

El vaso de Circe: notas sobre la interpretación del inmaterialismo de G. Berkeley

*Aut undique religionem tolle,
aut usquequaque conserva.*¹

I. EL VASO DE CIRCE

Por qué se ha malinterpretado tanto la doctrina del obispo Berkeley y por qué puede merecer la pena hoy intentar comprenderla es el asunto que me propongo tratar en este escrito. Debo añadir inmediatamente, sin embargo, algunas precisiones que sitúen esta declaración en su justo lugar. Antes que nada ha de quedar claro que con ella no pretendo agotar lo fundamental de un tema de suyo tan espinoso como se verá. Tal vez debería haber dicho, pues, que lo que prosigue son algunas consideraciones sobre el asunto. Como quiera, no obstante, que no tengo noticia de ningún otro trabajo que se refiera específicamente a esta materia, me ha parecido oportuno subrayar así lo peculiar de su vocación. He de decir, en segundo lugar, que el empleo en la primera fase del término «asunto», y no «asuntos» como la estructura gramatical haría esperar, es totalmente premeditado y anticipa la tesis de que aquello por lo que se malinterpreta tanto esa doctrina es también aquello por lo que puede tener actualmente un especial interés. En tercer lugar, en fin, debo excusarme por el inevitable tono pretencioso que, a mi pesar, puedan encerrar las palabras que abren este escrito; en el peor de los casos siempre se podrán usar las líneas que vienen como un ejemplo más de hasta qué punto se sigue malinterpretando a Berkeley en nuestros días.

Que la doctrina berkelyana ha sido malinterpretada desde su nacimiento es algo bien notorio para cualquiera que revise su historia. El propio Berkeley sufrió con lucidez y resignación esta inexorable —y acaso no del todo inmerecida— incomprensión hasta el final de sus días. Inmediatamente después de su muerte, cierta publicación sensacionalista da cuerpo y sanciona por escrito una imagen caricaturizada de nuestro autor de lamentables consecuencias en toda la literatura posterior². Pero, al

1. CICERÓN, *Filípicas*, II, xliii, 110. Cf. nota 2. W. III. 322.

2. La introducción de la biografía de Berkeley por excelencia: Luce, A. A. *The li*

margen de la anécdota y la aureola popular, es también un hecho que las interpretaciones «técnicas» de su doctrina, las efectuadas por otros pensadores, han sido por lo general tan dispares en su sentido como unánimes en su condena. Esta disparidad es tanto más notable cuanto el cuerpo central de la doctrina berkelyana es un núcleo temático tan simple y coherente a lo largo de su obra que Jessop, en su célebre edición crítica, no necesita ni una página para resumirlo³. Puestas así las cosas, no deja de llamar la atención esa constante necesidad de reformular la doctrina de Berkeley en sus propios términos que tienen quienes la comentan, antes de proceder a su análisis y valoración. Si seguimos su pista desde Leibniz a nuestros días es prácticamente inevitable presenciar como el odre del inmaterialismo se va convirtiendo en sucesivos fantasmas para recibir, mayormente, las cuchilladas de sus correspondientes caballeros⁴. Achacar estos avatares del mensaje berkeleyano a circunstancias puramente anecdóticas parece, pues, una ligereza tan grave como imputarlos a la oscuridad o confusión de su estilo. Frente a la tesis berkeleyana de que es imposible la existencia de una sustancia material nos encontramos ante un fenómeno histórico tan singular que una genuina labor crítica no puede pasarlo por alto.

Es precisamente en este juego de transformaciones alucinantes, «circescense» en el más genuino sentido del término, en el que vamos a centrar aquí nuestra atención. En la más célebre aparición literaria de Circe, en el capítulo X de la *Odisea*, Ulises llega a la isla de Ea tras sus aventuras en el país de los lestrigones. Inmediatamente envía un grupo de reconocimiento que es acogido por Circe en un suntuoso palacio. Allí, en el transcurso de un banquete y tras darles de beber cierta pócima, Circe va convirtiendo a cada uno de los exploradores en el animal que más cuadra a su personalidad. Solamente Euriloco, jefe del grupo, que había tenido la recaución de separarse de sus compañeros para observar, regresa a la nave con el sorprendente relato. Una aparición del dios Hermes revela finalmente a Ulises el remedio contra los encantamientos de la pérfida anfitrióna: una planta mágica llamada «Moly», con la que Ulises no sólo li-

fe of Goerge Berkeley Bishop of Cloyne, Greenwood Press, Nueva York, 1968: se consagra precisamente al estudio de este episodio.

3. LUCE A. A. y JESSOP, T. E. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, (9 Vols), T. Nelson & Sons, Londres 1948-1957, Vol. V, p. 13 A esta edición, canónica ya, de las obras de Berkeley voy a remitir todas las referencias encabezadas por la inicial «w».

4. E incluso de las sucesivas pesadillas de un mismo caballero. Si atendemos, por ejemplo, al Berkeley de Husserl salta a la vista que el agudo crítico del «hombre de cultura científica» del parágrafo 40 de las *Ideas*, cuyo fantasma habrá de sacudirse el resto de la obra, no es ya precisamente aquel antiabstraccionista obcecado con «lo palpable de la vivencia mental» y las «intuiciones ejemplificativas» del parágrafo 31 de la segunda investigación lógica.

bera a sus compañeros del hechizo, sino que se gana los favores de la maga durante todo un año. Huelga recordar que tema de Circe es, sin duda, uno de los favoritos de la cultura europea del momento. Circe encarna, junto con Proteo, las ideas de inestabilidad, mutación y metamorfosis que obsesionaron originariamente a la mentalidad barroca⁵, y cuya presencia en el pensamiento moderno se hace definitiva con la pesadilla cartesiana del genio maligno. Tras de ella va toda una antropología que ha roto la comunión esencial entre el hombre y un universo que ya no es, por definición, su hogar; una antropología del extranjero errante a la lumbre de una estufa que es, ante todo, una estufa cualquiera. En el contexto de la obra de Berkeley, cuyo más célebre pseudónimo es precisamente el de «Ulises Cosmopolita»⁶, este juego simbólico adquiere una presencia muy concreta al referirse nuestro autor en alguna ocasión a la materia como «el vaso de Circe», recogiendo cierta célebre frase de Torricelli⁷. Es obvio que aquello de lo que todas las cosas proceden y en lo que todas se resuelven es capaz de hacer de cualquier cosa, incluso de un hombre, cualquier otra, y, porqué no, un animal. El intento de devolver a sus semejantes una dignidad cosmológica perdida por esta copa es una constante en la obra de nuestro pensador⁸. A la vista de los hechos, sin embargo, parece innegable que el remedio berkeleyano se ha contagiado irremisiblemente de la sintomatología a curar. Fenómeno notable y sólo hasta cierto punto decepcionante si consideramos que bien puede denunciar tanto la dificultad de la empresa como lo atinado del diagnóstico.

Ahora bien, si reparamos en el conjunto de las interpretaciones del inmaterialismo berkeleyano, a fin de entresacar algún denominador común a todas ellas, es posible apreciar dos rasgos prominentes, si no perfectamente universales, al menos lo bastante generales como para orientar nuestro estudio. Ambas son distorsiones cuya infidelidad a la letra de nuestro autor no es, sin embargo, del todo disparatada y pasa desapercibida, desde luego, si nuestra lectura se inspira precisamente en alguno de ellos. Voy a llamar al primero «sesgo trascendentalista» del inmaterialismo de Berkeley y al otro «sesgo cartesiano». La vinculación entre ambos es tan estrecha que puede preguntarse, con razón, si no son dos facetas de una misma interpretación. El hecho de que puedan manifestarse por se-

5. Cf. v.g.: ROUSSET, J. *La littérature de l'âge baroque en France. Circé et le paon*, París, Corti, 1954.

6. Cf. W. VII. 187.

7. W. IV. 33.

8. No ha pasado desapercibida toda la «antropología simbólica» aquí involucrada y sus insospechadas conexiones temáticas. Cf. v.g. Cappio, J.: «Aristotle, Berkeley, and Proteus: Joyce's Use of Philosophy», en *Philosophy and Literature*, n.º 5, 1981, pp. 21-32. Anghinetti, P.: «Berkeley's Influence on Joyce», en *James Joyce Quarterly*, 19, 1982, pp. 315-319.

parado en la literatura que nos ocupa aconseja por el momento un tratamiento inicial discriminado. En cualquier caso su adscripción a la obra de Berkeley es rigurosamente inexacta.

La interpretación «transcendentalista» del inmaterialismo de Berkeley es precisamente aquella que le otorga el título de «padre del idealismo moderno», sin mayores matizaciones y en una línea que lo vincula directa e inmediatamente con el idealismo postkantiano. Interpreta, pues, el inmaterialismo como un discurso crítico de aplicación universal y necesaria en el ámbito del conocimiento humano por referirse, en definitiva, a sus condiciones de posibilidad mismas; de manera que admite la calificación de «transcendental» en el sentido postkantiano del término. Sirvan de ejemplo, por próximas, estas palabras de Ortega:

«Si A no puede ser sin ser percibida, sin hallarse en mí, a su vez, mi percibir necesita percibir algo, mi A. El A no es simplemente percibir: pues entonces percibir A sería percibir un percibir y así hasta el infinito; este proceso indefinido es la suerte del subjetivismo de Berkeley —como del, a primera vista tan diverso, de Fichte—»⁹.

Ni que decir tiene que esta interpretación puede adoptar una extraordinaria variedad de formulaciones todas ellas distintas: «es imposible concebir algo cuando no lo concibo» o «es imposible que haya 'sense data' que no lo sean para nadie el particular» o bien «es imposible que un cuerpo sea concebido y al mismo tiempo exista y no sea concebido»¹⁰. Todas tienen no obstante en común el ajustarse al denominado principio de inmanencia, el cual asimila completamente el ser de lo conocido con la condición de estar siendo objeto de algún acto de conocimiento —además del propio conocimiento divino, habría que añadir para perfilarlo cabalmente—. Particularmente críticas son a este respecto algunas interpretaciones del inmaterialismo berkeleyano efectuadas desde posiciones fenomenológicas, según las cuales, toda la doctrina de nuestro autor sería un desarrollo paradigmático del error de confundir el objeto del acto mental con el acto mental mismo¹¹.

Es obvio que adscribir estas tesis al pensamiento berkeleyano no es un completo disparate. Berkeley dice, ciertamente, algo parecido, aunque

9. *Investigaciones Psicológicas*, en tomo XII, de obras completas, Alianza, Madrid, 1983, p. 359.

10. La primera de tales formulaciones puede hallarse en Sullivan, C. J.: «*Berkeley's Attack on Matter*», la segunda en Mates, B.: «*Berkeley Was Right*», ambos en Pepper, S. C.: *George Berkeley: Lectures delivered before the Philosophical Union of the University of California*; Univ. Of. Calif. Press, Los Angeles, 1957. La tercera pertenece a Ursom, J. O. en *Berkeley*, Oxford Univ. Press, 1982, p. 45.

11. Cf. Wild, J.: «*Berkeley's Theories of Perception: a Phenomenological Critique*», en Pepper, oc. pp. 134-151.

su constante recurso del conocimiento divino en el cual, no se cansa de repetir, somos, nos movemos y existimos, lo convierte ya de entrada más bien en un epígono del iluminacionismo que en un prólogo del idealismo. Con todo, y descendiendo al análisis puntual del argumento, conviene recordar que ninguna de las fórmulas usada por Berkeley para compendiar su pensamiento acaba de ajustarse ni al contenido ni a la letra del célebre «esse est percipi». La coartada histórica para éxito de este lema fantasma, fuera de la feliz contundencia de su doctrina, han sido dos tipos de fórmulas semejantes, efectiva e insistentemente usadas por Berkeley, que merece la pena considerar aquí. Encontramos, en efecto, un primer conjunto de fórmulas, tales como: ... su esse est percipi». (refiriéndose siempre a los objetos materiales o sensibles) (§ 2 de los «Principios»), «la existencia de una idea consiste en ser percibida» (id. § 3) «el ser de una cosa sensible (es indiscernible) de su ser percibida» (id. § 6), etc. Como es patente, en todos estos casos la argumentación berkeleyana no traspasa nunca los límites de la sensibilidad y discurre en un ámbito hipotético que invalida toda acepción trascendental, en cualquier sentido del término. Una y otra vez se esfuerza su autor en recordarnos el uso restrictivo de este razonamiento exclusivamente válido para cosas sensibles o materiales, que son una clase particular de cosa¹².

Hay, sin embargo, en la obra de Berkeley un segundo tipo de expresiones de aplicación universal representando por el lema, en este caso exacto, de «esse est percipi aut percipere». No es éste lugar para emprender un análisis exhaustivo de semejante fórmula cuyos límites, por lo demás, son los de la propia metafísica. Conviene recordar, no obstante, algo que de puro obvio apenas si ha sido destacado: es infinitamente más fácil determinar qué entendía Berkeley por «esse» que por «percipi» o «percipere»¹³. Ello unido a un leve análisis de los contextos argumentales en los que Berkeley utiliza expresiones como éstas, pone de manifiesto que el objeto último de su reflexión metafísica, y protagonista, por tanto, de sus lemas, es antes el propio ser que el percibir. Cualquier intento de desarrollar una lectura exclusivamente gnoseológica del célebre «dictum» berkeleyano sólo podrá conducirnos, pues, a un conjunto de lucubraciones, tal vez fascinantes, pero insuficientemente fundadas e incapaces en cualquier caso de superar el mero contexto gramatical de que no hay objeto directo que no oficie como sujeto paciente en pasiva¹⁴. Mucho más atina-

12. Cf. «Ppos.» § 39.

13. Los trabajos de Wilson, M. D. «The Phenomenalisms of Leibniz and Berkeley» o de Pappas, G. S. «Berkeley and Immediate Perception», ambos en Sosa, E. *Essays on the Philosophy of George Berkeley*; Reidel, Dordrech, 1987, pp. 3-22 y 195-217, respectivamente, inciden precisamente en esta deficiencia en el desarrollo de la doctrina berkeleyana.

14. Un ejemplo sorprendente de ello puede hallarse en el relato de Borges «Tlön.

da es, puestos a ello, una lectura ontológica que en definitiva dijera: «Ser es ante todo percibir y, en un sentido derivado, también ser percibido». Que el propio Berkeley avanzó sin duda en esta dirección, lo muestran los análisis existenciales que se apresura a apuntalar al comienzo de los «Principios»¹⁵. Es lícito, por tanto, atribuir al discurso inmaterialista berkeleyano una vocación transcendental en el sentido tradicional del término, no así, empero, en un sentido kantiano; y, en un sentido general, se salva en cualquier caso la transcendencia certificando el objeto conocido como objeto de «un otro» pensamiento, que es, en última instancia, el divino¹⁶. Conocer será pensar de acuerdo con Dios, tesis que no ha de sorprender a nadie en el contexto de su época. De este modo no es de extrañar que las refutaciones al uso de la doctrina berkeleyana hayan de ir siempre precedidas de una exaltación de la magnitud y originalidad de sus tesis en un sentido que, de hecho, está muy lejos de merecer¹⁷. No interesa aquí, pues, ni el defecto de información histórica que algunos ilustres comentaristas de Berkeley puedan manifestar, ni tampoco si efectivamente la argumentación berkeleyana encierra algún error. Lo verdaderamente notable reside en el hecho de que acusar a Berkeley de confundir el ser de lo percibido con el acto de estar siendo percibido no es otra cosa que acusarle de ser berkeleyano. La tesis opuesta sólo puede edificarse, para Berkeley, en la creencia en una sustancia material y encierra, en definitiva, una grave contradicción.

El segundo de los sesgos al que nos hemos referido, el cartesiano, es también común a un gran número de autores, si bien, en este caso, la responsabilidad del malentendido no es del todo ajena al propio filósofo. Así como en el caso anterior se le acusaba de confundir el objeto conocido con el del acto de conocimiento, ahora la acusación es la de confundir la «cosa en sí» con la «idea». La línea interpretativa en la que se inserta esta objeción es mucho más rancia que la primera y, partiendo acaso de la célebre patada del doctor Johson¹⁸, llega hasta nuestros días a

Uqbar, Tertius» inspirado en la célebre máxima «pseudoberkeleyana» y que está incluido en su obra «Ficciones».

15. En el párrafo tercero por lo que se refiere al segundo tipo de seres y en el segundo por lo que se refiere al primer tipo.

16. Un ejemplo particularmente interesante de esta aplicación impropia lo encontraremos las *Ideas* de Husserl sec. 2, cap. I, §36-38.

17. Así también la conocida admiración de Herder hacia la persona y doctrina de nuestro obispo, con ser verdaderamente la de un «metacrítico» por otro, como intentaremos mostrar más adelante, lo fue, al fin, por un malentendido en lo que a la doctrina se refiere.

18. Una caracterización general de esta línea interpretativa en la actualidad puede hallarse en Tipton, I. «Berkeley's Imagination», en Sosa, E. o.c. pp. 85-102. Junto al propio Tipton se encontrarían aquí también autores como Pitcher, G. *Berkeley*. Routledge & Kegan, 1977, pp. 113-15 y Ursom, J. O. o.c. pp. 30-31.

través de hitos tan notables como Reid o, por supuesto, Kant, cuya opinión sobre Berkeley ha sido determinante a la hora de su etiquetado idealista¹⁹. Nuevamente es Ortega quien da pie a nuestra reflexión con las siguientes palabras:

«El filósofo idealista, a modo de Berkeley, —cuya teoría afirma que la materia no es sino una imagen nuestra— sigue comportándose en el resto ateorético de su vida como si la materia fuese materia, es decir, lo contrario de una imagen»²⁰.

Ciertamente la escasa disposición de nuestro autor a discutir por palabras no deja de ser una de las más graves deficiencias de su doctrina y es particularmente notoria en el caso del término «idea», cuya profusa y confiada utilización, en una argumentación que se endereza precisamente a derribar el esquema gnoseológico en el que dicho término encuentra su lugar natural, ha dado lugar a infinitos malentendidos²¹. En efecto, todo el sentido de la crítica berkeleyana a la noción de sustancia material pende de la cabal comprensión del representacionismo gnoseológico que esta noción moderna entraña y del antirrepresentacionismo postulado por la filosofía berkeleyana. Con toda razón se puede cifrar en la crítica a la idea de «idea», como instancia mediadora, la esencia misma de su argumento²², y no en vano una de sus más clásicas exégesis, la de M. Gue-

19. Cf. K.R.V. B69-71, y, en especial, la nota de B 70.

20. *Sobre la razón histórica*, en Vol. XII. de Obras Completas, Alianza, Madrid, p. 155.

21. La utilización del término «idea» por parte de Berkeley es esencial a su doctrina en el sentido de que con tal palabra designa a las cosas sensibles para distinguirlas de las sustancias. Es obvio, sin embargo, que tan peculiar sentido, constante a lo largo de toda su obra diverge completamente del usual (cf. nota 490 de los *Philosophical Commentaries*).

22. Puede referirse a este respecto como paradigmático el razonamiento berkeleyano de los párrafos 86 y 87 de los *Principios*: Aquí es donde se advierte lo importante que es para la doctrina de Reid —cuya esencia declarada es la de impugnar la moderna «teoría de las ideas» como objetos del acto mental y no como el acto mental mismo. Cf.: *Essays in the Powers of Human Mind* I, i, 10— el situar a Berkeley entre Locke y Hume, así como el sentido general de su crítica a nuestro obispo. Efectivamente el tránsito del párrafo, 3 al 89 es caprichoso, si se omite toda la teoría de la equiparación de las ideas y las cosas, de § 86. Los artículos de Smith, A.D. «Berkeley's Central Argument» en Foster, J. y Robinson, H., o.c., pp. 37-58, y Pappas, G.S. «Berkeley Immediate Perception», en Sosa, E. o.c., pp. 195-213 inciden claramente en esta interpretación del inmaterialismo berkeleyano que el último compendia del siguiente modo «Es falso que O pueda ser percibido solamente si cierto objeto R no idéntico a O es percibido». Con gran agudeza sugiere Yolton, a propósito, que con Berkeley podríamos hallarnos ante un «dísidente» del principio general de «no action a distancia» tal como subyace en la noción moderna de idea. (Cf. Yolton, J. W. *Perceptual Acquittance from*

rout, se edifica sobre la siguiente cita de los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*:

«No pretendo ser un fundador de nociones nuevas. Mis esfuerzos tienden no sólo a unir y situar en una luz más clara esta verdad que estaba antes repartida entre el vulgo y los filósofos: los primeros siendo de la opinión de que aquellas cosas que perciben inmediatamente son las cosas reales, y los últimos de la de que las cosas inmediatamente percibidas son ideas que sólo existen en la mente. Estas dos nociones unidas constituyen, en efecto, la sustancia de cuanto he dicho»²³.

Y así encabeza Gueroult la empresa berkeleyana con el rotundo lema de «convertir las cosas en ideas y las ideas en cosas»²⁴. La expresión es, sin duda, afortunada por cuanto el uso del término «idea» respeta el sentido «moderno» del ensayo berkeleyano²⁵. No deja, sin embargo, de encerrar sus riesgos en tanto que sugiere una prioridad de conversiones que diluye la fuerza de la tesis capital, a saber: que las ideas son las cosas sensibles en sí mismas. Tesis que debe ser leída, si queremos ser rigurosos berkeleyanos —y éste es el matiz que se escapa a menudo—, sin devaluar un ápice el absoluto realismo contenido en la expresión «cosa en sí misma». Lo que Berkeley entiende por «cosa en sí» es exactamente lo que entiende por tal el vulgo, y entre éste, el filósofo «en zapatillas». Caso de tener que optar por uno de los dos conceptos, el de «idea» o el de «cosa», la decisión de nuestro autor es clara: «... es más propio y conforme a la costumbre que se los denomine cosas en vez de ideas»²⁶.

Queda patente aquí la exasperante distorsión del pensamiento berkeleyano que se opera en objeciones como la precedente de Ortega²⁷, así como también que el esfuerzo de toda la crítica berkeleyana apunta, preci-

Descartes to Reid, Blakwell, Oxford, 1984, p. 207. Sugerencia, que puede reforzarse a tenor de las siguientes palabras de Berkeley en el § 310 del *Siris* (W. V. 143).

23. W. I 262.

24. GUEROULT M. «La transformation des idées en choses dans la philosophie de George Berkeley», *Rev. Int. de Philosophie*, n.º 24-24, (1953), pp. 28-72.

25. W. II. 236.

26. Ppos. §1 38.

27. Distorsión brillante y ejemplar, a decir verdad, por cuanto sitúa el destino de la crítica berkeleyana a la «creencia-materia» en el corazón mismo de su tragedia. Con la crítica berkeleyana a la noción de materia su intento de devolver esta noción a su original condición de idea alcanza un punto de máxima tensión —Cf. Ortega, l.c.— A este respecto no es disparatado hacer de Berkeley, también, un heraldo de esa nueva sensibilidad que Ortega ve despuntar en los albores del siglo presente y que contra la «sensibilidad moderna» rescata la espontaneidad de la vida. Acaso no quepa mejor comprensión del destino histórico que la obra de Berkeley que la de alguien que quiso socavar demasiado pronto las «creencias» de esa «sensibilidad moderna» tal y como Ortega nos la dibuja en repetidas ocasiones.

samente, a rechazar de plano aquel planteamiento gnoseológico representacionista en el que se alumbra la noción moderna de idea. La caracterización de este «representacionismo» coincide virtualmente con la historia de la filosofía moderna, y la interpretación de su alcance y significado es tema hoy sobradamente familiar. Una vez más nos basta constatar que la afirmación de que Berkeley confunde las ideas de las cosas con las cosas en sí suplanta falazmente por confusión lo que es afirmación tajante y carece de otro valor que el de reafirmarse el planteamiento gnoseológico por él cuestionado. Un peculiar sentido de la estrategia argumental llevará a nuestro futuro obispo a detectar en la idea moderna de sustancia material el momento paradigmático de dicho planteamiento y a elegirla como centro de su ataque²⁸. Lo que está en juego, por tanto, tras su obstinado inmaterialismo, es la posibilidad misma de una gnoseología moderna no representacionista, esto es, una gnoseología en la cual las cosas como tales, sin recodos y en toda su plenitud ontológica, son las que salen al encuentro del ejercicio de las facultades humanas y ello precisamente por carecer de sentido alguno al margen de ese mismo ejercicio. Pensar de otra manera ha de encerrar forzosamente alguna contradicción en el planteamiento de nuestras relaciones con las cosas, contradicción que, para Berkeley, a la larga habrá de derribar el dragón cartesiano y alumbrar una nueva modernidad²⁹.

De todo cuanto antecede debemos, por tanto, retener el dato de que, tanto la acusación de que Berkeley confunde el acto mental con el objeto, como la de que confunde la idea con la cosa en sí, reposan sobre un patético malentendido y no tienen más vigor que el de acusar a Berkeley de ser berkeleyano. Ni el acierto ni el rigor de sus ideas son examinadas aquí. Hemos constatado simplemente el hecho de que el común de las in-

28. Resulta, por consiguiente, de capital importancia para al comprensión de la doctrina berkeleyana tener claro qué noción de sustancia material es el objeto propio de sus ataques. No es necesario recordar aquí la ambigüedad histórica del término sustancia material. No cabe lugar a dudas, sin embargo, respecto a que el objeto propio del ataque berkeleyano es esa «materia-noúmeno», sustrato «en sí», de índole no espiritual de aquello que percibimos como idea sensible, a la que Locke se refiere con su célebre expresión de un «no sé qué», y que encuentra, en definitiva, en el planteamiento cartesiano de la «res extensa» su origen último. Cf. la introducción de M. R. Ayers a la edición de la «Everyman's Library» de las obras filosóficas de Berkeley (Londres, 1985).

29. A quien considere que los términos utilizados en esta última frase aprovechan gratuitamente connotaciones ajenas al sentir histórico de Berkeley sólo puede invitarse a que lea su obra; únicamente habría de ser apuntado un matiz para no traicionarla, a saber, la firme creencia de nuestro obispo, tras su estancia en América, de que tal renacimiento tendría lugar allí. La intensidad con que Berkeley abrigaba este sentido histórico de su doctrina es manifiesta en el más célebre de sus poemas: «Verses on America» (W. VII, 370).

terpretaciones que se han dado de las mismas han sido edificadas desde aquel planteamiento gonoseológico que Berkeley estaba poniendo en cuestión.

II. NOCIONES Y ABSTRACCIONES

Ahora bien, es obvio que la generalidad, persistencia y uniformidad histórica de este sesgo interpretativo no quedan cabalmente explicadas con proponer su origen temático último. Hace ya bastantes años que se dispone de la suficiente perspectiva histórica y bibliografía como para cobrar conciencia de ello. Debe haber, por lo tanto, en propia obra de Berkeley, elementos textuales específicos, aparte de los ya sugeridos, que aporten a esta línea interpretativa un mínimo de objetividad literal. No puedo pretender aquí un desarrollo exhaustivo del tema, pero es indudable que el conjunto de la presente argumentación se debilita si no es posible señalar en la propia exposición berkeleyana apoyos suficientes y concretos para esta distorsión. Voy a referirme concretamente a dos instantes capitales de su obra en los cuales, a mi modo de ver, el discurso berkeleyano se difumina creando sendos focos de confusión permanente. La circunstancia de que ambos encabecen la obra capital y más difundida de nuestro autor: los *Principios*, me parece suficiente por sí misma para justificar su repercusión y trascendencia en el razonamiento que proseguimos.

Tenemos así, en primer lugar, la célebre crítica a la teoría de la abstracción, que ocupa la introducción y que se nos presenta por el autor como una reflexión preliminar. Una lectura precipitada de la misma hace de Berkeley un paladín de nominalismo moderno que, abundando en la crítica de Locke y preludiando la de Hume, se coloca ya a un paso de Mach. De este modo parece poder situarse en ella el origen de toda la inspiración berkeleyana o, cuando menos, de lo esencial de la misma. Inquiriendo un poco más, empero, es inevitable toparse con algunos elementos absolutamente inexplicables desde esta perspectiva. Ejemplo paradigmático de ello es el comienzo del párrafo 12 cuya sola presencia legítima la sospecha de que, pese a una primera impresión, el célebre antiabstraccionismo berkeleyano no es sino corolario de su inmaterialismo —según sea la materia así será la abstracción— y recibe de éste su sentido pleno³⁰. De este modo, el análisis global de los argumentos aportados

30. Se encierran ya solamente en este comienzo tres tesis que a un enfoque analítico le costaría mucho explicar. 1) la frase, «Observando como las ideas se hacen generales comprenderemos mejor cómo llegan a serlo las palabras» en la que son las ideas las que nos dan la pauta para el lenguaje y no al revés; 2) ¿Por qué excluye aquí Berkeley el párrafo 7 de la introducción, en que también ejemplifica algunas ideas abs-

por Berkeley en su crítica a las ideas abstractas ofrece un resultado sorprendente. En efecto, son aparentemente varios los argumentos propuestos en esta ocasión para negar la existencia de tales ideas. Se distingue así habitualmente, y con perfecto criterio, un argumento introspectivo dado en el párrafo 10, otro basado en el principio de parsimonia, expuesto en los párrafos 11 y 12, y el expuesto finalmente en el párrafo 13, según el cual, la noción de idea abstracta es intrínsecamente inconcebible.

Si consideramos ahora estas tesis por orden de intensidad y aparición, que es el mismo en este caso, la conclusión no puede dejar de sumirnos en la perplejidad. En definitiva Berkeley apela a la evidencia para mostrarnos que las ideas abstractas no existen. Ahora bien: ¿es evidente que no hay ideas abstractas? Personalmente sólo puedo decir al respecto que «si otros poseen la prodigiosa facultad de ver que no existen ideas abstractas de un modo evidente, son ellos quienes mejor pueden explicarlo». Por lo que a mí se refiere encuentro que lo único claro aquí es que se está operando con una noción previa y específica de abstracción sin la cual el argumento todo queda en el aire. En el primer borrador de esta introducción a los *Principios* nuestro autor es más explícito sobre algunos puntos de su pensamiento. Nos encontramos allí con una cuarta tesis eludida literalmente en la redacción definitiva, a saber: aquello que es realmente imposible es también inconcebible y es imposible la existencia de algo real abstracto³¹. Pone este último de manifiesto con especial claridad la petición de principio implícita en la crítica berkeleyana a la abstracción, tal como aquí se nos propone, así como el denominador común de la totalidad de sus argumentos. Cuesta mucho creer que cuando Berkeley afirma la imposibilidad de que tengamos una idea de triángulo que no sea equilátero, isósceles o escaleno pretenda decirnos, realmente, que es imposible concebir una proposición del tipo la «suma de los ángulos internos de un triángulo es de ciento ochenta grados» sin tener que imaginarse un triángulo isósceles concreto³². Sostener una cosa tal y pretender, además, justificarla apelando a la propia experiencia interna es tanto co-

tractas, y qué tiene de especial la abstracción allí considerada? 3) ¿Qué sentido puede tener realmente la expresión «no niego en absoluto que existen ideas generales sino sólo que haya ideas generales abstractas» al margen de una materialidad de la cual abstraer?

31. W. I. 125.

32. El anexo núm I. al diálogo VII del *Alciphron* (secs. 5-7) no deja lugar a dudas a este respecto. (W. III. p. 331). Por razones que expondré en breve creo que en este mismo diálogo, un poco más adelante, (W. III. pp. 316-317) tiene lugar una consideración extraordinariamente esclarecedora del sentido de la crítica berkeleyana a la abstracción. Aparece ésta allí considerada, efectivamente, como recurso arquetípico para disimular presupuestos teóricos en el terreno de nuestra experiencia y presentar escuetamente como «dato» lo que no es sino interpretación encubierta del mismo.

mo adentrarse en el reino de la patología psicológica. Es en la tesis de que la generalización de nuestro pensamiento no es en modo alguno un proceso de abstracción donde se juega el argumento berkeleyano. Y es, por consiguiente, frente a un proceso de abstracción como vínculo psicológico con una realidad material, frente al que se sitúa indiscutiblemente su crítica. Con todo fundamento, por consiguiente, cabe preguntarse si el objetivo último al que apunta la crítica de nuestro obispo no será el propio Aristóteles³³.

Existe un segundo tópico en la exposición berkeleyana al que debemos no poca confusión y que involucra la práctica totalidad de los interrogantes que pueden pensar todavía sobre la misma. Aunque no es fácil otorgarle una ubicación textual explícita, el primero de los párrafos de los «Principios», con su célebre ambigüedad y la subsiguiente caza de la noción de «noción» que provoca, es, sin duda, un asentamiento privilegiado³⁴.

Es, en efecto, ya tradicional distinguir en la obra de Berkeley una «pars destruens», centrada en su inmaterialismo, y una «pars construens», mucho menos elaborada, dispersa entre sus escritos, y que la posteridad debe recomponer. La pieza aglutinante de este rompecabezas sería la noción de «noción» y su gnoseología adyacente, clausurándose así un «sistema crítico» definitivo al modo de Descartes, Locke o Hume. Así lo invita a suponer el citado párrafo, pese a que el resto de la obra evite cuidadosamente cualquier compromiso en este sentido. Esta última circunstancia, junto con la virtualmente caótica utilización del término «noción», se explicaría porque una segunda parte de los *Principios*, destinada, entre otras cosas, a aclarar el asunto, fue lamentablemente extraviada por nuestro autor mientras hacía turismo por Italia. De que existiera algún borrador de esa segunda parte, de acuerdo con el célebre proyecto sis-

33. La cuestión es tan patente que sorprende no haya recibido un tratamiento más amplio. Dos circunstancias, sin embargo, impiden hacer de Aristóteles el referente último de la crítica berkeleyana. La primera, apuntada por Ayers en la referida introducción las *Philosophical Works* de Berkeley, es que no está claro que Berkeley sostuviera la tesis de que todo ser está en acto y rechazará toda forma de ser en potencia. (Cf. o.c. p. xiii). La segunda es la clara rehabilitación de Aristóteles que, tras las debidas puntualizaciones, Berkeley efectúa en sus últimas obras, y, particularmente en el *Siris*. De hecho, una forma a mi juicio atinada de aproximarse al sentido de la gnoseología berkeleyana, aunque inaceptable, desde luego, como modificación de la aristotélica, sería la de partir de ésta última, y tratar de reformularla luego en el sentido impuesto por la tesis de que «tener una forma, o ser informado, es, por definición, pensar», con lo que toda materialidad posible quedaría circunscrita al ámbito del entendimiento pasivo. Tal podría ser, precisamente, el sentido de la «adaptación» de la doctrina aristotélica efectuada por Berkeley en los párrafos 310-318 del *Siris*.

34. Cf. nota de C. Cogulludo a este fragmento en su edición castellana de la obra en Gredos, Madrid, 1982.

temático berkeleyano, y de que se perdiera en una prolongada excursión por la Italia del siglo XVII, no hay motivos para abrigar duda alguna:

«Por lo que se refiere a la segunda parte de mi tratado sobre los 'principios del conocimiento humano' el hecho es que había realizado un considerable progreso en él, pero el manuscrito se perdió hace unos quince años, durante mis viajes por Italia, y no he tenido ocasión desde entonces, de hacer algo tan desagradable como escribir dos veces sobre el mismo tema»³⁵.

No deja de sorprender, sin embargo, el sentido del que se ha dotado a este fragmento de la correspondencia a la hora de dar cuentas de la total ausencia, en el resto de la obra de Berkeley, del más mínimo desarrollo de un asunto tan capital y novedoso como sería una doctrina de las nociones³⁷. Ello, sobre todo, habida cuenta de que si hay algo patente en la trayectoria intelectual de nuestro autor es, precisamente, que pasó su vida escribiendo, reescribiendo y reeditando las mismas cosas sobre el mismo tema. Este dato, junto con otras probables razones biográficas y temáticas puntuales³⁸, permite poner en duda con todo rigor que en la obra de Berkeley, conocida o por conocer, haya existido nunca una verdadera doctrina sobre las nociones, aun cuando contenga, ciertamente, elementos que permitan proponer, a la distancia del siglo XX, una interpretación de su «noción de noción» capaz de recordarnos de manera harto sugestiva la vitalidad de su doctrina. Más allá de estos motivos, sin embargo, hay otra magnífica razón para albergar esta duda que se alumbra dese cuanto aquí llevamos dicho. En efecto, Berkeley nunca desarrolló una auténtica doctrina de las nociones por la sencilla razón de que la elaboración de algo semejante no era un problema suyo. Es desde el planteamiento gnoseológico cartesiano de donde surge la exigencia imperiosa de una doctrina tal; de una «pars contruens» que, una vez «criticada» la noción de sustancia material, nos abra desde los supuestos de esa misma crítica el acceso a la sustancia pensante: divina, propia o ajena. Ahora bien, hay que volver a recordar que es precisamente este planteamiento el que Berkeley cuestiona. Berke-

35. W. V. 282.

36. Cf. FLAGUE, D. *Berkeley's Doctrine of Notions. A Reconstruction based on his Theory of Meaning*. Croom Helm, Londres, 1987, p. 2.

37. Cf. la introducción de Jessop a su edición de los «Principios» (W. II. p. 6)

38. En el texto manuscrito de Leibniz al final de un ejemplar del «Treatise» se lee: «Mucho de lo que aquí se dice es correcto y acorde con mis opiniones aunque paradójicamente expresado. No es necesario decir que la materia no es nada, basta con decir que es un fenómeno, como el arco iris, y que no es una sustancia, sino el resultado de sustancias. Las verdaderas sustancias con las mónadas o percipientes. Pero el autor, ciertamente, debería haber ido más allá, hasta las mónadas infinitas constituyentes de todas las cosas, y su armonía preestablecida» Kabitz. W. «Leibniz und Berkeley» en *Sitzungsberr. der Preuss. Akad. der Wiss. zu Bln.* 1932, pp. 623-636.

ley no elabora una «pars contruens crítica» porque ya tiene, o no ve dificultad en tener, un sistema del universo perfectamente sólido bajo sus pies; es ese exótico neoplatonismo que, poco original, tal vez, rapsódico, desde luego, y a veces desconcertante, desplegará, inmerso en una erudición apabullante, en el *Alciphron*, o el *Siris*. Pero, por encima del mismo, es justamente la solidez crítica ganada para este sustrato, así como el método con el que se ha procurado, el valor fundamental del ensayo filosófico de nuestro autor y el mérito que debe asegurarle un lugar en la historia del pensamiento. Trabajando desde esta «pars consolidata» Berkeley nunca se enfrenta a la necesidad de subyugarla a las exigencias metodológicas de su propia «pars destruens» porque el liberarse de estas mismas exigencias era el fin al que enderezaba ésta. Y así, su crítica a la noción de sustancia material le abre de par en par un acceso «metacrítico» a la esencia de la realidad en sí misma. Tal vez por eso, de todas las reclamaciones efectuadas a la doctrina de nuestro obispo, ninguna sea más justa que la del propio Leibniz cuando, tras la lectura de los «Principios» viene a concluir: todo esto está muy bien, pero, ahora, ¿dónde está la monadología?³⁹.

No es de extrañar pues la presencia en esta su obra capital de un curioso fenómeno discursivo: cuando el lenguaje de Berkeley es plenamente crítico es puramente «destruens», y cuando es «construens» parece haberse tornado inequívocamente dogmático. Se detecta así un doble comienzo en la estructura argumental de la obra. En efecto, leyendo el párrafo primero se diría que nos encontramos ante una argumentación esencialmente pareja a las de Locke o Hume, sólo que con un uso atípico del término «idea» y un momentáneo descuido del término «noción». No hay tal, sin embargo, como vemos. En realidad lo único que nos dice Berkeley aquí acerca los objetos de conocimiento es que son objetos del conocimiento, es decir, propone como evidente su captación inmediata. Ahora bien, la distinción y explicación de sus respectivas naturalezas proviene de los objetos mismos cuya índole y realidad nos son perfectamente conocidas como tales y no mediante el análisis gnoseológico de sus respectivos actos de conciencia. Así el «primer» comienzo de los *Principios* el del párrafo uno, es completamente inseparable de un «segundo» comienzo de los *Principios* que podría situarse en el párrafo 89:

«Nada parece de mayor importancia con vistas a erigir un sistema sólido de conocimiento genuino y real... que empezar por establecer una clara explicación de

39. Es probablemente en esta radical heterogeneidad ontológica propuesta por Berkeley donde encuentran cabida algunas de las objeciones más graves que se han levantado contra él, y desde donde podría, tal vez y en caso de tener sentido la empresa, edificarse una completa refutación de su sistema que, en rigor, todavía está por hacer.

lo que se entiende por «cosa», «realidad», y «existencia»... «Cosa» o «ser» es el término más general de todos: incluye en sí dos especies totalmente distintas y heterogéneas y que no tienen nada en común excepto el nombre, a saber, espíritus e ideas. Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las segundas son seres inertes, fluctuantes, dependientes, que no subsisten por sí mismas sino que están sustentadas por o existen en las mentes o sustancias espirituales»³⁹.

Una comprensible «mimesis lockeana» habría llevado pues a Berkeley a valerse, en este primer párrafo, de un planteamiento que, en rigor, no era del todo suyo, y de que se deshace en cuanto tiene la menor ocasión. En vano rastreamos su desarrollo en el resto de la obra⁴⁰. Una vez más, la inserción de la doctrina berkeleyana en el esquema gnoseológico cartesiano que pretende refutar, la sitúa en una situación aporética desconcertante. Es imposible desarrollar una gnoseología berkeleyana al margen de una cosmología y es imposible justificar su cosmología al margen de una argumentación crítica. En el centro de esta intersección cosmológico-gnoseológica sitúa, precisamente, Berkeley su doctrina inmaterialista, desbaratando así de raíz cualquier tentativa de reducción «fenomenológica» en el seno de la misma. Allí donde el discurso berkeleyano no es «destruens», está comprometido con la sustancia en los términos más realistas que puedan concebirse. La dificultad surge ahora, pues, a la hora de buscar acomodo a esta suerte de «realismo crítico» o «meta-crítica» berkeleyana.

Es forzoso, por tanto, un breve comentario sobre el uso de la expresión «realismo crítico» aplicada a la doctrina de Berkeley. Los peligros y limitaciones de este tipo de etiquetas están en la mente de todos, y si una secular tradición que asocia a nuestro autor con el idealismo no nos obligara a movernos con este ámbito de catalogación acaso sería más prudente evitarlo. Puestos a ello, empero, hay en la doctrina de nuestro autor suficientes rasgos esenciales como para ubicarla en el bando realista antes que en cualquier otro. Ya hemos tenido ocasión de referirnos a ello a la hora de hacer hincapié en el hecho de que el mundo en el que se desenvuelven nuestras facultades sensibles es siempre el mundo de las cosas en sí. El propio Jessop lo apunta en algún momento de su edición crítica al observar cómo la postura adoptada por Berkeley con respecto a nuestra percepción es cabalmente realista desde el momento en que la presencia y naturaleza de las ideas involuntarias es completamente independiente de la actividad del sujeto perceptor y, por tanto, percibimos las cosas sensibles en sí mismas⁴¹: «Las ideas impresas en los sentidos por el

40. Sin lugar a dudas la gran aportación histórica de la versión que nos ofrece Reid de la doctrina berkeleyana es la de haber captado con plena lucidez, si no el sentido, sí al menos la presencia de ésta desconcertante maniobra argumental. Cf. nota 23.

41. Cf. Nota. en W II p. 215. Si bien sobre esta última tesis el autor deja caer la sombra de la presencia en la obra de Berkeley de algunas expresiones puntuales que

autor de naturaleza se llaman «cosas reales»⁴². Remontando empero el ámbito puntual de la percepción sensible y situados en el planteamiento general de la gnoseología berkeleyana, sigue pareciendo forzoso aplicarle el calificativo de realista habida cuenta de dos características esenciales en las que Berkeley insiste una y otra vez. La primera porque hay un estado último de cosas dado al que remite y debe conformarse toda actividad cognoscitiva⁴³; la segunda porque nuestra actividad consciente subjetiva puede conformarse y se conforma, de hecho, a ese estado de cosas; de un modo inmediato, en el caso de los objetos sensibles, y mediato, supuesto un buen uso de nuestra reflexión, en el caso de las sustancias.

No es, por consiguiente, el término «realismo» como tal el que requiere mayor justificación en este momento sino más bien la expresión «realismo crítico». A estas alturas del siglo XX dicha expresión es portadora de una carga de connotaciones históricas muy precisas en las que no nos detendremos ahora. Baste apuntar que aunque ha tenido cabida en muy distintas corrientes de pensamiento, parece haber sido, sin embargo, la neoescolástica la que ha procedido a una tematización más general y rigurosa, no obstante lo cual parece pervivir todavía cierta ambigüedad⁴⁴. La acepción de realismo crítico que debe leerse aquí es la de aquella opinión gnoseológica que defiende el acceso directo de nuestras facultades cognoscitivas a la realidad en sí (esto es, a una realidad esencialmente independiente de la actividad de las mismas) partiendo de la imposibilidad o el absurdo que conllevaría la opinión contraria. En tanto que defendida, pues, y no implícita, esta posición gnoseológica se sitúa en un ámbito de discurso netamente crítico. Pues bien, aceptada esta carectización general, es forzoso convenir en que la posición gnoseológica del obispo Berkeley se

podrían sugerir la referencia de nuestras ideas a sus correspondientes arquetipos en la mente divina. Cf. *ibid.* El trabajo posterior de la profesora Brykman «Berkeley on 'Archetype'». —En Sosa, E.; o.c., p. 103— nos parece, no obstante, concluyente al respecto. Abundando en ello puede considerar el lector lo que escribe Berkeley al respecto en su carta a Johnston del 24 de Marzo de 1730. (W. II. 292).

42. Ppos § 33.

43. Es interesante confrontar aquí la peculiar definición del realismo que nos brinda H. Putnam en *Racionalidad y metafísica*. Teorema. Madrid. 1985. p. 19, por cuanto vincula perfectamente la cuestión de la viabilidad de una lectura «analítica» de Berkeley con la que de un eventual «realismo hermanéutico» berkeleyano al que nos vamos a referir en breve.

44. En efecto, al margen de la polémica en sí misma, parece subsistir una cierta confusión terminológica entre expresiones tales como «realismo crítico», «realismo inmediato», «realismo natural» o «realismo 'naïf'» que son empleadas por los distintos autores con sentidos diferentes. En relación a alguna de estas confuciones, precisamente, Van Steenberghen ha apuntado en alguna ocasión la presencia distorsionante de cierto prejuicio «representacionista» cartesiano. Cf. su «Question disputée sur le réalisme immédiat» en *Rv. Phil. de Louvain*, pp. 209-234.

adecuá plenamente al sentido y a la letra de la misma. Los diferentes puntos que hemos considerado hasta aquí son, todos ellos, eslabones de un único proyecto crítico para cuya definición no es disparatado recoger, ponga por caso notable, palabras de un Maritain que, ciertamente, andaban lejos de sopear semejante destino:

«las verdades fundamentales, en particular la validez general del conocimiento y de los primeros principios, son confirmados aquí humildemente, por la imposibilidad de sus contradictorias; vendrá luego la tarea principal en donde la investigación puede avanzar e irse depurando indefinidamente: consiste, por una parte, en analizar y describir —respetando su integridad— el contenido objetivo del conocimiento en sus diversas fases y el estimonio que él da de sí mismo; y por otra parte, en tratar de penetrar metafísicamente en su naturaleza y en sus causas, y de hacerla, con propiedad, que se conozca a sí mismo»⁴⁵.

Hay pues una suerte de flexibilidad «truncada» del pensamiento sobre sí mismo a fin de salvaguardar la más ingenua de nuestras aproximaciones al mundo; «pensar como los doctos para hablar como la gente corriente»⁴⁶ y evitar la inmersión en un proceso reflexivo puro. Se establece así una doble dirección en la argumentación berkeleyana desde el momento en que se pretende refutar el idealismo cartesiano mediante un desarrollo «más riguroso» de sus propios supuestos críticos. La pluma de Berkeley, una de las más ricas, por cierto, en el empleo de imágenes y metáforas de toda la modernidad, cierra los *Tres diálogos* con una cuyo sentido emblemático no puede pasársenos por alto:

«Ves, Hylas, el agua de aquella fuente, como es empujada hacia arriba, en una columna circular, hasta cierta altura en la cual se rompe y cae a la base de la que ha surgido: sube del mismo modo que baja siguiendo la misma ley uniforme o «principio de gravitación». Así también, los mismos principios que a primera vista conducen al escepticismo, llevados hasta cierto punto, traen al hombre al sentido común»⁴⁷.

En la consideración de la naturaleza de semejante proyecto de reflexividad «no autofágica», de ida y vuelta con retorno a un hogar primigenio, así como de la tentación idealista de clausurarlo en un círculo dialéctico, en la que Berkeley jamás cayó, se alumbra no poca luz a la hora de captar en toda su extensión la sutileza y gravedad de esta tergiversación de la doctrina berkeleyana que aquí se plantea.

45. MARITAIN, J. *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires, p. 126.

46. Ppos § 51 y W. III. 52 Cf. Nota del editor en W. II. 62.

47. W. II. P. 262.

III. CONCLUSIONES Y DIGRESIÓN A MODO DE COROLARIO

Creo haber aportado hasta aquí argumentos suficientes como para poder proponer razonablemente algunas conclusiones. Hemos visto como se ha malinterpretado la doctrina filosófica de G. Berkeley con una persistencia y en unos términos lo suficientemente notables como para constituir un dato exegético en sí mismo. El análisis de este fenómeno ha puesto de manifiesto en su propia obra algunos elementos textuales susceptibles de ser utilizados como cobertura inicial para determinados sesgos de su lectura. Hemos pretendido mostrar hasta qué punto tales sesgos desbordan los límites de un mero análisis textual y nos remiten a una malinterpretación básica proveniente, en definitiva, una lectura de la doctrina berkeleyana desde el esquema representacionista postcartesiano que ciertamente determina el desarrollo del pensamiento moderno y que Berkeley trató de refutar. En efecto, un análisis de las interpretaciones cartesiano-transcendentalistas de la obra de Berkeley nos ha enfrentado a un núcleo aporético de difícil resolución. Por un lado, la fuerza argumental de las mismas, en su vertiente crítica, se resuelve en una mera acusación de berkeleyanismo y, por tanto, en un discurso circular completamente estéril. Por otro, una exégesis constructiva por lo general de inspiración fenomenológica, o analítica, que encuentra en la «reconstrucción» de la teoría nocional berkeleyana principal hito, desemboca igualmente en una inexorable circularidad. Y así nos encontramos con que, a su vez, de una parte, una estricta reflexión crítica pretende demostrarnos que la noción de existencia extramental absoluta es completamente contradictoria, y, de otra, con que sólo una previa determinación ontológica de las nociones de materia, mente, existencia, etc..., dota de sentido a la afirmación anterior y fundamenta el propio ejercicio crítico que revierte en ella.

Dejando a un lado de nuevo las justas reservas que la doctrina berkeleyana pueda suscitar, es preciso insistir en que ninguna de esas dos circularidades, la misma en última instancia, puede usarse honestamente como crítica a nuestro obispo desde el momento en que no acontecen en su obra sino, exclusivamente, en una lectura «representacionista» de la misma. El malentendido es, con todo, comprensible teniendo en cuenta que el discurso inmaterialista berkeleyano es rigurosamente «moderno» y, en su vertiente crítica, rigurosamente crítico⁴⁸. Solamente, pues, el hecho de encontrarnos ante un conato de modernidad alternativa, que pretende escapar al planteamiento gnoseológico «cosa en si-representacion», puede explicar satisfactoriamente los avatares de la doctrina berkeleyana hasta nuestros días⁴⁹.

48. Cf., a propósito del uso de la evidencia en la doctrina de Berkeley: Pepper, S.C. «Berkeley's use of the Test of Certainty». En Pepper, S. C. o.c., pp. 89-105.

49. He sugerido en otro lugar que, frente a un contexto gnoseológico fundado en la

Creo que con esto queda respondida la primera de las preguntas que iniciaban este escrito. Por lo que toca a la segunda, he procurado mostrar como es, precisamente, este carácter de modernidad alternativa el que dota a la obra de Berkeley de una especial revelancia en el contexto del pensamiento contemporáneo. La fresca pionera de su intento suscita interrogantes que tocan muy de cerca al pensamiento de nuestro siglo y su eventual inserción en un proceso «natural» de superación del dilema racionalismo ilustrado-irracionalismo. Advertir que, en definitiva, no debemos buscar en la obra de Berkeley nada más importante que su inmaterialismo, e incluso que encontraremos pocas cosas de valor que puedan abordarse sorteando éste, es hacer de su obra tanto un genuino producto de su época como un ensayo «en origen» de lo que vendrá a ser el tema de nuestro tiempo. El asunto del «realismo crítico» al que nos acabamos de referir es una buena muestra de ello. En qué medida el sueño americano de nuestro obispo pudiera ver colmadas sus expectativas en los autores que conforman el denominado «pragmatismo» americano es, igualmente, un tema al que urge prestar más atención⁵⁰. El brillante y sugestivo intento de «culminar» la doctrina berkeleyana en el contexto del análisis intencional, efectuado recientemente por Flague, encuentra aquí también cabida de un modo eminente. Ese enmendar a Descartes siendo más cartesianos todavía que se encierra en el más lockeano que Locke, no puede sorprender a nadie a estas alturas. Con todo, hay cierto aspecto de la doctrina berkeleyana al que no siquiera dejar de referirme siquiera de un modo general y con el trazo grueso de un esbozo de corolario. Me refiero al especial sentido que cobra en Berkeley, según lo que venimos diciendo, una teoría del significado, lo que nos conduce inexorablemente a su esencial vocación hermeneútica.

Estimo oportuna esta última digresión, además de por que puede aclarar el sentido de la vigencia del pensamiento berkeleyano, así como también de sus limitaciones, al ensayar caracterizarlo, más precisamente, como modernidad anti-ilustrada, porque las conclusiones que hemos pretendido establecer aquí podrían leerse como una crítica directa y global a la mencionada obra de Flague que es, probablemente, el último gran evento en el pequeño mundo de la erudición berkeleyana. No quiero es-

categoría de «representación», aparece la doctrina de Berkeley como una metafísica de la «revelación». (Cf. Quintanilla, I. «Leibniz ou la modernité perdue» en las actas del V. Internationales Leibniz Kongress).

50. La afinidad de motivos, actitudes y soluciones es, en el caso de Pierce, tan extraordinaria que en ocasiones resulta abrumadora. Por lo que a James respecta, y pese a rebajarse considerablemente esa afinidad, es interesante constatar que en la «peculiar» y sesgada versión del empirismo que James nos ofrece en su obra *Pragmatismo*, su visión pragmatista de la doctrina berkeleyana resulta ser, en una sorprendente «carambola» histórica, perfectamente acorde con el más genuino sentido de la misma. Cf. James, W. *Pragmatismo*, D. Jorro, Madrid, 1923, p. 87.

camotear un desacuerdo evidente por lo que se refiere al planteamiento general de una obra por lo demás con suficientes méritos como para escapar a cualquier desautorización que de un trabajo como éste pudiera provenir. Ahora bien, teniendo en cuenta la reconstrucción que el profesor Flague hace de la teoría del significado berkeleyana como una teoría «extensional», a partir de su crítica de las ideas abstractas, y del consiguiente planteamiento del lenguaje en Berkeley desde una perspectiva analítica, las líneas que prosiguen son una buena muestra de hasta qué punto, por encima de discrepancias puntuales, ambas interpretaciones discurren por terrenos netamente distintos.

Cuando el profesor Rorty culmina su célebre crítica al modelo gnoseológico representacionista moderno, que centra en el eje Descartes Locke-Kant, acaba aludiendo al advenimiento de un modelo «conversacional» de la verdad. «Estamos avanzando —dice— hacia una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento»⁵¹. Si nos acogemos a la fuerza de la expresión en toda su amplitud, y podemos hacerlo en nombre de su propio contenido, es evidente que la doctrina de Berkeley constituye un ejemplo paradigmático de semejante intuición. La teoría del significado en Berkeley desborda, sin duda, el ámbito analítico de la semántica y se inscribe en el contexto general de una metafísica conversacional que encuentra, eso sí, en el lenguaje divino, el referente último de todo discurso particular. Así, cuando en el parágrafo 261 del *Siris* Berkeley compendia su proyecto de «naturaleza», tal vez mejor llamado «contraproyecto», mediante la tesis de sustituir la categoría de causa por la categoría de signo en nuestra comprensión científica del mundo, está haciendo de la gramática el paradigma de toda legalidad y de la sustancia, en definitiva, un contertulio cuya esencia toda es la de hablar-escuchar; está construyendo, pues, una «metafísica del signo» por excelencia. Se imponen así, a mi juicio, las siguientes puntualizaciones:

1. Esta metafísica implica, por una parte, y como ya se ha apuntado, una revalorización del ámbito de la experiencia sensible sin parangón en el pensamiento moderno. De la experiencia sensible, además, como tal, sin mediación de proceso perceptivo alguno por el que la teoría pueda in-

51. Rorty R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Cátedra, Madrid, 1983, p. 351.

52. Cf. Yolton, J. W. o.c., Cap. IX, «Sense and Meaning». No en vano puede decirse que en el libro tercero del *De ánima* parece ser uno de los favoritos de nuestro obispo. Conviene recordar que dicho libro comienza con un complejísimo argumento destinado a demostrar que no puede haber otros sentidos aparte de los cinco tradicionales siendo así, que nos conste, junto con el parágrafo 136 de los *Principios* de Berkeley, el único argumento original consagrado a mostrar la aporía implícita en el echar de menos otras modalidades sensibles en nuestro acceso a la realidad, tema este muy común en el pensamiento y la literatura modernas y que Locke hace suyo en el *Ensayo* II, XXIII, 12-13.

troducirse en su retaguardia y oficiar de juez y parte en una misma causa. Es, en este sentido, rigurosamente «fenomenológica». Las cosas mismas «en persona» nos salen al encuentro en una estética perfecta que es, en sí misma, «el dato» por excelencia. En este contexto de la experiencia sensible, un «mundo externo» no puede constituir jamás un problema⁵². Solamente una actividad reflexiva falaz puede proyectar alguna duda sobre la validez objetiva esencial de nuestra experiencia. Una y otra vez insiste Berkeley en la contradicción implícita en la noción moderna de sustancia material y en las gravísimas repercusiones de la misma; en última instancia debe entenderse esa contradicción como el absurdo, nada ingenuo, de querer ir más allá de nuestra experiencia a buscar cosas experimentables en estado bruto que nunca se podrán experimentar, y que luego se harán pasar como datos en apoyo de esta misma empresa. Tal es el escándalo del «noumeno», de la facultad definida por un objeto propuesto, a su vez, por ella misma, del intolerable «dogmatismo» de una crítica pura que me obliga a ver lo que luego explica y me prohíbe mirar lo que no sabe explicar. Tal es, en fin, la falacia por excelencia del librepensador «Alciphron», «Petitio principii», «Non causa pro causa», «Ignoratio elenchii», todo a la vez⁵³. Que el materialismo es lugar privilegiado, pero no único, de esta treta «global» librepensadora queda claro, también, en la crítica berkeleyana al deísmo del propio *Alciphron*. El ámbito del conocimiento humano es el ámbito de la experiencia tal cual nos aparece, en la pura aporemiaticidad de su vivencia; solamente así respetada conserva intacta la viveza propia de las cosas que es preciso interpretar y que nos salen, por tanto, al encuentro como los datos definitivos con que dotar de sentido al universo, esto es, como signos⁵⁴.

2. Ahora bien, el acceso directo a la realidad del signo no implica, en sí mismo, la captación inmediata de su significado, sólo en su vertiente secuencial es capaz el signo de oficiar como tal articulándose en un discurso. Se olvida con frecuencia que las primeras observaciones de los «Philosophical Commentaries» berkeleyanos tratan, precisamente, del sentido de la temporalidad⁵⁵, y su preocupación por el asunto del «orden» de las

53. W. III. 319.

54. Tan es así que Berkeley sugiere en repetidas ocasiones que la incomensurabilidad entre la actual sensibilidad humana y aquella que de la que gozan los bienaventurados no implica, en absoluto, que esta última no sea igualmente sensibilidad. Cf. W. VIII. 181. Particularmente claro es el sensualismo berkeleyano en el caso de su ética donde se olvida con frecuencia que el «Summun Bonum» humano para Berkeley es siempre «Sensual Pleasure». Cf.: Clark, S.R.L. «God Appointed Berkeley and the General Good» en Foster, J. y Robinson, H. o.c.

55. *Philosophical Commentaries*. 1-16. (W. I. 9).

56. Cf. Vg. W. III. 154-157.

57. Se pregunta en ocasiones por el «paradigma» filosófico en el que puede ubicarse a nuestro autor. La cuestión es extremadamente compleja. Amparado en esta com-

ideas es constante desde entonces. Se ha reparado poco, también, en que es el oído, y no la vista, la modalidad sensorial paradigmática en Berkeley⁵⁶. Solamente, pues, la experiencia, pero la experiencia en su totalidad, es el dato primegenio de nuestro conocimiento. Es por eso que nuestra experiencia sólo puede serlo, para Berkeley, en el contexto de una praxis determinada. La praxis es, propiamente hablando, el sentido común que Berkeley nos propone. En efecto, una vez establecida en su *Ensayo de una nueva teoría de la visión* la contundente tesis de la completa heterogeneidad de nuestras modalidades sensoriales y la consiguiente imposibilidad de sensible común alguno; la totalidad que otorga su dosis de realidad al dato y que conforma el «objeto real» sólo puede ser la propia historia activa del sujeto. Es en el acontecimiento de comérnosla en el que se constituye definitivamente la «cosa real manzana». De este modo la estética pura de la cosmovisión berkeleyana lo es todo menos desinteresada⁵⁷. La metafísica resultante habrá de ser así una metafísica de la acción pero de la acción significativa, y en no menos medida también, por lo tanto, una metafísica contemplativa⁵⁸.

3. Por todo ello la doctrina que Berkeley nos propone es, antes que nada, una hermenéutica. Que la verdad es algo que se alumbra en el lenguaje es un dato básico del planteamiento berkeleyano, y que el lenguaje es, en definitiva, la razón metafísica última, la intuición esencial de esa «pars consolidata» a la que nos hemos referido⁵⁹. Hay una cita en el *Siris* a cuyo

plejidad y a propósito del singular esteticismo berkeleyano no me resisto a citar aquí estas líneas: «Para nosotros el símbolo es una imagen que confiere significado poético a la realidad física. Para el hombre medieval, lo que nosotros llamaríamos símbolo es la única definición de la realidad objetiva válida». «Como símbolo del reino de Dios sobre la tierra» la catedral miraba desde la altura a la ciudad y a sus habitantes, situándose por encima de los demás intereses de la vida de la misma manera que se situaba por encima de todas sus dimensiones físicas». En la admiración de su perfección arquitectónica, las emociones religiosas eclipsaban a la reacción estética del que no contemplaba». Simson, O. von: *La catedral gótica*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 16-17. Con razón se asombra Ursom del exiguo desconcertante tratamiento berkeleyano de la belleza Cf: Ursom, J. O. «Berkeley on Beauty», en Foster, J.; o.c. p. 227. La estética berkeleyana es, en definitiva, su propia ética y metafísica desvaneciéndose así, a primera vista, eclipsada por estas. Cf. W. III. 124-131.

58. He aquí el origen último de la cuestión acerca de si el alma cuando percibe, es en Berkeley activa o pasiva. No tiene nada de extraño, por lo tanto, que Luce, tras un minucioso análisis del tema, deba concluir de ambas cosas a la vez. Luce, A.A. «Berkeleyan Action and Passion», *Rev. Int. de Phil.*; 23-24, p. 3.

59. Sería un grave error inferir aquí, del hecho de que, en definitiva, sea el lenguaje divino el que sustanta todo este juego simbólico, que es preciso forzar lo esencial del pensamiento berkeleyano para integrarlo en el contexto de la hermenéutica contemporánea. Remito a tal efecto al cuarto diálogo del «Alciphron».

60. W. V. p. 120.

contenido no se ha hecho el hueco que le corresponde en el pensamiento de nuestro autor. Es, que me conste, la única fórmula gnoseológica que puede hallarse categóricamente expresada en su obra y dice así: «Conocemos una cosa cuando la comprendemos y la comprendemos cuando podemos interpretar o decir lo que significa»⁶⁰. El planteamiento gnoseológico berkeleyano está involucrando, pues, no solamente una posición semántica, sino en definitiva, toda una nueva teoría de la verdad que habita el corazón mismo de su crítica a la noción de sustancia material⁶¹.

Podemos apreciar, así, hasta qué punto caracterizar la teoría semántica de Berkeley como una teoría lingüística extensional al uso, siendo rigurosamente exacto en lo que de lingüística al uso pueda tener, no parece ser una caracterización definitiva. ¿Cómo hablaremos con rigor acerca de las cosas que señala esta semántica cuando las «cosas» mismas de que hablamos son un puro señalar que remite, finalmente, a su propio orden y armonía? Por eso continúa Berkeley inmediatamente la referida cita del *Siris* con una de esas frases que tanto desconciertan al lector desprevenido: «estrictamente hablando —dice— el sentido no conoce nada». El problema capital de la semántica berkeleyana no es, por lo tanto, qué significa «arbol» sino más bien qué significa ese árbol de ahí. Conocer es interpretar. Es precisamente desde esta radical «heteronomía» del hermeneuta desde la que nuestro autor trató de hacer frente al final, y a la hora decisiva de refrendar una praxis, a la ya irrefragable autonomía del librepensador. Frente a ella, justamente, despunta candorosa y premonitoriamente en el texto de Berkeley una redención filosófica de la infancia⁶². Reinter-

61. Acaso no tan nueva. Una vez más los orígenes de la hermeneútica se vinculan a la interpretación bíblica y a la supermacia judeo-cristiana de la «veracidad» discursiva sobre la «adecuación» helena. Así nos lo recuerda ya Unamuno en su escrito «¿Qué es verdad?» —en Vol. III de sus obras completas, vergara, Barcelona, 1958, p. 992— cuando reclama la primacía de la verdad moral sobre la lógica y escribe que «... y entonces, trasladado esto a la Naturaleza, comprenderíamos y sentiríamos —sentir es algo más íntimo que comprender— que no hay distinción alguna entre la realidad y lo que como tal se nos aparece, que la Naturaleza nos habla pensando o piensa hablándonos». No en vano cuando C. Tresmontant, en sus *Estudios de metafísica bíblica Gre-dos*, Madrid, 1961) señala la ausencia de la noción de la materia en el pensamiento hebreo, y, por ende, el carácter netamente apromblemático de la experiencia para el mismo. Ilega un momento en el que la mención a la doctrina de berkeleyana se hace inevitable. (o.c., p. 115).

62. Hay, efectivamente, en la obra de Berkeley, y en el contexto de su enfrentamiento a la ilustración, un uso filosóficamente positivo de la infancia y sus valores más específicos (ingenuidad, candor, etc...). Cf. Vg W. III, 105, 179, 214. El desapercibimiento general sobre las múltiples vetas específicamente «anti-ilustradas» del pensamiento berkeleyano fue ya lamentado por Jessóp en su edición del «Alciphron» (X. III. p. 7).

pretar nuestra experiencia de hombres modernos precisamente en un sentido inverso al de la mayoría de edad ilustrada es el juego que, como la boa tragaelefantes del principito de Saint-Exupery, Berkeley quiso proponernos y en el cual una modernidad demasiado ilustrada sólo ha sabido ver el sombrero idealista de un pintoresco reaccionario.

Ignacio QINTANILLA NAVARRO