

INMATERIALISMO Y REALISMO EN BERKELEY

ANTONI DEFEZ

Universitat de Girona

RESUMEN: En este trabajo se analizan los argumentos de Berkeley a favor del inmaterialismo. Especial atención se dedica al argumento *a priori* que subyace en el lema *esse est percipi*, y sobre todo a la manera en que Berkeley entiende el concepto de existencia y el valor metafísico que otorga a su significación. Asimismo, se explica también cómo este inmaterialismo es un espiritualismo o realismo teológico puesto al servicio de causas apoloéticas.

PALABRAS CLAVE: inmaterialismo, espiritualismo, realismo metafísico, existencia.

Immaterialism and Realism in Berkeley

ABSTRACT: In this paper Berkeley's arguments for immaterialism are analyzed. Special attention is devoted to a *a priori* argument underlying the motto *esse est percipi* and, in particular, the way in which Berkeley understands the concept of existence and the metaphysical value of its meaning. Likewise, it is also explained how this immaterialism is a spiritualism or theological realism serving apologetic ends.

KEY WORDS: immaterialism, spiritualism, metaphysical realism, existence.

«Insisto sobre todo en el descubrimiento, significado y sentido de Existencia»
G. Berkeley, *Philosophical Commentaries*, §491

Realismo y fenomenismo en Berkeley no son, en principio, posiciones antitéticas, ya que, como intentan demostrar tanto el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) como los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* (1713), la realidad existe y es mental o, mejor, inmaterial, espiritual¹. Porque *esse est percipi*, la realidad es sólo lo percibido, ideas. Es decir: no hay nada material que, estando oculto y detrás de esas percepciones sea su causa y esté representado por ellas, ni siquiera parcialmente a través de las llamadas ideas de cualidades primarias. No, Berkeley va a contracorriente respecto de los grandes de la época —Galileo, Descartes, Gassendi, Hobbes, Boyle, Locke—, y no acepta ni la identificación cartesiana de la materia con la extensión, ni tampoco la hipótesis corpuscular con sus átomos extensos e impenetrables moviéndose en el vacío.

Adoptando una perspectiva humana, se podría decir que el mundo es únicamente lo que se nos presenta, bien en la percepción de los objetos físicos, que no serían otra cosa que complejos de ideas, o bien en la percepción de las pasiones y operaciones del espíritu que cada uno es (T, I, §1). Incluso cuando pensamos en una realidad no percibida por nadie —por ejemplo, los libros de una biblioteca o los árboles de un parque que nadie observa— ya estaríamos percibiendo las ideas de nuestra imaginación, aunque la mente tiende a pasar este hecho por alto y se engaña a sí misma (T, I, §23)². Ahora bien,

¹ Vid., BERKELEY, G., *Philosophical Works*, London: Campbell Publishers, The Everyman Library, 1975. Edición a cargo de M. Ayers que reproduce los textos de la edición hecha por A. A. Luce y T. E. Jessop: *Works of George Berkeley. Bishop of Cloyne*, London: Thomas Nelson, 1948-1957.

² Es un lugar común afirmar que Berkeley confunde imaginar con concebir, de manera que siendo admisible que no sea posible imaginar un objeto no percibido (no imaginado), nada habla en contra de

este empirismo no es tan radical como parece: según Berkeley, aún existe algo más porque, como se desprende de lo dicho, *esse est percipi aut percipere*. Y eso de más son los espíritus: los espíritus finitos que perciben, quieren y actúan —nosotros—, y el espíritu infinito —Dios— que a voluntad crea la realidad percibiéndola y hace que la perciban los espíritus finitos³. De los espíritus, sin embargo, no es posible tener ideas, no podemos percibirlos ni a través de los sentidos ni en la introspección, ni siquiera el espíritu que cada uno es. De los espíritus, como veremos, sólo cabe tener nociones: la noticia conceptual de una sustancia espiritual (T, I, §2 y §7).

En la epistemología de Berkeley no hay, pues, ni una teoría causal de la percepción, ni una teoría representacionista de la mente; tampoco se da la distinción entre ideas de cualidades primarias e ideas de cualidades secundarias. No, todas las cualidades de los objetos serían, usando la nomenclatura del materialista, ideas de cualidades secundarias: las ideas sólo existen en tanto que son percibidas. He aquí su fenomenismo. Y en consecuencia, una idea sólo podrá parecerse a otra idea, y nunca a alguna realidad material imperceptible que fuese su causa, las supuestas cualidades primarias. En efecto: ¿cómo establecer la semejanza entre algo perceptible y algo que *per impossibile* no podríamos percibir? Además, tal como muestra el caso del color y la extensión —que no es posible concebir una extensión incolora o un color inextenso—, o también el hecho de que las ideas se ven afectadas por la relatividad de la percepción, tampoco estaría fenomenológicamente justificada la distinción propuesta por el materialista (T, I, §8 - §10, y §14 - §15).

En realidad, percibir es sólo aprehender ideas, apariciones, percepciones, no representaciones de algo distinto a ellas. Incluso cuando nos servimos del microscopio o del telescopio no haríamos otra cosa que aumentar la precisión de nuestras percepciones —más percepciones y más precisas—, pero nada que nos acerque a una supuesta naturaleza oculta e imperceptible (D, I, 184-185, y II, 211). Y por percepciones hay que entender aquí contenidos mentales que únicamente existen en tanto que son percibidos y sólo mientras son percibidos (T, I, §3). De hecho, ni siquiera sería correcto afirmar que algunas ideas son la causa de otras ideas: las ideas son pasivas (T, I, §25). Y esta pasividad de las ideas tiene dos consecuencias importantes que de momento sólo enunciaremos: por una parte, que la causa de las ideas son los espíritus, y en un sentido primordial Dios; y de otra, que las relaciones causales entre ideas y, por tanto, las leyes naturales que supuestamente registran estas relaciones causales deberán ser interpretadas de una manera instrumental, es decir, como resúmenes de simples regularidades entre ideas, regularidades que sólo tendrían un causa: la voluntad de un Dios omnipresente.

En suma: si la realidad es lo que percibimos, y si aquello que percibimos sólo existe en tanto que es percibido o causado por algún espíritu finito y, en última instancia, por Dios, entonces el problema de la existencia del mundo en Berkeley no es, como en Descartes o Locke, el de su exterioridad e independencia: ésta es la dificultad del

que no pueda ser concebido como no percibido. Esta línea de crítica, sin embargo, es demasiado fácil. Aunque Berkeley no se exprese cuidadosamente —tal vez a causa de su psicologismo—, lo que parece querer decir es que no hay manera de conocer el mundo que no forme parte de nuestra manera de conocer el mundo, y así que la posibilidad de hablar de la existencia de objetos más allá de nuestra manera de conocerlos —percibir ideas— carecería de sentido. Para una interpretación en esta línea vid., CAMPBELL, J., «Berkeley's Puzzle», en GENDLER, T. S. & HAWTHORNE, J. (eds.), *Conceivability and Possibility*. MIT Press, 2002, pp. 127-143.

³ El empirismo de Berkeley, sin duda, es un empirismo en el fondo bastante mitigado por sus concepciones metafísicas, y eso ha dado pie a cuestionarse hasta qué punto no era más racionalista que empirista. Sobre esta cuestión vid., AYERS, M., «Was Berkeley an empiricist or a rationalist?», en WINKLER, K. P. (ed.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge University Press, 2005, pp. 34-62.

materialista que degenera en un escepticismo insuperable y en ateísmo e irreligión. No, para Berkeley, la cuestión es la dependencia del mundo respecto de la mente o los espíritus, una dependencia articulada a través de la percepción y la causación espiritual, y que hace que, más allá del fenomenismo propio de la perspectiva humana, el suyo sea un realismo inmaterialista teológico⁴. No es extraño, por tanto, que Berkeley se afane en destruir el materialismo, y lo haga ya en la Introducción al *Tratado* mediante la crítica a la teoría de las ideas abstractas. Y es que el concepto de materia sería una de las abstracciones más abstractas jamás ideada por los filósofos equivalente a la vacía idea abstracta de entidad (D, II, 222). Con todo, ésta ni es la única crítica ni será la determinante.

1. LA CRÍTICA A LA TEORÍA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Para Berkeley, las ideas de la percepción sensorial son entidades mentales particulares y concretas que percibimos involuntariamente. Es decir, estamos ante un fenomenismo que se entrelaza con un nominalismo extremo, y todo ello al servicio del inmaterialismo y el espiritualismo. En efecto, Berkeley no sólo no acepta la existencia de ideas innatas —todas las ideas o son facticias o adventicias, por decirlo en términos cartesianos—, sino que, además, no hay tampoco ideas generales abstractas, porque incluso nuestras ideas generales son particulares y concretas. Y ésta no es una tesis marginal, ya que precisamente la aceptación de la teoría de las ideas abstractas sería una de las razones que ha hecho creer a los filósofos en la existencia de la materia (T, I, §5 y §11).

El contrincante con quien disputa Berkeley es Locke, quien había defendido la necesidad de las ideas generales abstractas —las esencias nominales— para explicar tanto la generalidad del lenguaje y de nuestro pensamiento, como la comunicación, el recuerdo y la mejora del conocimiento. Ahora bien, tal como Berkeley dice en la Introducción al *Tratado*, habría una manera más económica y simple de explicar esta generalidad, una explicación que además se ajustaría mejor a los hechos. ¿Qué hechos? Por un lado, que no siempre es cierto —en realidad, casi nunca— que el uso de las palabras vaya acompañado de ideas o, en el caso del uso general de las palabras, de conceptos o ideas generales abstractas (T, Int., §18 - §20). Berkeley se aparta, así, no sólo del conceptualismo y del ideacionismo de Locke, sino también de su presuposición de que el lenguaje público debe ir acompañado siempre por una especie de lenguaje mental que supuestamente le confiere significación.

Y dos: que la operación mental de abstraer no es lo que Locke había pensado que era. Berkeley no tiene nada en contra de la abstracción entendida en su significado cotidiano, es decir, como el procedimiento de separación con el que somos capaces de fijar la atención sólo en una parte o un aspecto de un objeto, dejando al margen sus partes o aspectos restantes (T, Int., §7 y §9). Por ejemplo, cuando nos concentramos en la cabeza de un hombre sin considerar el resto de su cuerpo, o cuando consideramos el color de una superficie sin atender a su extensión. Ahora bien, incluso la abstracción entendida correctamente tendría condiciones, pues, como mostraría el segundo de estos ejemplos,

⁴ La caracterización que a veces se hace de la filosofía de Berkeley como idealismo no deja de ser confusa. Si idealismo se opone a realismo, Berkeley no era un idealista, pues aquello que combate no es el concepto de realidad, sino el de realidad material, la materia. Vid., ACTON, H.B., «Berkeley» en EDWARDS, P (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishers, 1966, Vol. I, págs.: 295-304; y GRAYLING, A. C., «Berkeley's argument for immaterialism», en WINKLER, K. P. (ed.), *op. cit.*, pp. 166-189.

no siempre lo que podemos separar mentalmente podrá existir separadamente (T, Int., §10)⁵.

Ésta, sin embargo, no era la concepción de Locke, quien entendía la abstracción como la operación mental capaz descubrir qué tienen en común todos los objetos de un mismo tipo, y de formar una idea cuyo contenido sea ese denominador común. Pues bien, precisamente esta manera de entender la abstracción es, según Berkeley, lo que iría en contra de los hechos: no tenemos ideas de esta clase, ideas generales abstractas —por ejemplo, la idea de un hombre que no sea ni alto ni bajo, ni blanco ni negro, ni grueso ni flaco; o la idea de un triángulo que no sea rectángulo, escaleno ni isósceles; ni la idea de una extensión que no sea ni grande ni pequeña, o sin un color determinado (T, Int., §11 y §12). Y tan en contra de los hechos iría esta manera de entender la abstracción que Berkeley, con sorna, no deja de esgrimir su reto empirista apelando al caso propio: que cada uno observe si tiene ideas de esta especie, que yo no las tengo; y si alguien las tuviese, que las presente y yo modificaré mi posición (T, Int., §10, §13 y §22)⁶.

Decíamos antes que el problema no sólo era que la teoría de las ideas abstractas fuera en contra de los hechos, sino que además habría una manera más económica y simple de explicar el carácter general del lenguaje y del pensamiento. Pues bien, y aquí Berkeley parece seguir a Hobbes, esa explicación sería la siguiente: lo que convierte a una palabra o a una idea en general es simplemente el uso que hacemos de dicha idea o palabra: el uso general que le damos. De manera que lo general sería el uso, es decir, utilizar una idea o una palabra particular y concreta para representarnos o hablar de todas las ideas de un mismo tipo: por ejemplo, dice Berkeley, eso es precisamente lo que hacen los geómetras cuando con la ayuda del dibujo concreto y particular de un triángulo demuestran las propiedades que tienen todos los triángulos en general (T, Int., §12 - §16).

Llegados aquí alguien podría preguntar cómo se explica que podamos clasificar y hablar de ideas de un mismo tipo o de objetos de una misma clase si no se acepta la existencia de ideas generales abstractas. Como vemos, estamos ante el problema de los universales, pero también ante lo que podríamos llamar el mito de la precisión, y Berkeley tiene su respuesta nominalista. En primer lugar, que no hay confundir el hecho de que una palabra tenga siempre una misma definición con el hecho de que esta palabra designe siempre una misma idea, o que esta palabra tenga una definición única, fija y precisa respecto a los detalles de la cosa representada. Por ejemplo, tenemos una

⁵ Recientemente Richless ha señalado que la imposibilidad de abstraer o separar las ideas de cualidades secundarias de las ideas de cualidades primarias —p.e., la extensión y el color— sería la auténtica crítica de Berkeley a la abstracción, y aquello subyace al argumento en contra del materialismo. Como veremos, esta observación de aire psicologista no haría justicia a la significación filosófica del *esse est percipi*. (Vid., RICKLESS, S.C., «The Relation Between Anti-Abstractionism and Idealism in Berkeley's *Metaphysics*», en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 20, n° 4, 2012, págs.: 723-740).

⁶ Berkeley parece estar identificando «idea» con «imagen mental», y así sin duda su crítica a Locke es pertinente: es imposible imaginar o representar en un papel una imagen de un hombre o de un triángulo sin rasgos específicos. Eso, sin embargo, no eliminaría la posibilidad de poder tener, o construir, algún concepto general y abstracto de hombre o de triángulo. Y, de hecho, como ya hemos dicho y veremos después con más detalle, es el mismo Berkeley quien afirma que de los espíritus tenemos nociones, las cuales, aunque él no lo dice, son generales y abstractas. Además, y lo veremos acto seguido, Berkeley habla de las definiciones como aquello que permite el uso general de las palabras. ¿Y no son esas definiciones generales y abstractas? Con otras palabras: la crítica de Berkeley va dirigida sólo a la posibilidad de formar ideas, imágenes mentales, generales y abstractas; el problema, sin embargo, si el enemigo a batir es Locke, es que este autor no afirma que las esencias nominales —las ideas anexadas a los términos generales y abstractos— sean necesariamente imágenes mentales.

Para análisis críticos de los argumentos de Berkeley vid., BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, 1971; y PITCHER, G. *Berkeley*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

definición de qué clase de figura es un triángulo, pero esta definición es indeterminada respecto de la medida de sus ángulos y lados (T, Int., §18). Y dos: que la semejanza entre ideas u objetos no requiere que estas ideas y objetos compartan alguna propiedad, sino que nosotros los encontremos semejantes, o que los consideremos semejantes a partir de nuestras definiciones. En este sentido, Berkeley podría subscribir la tesis de que nada se parece a nada y, no obstante, cualquier cosa puede parecerse a cualquiera otra.

Y tan extremo es aquí su nominalismo que esta solución también se aplicaría al caso de los números y la unidad. Hablamos de unidades, de ideas o cosas como unidades, no porque exista la propiedad universal o la idea abstracta de ser uno, sino porque así y así lo hacemos nosotros, es decir, porque tenemos la tendencia a tratar las ideas y las cosas como unidades: para Berkeley el número sería una invención de nuestra mente. Es más, y esto sería un corolario de esta tendencia, que sólo tendría sentido hablar de unidades y de números en un sentido relativo o contextual, pero no de manera absoluta: cualquier objeto es tanto una unidad como una multiplicidad, dependiendo de la perspectiva que adoptemos, o de nuestros intereses (T, I, §12 y §13). Pero volvamos a la cuestión del materialismo.

Berkeley veía en la teoría de las ideas abstractas el abuso de las palabras que originaba este error (T, Int., §22 - §24). Y es que ¿qué sería la materia, sino una abstracción impropia, un intento de subsumir bajo una palabra lo que supuestamente tendrían en común todos los objetos físicos? Ahora bien, ¿por qué todos los objetos físicos deberían tener una naturaleza común? Un objeto físico no es otra cosa que una colección de ideas, una conjunción de percepciones, y no necesitamos de nada más. Por el contrario, el materialista, al proponer el concepto de materia, invoca algo añadido: un soporte de los accidentes, un sustrato oculto donde descansan y del que provienen los rasgos perceptibles de los objetos. Sin embargo, esta noción, además de una abstracción impropia, sería semánticamente inaceptable —carece de significación— y estaría epistemológicamente injustificada.

2. CRÍTICA SEMÁNTICA Y EPISTEMOLÓGICA AL CONCEPTO DE MATERIA

La crítica semántica consta de dos movimientos. Por un lado, Berkeley afirma que, ya que no es posible tener ninguna percepción o idea positiva de la materia, y dado que los materialistas tampoco son capaces de presentar una noción relativa que explique cómo aquel sustrato material se relaciona con los accidentes y les da soporte, debemos concluir que el materialista sólo está haciendo un uso metafórico del concepto cotidiano de soporte. De hecho, una mala metáfora pues, mientras sabemos qué quiere decir que los pilares soportan un edificio, no sabemos qué significa que la materia soporte los accidentes —aquí no es posible un uso literal de esta noción—, porque la materia no soporta los accidentes como los pilares al edificio (T, I, §16). En segundo lugar: que esta metáfora va acompañada además por la noción de ser en general —la noción más abstracta e incomprensible que los filósofos jamás han construido— y que pretende dar significación a esos sonidos sin significado de «materia» o «sustancia material» (T, I, §17).

A su vez, la noción de materia estaría epistemológicamente injustificada porque ni a través de los sentidos ni mediante la razón es posible establecer su existencia. Los sentidos no, porque los sentidos únicamente nos proporcionan ideas o percepciones, y de la materia, como aceptan los propios materialistas, no hay percepción posible: los sentidos no pueden informarnos de que exista algo no perceptible. Igualmente, la razón también es incapaz: ningún razonamiento podría establecer deductivamente su

existencia a partir de las ideas que percibimos. Y es que, y aquí Berkeley parece usar la hipótesis cartesiana del sueño, podríamos tener las ideas que tenemos aunque no hubiese cuerpos externos: no hay ninguna conexión necesaria entre las percepciones y los supuestos cuerpos materiales (T, I, §18). No es extraño, pues, que Berkeley acabe de una manera pragmatista: si la existencia de la materia no marca diferencia alguna, porque de existir tendríamos las mismas razones para creer que no existe, entonces ¿qué necesidad hay de admitirla? (T, I, §20).

Berkeley se ocupa también en este contexto de la teoría lockena de la mejor explicación, según la cual debemos aceptar la hipótesis corpuscular de la materia en tanto que sería la mejor explicación de nuestra experiencia y conocimiento. Locke no afirmaba que pudiese ser demostrado filosóficamente que el mundo es como dice la hipótesis corpuscular, sino que es muy probable que el mundo sea así, ya que ésta es la mejor explicación que tenemos. Pues bien, según Berkeley, esta estrategia es indefendible, porque son los mismos materialistas quienes se declaran incapaces de entender cómo los cuerpos materiales actúan sobre nuestros espíritus y causan nuestras ideas. Y no le falta razón, porque el mismo Locke acababa apelando a la voluntad y omnipotencia divinas: Dios podría haber hecho el mundo —otra vez la probabilidad— tal y como dice que es la hipótesis corpuscular⁷. Y aquí Berkeley reacciona también teológicamente: decir que Dios ha creado objetos materiales, irremediabilmente desconocidos y que nada explican, es atribuirle algo que no se aviene a su naturaleza perfecta. ¿Sería digno de Dios haber creado innumerables entidades absolutamente inútiles y sin propósito? (T, I, §19).

3. EL ARGUMENTO A PRIORI A FAVOR DEL INMATERIALISMO

Los argumentos hasta ahora presentados, con todo, sólo tienen el valor que tienen: desenmascarar la abstracción impropia del materialista y denunciar el carácter no significativo y epistemológicamente injustificado del concepto de materia. Ahora bien, lo que no demuestran es la verdad filosófica del inmaterialismo ni la falsedad del materialismo, de manera que Berkeley necesita de algo más. Y en efecto Berkeley tiene algo más: argumentos *a posteriori* y un argumento *a priori*. Lo dice él mismo:

Si después de lo dicho fuese necesario una prueba más en contra de la existencia de la materia, podría citar algunos de los errores y dificultades (por no decir las impiedades) que han surgido de esa doctrina. Ha ocasionado innumerables controversias y discusiones en filosofía, y no pocas, mucho más importantes, en religión. Sin embargo no las expondré aquí detalladamente, porque pienso que los argumentos *a posteriori* son innecesarios por confirmar lo que, si no me equivoco, ha sido demostrado *a priori* (T, I, §21).

Los argumentos *a posteriori* son aquellos que muestran cómo el materialismo conduce al escepticismo sobre la posibilidad del conocimiento de la realidad, al error en filosofía y las ciencias —el realismo científico y todas las dificultades que éste generaría— y, sobre todo, al ateísmo, la irreligión y la impiedad. En otras palabras: el materialismo debe ser incorrecto porque tiene consecuencias perniciosas, especialmente en asuntos religiosos. Estamos, pues, ante el Berkeley más antiilustrado y apologetico, cosa que ya se deja ver en los subtítulos del *Tratado* y de los *Diálogos* como objetivo último de

⁷ Sobre la posición de Locke, vid., DEFEZ, A., «Lenguaje y realismo metafísico en Locke», en *Pensamiento*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009, Vol. 65, N° 244, pp. 279-295.

sus reflexiones (vid. también, T, I, §86 y §92). Incluso se podría pensar que justamente era éste el argumento más importante desde el punto de vista personal de Berkeley, aunque filosóficamente, claro está, de valor escaso y sea, por ello, necesario un argumento *a priori*⁸.

Pues bien, lo que Berkeley considera como argumento *a priori* no sería otra cosa que lo que expresa su lema *esse est percipi*. Y, ¿qué significa realmente eso de *esse est percipi* y por qué deberíamos aceptarlo? ¿De qué clase de verdad se trata? ¿Qué hecho captura? En parte ya lo sabemos: que más allá de los espíritus, la realidad es sólo percepción, idea. O si se quiere: que todo lo que existe sólo existe en tanto que es percibido y mientras que es percibido y, así, que nada hay nada más allá, detrás y oculto. De acuerdo, pero ¿cómo sabe eso Berkeley? ¿Y qué es lo que sabe? Dejemos que lo diga él mismo:

Todos admitirán que ni nuestros pensamientos ni las pasiones o ideas formadas por nuestra imaginación existen sin la mente. Y no parece menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier manera que estén unidas o combinadas (es decir, cualesquiera sean los objetos que forman) no pueden existir de otro modo que en una mente que los perciba. Pienso que puede lograrse un conocimiento intuitivo de eso por parte de aquellos que consideren qué significa el término *existir* cuando es aplicado a las cosas sensibles (...) Porque, lo que se dice sobre la existencia absoluta de las cosas no pensantes sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su *esse es percipi*, y no es posible que tengan ninguna existencia sin las mentes o cosas pensantes que las perciben (T, I, §3).

Berkeley es muy claro: la verdad expresada por el *esse est percipi* es un conocimiento intuitivo que cualquiera puede conseguir a partir del significado del concepto de existir (*esse*) en relación a las cosas sensibles; que es ininteligible que una cosa exista y no sea percibida por algún espíritu. Que es ininteligible la existencia absoluta de las cosas. Sin embargo, no se trataría sólo de algo ininteligible —humanamente ininteligible—, sino que no podría darse una situación como ésta, pues, como añade Berkeley acto seguido, esa posibilidad sería una contradicción manifiesta, algo que repugna a nuestra razón:

Es, en verdad, una opinión que abunda de manera sorprendente entre los hombres que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta al hecho de ser percibidas por el entendimiento. Sin embargo, por grande que sea la seguridad y la aquiescencia con que este principio es considerado en el mundo, quien piense que hay que ponerlo bajo sospecha puede, si no me equivoco, tener presente que incluye una contradicción manifiesta. Porque, ¿qué son los mencionados objetos sino cosas que percibimos a través de los sentidos? ¿Y qué percibimos además de nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no es totalmente contradictorio que cualquiera de éstas o una combinación suya pueda existir sin ser percibida? (T, I, §4; también §9 y §24).

⁸ Sobre la cuestión de cómo era realmente Berkeley y cuáles sus intenciones religiosas detrás de la máscara del filósofo se ha escrito mucho. En su tiempo y durante siglos, su negación de la existencia de la materia fue contemplada como extravagancia, una broma, o incluso la idea de un desequilibrado mental. Para certificar el diagnóstico sólo hacía falta añadir el proyecto de fundar un Colegio en la Isla de Bermuda y más tarde en Rhode Island para educar religiosamente a los hijos de los colonos y a los nativos. O su posterior pasión por las virtudes curativas del agua de alquitrán. En definitiva: un filósofo lunático de argumentos ingeniosos y difíciles de refutar —difíciles no para Samuel Johnson, claro está, quien pretendía destruir el inmaterialismo golpeando una piedra con el pie.

Para visiones alternativas, aunque con matices diferentes, a esa imagen: LUCE, A.A., *Life of George Berkeley*, London: Thomas Nelson, 1949; COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. V. *De Hobbes a Hume* (1959), Barcelona, 1993, pp. 195-199; y BERMAN, D., «Berkeley's life and works», en WINKLER, K. P. (ed.), *op. cit.*, pp. 13-33.

Y es que la contradicción de la que habla Berkeley no sería una mera contradicción lógica —de hecho, no lo es: no es una contradicción lógica afirmar que puedan existir cosas no perceptibles. No, afirmar la existencia absoluta de los objetos es una contradicción más profunda y radical: una contradicción, digamos, metafísica, porque sería un hecho metafísico, un rasgo necesario de la realidad que no podría ser de otra manera, que los objetos sensibles sólo existen en tanto que son percibidos y mientras son percibidos. Y eso es precisamente lo que captura la afirmación *esse est percipi* o, si se quiere, el significado del concepto de existir cuando hablamos de los objetos sensibles: existir significa ser percibido. En otras palabras: el mundo es dependiente de la mente, inmaterial⁹.

Así la cosas, esta apelación al significado del concepto de existir explica por qué, en opinión de Berkeley, la verdad del *esse est percipi* será accesible a cualquiera que considere su significación. Y explicaría también por qué el inmaterialismo sería, digamos, la actitud natural de los humanos, incluso de la masa iletrada que se mueve en el sentido común y el instinto, mientras que los filósofos —por ejemplo, los materialistas— se enredan en dudas, paradojas, inconsistencias y errores. Al apartarse del sentido común y el instinto, y no por alguna oscuridad propia del conocimiento de la realidad o alguna deficiencia de nuestro entendimiento —motivos que había aducido Locke—, los filósofos alzan primero la polvareda y luego se quejan de no ver bien (T, Int., §1 - §3). Por el contrario, todo el mundo sería de manera espontánea, lo sepa o no, fenomenista e inmaterialista.

Ahora bien, en absoluto está garantizado que eso sea así. Como ya sabemos, decir que un objeto existe significa que algún espíritu lo está percibiendo, y que si nadie lo percibe ahora podría ser percibido por alguien: Berkeley añade que en ese intervalo Dios lo mantiene en la existencia en tanto que él lo percibe. Y, sin duda, para el sentido común decir que hay una mesa en la habitación significa, en parte, que si alguien entrase la percibiría. Sin embargo, de ello no se sigue que la existencia de la mesa consista en ser percibida, porque también se puede afirmar, como hace el materialista y quizás la mayoría de la masa iletrada, que si podemos percibirla es porque la mesa ya estaba allí antes de ser percibida, es decir, gracias a su existencia absoluta. De manera que la supuesta coincidencia con el sentido común sólo sería una consecuencia de la auténtica razón a favor del inmaterialismo: la significación de la palabra «existir». Y eso es independiente de lo que puedan pensar de hecho los seres humanos: sólo porque estamos ante un hecho metafísico, todo el mundo debería estar de acuerdo, piense cada uno lo que piense¹⁰.

⁹ En este sentido el estatus del *esse est percipi* sería similar al del *cogito ergo sum cartesiano*. También, para Descartes, éste era un conocimiento intuitivo, algo que la razón capta inmediatamente a partir del significado de los conceptos de pensar y existir: *cogito ergo sum* no es una inferencia deductiva en la que el *sum* se siga necesariamente del *cogito*, ya que si fuese así no sería inmune a la duda: siempre podría existir un genio maligno (o un déficit intelectual en nosotros) que hiciese que cada vez que decimos *cogito* erróneamente concluyéramos *sum*. No, *cogito ergo sum* es un conocimiento intuitivo porque al mismo tiempo de que somos conscientes de pensar somos conscientes de existir, un conocimiento intuitivo que no podríamos negar sin cometer una contradicción más profunda y radical que la mera contradicción lógica —afirmar «pienso y no existo» o «no pienso, pero existo» no sería ninguna contradicción lógica. En efecto, negar la verdad del *cogito ergo sum* equivaldría a cometer una contradicción metafísica, ya que no es posible, según Descartes, pensar y no existir, o no pensar y existir. Y precisamente este rasgo metafísico de la realidad —un rasgo que no podría ser de otra manera, un rasgo necesario— sería lo que captura la afirmación *cogito ergo sum* o, si se quiere, lo que capturan los significados de los conceptos de pensar y existir: Como vemos, un claro ejemplo de realismo semántico al servicio del realismo metafísico: lo que significan al menos algunas palabras clave es cómo es la realidad en sí misma. Y Berkeley hace lo propio.

¹⁰ De esta manera quedaría superada la dificultad que habría, según M. Ayers, en ver cómo del significado de la palabra «existir» pueda derivarse la imposibilidad de concebir o imaginar algo que no sea una idea, es decir, la dependencia mental de todo lo que podemos concebir como existente (vid., AYERS, M., «Introduction», en BERKELEY, G., *op. cit.*, p. xxi). Y no se trataría, como afirma Pappas, de una supuesta

Berkeley es un realista metafísico: la realidad existe y es como es en sí misma, y es inmaterial, espiritual, estando constituida de ideas y espíritus. O más exactamente: sólo de espíritus, ya que los espíritus serían las únicas sustancias que hay —no necesitan de ninguna otra cosa para existir (T, I, §7)—, mientras que las ideas sólo existirían en tanto que son percibidas y causadas por los espíritus. Y eso es precisamente lo que reflejan los conceptos de existir en cada caso: existir para los espíritus es percibir y causar percepciones, mientras que para las ideas —las cosas sensibles— existir es sólo ser percibido. Así lo dice Berkeley:

En la misma noción o definición de *sustancia material* se incluye una manifiesta repulsión y una inconsistencia. Pero eso no se puede decir de la noción de espíritu. Es repulsivo que las ideas existan en lo que no percibe o que sean producidas por lo que no actúa. Y, en cambio, no es repulsivo de decir que una cosa percipiente sea el sujeto de las ideas o una cosa activa, su causa (D, III, 233).

Es decir, en ambos casos los conceptos de existir captan cómo es la realidad en sí misma, al menos en algunos de sus rasgos necesarios —el realismo metafísico se sirve, pues, de un realismo semántico. Y eso explicaría por qué, para Berkeley, el inmaterialismo, a pesar de la perplejidad que de entrada puede provocar, era evidentemente verdadero: no una aproximación a la verdad, sino la verdad misma. Están, por tanto, equivocados los que han interpretado sus observaciones como un intento de redefinir y, así, salvar filosóficamente el concepto de materia, redefinirlo y salvarlo en clave fenomenista¹¹. No, el concepto de materia no sólo carece de significación y está epistemológicamente injustificado, sino que además es metafísicamente contradictorio. Y como ya hemos indicado, Berkeley está proponiendo el inmaterialismo no sólo por motivos teóricos —que así sea la realidad en sí misma—, sino sobre todo por motivaciones apoloéticas: del inmaterialismo dependían las verdades de la religión y de la vida piadosa, el espiritualismo¹².

4. EL CONFLICTO ENTRE FENOMENISMO Y REALISMO TEOLÓGICO

Como acabamos de ver, para Berkeley, la realidad está constituida únicamente de espíritus, ya que los espíritus son las únicas sustancias que hay —las ideas o percepciones sólo existen en los espíritus y a causa de los espíritus (T, I, §2, §7 y §26). Ahora bien, ¿qué son los espíritus y cómo sabemos de su existencia? De los espíritus, ni siquiera del espíritu que cada uno de nosotros es, no es posible tener ninguna idea, situación que no cambiaría ni poseyendo, digamos, un sexto sentido. Es decir, la dificultad no es empírica o una mera cuestión de hecho, sino una imposibilidad metafísica: las ideas son pasivas —existen sólo en tanto que percibidas—, mientras que los espíritus son activos —existen percibiendo y causando ideas—, de manera que no es posible que una idea represente

imposibilidad psicológica, a saber, que no podamos concebir (imaginar) la existencia absoluta de los objetos (vid. PAPPAS, G.S., «Adversary Metaphysics», en *Philosophy Research Archives*, Vol. 9, 1983, pp. 571-585; y «Abstraction and Existence», en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 19, n° 1, 2002, pp. 43-63).

¹¹ Vid., por ejemplo, JAMES, W., *El pragmatismo* (1907), Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1975, p. 69.

¹² A veces se olvida la importancia de las intenciones de fondo de Berkeley y se afirma que entre su inmaterialismo y el materialismo que combate acaba habiendo poca distancia: materia y Dios serían meras causas putativas y no experimentadas de las ideas, es decir, dos nombres diferentes para designar una causa desconocida pero filosóficamente necesaria. (Para una observación de este tipo vid., THOMSON, J.F., «Berkeley», en O'CONNOR, D.J. (comp.), *Historia crítica de la Filosofía Occidental*. Vol. IV, *El empirismo inglés* (1964), Barcelona: Paidós, 1982, pp. 147-149).

a un espíritu. Y esta diferencia ontológica —esta imposibilidad metafísica—, vendría ya expresada en la misma significación de los conceptos de idea y espíritu (T, I, §135 - §137).

Sin embargo, de los espíritus, como sucede con las relaciones entre ideas —por ejemplo, las relaciones espaciales o temporales—, sí tenemos nociones (T, I, §89 y §149). En concreto, entendemos los espíritus como una sustancia espiritual activa, simple, indivisible y, por este motivo, inmortal que, en tanto que percibe ideas, es llamado «entendimiento», y «voluntad» en tanto que las produce o actúa sobre ellas. Se podría decir, así, que la existencia de los espíritus sólo puede ser conocida por la razón a través de los efectos de sus actividades o acciones (T, I, §27, §138 - §139). Y eso valdría tanto para el propio caso, como respecto de los otros espíritus. En efecto, cada uno conoce su existencia, en tanto que espíritu, a través de un sentimiento interior o reflexión sobre su propia actividad mental —percibir ideas es a la vez ser consciente de percibir ideas—, mientras que es a través de inferencias inductivas basadas en la analogía con nuestras propias acciones como sabemos de la existencia de los otros espíritus (T, I, §89, §140 y §145)¹³.

Ahora bien, como ya sabemos, Berkeley distingue entre espíritus finitos y el espíritu infinito —Dios—, de manera que es de esperar que haya diferencias tanto respecto al tipo de sustancia que son y de las nociones que tenemos, como respecto a la manera como nos son conocidos. En efecto, Berkeley traza las siguientes distinciones. En primer lugar, que los espíritus finitos no son absolutamente activos, ya que en la percepción recibimos ideas —no percibimos ideas a voluntad—, cosa que contrasta con lo que ocurre con las ideas de la imaginación. En otras palabras: los espíritus finitos son pasivos por lo que respecta a la percepción (T, I, §28 y §29). Por contra, Dios sería absolutamente activo, ya que en su caso percibir ideas y percibir el orden de las ideas es la misma cosa que crear las ideas y su orden de sucesión.

Y precisamente porque Dios es absolutamente activo es posible que los objetos sensibles continúen existiendo cuando los espíritus finitos no los perciben (T, I, §6; y D, III, 230—231). En suma: la realidad es inmaterial —espiritual— porque el *esse est percipi aut percipere* se refiere en primera instancia a Dios, y sólo en segundo lugar y derivadamente a los espíritus finitos —es Dios quien primero percibe creando nuestras percepciones. No estamos, pues, ante el *deus ex machina* de los materialistas que crea el mundo —la materia y las leyes de la naturaleza— y se retira después a contemplar su obra, interviniendo como mucho sólo puntualmente para ajustar las desviaciones que pudiesen darse. No, Dios crea el mundo constantemente manteniéndolo en su existencia, y lo hace pensándolo, percibiéndolo a voluntad, de manera que aquello que los espíritus finitos no perciben en un momento determinado puede seguir existiendo en la percepción divina. Dios garantiza la existencia constante del mundo y, en concreto, que los objetos sensibles sean, diciéndolo a la manera de Stuart Mill, posibilidades permanentes de percepción.

No es extraño, por tanto, que la existencia de Dios sea lo más evidente, ya que la realidad sin interrupción nos mostraría su existencia —en todo se manifiesta, y todas las cosas hablan de él, incluso las relaciones entre los espíritus finitos—, de manera que su presencia es lo más íntimo a nosotros y la evidencia de su existencia máxima —de hecho, en opinión de Berkeley, mucho más evidente que la existencia de los otros espíritus finitos— ya que, a pesar de que conocemos los espíritus a través de los efectos de su actividad, en el caso de Dios los efectos de su presencia son absolutamente masivos y abrumadores: en él vivimos, nos movemos y somos (T, I, §146 - §149).

¹³ Vid., ATHERTON, M., «The Coherence of Berkeley's Theory of Mind», en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLIII, n° 3, 1983, pp. 389-399.

La realidad sería, pues, una epifanía constante, y ello determina la manera como hay que interpretar el conocimiento y, en concreto, las leyes científicas. Berkeley propone una especie de instrumentalismo, ya que la ciencia, a diferencia de lo que cree el materialista —que la ciencia describe el mundo en sí mismo—, sólo registra y describe las regularidades, el orden y la coherencia entre las ideas, cosa que nos es útil para hacer predicciones y regular nuestra vida (T, I, §30). Es decir: las leyes de la naturaleza no describen conexiones necesarias entre ideas —mecanismos causales—, cosa imposible dada la naturaleza pasiva de las ideas, sino simplemente —y aquí Berkeley abre el camino a Hume— conjunciones constantes entre percepciones. Como mucho, y para no violentar el lenguaje común, las ideas pueden ser consideradas causas segundas o, mejor, signos o indicios de otras ideas. Y el error aquí sería atribuirles un poder causal que no tienen, pues metafísicamente hablando Dios es la única causa real, la única causa eficiente —la causa primera de las percepciones y sus regularidades (T, I, §31 y §32)¹⁴.

En suma: Dios no sólo crea el mundo al percibirlo, sino que nos hace partícipes de él, ya que la naturaleza es el lenguaje a través del cual Dios nos habla constantemente, siendo las regularidades que capta la ciencia testimonio de su bondad y sabiduría. Ahora bien, ¿las ideas que Dios percibe son las mismas, las mismas numérica y cualitativamente, que aquellas que perciben los espíritus finitos? Es más: teniendo en cuenta que habría una gran cantidad de espíritus finitos, ¿son las ideas que perciben estos espíritus las mismas o, por contra, hay una cierta inconmensurabilidad entre sus ideas, es decir, les da Dios a todos los espíritus exactamente las mismas ideas? El segundo de estos interrogantes nos llevaría a la privacidad del mundo de cada espíritu y al solipsismo, y ya sabemos que, para Berkeley, cada uno, únicamente a través de inferencias basadas en la analogía, puede acercarse tentativamente a la vida mental de los otros.

A su vez, respecto a la primera pregunta, Berkeley en los *Diálogos* pone en boca de Philonous la siguiente respuesta:

Todos los objetos son conocidos eternamente por Dios o, lo que es el mismo, tienen una existencia eterna en su mente; pero cuando las cosas antes imperceptibles a las criaturas se vuelven, por voluntad divina, perceptibles a ellas, entonces se dice que empiezan a tener una existencia relativa, en relación a las mentes creadas (D, III, 252).

Y un poco más adelante:

¿No reconozco un doble estado de las cosas: uno, ectípico o natural; y otro, arquetípico y eterno? El primero fue creado en el tiempo, el último existió eternamente en la mente de Dios (D, III, 254).

¹⁴ Esta concepción de la causalidad tiene también como consecuencia, como observamos en *De motu* (1721), una concepción operacionalista de los conceptos teóricos de la ciencia. Y es que una interpretación realista de conceptos como «espacio», «fuerza», «atracción», «gravedad» etc. —una interpretación basada en la falsa teoría de las ideas abstractas— podría hacernos pensar que estos conceptos designan entidades reales ocultas, supuestas cualidades esenciales inherentes a los objetos que operarían como causas reales o eficientes de los fenómenos observables. Berkeley, por contra, considera que estos términos son hipótesis matemáticas que únicamente pretenden capturar y describir regularidades, no explicarlas causalmente. La explicación causal, como ya sabemos, no lo aporta la ciencia, sino la metafísica immaterialista: Dios omnipresente está creando el mundo constantemente a voluntad en la medida en que le percibe.

Para un análisis detallado de esta duplicidad de niveles en el pensamiento de Berkeley (análisis fenomenista e instrumentalista de la ciencia y explicación teológica) vid., URMSON, J.O., *Berkeley*, Oxford University Press, 1982, Cap. IV, pp. 47-57. También, DOWNING, L., «Berkeley's natural philosophy and philosophy of science», en WINKLER, K. P. (ed.), *op. cit.*, pp. 230-265.

Las cosas sensibles tendrían, pues, dos tipos de existencia, y dos maneras de ser percibidas: una existencia eterna, cuando Dios las percibe; y una existencia natural o temporal, cuando las perciben los espíritus finitos. Y con eso Berkeley se escapa de la teoría de N. Malebranche de una visión de las cosas en Dios, una teoría que ya había sido criticada en el segundo de los *Diálogos*: las ideas que percibimos no son las ideas que Dios percibe, o las ideas que existen en la mente divina, sino las ideas particulares que Dios crea en nuestra mente o para nuestra mente, y de las cuales las ideas divinas serían modelos o arquetipos¹⁵. Ahora bien, si eso es así —si las ideas percibidas por los espíritus finitos no son las mismas que las ideas que Dios percibe—, ¿qué queda entonces de la tesis de que los objetos no dejan de existir cuando ningún espíritu finito no los percibe porque Dios está percibiéndolos y, así, manteniéndolos en la existencia? ¿Qué clase de mesa está percibiendo Dios cuando ninguno de nosotros la percibe? ¿Una idea platónica de mesa y, por lo tanto, una idea general abstracta? ¿Y esta diferencia no sería una impugnación del nominalismo y un motivo para el escepticismo acerca del conocimiento de la realidad, precisamente una de las consecuencias que, según Berkeley, tenía el materialismo y que él quería evitar?¹⁶.

Así las cosas, y en contra de lo que decíamos al comienzo, el fenomenismo de Berkeley, que descansa en el teísmo y lo invoca constantemente, entra al parecer en conflicto justamente con ese teísmo —el realismo teológico— que le sirve de base y de explicación. Por un lado, Berkeley, no lo olvidemos, pretende o finge demostrar la existencia de Dios a partir de su *esse est percipi aut percipere*: si las cosas sensibles existen incluso cuando ningún de nosotros no las percibe, es porque hay un espíritu infinito que las percibe constantemente y desde siempre (T, I, §6 y §23). Por otro lado, sin embargo, es él mismo quien nos avisa que no hay garantía de que lo que perciben los espíritus finitos sea exactamente lo mismo que aquello que percibe Dios, es decir, que no hay garantía de que sea lo mismo lo que se conoce desde una perspectiva estrictamente fenomenista y lo que se conocería desde una perspectiva teológica. Ahora bien, ¿necesitaba el fenomenismo del teísmo? Los desarrollos posteriores de la filosofía parecen mostrar que éste no era el caso. Sin embargo, sí que era el caso en el espiritualismo apologeta y combatiente de Berkeley.

Universitat de Girona
antoni.defez@udg.edu

ANTONI DEFEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013].

¹⁵ La relación entre las filosofías de Malebranche y Berkeley ha sido un tema frecuente de estudio empezando por la ya clásica: LUCE, A.A., *Berkeley and Malebranche. A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, Oxford University Press, 1934. En este sentido, vid., también, McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983; y JOLLEY, N., *The Light of the Soul*, Oxford: Clarendon Press, 1990. Y en concreto, para un análisis del problema de la causalidad en ambos autores vid., CHARLES, S., «Ocasionalismo y Modernidad: Berkeley, lector crítico de Malebranche», en *Praxis filosófica* (Universidad del Valle / Cali — Colombia), n° 13, 2001, pp. 27-42.

¹⁶ Observaciones de este tipo, aplicadas sobre todo al caso de la idea de espacio, ya fueron hechas por Samuel Johnson en 1729. Vid., «Philosophical Correspondence between Berkeley and Samuel Johnson», en BERKELEY, G., *op. cit.*, pp. 412-436.