquél percibimos ideas que poseen existencia relativa o ectípica, y que vienen al ser cuando son impresas en nuestra mente por Dios, siendo de este modo distintas de las ideas entendidas como eternamente presentes en la mente divina. Pero de ello parece desprenderse que no podemos hablar de las ideas que percibimos como si existieran en la mente divina cuando no las estamos percibiendo, ya que no son las mismas como ideas presentes en la mente divina, y si lo fueran, le sería muy difícil a Berkeley dejar de compartir la teoría según la cual vemos las cosas en Dios, teoría que rechaza expresamente. Puede decirse que esta distinción no puede llevarse hasta el extremo de suponer que

Berkeley postulara la existencia de innumerables series de ideas; una serie de ideas para cada sujeto percipiente, poseyendo todas esas series (una existencia ectípica y una serie existiendo en la mente divina, dotada de existencia arquetípica. Puede decirse que lo que Berkeley pretende, es, simplemente, que los mismos entes sensibles que, en cuanto percibidos por un sujeto finito, poseen existencia natural o ectípica, poseen, en cuanto percibidos por Dios, existencia arquetípica. Después de todo, Berkeley habla explícitamente de objetos conocidos eternamente por Dios, que tienen una existencia eterna en su mente y que se hacen perceptibles a las criaturas comenzando de este modo una existencia relativa.

Es verdad que Berkeley habla de este modo, y no tengo ninguna intención de discutirlo. Pero me parece dudoso que este modo de hablar encaje con otros pasajes. Si percibimos objetos que existen en la mente de Dios, estamos en la teoría de la visión de las cosas en Dios, que Berkeley rechaza de modo expreso. Si, por el contrario, los entes sensibles son nuestras sensaciones o ideas impresas en nosotros por Dios, deben ser distintos de las ideas en cuanto existentes en la mente de Dios.

El propósito fundamental de Berkeley es, desde luego, mostrar que los entes sensibles no tienen existencia absoluta independiente de la mente, y de este modo minar el terreno a materialistas y ateos. Y esto implica para él la necesidad de desembarazarse de la inútil, y en realidad incomprensible, hipótesis de la teoría del sustrato material de Locke, probando que los entes sensibles son ideas. Por consiguiente parecen ponerse de manifiesto dos puntos. En primer lugar, los entes sensibles son ideas en las mentes finitas, no en el sentido de que sean arbitrariamente contruidos por éstas, sino en el de que son impresas

en o presentadas a las mentes finitas por la incesante actividad divina. Decir, por lo tanto, que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie allí para percibirlo, es simplemente decir que, dadas las condiciones requeridas, Dios imprimiría ciertas ideas en la mente de cualquiera que entrara en el establo. Y esto es un modo metafísico de decir que la proposición de que el caballo está en la cuadra cuando no hay nadie en la misma para percibir su presencia significa que si alguien entrase en ella, dadas las condiciones que se requieren, tendría la experiencia que llamamos ver un caballo. Pero esta postura parece plantear dificultades en relación con la existencia del mundo sensible antes de la llegada del hombre. De aquí que Berkeley introduzca un segundo punto de vista según el cual las ideas (entes sensibles) son siempre percibidas por Dios. Pero esto no quiere decir que las cosas sensibles sean percibidas por Dios porque existen, ya que entonces serían independientes de la mente. Existen porque Dios las percibe. y esto quiere decir que son ideas en la mente divina. Pero Berkeley no quiere decir que veamos las cosas en Dios. De aquí que introduzca la distinción entre existencia natural y arquetípica, echando mano de la vieja teoría de las "ideas divinas". Pero en este caso, los entes sensibles en cuanto ideas nuestras serían diferentes de las ideas poseyendo existencia arquetípica en la mente divina. Y por lo tanto no sería exacto decir que el caballo está en la cuadra, cuando no es percibido por un espíritu finito, porque lo percibe Dios, ya que Dios no tiene mis ideas cuando yo no las estoy teniendo. No sería riguroso afirmar dogmáticamente que estos distintos modos de hablar no puedan reconciliarse, pero me parece muy difícil hacerla.

Se ha dicho algunas veces que la posición de Berkeley es difícil de refutar por la dificultad de mostrar que Dios pueda no actuar del modo

que el filósofo describe, es decir imprimiendo ideas en nuestra mente o presentándolas a la misma. Quienes así hablan olvidan, sin embargo, que están presuponiendo la existencia de Dios, mientras que Berkeley deduce dicha existencia del *esse est percipi*. No presupone el teísmo y lo emplea para probar el fenomenismo; por el contrario, basa el teísmo en el fenomenismo. Se trata de un punto de vista que ha sido escasamente compartido por los filósofos que le siguen en sus tesis empiristas y las han desarrollado. Pero, dejando esto aparte, su fenomenismo ofrece al análisis dos elementos. Primero, la tesis de que los entes sensibles son solamente lo que percibimos o podemos percibir que son. Éste es el elemento que podemos llamar de sentido común, en tanto en cuanto el hombre común no tiene nunca presente el sustrato material, inerte, permanente e incognoscible de Locke (por supuesto que la exclusión del sustrato material de Locke no entraña la exclusión de la sustancia en cualquier sentido). En segundo término, la tesis de que los entes sensibles son ideas. Y en cuanto esta tesis no puede reducirse a una simple decisión de usar un término de una manera distinta a la habitual, no puede mantenerse que represente el punto de vista del hombre común, diga lo que diga Berkeley. Es discutible si estos dos elementos son, como creía Berkeley, inseparables.

Por último, hay un tema al que me vaya referir brevemente en este apartado. Se ha sostenido por algunos que Berkeley substituyó el *esse est percipi* por *esse est concipi*, evolucionando del empirismo al racionalismo. Los argumentos principales en favor de esta tesis se fundan en una serie de pasajes en *Siris* en los que menosprecia los sentidos en beneficio de la razón. Así, dice que "conocemos una cosa cuando la comprendemos; y la comprendemos cuando podemos interpretada o decir lo que significa. Estrictamente hablando, el sentido

no conoce nada. Es cierto que percibimos los sonidos por el oído, y los caracteres (letras) por la vista; pero con ello no podemos decir que los comprendemos". Y reprocha "a los cartesianos y sus discípulos el considerar la sensación como un modo de pensamiento".

Es verdad, desde luego, que en *Siris* podemos encontrar una operante influencia platónica, que lleva frecuentemente a Berkeley a formular apreciaciones despectivas sobre el valor cognitivo de la sensación, así como a encontrar alguna dificultad en hablar de Dios como "perceptor" de las cosas. Refiriéndose a la idea newtoniana de considerar el espacio como *sensorium* divino, destaca que "no hay en Dios sentidos, ni sensorio, ni nada parecido.

La sensación implica una impresión de algún otro ser, y denota una dependencia en el alma que la tiene. La sensación es una pasión; y las pasiones implican imperfección. Dios conoce todas las cosas como mente o intelecto puro, pero no por los sentidos, no en ni por medio de un sensorio. Por consiguiente, suponer en Dios cualquier especie de sensorio -sea éste el espacio u otro cualquiera- es un error, que nos llevaría a concebir de un modo equivocado su esencia". Pero aunque la parte filosófica de *Siris* (la mayor parte de esta curiosa obra está dedicada a' mostrar las virtudes del agua de alquitrán) pone de manifiesto una atmósfera o disposición bastante distinta de la de los primeros escritos de Berkeley, es discutible que este libro represente un cambio de posición tan fundamental como se ha pretendido. La distinción entre sensación y pensamiento, que se acentúa en *Siris*, se hallaba ya presente en los primeros escritos de Berkeley. Como hemos visto, insistía en la distinción entre observación de los fenómenos y argumentación o teorización sobre los mismos. Además, Berkeley había expuesto ya de modo expreso en los *Diálogos* que "Dios, al que no

puede afectar ningún ser exterior a él, que no percibe, como nosotros percibimos, ninguna cosa a través de los sentidos... (no puede ser afectado por) ningún género de sensación". Dios conoce o comprende todas las cosas, pero no a través de la vía sensible. De aquí que no piense que *Siris* represente ningún cambio fundamental en la teoría filosófica de Berkeley. Lo más que podemos decir es que si determinadas corrientes de pensamiento que estaban ya implícitas en sus primeras obras, hubieran experimentado un desarrollo suficiente, podía haberse producido una versión diferente de su filosofía, en la que hubieran encontrado solución problemas tales como los que se derivan de hablar de Dios como percibiendo las cosas o de las "ideas" como existiendo en la mente divina cuando nosotros no las estamos percibiendo.

## 6. Causalidad.

Hemos visto ya que Berkeley lleva a cabo un análisis empirista o fenomenista de la relación causal en cuanto se refiere a la actividad de los entes sensibles. De hecho no podemos hablar con propiedad de ellos como causas activas. Si *B* sigue regularmente a *A* de modo que dado *A* se sigue *B*, y que, en ausencia de *A*, *B* no se produce, llamamos a *A* causa y a *B* efecto. Pero ello no significa que *A* intervenga eficientemente en la producción de *B*. Lo último sigue a lo primero de acuerdo con la disposición de Dios. Las ideas, por ser tales, son pasivas y no pueden, propiamente hablando, ejercer una causalidad eficiente. El hecho de que se produzca *A* es el signo de que va a producirse *B*. "La conexión de ideas no implica relación de *causa* y *efecto*, sino sólo de señal signo con la cosa *significada*. El fuego que

veo no es la causa del dolor que sufro al tocado, sino la señal que me avisa de él."

Hay por tanto, como cabía esperar, dos elementos integrantes del análisis berkeleyano de la relación causal en cuanto referida a los entes sensibles. En primer lugar, un elemento empirista. Todo lo que observamos es una sucesión regular. En segundo término, un elemento de carácter metafísico. *A* es un signo profético de *B*, dado por Dios; y el sistema total de la naturaleza es un sistema de signos, un lenguaje visual divino, que habla de Dios a nuestros espíritus. Además no se trata de que Dios haya establecido un sistema en un principio y le haya dejado luego actuar "al modo como un artista deja un reloj para que marche durante un cierto período de tiempo por sí mismo, sino que este lenguaje visual prueba que hay, no un mero Creador, sino un Gobernador providente..." Dios produce todos y cada uno de los signos: es constantemente activo, está constantemente hablando a los espíritus finitos por medio de signos. Quizá no sea demasiado fácil comprender por qué Dios habría de obrar de este modo, ya que los signos visuales solamente pueden ser útiles para los espíritus dotados de cuerpo; y los cuerpos, según los principios de Berkeley, son ellos mismos agrupaciones de ideas, y por consiguiente signos visuales. Pero esta dificultad no es abordada por Berkeley.

En el tercer *Diálogo*, Hilas objeta que si consideramos a Dios autor inmediato de cuanto ocurre en la Naturaleza, hemos de considerarle autor del pecado y el crimen. Pero a esto contesta Filonús: "Yo no he afirmado nunca que Dios sea el único agente que produce movimientos en los cuerpos." Los espíritus humanos son auténticas causas eficientes activas. Además, el pecado no consiste en la acción física" sino. en la desviación interna de la voluntad de las leyes de la razón y

de la religión" . La acción física de cometer un asesinato puede asemejarse a la de ejecutar un criminal; pero desde el punto de vista moral las dos acciones difieren entre sí. Allí donde haya culpa o depravación moral hay una separación- de la voluntad de la ley moral, de la que es responsable el agente humano.

Así pues, Berkeley no dice que la causalidad sea tan sólo una sucesión regular. Lo que mantiene es que sólo los espíritus son auténticas causas activas. Como ocurre a menudo en Berkeley, metafísica. y empirismo se entremezclan.

## 7. Berkeley y otros filósofos.

Entre los filósofos continentales del primer período de la Edad Moderna, uno de los que cabría esperar que despertaran la simpatía de Berkeley es Malebranche. Pero aunque había estudiado a Malebranche, y puede suponerse que había sufrido su influencia, Berkeley se esforzó en establecer una neta distinción entre su filosofía y la del oratoriano francés. Varias veces expresa en sus cuadernos su desacuerdo con éste. Por ejemplo: "Él (Malebranche) duda de la existencia de los cuerpos. Yo no abrigo la más mínima duda sobre la misma". En otro pasaje, a propósito del ocasionalismo de Malebranche, dice: "Movemos nuestras piernas nosotros mismos. Somos nosotros los que queremos que se muevan. En esto, difiero de Malebranche." Y en los *Diálogos* habla prolijamente de la "gran distancia" que media entre su filosofía y el "entusiasmo" del francés. "Se sirve de las ideas generales más abstractas, con lo que discrepo. Afirma un mundo eterno, absoluto, que yo niego. Sostiene que nuestros sentidos nos engañan y que no conocemos la naturaleza real ni la verdadera forma y figura de los

cuerpos extensos; es decir, exactamente lo contrario de lo que yo mantengo sobre este punto. De modo que en conjunto no hay principios que estén más opuestos en lo fundamental que los suyos y los míos." Berkeley era, desde luego, consciente de que muchas veces se establecían relaciones, comparaciones comprensibles, entre sus obras y las de Malebranche, sobre todo en relación con la teoría de este último de que vemos todas las cosas en Dios, y tales comparaciones le irritaban. Con nuestra perspectiva parece ser algo difícil comprender esta irritación, incluso si partimos del hecho de que en su interior Berkeley se hubiera dissociado desde el primer momento de Malebranche. Pero aquél estimaba que el pensador francés era un "entusiasta" que prestaba poca atención al razonamiento estrictamente filosófico. Así, hace notar a propósito de la existencia de la materia: "La escritura y la posibilidad son las únicas pruebas de Malebranche. Añádase a ellas lo que él llama una gran propensión a pensar así", Malebranche no estaba comprometido, en opinión de Berkeley, en la empresa de llevar a los hombres desde la metafísica al sentido común y abusaba del empleo de ideas abstractas, pretendidamente generales. Sin embargo, aunque la actitud crítica de Berkeley hacia el oratoriano era sin duda sincera y expresaba honradamente su opinión, su preocupación por dissociarse de Malebranche muestra que se daba cuenta de que no faltaba base para establecer comparaciones entre sus sistemas.

Tampoco comparte los puntos de vista filosóficos de Descartes, que critica con frecuencia. Refiriéndose a la opinión del primero de que no tenemos una certeza inmediata de la existencia de los cuerpos, dice: "Es chocante que un filósofo ponga en duda la existencia de las cosas sensibles, hasta haber adquirido certeza de la misma a partir de la

veracidad de Dios... Con la misma razón podría yo dudar de mi propia existencia que de la de las cosas que realmente veo y siento." En cuanto a Spinoza y Hobbes sentía poca, si no ninguna, simpatía por ellos. En los *Diálogos* los agrupa, juntamente con Vanini, con los ateos y "abades de la il11piedad",s3 bis y en sus cuadernos declara que si sus doctrinas son rectamente entendidas" toda esta filosofía de Epicuro, Hobbes, Spinoza, etc., que ha sido enemiga de la religión caerá por tierra". "Hobbes y Spinoza hacen a Dios extenso." y "era una necedad de Hobbes hablar de la voluntad como si se tratara de movimiento, con el cual no tiene ninguna semejanza". Si Berkeley disentía de Descartes, disentía aún mucho más del materialismo hobbessiano. y no tenía tampoco mucho que ver con los deístas, a juzgar por el texto de su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*.

La principal influencia que recibió Berkeley fue la proveniente de las obras de Locke, por quien sentía un gran respeto. Le consideraba "un escritor inteligente" y hace observar que "era tal la sinceridad de este gran hombre que estoy convencido que si viviera no le ofendería que discrepara de él, viendo que de este modo seguía su exhortación, a saber, emplear mi propio juicio, ver con mis propios ojos y no con los de otro". Asimismo, después de referirse a su intento inútil y reiterado de aprehender la idea general de un triángulo, hace notar que" sin duda, i alguien fuera capaz de introducir esta idea en mi mente, habría sido el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que tanto se ha distinguido de los demás autores por la claridad de lo que dice". Pero aunque Berkeley sentía un profundo respeto por Locke, que le había proporcionado en gran medida su punto de partida, su respeto no excluía un fuerte espíritu crítico para con el mismo. En sus cuadernos destaca que Locke habría hecho mejor en comenzar su *Ensayo* en el

libro tercero. En otras palabras: si Locke hubiera comenzado por el examen y la crítica del lenguaje, no habría caído en su teoría de las ideas generales abstractas, a la que, según Berkeley, es achacable en gran medida la doctrina de la sustancia material. En general, Berkeley estimaba que Locke había sido un empirista consecuente con sus propios principios.

### **8. Algunas observaciones acerca de las ideas éticas de Berkeley.**

Es interesante destacar que Berkeley estaba influido por la idea de Locke de que la ética podría convertirse en una ciencia demostrativa del tipo de las matemáticas. Así, consideró con detenimiento lo que Locke quería decir al hablar de álgebra" que proporciona ideas intermedias. Es preciso pensar también en un método que permita el mismo empleo en moral, etc., al modo como se hace en las matemáticas". La idea de que el método matemático puede ser aplicado a la ética, transformando a ésta en una ciencia demostrativa era, desde luego, corriente en la época, en parte a causa del prestigio obtenido por las matemáticas por su afortunada aplicación en la ciencia física y en parte porque era una idea también común que la ética se había basado anteriormente en la autoridad y que necesitaba una nueva fundamentación, de carácter racional. Berkeley sostenía, desde luego, que la ética no podría reducirse fácilmente a una rama de la matemática pura; pero compartía, o al menos compartió durante un cierto tiempo, la esperanza de hacerla análoga a una rama de la matemática aplicada, o, para emplear sus mismas palabras, de la "matemática mixta". Nunca intentó llevar al cabo esta aspiración de un modo sistemático; pero formuló algunas observaciones que demuestran que difería de Locke en su punto de vista sobre la forma que habría de tomar la demostración ética. Para

Locke, las matemáticas estudian relaciones entre ideas abstractas y pueden llevar a cabo sus demostraciones por medio de las "ideas intermedias", mientras que Berkeley considera las relaciones, no entre ideas abstractas, sino entre signos o símbolos. La ética, matemáticamente tratada, no demostraría relaciones entre ideas abstractas: guardaría más bien relación con las palabras. Parece, dice, que todo lo que es necesario para convertir la ética en una ciencia demostrativa es construir un diccionario de palabras y ver qué está incluido en qué. Por tanto, la primera tarea importante sería la de definir las palabras. Sin embargo, parece claro, a partir de algunas observaciones de sus cuadernos, que Berkeley se daba cuenta de que es mucho más difícil alcanzar un consenso acerca del significado de los términos éticos que sobre el sentido de los símbolos algebraicos. Cuando aprendemos matemáticas, aprendemos al mismo tiempo el significado de los símbolos, sin preconcepciones sobre el mismo; pero éste no es el caso de los términos que se emplean en ética. Ésta fue posiblemente una de las razones de que Berkeley no escribiera nunca la parte de los *Principios* que habría de tratar de la ética.

De este modo, la filosofía moral de Berkeley es fragmentaria y no tiene un desarrollo suficiente. En sus cuadernos encontramos la sorprendente afirmación de que " el placer sensual es el bien sumo. Éste (es) el gran principio de la moralidad", que parece a primera vista la expresión de un hedonismo craso. Pero esta conclusión sería apresurada, a juzgar por las frases que siguen a continuación en la misma nota: "una vez entendido esto rectamente, todas las doctrinas, incluso las más áridas de los evangelios pueden ser demostradas con toda claridad". Pero si la declaración de que el placer sensual es el *Summum bonum* o bien supremo ha de ser concorde con las más áridas doctrinas de los

evangelios, no puede tomarse obviamente en su sentido aparente. Además, en otros pasajes, Berkeley establece una distinción entre las distintas clases de placer. "El placer sensual *qua* placer es bueno y digno de ser deseado por un hombre sabio." Pero es despreciable "no *qua* placer sino *qua* dolor o causa de dolor, o (lo que es lo mismo) de privación de un placer mayor." Además, declara que "el que no actúa para obtener la felicidad eterna debe ser un infiel; al menos, no está seguro de la existencia de un juicio futuro". Estos pasajes pueden parecer inconsecuentes; pero Berkeley, al parecer, entiende por "placer sensual" el que es sentido o percibido (placer concreto) más que la gratificación del apetito sensual en un sentido exclusivo. Si la felicidad constituye el fin de la vida humana, debe consistir en algo concreto, no en una mera abstracción. "Cada cual puede pensar que conoce lo que es para un hombre ser feliz, o un objeto bueno. Pero pocos pueden pretender construir una idea abstracta de *felicidad*, prescindiendo de todo placer particular, de *bondad*, prescindiendo de todo lo que es bueno... Y, en efecto, la doctrina de la *abstracción* ha contribuido en no poca medida a echar a perder las partes más útiles del conocimiento."

Berkeley acaba estableciendo una distinción entre placeres "naturales" que convienen al hombre tanto en cuanto ser racional como en cuanto ser sensitivo, y placeres "fantásticos" que alimentan el deseo sin satisfacerlo. Suponía que el amor a uno mismo, juntamente con el deseo de felicidad, es el móvil que dirige la conducta; pero destacaba en un plano más alto el amor racional a uno mismo y despreciaba los placeres de los sentidos, como inferiores a los placeres de la razón, al modo como en sus últimos escritos, especialmente en *Siris*, colocaba la sensación en un rango inferior al conocimiento racional.

Algunas de las observaciones de Berkeley parecen inclinarse hacia el utilitarismo y expresar el punto de vista de que la meta del esfuerzo humano es el bien común, más bien que la felicidad privada. Así, habla de "verdades morales o prácticas que guardan siempre conexión con el provecho universal". Y en su tratado sobre la obediencia pasiva, podemos leer que "Dios señala que el bienestar general de todos los hombres, de todas las naciones, de todas las épocas del mundo, se obtendrá por la concurrencia de las acciones de cada individuo". Pero la insistencia sobre el bien común no era en opinión de Berkeley incompatible con la insistencia sobre la primacía de un racional amor a sí mismo. Pues éste no consiste sólo en egoísmo, sino que incluye en él lo que llamamos altruismo. Y Dios ha ordenado las cosas de tal modo que la búsqueda racional de la felicidad contribuya siempre al bienestar común.

Además, al estar convencido de que la moralidad reclama leyes racionales, morales, Berkeley sostenía que la razón puede descubrir una ley moral natural, que implica la libertad y las obligaciones humanas. Pero afirmar la existencia de modelos y reglas universales no es contradictorio con decir que cada cual busca su propio interés. Lo que ordena la ley moral es que busquemos nuestro interés verdadero de acuerdo con la razón, lo que nos capacitará para averiguar dónde radica nuestro verdadero interés. Así, como Berkeley observa en *Alcifrón* "el verdadero interés de cada cual está combinado con su deber" y "sabiduría y virtud son la misma cosa".

Dada la creencia berkeleyana de que un amor racional a sí mismo incluye en él el altruismo, no tiene nada de extraño que atacase lo que consideraba el egoísmo estrecho de Hobbes. También ataca en *Alcifrón* a Mandeville y Shaftesbury, en el segundo y tercer diálogo,

respectivamente. Berkeley no aceptaba la teoría del sentido moral, y en su opinión ninguno de estos filósofos comprendían la función de la razón en la vida moral, ni exponían un motivo efectivo de conducta altruista. Los defectos comunes de ambos, y los defectos propios de cada uno, nos ilustran sobre las insuficiencias morales de los librepensadores. Con Shaftesbury al menos Berkeley era claramente injusto, y reproducía de modo falso su posición. Pero su crítica de los librepensadores ofrece interés porque muestra su convicción de que la moralidad no es autónoma y debe estar ligada a la religión: "La conciencia ha supuesto siempre la existencia de Dios" .lo1 Puede ser que por la época que escribía *Alcifrón* Berkeley estuviera influido por los sermones del obispo Butler, pero no hay ninguna prueba concreta de ello. Sin embargo, vino a creer, como Butler, que las normas racionales y universales de moralidad tienen una importancia real en la vida moral y que ética y religión están más estrechamente relacionadas de lo que algunos autores suponen.

Estas observaciones pueden sugerir que Berkeley escribió una serie de notas sobre ética y moralidad, y que no intentó darles consistencia, ni menos desarrollarlas sistemáticamente. Y es cierto que no se encuentra en sus obras lo que podríamos llamar un sistema ético articulado. Al mismo tiempo, encontramos en el tratado de Berkeley sobre la obediencia pasiva lo que pudiéramos llamar prolegómenos al sistema ético de Berkeley. Y quizá valga la pena que llamemos la atención en este apartado sobre algunos pasajes relevantes.

El amor a sí mismo tiene "la primacía como principio de acción. "Siendo el amor a uno mismo el principio más universal de todos, y el más profundamente inscrito en nuestros corazones, nos es natural considerar las cosas como si estuvieran hechas para aumento o

menoscabo de nuestra propia felicidad; y según supongan lo uno o lo otro las denominamos *bien* o *mal*." En un principio, el ser humano se guía por sus impresiones sensoriales, y el placer y el dolor sensibles se toman como señales inequívocas del bien y el mal. Pero conforme el ser humano crece, aprende por experiencia que a un placer presente sigue algunas veces un dolor mayor, y que el dolor presente puede ser ocasión de un mayor bien futuro. Además, cuando las facultades más nobles del alma despliegan sus actividades, descubrimos bienes que están por encima de los que nos proporcionan los sentidos. "De aquí que se produzca una alteración en nuestros juicios; no obedecemos ya a las primeras sollicitaciones de los sentidos, sino que consideramos las consecuencias remotas de una acción, qué bien cabe esperar de ella, o qué mal temer, según el curso acostumbrado de las cosas."

Pero esto es aún el primer paso. La consideración de la eternidad en comparación con el tiempo nos muestra que todo hombre razonable debe actuar del modo que más eficazmente contribuya a su interés eterno. Por otra parte, la razón nos enseña que hay un Dios que puede hacer al hombre eternamente feliz o miserable. Y de esto se deduce que todo hombre razonable conformará sus actos a la voluntad expresa de Dios. Pero Berkeley no se queda sólo en este utilitarismo teológico. Si -dice- consideramos la relación que Dios mantiene con las criaturas, habríamos de extraer la misma conclusión, ya que Dios, n cuanto creador y preservador de todas las cosas, es el legislador supremo. "Y los hombres están constreñidos, por todos los vínculos del deber, no menos que por el interés, a obedecer sus leyes." Deber e interés apuntan en la misma dirección.

Pero, ¿cómo podemos conocer esas leyes, dejando aparte la revelación? "Siendo las leyes reglas que orientan nuestras acciones al

fin pretendido por el legislador, para alcanzar el conocimiento de las leyes de Dios es preciso ante todo investigar cuál es el fin que designa que ha de ser llevado a cabo por las acciones humanas." lo5 Este fin debe ser bueno, ya que Dios es infinitamente bueno. Pero no puede ser el bien de Dios, puesto que Dios es ya perfecto. De aquí que el fin no sea otro que el bien del hombre. Ahora bien, es la bondad moral la que hace que tal hombre sea más aceptable que tal otro ante Dios. Y la bondad moral presupone la obediencia a la ley. De aquí que el fin pretendido por el legislador deba preceder de modo lógico a cualesquiera diferenciaciones entre individuos. Y esto quiere decir que el fin será el bien, no de este o aquel otro individuo particular, sino del hombre en general; esto es, de todos los hombres.

De esto se deduce que "cualquiera proposiciones prácticas que aparezcan a la recta razón de manera evidente como conectadas de modo necesario con el bienestar universal incluido en ellas han de considerarse como verdaderamente ordenadas por la voluntad de Dios." Esas proposiciones reciben el nombre de "leyes naturales" porque son universales y derivan su fuerza de obligar, no de la sanción civil, sino de Dios. Se dicen impresas en la mente porque son bien conocidas por los hombres e inculcadas por la conciencia. Son designadas con el término de "normas eternas de la razón" porque "se derivan necesariamente de la naturaleza de las cosas, y pueden ser demostradas por las deducciones infalibles de la razón".

Este pasaje tiene interés porque combina la consideración de temas propios de la época, tales como el lugar del amor a sí mismo en la vida moral, la relación del deber con el interés y el bien común como finalidad de la conducta, con elementos tradicionales tales como la idea de una ley moral natural, derivada no de la arbitrariedad de Dios, sino

de una finalidad objetiva. Tiene también interés porque muestra claramente la insistencia de Berkeley sobre la función de la razón en la moralidad. Sobre este punto es posible que estuviera influido, al menos de algún modo, por los platónicos de Cambridge. Como hemos visto, habla de "reglas eternas de razón" y asegura que "en moral, las normas eternas de actuación tienen la misma verdad universal inmutable que las proposiciones geométricas. Ninguna de ellas depende de circunstancias o accidentes, siendo verdad en todas las épocas y lugares, sin limitaciones ni excepción". Pero aunque el pasaje de Berkeley ofrezca interés, no cabe duda de que no está, como filósofo moral, a la altura de Butler.

### **9. Nota sobre la influencia de Berkeley.**

Para comprender la actitud de Berkeley para con su propia filosofía, es necesario tener en cuenta su propósito de probar la existencia de Dios y su providencial actividad, así como la espiritualidad e inmortalidad del alma. Estaba convencido de que mediante su crítica de la teoría de la sustancia material, había desprovisto al materialismo de su principal sostén. "No es necesario relatar el apoyo que ha representado la sustancia material para los *ateos* de todas las épocas. Todos sus monstruosos sistemas tenían una dependencia tan visible y necesaria de ella, que una vez removida esta piedra angular, todo el edificio no puede hacer otra cosa que caer al suelo." Para ver la filosofía de Berkeley bajo el mismo ángulo que él la vio, es preciso no olvidar su interés religioso, apologetico y moral.

Pero los elementos metafísicos de la filosofía. de Berkeley no puede decirse que ejercieran demasiada influencia. Hume, como veremos en

los capítulos siguientes, desarrolló el análisis fenomenista berkeleyano. Y en el siglo XIX, J. S. Mill alabó "sus tres principales descubrimientos filosóficos, cada uno de ellos suficiente para haber dado lugar a una revolución en la psicología, y que, al combinarse, han determinado el curso total de la especulación filosófica posterior". Estos tres descubrimientos son, según Mill, la teoría berkeleyana de la percepción visual (esto es la teoría expuesta en el *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión*), su doctrina de que el razonamiento versa sobre ideas particulares y su opinión de que la realidad consiste en colecciones o grupos de sensaciones. (Mill mismo definió un ente corpóreo como una posibilidad permanente de sensaciones.)

Al ensalzar la importancia de Berkeley, Mill tenía toda la razón. Berkeley es uno de los tres empiristas clásicos británicos de fundamental importancia, y su pensamiento, en su faceta empirista, ha influido, directa o indirectamente, sobre el subsiguiente desarrollo de la filosofía inglesa. Hoy en día, cuando cobra tanto auge en el pensamiento británico el movimiento de análisis lingüístico, se presta particular interés a sus anticipaciones en la teoría y práctica de dicho análisis. Pero Berkeley lamentaría sin duda que los elementos más metafísicos de su filosofía sean considerados inaceptables por los que tanto le valoran en otros campos.