

# LECTURAS EJEMPLARES

## INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA

*Selección de textos de George Berkeley (1685-1753)  
comentada: una introducción a los problemas de la  
filosofía moderna para uso de estudiantes universitarios\**  
de Alexander Campbell Fraser, D.C.L. Oxon

Introducción, traducción y notas:

ANDRÉS MEJÍA VERGNAUD\*\*

Universidad Nacional de Colombia

### Introducción

El texto que he tenido el honor y el privilegio de traducir podría causar una colosal sorpresa al lector que busque en él una simple biografía de Berkeley, o una introducción panorámica a la filosofía moderna. Ese lector se encontraría a sí mismo, de repente, atravesando las páginas de un drama, cuyo autor escribe poseído por la perplejidad: es el drama de la filosofía moderna, una filosofía que edificó toda su identidad sobre el proyecto de la epistemología, con la bandera de ir hasta las profundidades para encontrar la garantía del conocimiento humano. Es una tragedia cuyo primer capítulo –al que tampoco le falta el aire dramático– se escribió en la bellas *Meditaciones metafísicas* de Descartes, cuando este filósofo quiso tener seguridad de no estar soñando al verse a sí mismo sentado junto al fuego, ni de estar bajo los artificios engañosos de un genio maligno. Pasados los siglos, llegaría un momento en el cual la filosofía moderna debió confrontarse con ese inquietante repertorio de conclusiones a las cuales ella misma dio lugar, como el escepticismo, el solipsismo, el inmaterialismo, y la necesidad de echar mano de lo divino cuando los recursos humanos no conducían a la garantía de la certeza. Hume percibe esta situación aporética que vendría un siglo después de él. El aspecto más cautivador del presente texto es que en él no se resuelve esta perplejidad, sino que se expone, y se lucha con ella mientras el lector queda preso de sus fundamentos. Y después

---

\* El presente texto, y la *Selección* a la cual precede, fueron publicados por primera vez en 1871, por la Clarendon Press de Oxford. La presente traducción se hace a partir de la cuarta edición, aparecida en 1899. Revisó la traducción Andrés Lema Hincapié, profesor de The University of Colorado Denver, fundador y director de *Lenguas de Fuego*, International Center for Translations in the Humanities (*N. del T.*)

\*\* [andresmejia@hotmail.com](mailto:andresmejia@hotmail.com)

de escrito este texto de Alexander Campbell Fraser, no pasaría mucho tiempo antes de que alguien, mostrando dos manos al público, afirmase saber sin la menor duda que tales manos existían y que por tanto así se probaba que existían objetos exteriores. En fin, no pasaría mucho tiempo para que se despreciase el proyecto moderno por considerárselo un problema sin sentido, un pseudo-problema, o para que algunos declarasen difunta a la epistemología, recomendando al mismo tiempo que los libros de epistemología moderna fueran llevados sin pérdida de tiempo a las bibliotecas de literatura.

Lo anterior no obsta para afirmar que, además del valor que posee el texto como documento filosófico e histórico, puede ser también de gran provecho para quien busca una explicación de los principales aspectos de la filosofía moderna. Y, por supuesto, es un escrito invaluable para los estudiosos de la filosofía de Berkeley, o de la época en la cual trabajó este fascinante filósofo.

Su autor, Alexander Campbell Fraser, nació en Ardchattan, en la provincia escocesa de Argyllshire, el 3 de septiembre de 1819. Fue educado en dos de las grandes universidades escocesas, la de Glasgow y la de Edimburgo. En estas universidades había florecido la Ilustración británica, con luminarias como David Hume y Adam Smith. Fraser fue, ante todo, un historiador de la filosofía y un juicioso editor de obras filosóficas. Escribió sobre John Locke y sobre Thomas Reid, aunque su gran obsesión fue Berkeley, de quien escribió una biografía, y cuyas obras completas editó para la editorial Clarendon Press de la Universidad de Oxford. Fraser es autor también de una autobiografía filosófica. El diccionario biográfico *Chambers Biographical Dictionary*<sup>1</sup> (1974), editado en Escocia, nos dice que Fraser recibió la ordenación en la Iglesia Libre Escocesa, la cual fue producto de un cisma radical con la Iglesia de Escocia, ambas calvinistas y presbiterianas. Fraser enseñó en la Universidad de Edimburgo, y falleció en 1914.

El texto que aquí se presenta fue publicado como introducción a un volumen titulado *Selections from Berkeley, annotated*, publicado por la Clarendon Press de Oxford. Fue un libro muy exitoso, a juzgar por el número de ediciones que de él se realizaron, y las varias reimpressiones que de ellas se hicieron. Este traductor tiene noticia al menos de seis ediciones. En este caso, hemos trabajado sobre el texto de la quinta edición, publicado en 1899. La segunda edición fue publicada en 1878, y la tercera en 1884.

Todos mis agradecimientos van para mi amigo y maestro Andrés Lema Hincapié, profesor de la Universidad de Colorado Denver, quien insistió durante años, con el entusiasmo que lo caracteriza, para que emprendiese la traducción del presente texto. Dado que me encuentro más cerca del ámbito de Hume que del de Berkeley, me limitaré a agradecer a la vida el haber seguido finalmente su insistencia.

---

1 *Chambers Biographical Dictionary*, Vol. 1. Edimburgo: W & R Chambers Ltd., 1974.

## Introducción a los problemas de la filosofía moderna

[IX] El propósito de esta *Selección* es ofrecer un ejercicio apropiado para los estudiantes de Psicología, de Lógica Inductiva y de Metafísica, que deseen examinar las cuestiones que yacen en los fundamentos de la vida y el conocimiento humanos. Estas cuestiones han sido formuladas en el pensamiento moderno, y a ellas debería conducirlos una educación liberal.

Entre otras, por las siguientes razones el pensamiento de Berkeley puede usarse como introducción a los problemas de la filosofía moderna:

1. Sus escritos filosóficos, así éstos sean meramente fragmentarios, en lengua inglesa son clásicos del genio metafísico, y presentan un pensamiento sutil en un lenguaje transparente y lleno de gracia.

2. Sus doctrinas principales, relacionadas con la naturaleza y con los supuestos poderes de la Materia<sup>1</sup>, anticipan uno de los principales problemas de nuestra vida espiritual. Su nota fundamental es la contraposición entre teísmo y materialismo.

3. El pensamiento de Berkeley es uno de los más importantes factores en la historia de la filosofía moderna, especialmente dentro de la época inaugurada por el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, que incluye los últimos doscientos años.

[X] La crisis escéptica que surgió en dicha época, y que David Hume representó, fue precipitada por las preguntas que formuló Berkeley sobre la Materia y sobre el Mundo Visible. En la revolución intelectual que siguió después, y en buena medida gracias a la influencia de los principios filosóficos de Berkeley, el pensamiento de Locke fue gradualmente sustituido, bien por (a) el idealismo de Immanuel Kant y Friedrich Hegel, o por (b) la psicología de la asociación, en su desarrollo desde David Hume y David Hartley hasta nuestros días, bien por (c) el enfático llamado de Thomas Reid en favor de lo que él denominó *Sentido Común*.

La frescura intrínseca del pensamiento de Berkeley, el encanto literario de la expresión de ese pensamiento, el interés romántico que despierta su inmaterialismo, el alcance que logra ese mismo pensamiento al ser empujado hacia sus diversos temas, junto con su importancia histórica, y la urgencia actual de los asuntos relativos a la Materia y sus funciones en el universo, son todos ellos factores

1 Pese a que según la ortografía española la palabra "materia" no debería llevar mayúscula inicial, he considerado importante mantener aquí la mayúscula introducida por el autor, quien escribe en inglés *Matter*. Dado que en la ortografía de dicha lengua tal palabra tampoco llevaría mayúscula inicial, es evidente que el autor tiene una intención filosófica al destacar de ese modo la palabra. A lo largo del texto, el lector podrá encontrar otros casos similares, en los cuales un uso aparentemente irregular de las mayúsculas corresponde a intenciones sustantivas del autor, a pesar de su apariencia un tanto arcaica y claramente hipostática. También esta traducción conserva los apellidos de los autores escritos en mayúsculas, siguiendo el uso de Fraser (*N. del T.*).

que se unen para hacer de Berkeley un estimulante acompañamiento para los estudiosos de la filosofía. Su nueva concepción de la Materia hace surgir las preguntas fundamentales de la filosofía y la teología.

Esta valoración educativa del pensamiento de Berkeley no obliga por supuesto al estudiante a aceptar su célebre y a menudo muy malentendida doctrina sobre aquello en lo que consiste la realidad del mundo sensible.

La historia personal de Berkeley está llena de interés humano. Sus primeros años están cubiertos por un velo de misterio, lo cual concuerda con el halo romántico dentro del cual se desenvuelve toda su vida. Sabemos que nació en el condado de Kilkenny, en marzo de 1685, y que en 1700 ingresó al Trinity College de Dublín, donde pasaría los siguientes trece años. Por aquel entonces, el rector del Trinity College era Peter Browne, quien luego sería obispo de Cork, y quien tenía gran interés por la filosofía<sup>2</sup>; ya las semillas del pensamiento moderno estaban ingresando a este *college* irlandés. Gracias a la influencia de William Molyneux, ya se conocía el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. También se conocía algo de Nicolás de Malebranche, el filósofo [xi] francés contemporáneo de Locke. Otros factores influyentes fueron las enseñanzas de René Descartes y Francis Bacon, las primeras actividades de la Royal Society, y los descubrimientos de Isaac Newton y Gottfried Wilhelm Leibniz.

Mientras estaba en Dublín, y antes de alcanzar la edad de treinta años, ya Berkeley había brindado al mundo tres pequeños clásicos filosóficos, en los cuales expone y defiende su concepción de la Materia, así como la consecuente refutación del Materialismo. En 1709 se publicó su *Ensayo hacia una nueva teoría de la visión*, el cual abrió las puertas para otros dos clásicos. En 1710 apareció su obra *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, la cual expone de manera sistemática y razonada los principios que determinan la naturaleza y la función espiritual del mundo material.

---

2 El autor utiliza en el original la curiosa expresión “philosophical bishop” para referirse a Peter Browne: “[...] afterwards the philosophical bishop of Cork [...]”. Dicha expresión, por supuesto, no admite una traducción literal. Con el propósito de indagar si “philosophical bishop” tiene algún sentido específico dentro del contexto del inglés filosófico, el traductor consultó la cuestión con siete expertos, quienes concordaron en que la expresión simplemente denota un obispo que practica la filosofía de manera profesional, o que tiene gran interés en aquella disciplina. De cualquier modo, el uso de la expresión es arcaico e infrecuente. Bettina Kreissl Lonfat, historiadora de la filosofía de la Universidad de Ginebra, afirma haber encontrado este término sólo en referencia a San Agustín. El irlandés Shane Glackin, de la Universidad de Leeds, asegura que, en la Irlanda de la época, no existía posición o cargo alguno cuyo nombre oficial fuese “philosophical bishop”. Peter Browne (1665-1735), el personaje en cuestión, cumple con la definición de haber sido un obispo con interés profesional en la filosofía. Browne escribió ensayos en teoría del conocimiento, con la intención de criticar a Locke, y esos ensayos fueron a su vez objeto de críticas por parte de Berkeley.

Estos principios tuvieron un desarrollo posterior en los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, de 1713. En una edad temprana, al igual que Descartes, Spinoza y Hume, y a diferencia de Locke, Kant y Reid, Berkeley presentó al mundo su trabajo, hecho que concuerda con el fervoroso ímpetu de su temperamento.

El desarrollo intelectual de Berkeley en el Trinity College, durante los años que precedieron a la publicación de los tres libros mencionados, puede seguirse en su *Commonplace Book*<sup>3</sup>. Este libro es uno de los más interesantes registros existentes sobre las luchas que ocurren en el despertar del genio filosófico. Fue publicado por primera vez en 1871, en la edición que hizo Oxford con la vida y con la obra de Berkeley. Allí lo encontramos fervorosamente inspirado por un nuevo pensamiento; y se lo ve trabajar en busca de la expresión adecuada para sus principios, decidido como está a presentarlos al mundo, aunque en el modo más conciliatorio que él pudiera encontrar. Berkeley está decidido a utilizar dichos principios en apoyo de la fe espiritual, y en la depuración de la ciencia física.

Berkeley visitó Londres en 1713. Los siguientes veinte años los pasó principalmente en Francia, en Italia y en América. [XII] Su encanto personal, unido a la novedad y contundencia de sus ideas sobre la Materia, le hicieron objeto de la atención de contemporáneos eminentes. En 1724, tras su regreso a Irlanda desde Italia, fue nombrado Deán de Derry. Una ardiente filantropía lo llevó a renunciar a esta investidura, y a la edad de cuarenta y cinco años viajó a Norteamérica con el propósito de dedicar lo que le quedaba de vida a difundir la civilización cristiana en el Nuevo Mundo mediante la creación de un *college* en las Bermudas. Sin embargo, después de tres años de inevitables demoras en Rhode Island en el curso de su viaje a Bermuda, Berkeley fue forzado a regresar a Irlanda, pues le fue retirado el apoyo público del cual dependía su proyecto.

Berkeley pasó los últimos veinte años de su vida en un relativo retiro como obispo de Cloyne, en el sur de Irlanda.

Berkeley jamás abandonó el quehacer filosófico, ni durante sus veinte años de actividad, ni durante sus veinte años de retiro. En 1721, producto de sus estudios en Italia, y tras su regreso de Europa continental, Berkeley publicó un tratado en latín sobre la causa última del Movimiento en la Materia. Durante su retiro en Rhode Island, escribió *Alciphron o el filósofo diminuto*, libro de diálogos dirigido contra los librepensadores escépticos, en el cual se desarrolla

3 El término *Commonplace Book* hace referencia a un cierto tipo de libro personal de anotaciones, el cual fue de uso común a partir del siglo xv entre personas con inquietudes intelectuales. Un *Commonplace Book*, por su contenido, que podía ser muy variado, reflejaba los intereses de su autor. En el siglo xvii, la práctica de llevar estos libros (*commonplacing*) se había hecho tan importante que incluso se enseñaba formalmente en algunas universidades (*N. del T.*)

la racionalidad de la fe en Dios, en cuanto Éste nos habla a través del Mundo visible. El libro fue publicado en 1732, luego de su regreso de América, y fue seguido un año después por una *Vindicación adicional* del significado espiritual que tiene el Mundo que vemos. El último acto de este camino de pensamiento filosófico, el cual se hacía cada vez más profundo, fue un libro aparecido en 1744 bajo el singular título de *Siris, cadena de reflexiones filosóficas*; más cercano a Platón que a Locke, y más directamente relacionado con Dios que con la Materia.

Los últimos días de Berkeley transcurrieron entre la flantropía y la tranquilidad meditativa. Sentía un cariño especial por Cloyne, remoto y oscuro, poseedor de un encanto contemplativo. Finalmente, cuando Berkeley fue obligado a un cambio por causa del deterioro de su salud, su amor por el retiro académico lo llevó a [XIII] Oxford, lugar que por mucho tiempo había aparecido en su imaginación como el hogar ideal para sus años maduros. Pero sólo pudo disfrutar de Oxford por unos pocos meses. En enero de 1753 la muerte clausuró de manera repentina esta bella e ingeniosa vida, que había estado dedicada a defender la necesaria dependencia que tiene la naturaleza de la Inteligencia Omnipresente.

¿Cuál es esa nueva concepción de la materia que Berkeley nos presenta? En primer lugar, que las cosas que vemos y que tocamos, junto con sus supuestos poderes inherentes, no son más que apariencias en los cinco sentidos, presentadas por el poder de Dios en un orden natural continuo. Y en segundo lugar, que el mundo material, presentado de este modo por la Suprema Razón Activa, depende para su realidad de que una mente viviente perciba ordenadamente los fenómenos sensoriales. Esta concepción se originó durante la juventud de Berkeley, bajo la influencia de Locke. Posteriormente, fue reforzada por la simpatía de Berkeley hacia Platón. Las consecuencias de esa concepción nos permiten decir que ésta es una de esas doctrinas que hacen época, y que además se convierten en fuentes de progreso espiritual.

Esto puede ilustrarse contemplando el estado de la filosofía moderna antes y después de Berkeley. Un recuento de esta historia, con Berkeley en su centro, puede bien servir para preparar al lector para esta *Selección*.

Descartes (1596-1650) es el padre de la metafísica moderna. Ésta se originó cuando Descartes tuvo el propósito de destruir el Prejuicio por medio de una duda Tentativa. Como primer paso en su filosofía, Descartes rehusó aceptar sin apoyo en la razón cualquier idea que, al ponerla a prueba, encontrase que podía ser puesta en duda. Él presentó esto como un método efectivo para liberar la mente de prejuicios irracionales, para encontrar las necesidades genuinas de la razón, y para corregir falacias *a priori*, lo cual es un propósito

central de la metafísica moderna. Descartes recomendó este método como la manera para transformar una vida de confianza ciega para con dogmas heredados, en una vida filosófica de fe razonable.

[xiv] Al realizar el experimento mental de suspender temporalmente *todas* sus creencias, Descartes encontró que la duda se detenía frente a una convicción irresistible: la de su propia existencia, la cual ni por un minuto podía él poner en duda. Esta necesidad intelectual Descartes la expresó en su celebrada fórmula *cogito ergo sum* o *ego sum cogitans*: “soy consciente de existir”. Esto significa que la cambiante vida de la conciencia presupone necesariamente un yo o *ego* que no cambia, y que la conciencia no puede surgir sin encontrar esta convicción en ella misma. Este punto de partida no fue adecuadamente reconocido en el mundo antiguo, y en él empieza el camino de la filosofía europea moderna.

Quien bebía de la fuente cartesiana se hallaba preparado para empezar una vida de reflexión, al estar más seguro de su existencia como persona consciente que de cualquier otra cosa. Conocemos el yo de nuestra propia vida de conciencia con la más perfecta seguridad que sea concebible: nuestros cuerpos, al igual que todas las cosas externas, los conocemos solamente a través de este yo consciente. Si yo dejase de ser consciente, las cosas dejarían de ser reales, al menos en lo que a mí concierne. Y si toda la vida consciente del universo desapareciera, sería como si la materia inerte restante no existiera. Las cosas extensas no tienen conciencia de existencia real alguna. Sólo los seres conscientes se percatan de ellos mismos, como de las cosas que hay a su alrededor. Y aún más: al sentir y al conocer las cosas inconscientes, les aportan a éstas su única realidad inteligible. La persona consciente, tal como se revela a ella misma en los actos y estados de los cuales tiene conciencia, constituye por lo tanto la realidad primaria. Para Descartes, la existencia de las cosas visibles y tangibles, externas a las ideas y sensaciones, era una inferencia y no un dato primario. Y él justificaba esta inferencia sobre la base de la necesaria confianza que todos ponemos en nuestra experiencia consciente, por tener ésta sus raíces en Dios. Esta confianza en Dios parecía justificar una presunción, según la cual no podemos ser [xv] engañados, ni estar en error, en cuanto a aquello de lo cual tenemos una convicción clara y distinta –por ejemplo, tenemos este tipo de convicción acerca de la existencia de un mundo externo a nuestra conciencia individual.

Halló entonces Descartes dos seres finitos; un ser consciente y no extenso, y otro ser extenso y no consciente. Halló también un Ser Perfecto, Dios, sobre quien descansan estos dos seres finitos. Esta dualidad fundamental entre dos seres dependientes y opuestos, el uno visible y el otro invisible, el uno consciente y el otro inerte, constituyó una dificultad en la temprana filosofía moderna. ¿Cómo

podría una filosofía coherente reconciliar la sustancia consciente y la sustancia extensa, el pensamiento vivo y la materia inerte? En diferentes fases, ésta pasó a ser la más importante de todas las preguntas. Era tan radical la oposición cartesiana entre el mundo extenso y el yo inextenso del cual somos conscientes, que parecía imposible explicar la percepción y el conocimiento de la materia por parte del yo, al igual que la relación entre ambos. Parecía como si la vida *consciente* y las cosas extensas se excluyeran mutuamente. ¿Cómo pueden ambos mezclarse en las percepciones, o en nuestros movimientos voluntarios? ¿Cómo es posible que las cosas extensas pasen a ser percepciones? ¿Cómo puede nuestra voluntad invisible producir cambios en las cosas extensas?

Pero de ninguna manera se negaba el hecho de que percibiéramos las cosas extensas, o de que nuestra voluntad produjese cambios sobre dichas cosas. La explicación que ofreció el cartesianismo consistía en que estas dos sustancias, dependientes pero mutuamente excluyentes, encuentran su armonía en Dios, de quien dependen de manera perpetua. Tanto los cambios en las cosas extensas, como la percepción que tenemos de ellas, fueron vistos como efectos cuya causa original debía ser la voluntad de Dios. La existencia de la Materia debería ser un signo de la acción Divina, y una ocasión para reconocer esa misma acción. Al producir una impresión en un organismo humano, Dios produce también la correspondiente percepción en la mente humana que animó al organismo. Cuando ejercitamos nuestra voluntad de movernos, Dios ha causado el movimiento corporal que siguió a la voluntad. Este [xvi] concepto de la causación física entendida como una sucesión regulada por la divinidad, y no como eficiencia real, fue luego desarrollada por dos cartesianos: Geulinx y Malebranche. De acuerdo con Malebranche (1638-1715), por ser extensa, la materia no podía ser un objeto inmediato de la percepción. Y además, por carecer de todo poder y de toda inteligencia, no podría ella misma ser la causa eficiente de la percepción de su existencia. De modo que Malebranche llegó a pensar que, si bien las sensaciones pasivas de sonido, de gusto, de olfato, y las demás, son producidas por el poder divino, nuestras ideas de las cosas en cuanto extensas, o en cuanto aparecen en relaciones matemáticas, son una participación que tenemos en la inteligencia divina. De este modo Malebranche concluyó que el mundo exterior lo conocemos “en Dios”. Esta tendencia monista del cartesianismo tardío alcanzó su cima en Spinoza (1632-1677), quien se deshizo de la supuesta dualidad, y trató al yo y a la materia como *modos correlativos* de la sustancia única, a la cual todavía llamaba Dios.

De este modo concebían el mundo material los pensadores más importantes del siglo XVII, a través de quienes el cartesianismo se fue transformando en spinozismo.

Pero hubo otras influencias que también contribuyeron a la formación del pensamiento moderno. Antes de Descartes, en su *Novum Organum*, Francis Bacon (1561-1626), hizo un llamado para que se purificara a la mente humana de los prejuicios generados por la dependencia de la tradición. Bacon también recomendó la libre investigación, la cual presupone la duda como parte esencial del espíritu filosófico, y como un primer paso indispensable en el examen crítico de nuestra experiencia. Bacon fue el profeta inglés de la ciencia física moderna, la cual estaba en proceso de construcción mediante la observación bien calculada de las propiedades de las cosas y de las secuencias de eventos. La enseñanza favorita de Bacon, a saber, la dependencia humana de la experiencia real para la construcción del conocimiento, junto con sus advertencias en contra de los razonamientos verbales vacíos y los dogmas no verificados [XVII] por los hechos, dieron forma al método y al espíritu del que luego se valdría Locke en sus investigaciones sobre el origen y los límites del conocimiento humano. Este fue el siguiente problema al cual se dedicaría la filosofía moderna.

Locke (1632-1704) inauguró las discusiones filosóficas de los siglos XVIII y XIX mediante la investigación experimental de la experiencia. Locke se dedicó, siguiendo el espíritu de Bacon, tanto al estudio del entendimiento humano en el cual y a través del cual obtenemos nuestras ideas, como al estudio de nuestro conocimiento y nuestras creencias sobre el yo, el mundo y Dios. Más que cualquier otra cosa, para Locke lo más importante era lo que él llamó 'ideas', ya que a través de ellas la materia se convertía en conocimiento. Locke estudió las ideas en su propia conciencia, no con el fin de construir una teoría e imponerla sobre el universo, sino para delinear y medir modestamente cómo se desarrolla la comprensión que tenemos de nosotros mismos y de nuestros alrededores –aquello que está dentro de nuestro alcance. Al hacer esta investigación, y al proceder apegado a los hechos, Locke quiso descubrir los fundamentos y los límites invencibles de la certidumbre humana, y, por otro lado, la justificación de todo asentimiento sobre lo que tan sólo es probable (cf. *Ensayo Introducción*).

Siempre con este diseño en mente, los resultados de las investigaciones de Locke, las cuales le tomaron cerca de veinte años, se publicaron en 1690 en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En primer lugar, el *Ensayo* contiene una revisión de las ideas que están dentro del ámbito de la experiencia humana, y continúa luego con un examen del conocimiento cierto y de los juicios de probabilidad a los cuales dichas ideas pueden dar origen. Luego de una investigación paciente de los hechos, Locke afirma que todo lo que el ser humano puede saber se compone de ideas simples e indivisibles; algunas de estas se presentan a nuestros sentidos, y otras surgen de la

reflexión que hacemos sobre nuestras operaciones mentales. Locke concluye que nada puede concebirse, como no haya llegado a nosotros de alguna de estas dos maneras.

En el último de los cuatro libros que componen el *Ensayo*, Locke estudia las certezas humanas y los juicios [XVIII] de probabilidad. De acuerdo con Locke, los materiales a partir de los cuales formamos nuestro conocimiento cierto y estimamos las probabilidades, son o bien nuestras adquisiciones graduales a través de los cinco sentidos, o bien la reflexión o autoconciencia. Con un cierto aire de inconsistencia, Locke asume principios fundamentales de manera tácita, como datos anteriores a nuestra experiencia. Si se interpreta de manera estricta, ésta es una *necesidad intelectual* que no se explica adecuadamente en su teoría del origen empírico de toda la experiencia. Es el caso de su explicación de nuestras tres certezas primarias: el Yo, Dios y la Materia.

(a) Locke analizó el conocimiento que el hombre tiene de su propia existencia invisible en tanto ser autoconsciente, como convicción irresistible, y al igual que Descartes. “Si dudo de todas las demás cosas, esa misma duda me hace percibir mi propia existencia, y no me llevará a dudar de eso”. (b) La existencia de Dios –la Mente Eterna– es considerada por Locke como una exigencia que la razón tiene de encontrar una Causa eterna de su propia existencia, y es “tan ciertamente evidente a cualquier hombre que piense, como cualquiera de las conclusiones de las matemáticas”. En este argumento, Locke presupone la necesidad y universalidad del principio de causación, pero no explica cómo este principio pueda derivarse de la “experiencia”. (c) Dice Locke que nuestro conocimiento de la Materia lo obtenemos “solamente de las sensaciones”. Aquí también Locke procede a partir del principio de causación, ya que, con excepción de Dios y de cada hombre, ningún ser humano podría conocer la existencia de cualquier otro ser, como no sea porque dicho ser “opera de hecho sobre él”, “se hace sentir”. Cuando las tenemos, las ideas o apariencias que se nos presentan a través de los sentidos nos hacen creer que “algo” existe con independencia de nosotros, y que ese “algo” nos hace tener esas apariencias. Nosotros creemos en que existe esta causa externa de su aparición con “una certidumbre tan fuerte, con la cual la naturaleza humana es capaz de concebir solamente la existencia del Yo y de Dios”.<sup>4</sup>

[XIX] Locke halló dos clases de cualidades o poderes de ese algo llamado Materia, que para él eran la causa de las ideas que percibimos en los sentidos. Él asumió que la primera clase era similar a lo que percibimos: éstas eran las cualidades *primarias, reales* o matemáticas. La otra clase, diferente a aquello que percibimos, la

4 Locke explica el conocimiento de nosotros mismos, Dios, y las cosas externas, las tres certidumbres últimas (cf. *Ensayo* IV 9, 10 & 11).

llamó cualidades *secundarias* o *atribuidas*. A la primera clase pertenecen el tamaño, la figura, el movimiento, la impenetrabilidad y la divisibilidad; es imposible imaginar partícula alguna de materia desprovista de estas cualidades, o más bien relaciones de cantidad. Ellas pertenecen a la materia misma: seguirían siendo lo que percibimos que son, incluso si no hubiese en el universo ningún ser viviente que las percibiera. Por otra parte, las cualidades secundarias son meras sensaciones de las cuales somos conscientes, en la medida en que las percibimos directamente: el color, el sonido, el sabor y el olor de las cosas. La materia que forma el fuego no puede sentir el calor que nosotros sentimos, ni podría nuestra sensación de gusto existir en una naranja. ¿A qué corresponden estas sensaciones en ese ‘algo’ externo a nosotros? Locke únicamente puede imaginar que ellas corresponden a cambios en sus cualidades primarias, a los átomos y a los movimientos de esos átomos que nosotros no percibimos. Al igual que los atomistas de antaño, Locke conjeturaba que las cualidades secundarias podían existir en la cosa externa en forma de movimientos no percibidos de los átomos que la constituyen, y que mediante leyes naturales las cualidades secundarias se conectan con nuestras sensaciones de color, de sonido, de gusto, de olfato y de temperatura. De tal modo, en tanto que *percibidos*, el color y el sonido serían una clase de sentimiento, mientras que ellos mismos serían un tipo de *movimiento*. Pero incluso si pudiésemos percibir estos imperceptibles átomos y sus presuntos movimientos, Locke insistía en que no podemos predecir *a priori*, esto es, sin apoyo en la experiencia, ni las sensaciones a que ellos darán lugar en nosotros, ni su orden natural. Por tanto, una doctrina fundamental del *Ensayo* es que la ciencia física absolutamente demostrable [xx] es imposible –si ésta es consistente con los límites del conocimiento humano. Las leyes de la naturaleza, en la medida en que su descubrimiento es posible, son en cierto modo arbitrarias: por lo que sabemos, podrían haber sido diferentes de lo que son; para nuestro intelecto, ellas son contingentes de la voluntad divina, y no son verdades eternas.

La doctrina de Locke sobre un “algo” o “sustancia” llamado materia, externo a nuestras sensaciones y causa de éstas, estaba conectada con sus enseñanzas sobre las ideas “abstractas”. “Idea” es el nombre dado por Locke a todo aquello que percibimos o de lo cual somos conscientes, con independencia de las consideraciones de verdad, de falsedad, de certeza y de probabilidad. Hasta este punto, es similar a las “aprehensiones simples” de las que hablan los lógicos. Naturalmente, en este sentido amplio, la palabra ‘idea’ aparece con frecuencia en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.<sup>5</sup> Los li-

5 En los tiempos actuales, es posible que quien estudia este tema se forme una concepción errónea de la psicología del siglo XVII, por no comprender bien el significado que por ese entonces se daba a la palabra “idea”. Platón la usó para referirse a la esencia

bros II y III del *Ensayo* contienen un análisis de nuestras ideas, el cual concluye que todas ellas dependen de la experiencia. Hay una clase de ideas a las que Locke apunta de manera especial. En su escrutinio del entendimiento, él afirma haber hallado que los humanos, y en especial los filósofos, no solamente tienen ideas de cosas *individuales*, como las que llegan por los sentidos, o al ejercer la memoria o la imaginación. También tienen otras que no corresponden a cosas individuales, de las cuales en consecuencia no es posible hacerse una imagen, y que por tanto son difíciles de aprehender. [XXI] A estas ideas Locke las llama *abstractas*. Uno de los ejemplos que Locke proporciona es la idea de *triángulo*. De acuerdo con él, se trata de una idea de una figura “que no es oblicua, ni rectangular, ni equilátera, no es isósceles ni escaleno, sino que es todas estas cosas y ninguna al mismo tiempo; es algo imperfecto que no puede existir; es una idea en la cual se unen las partes de ideas diferentes e inconsistentes”. Otro ejemplo es la idea abstracta de *sustancia*. Locke la presenta como una idea que se construye por medio de la abstracción: es la idea de un algo, en donde tenemos la costumbre de suponer que subsisten las cualidades de las cosas, y de donde resultan esas cualidades. Es algo como un centro o como una plataforma de las ideas concretas e individuales, o de las apariencias que se presentan a nuestros sentidos y que son asumidas como cualidades de las cosas efectivas.

La descripción que hace Locke de la idea de sustancia prepara el camino para que Berkeley rechace la sustancia como algo existente en la materia. Nos dice Locke: al estar dotada con un gran número de ideas simples que llegan a través de los sentidos, tal como aparecen en las cosas externas, o mediante la reflexión sobre sus propias operaciones, “la mente” nota que algunas de estas ideas *van constantemente juntas*. De tal modo, al presumir que pertenecen a *una* cosa, se da a esto un solo nombre, y así, de modo inadvertido, tenemos la tendencia a considerarlo como una idea simple, cuando en verdad ello consiste en la compleja unión de muchas ideas. Al no poder imaginar cómo estas ideas *puedan* subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que hay un *substrato* en el cual ellas subsisten y en el cual ellas se originan, y a esto lo llamamos Sustancia. Cualquiera que examine su propia noción de sustancia pura en general, encontrará que de ella no tiene mayor idea, más allá de la mera suposición de que las cualidades que afectan nuestros sentidos deben tener algún soporte (*cf. Ensayo* II 23 §1-§2).

---

arquetípica de las cosas. Gracias a la distinción aristotélica entre forma y materia, la palabra fue perdiendo ese elevado sentido platónico, hasta que, con Descartes y Locke, fue aplicada indiscriminadamente a todos los fenómenos que aprehendemos, ya sea por los sentidos o de alguna otra manera. En sus primeros escritos, Berkeley utiliza la palabra ‘idea’ para designar los objetos que se presentan a nuestros sentidos, y para las representaciones de los mismos, las cuales surgen en la memoria o se forman en la imaginación. En *Siris*, Berkeley devuelve a la palabra su significado platónico, y prefiere utilizar fenómeno para designar lo que percibimos gracias a los sentidos.

Con respecto a la cuestión [xxii] de si acaso todo lo que podemos decir en cuanto a la realidad de la materia es que “tenemos la *costumbre* de suponer” la existencia de la sustancia material, Locke envía a otras partes de su *Ensayo*. Queremos saber si esta “costumbre” tiene alguna base en la razón. Así, al tratar el tema de la abstracción, Locke intenta mostrar que la “idea general de sustancia” se forma “mediante la abstracción”, que nuestra idea de cuerpo o de materia es la de una “sustancia extensa y sólida”, y que nuestra idea de la mente o del alma es la de una “sustancia pensante o consciente”. Sin embargo, en ninguna de estas experiencias mentales Locke pretende haber hallado una idea “clara y distinta” de la sustancia *abstracta*: sólo encuentra que estamos *obligados de algún modo* a suponer ese “no sabemos qué”. “No tenemos más noción o idea de Materia que algo sobre lo cual subsisten las cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos”. Del mismo modo, “al suponer una sustancia en la cual subsisten el pensar, el saber, el dudar y el poder de causar movimiento”, tenemos una idea de espíritu que es tan clara como la que tenemos de cuerpo; este último se supone que es el *substratum* de las ideas simples que se presentan a nuestros sentidos; el espíritu se supone que es, dentro de nuestra ignorancia de lo que esto significa, el *substratum* de “las operaciones que experimentamos dentro de nosotros mismos”. “Es claro que nuestra idea de sustancia corporal está tan alejada de nuestros conceptos y de nuestras aprehensiones, como la de espíritu o la de sustancia espiritual. Y en consecuencia, de nuestra ignorancia con respecto a la noción de sustancia o la de espíritu, no podemos concluir su inexistencia, del mismo modo que no podríamos negar la existencia de la sustancia corporal por los mismos motivos”. “Afirmar que no existe el cuerpo, sólo porque no tenemos una idea clara y distinta de la sustancia de la materia”, sería como “decir que no existe el espíritu, porque no tenemos una idea clara y distinta de la sustancia del espíritu”. Sin embargo, “cualquiera que sea la naturaleza *abstracta* y secreta de la sustancia en general, las ideas que tenemos de sustancias distintas y *particulares* no son más que combinaciones de ideas o cualidades simples, las cuales coexisten en esa desconocida [xxiii] causa de su unión, de manera que el todo subsiste por sí mismo. Los poderes que atribuimos a estas sustancias son en buena medida parte de nuestras ideas complejas de sustancias”. Finalmente, Locke descubre que nuestra ignorancia de la sustancia espiritual es igual a la que tenemos de la sustancia material. Como veremos, Berkeley se queda con la sustancia de la cual somos conscientes, y desecha la sustancia que no se percibe.

Con su persistente tema de que la mente humana no alcanza el conocimiento ‘sin la experiencia’, el *Ensayo* de Locke estaba poniéndose de moda en los tiempos en que Berkeley iniciaba su actividad

como pensador.<sup>6</sup> Al parecer, esa obra despertó su inteligencia aguda y ansiosa más que ninguna otra. Pero la doctrina de la realidad *no percibida* de la materia, tal como aparece en Locke, le resultó insatisfactoria a Berkeley, al igual que la doctrina de las ideas *abstractas*, en especial la “oscura” noción de la materia como poder y como sustancia abstracta.

La insatisfacción de Berkeley con las ideas de Locke sobre la materia aumentó, también, por causa de algunas tendencias de su tiempo. Aquella época, al igual que la nuestra, invitaba al Materialismo. El surgimiento de las ciencias que se valían de las matemáticas, así como los hábitos formados por una atención exclusiva en la naturaleza exterior, llevaban a los hombres de ciencia a atribuir la propia vida consciente a un supuesto poder de la materia, esa sustancia, ese ‘algo’ independiente de nosotros, en el cual Locke vio la causa o la ocasión de nuestras ideas sensibles. En la vida consciente, Descartes halló la base del conocimiento, y en sus hechos Locke buscó la certeza. El poder en la materia, se sugería, podía ser la causa de la vida consciente, así como de todo aquello que ocurre en el mismo mundo material. Incluso a [xxiv] alguien como Locke llegó a ocurrírsele que Dios podía brindarle a la materia el poder de ser consciente. Locke nos dice:

Dado que ignoramos en qué consiste el pensar, esta concepción no es más ajena a nuestro entendimiento que la idea de que Dios *superponga* a la materia *otra sustancia que tenga una facultad de pensar*. Tampoco sabemos a qué clase de sustancias tuvo el Primer Ser Eterno y Pensante la gracia de concederle tal poder (*cf. Ensayo* IV 7 §9).<sup>7</sup> Aquí Locke sugiere un materialismo subordinado, no un materialismo ateo ni universal, pues presupone que la materia, con su presunto poder de pensar, tiene en Dios una dependencia *final*.

Estos son algunos de los temas que surgieron en el pensamiento moderno, cuando éste empezó a aventurarse en la explicación de la vida consciente y de la percepción de la materia. En Descartes, y más aún en Spinoza, el pensamiento moderno no se mostraba dispuesto a tratar la percepción y la agencia moral como hechos inexplicables. Además, cada vez ese pensamiento se aproximaba más a una visión según la cual las cosas extensas no podían existir tal como las encontramos en nuestra experiencia, a menos que hubiese seres vivos capaces de percibirlos, que pudiesen ser conscientes de sus cualidades. La tendencia en Descartes y en Malebranche era la de explicar la percepción mediante la agencia de Dios –es decir, la de encontrar

6 Para una interpretación crítica del *Ensayo* de Locke como un todo, y no meramente en relación con el pensamiento de Berkeley, sugiero mi edición comentada del *Ensayo* con sus prolegómenos, publicada por la Oxford Clarendon Press en 1894. Puede verse también *Locke*, en los “Philosophical Classics” (1899).

7 Locke ilustra este mismo punto en: *Ensayo* I 4 §18; II 23; III 10 §15.

ese poder *únicamente* en el espíritu-, y proceder entonces sobre la base de una Materia totalmente despojada de poderes. En el extremo filosófico opuesto, Thomas Hobbes, Pierre Gassendi y los materialistas, reconocían poderes *únicamente* en la Materia. Ellos parecían querer decir que aquello que es ciego e inconsciente tiene más profundidad y capacidad explicativa que la razón consciente. En su vuelo especulativo, Spinoza vació de sustancia y poderes reales a las cosas visibles y a los espíritus finitos, y del mismo modo vació a Dios, la *Única Sustancia*, de agencia moral. Satisfecho como estaba de reportar los hechos, Locke no ofrece explicación de la percepción, o de lo que en último término quiso él entender por Materia, ni trata de analizar la realidad.

[xxv] Fue en esta encrucijada cuando a Berkeley se le ocurrió discutir una cuestión que no había sido planteada, ni por los antiguos, ni por los modernos, al menos no desde el punto de vista que él propuso. Berkeley halló que había dogmas no explícitos sobre la Materia, los cuales estaban volviendo materialistas a los hombres. Con todo el fervor de su temperamento irlandés, planteó de frente al mundo esta cuestión, una cuestión que tendría que ser satisfecha antes de que los hombres pudiesen descansar en el materialismo: ¿razonablemente qué debemos entender cuando asumimos con Locke la *realidad* de la “materia”?, y ¿a *qué poder* debemos atribuir las apariencias que se presentan a nuestros sentidos? Siguiendo el espíritu de Locke, seamos fieles a los hechos y reconozcamos los límites del conocimiento humano. Un análisis de la experiencia, más completo y más fiel que el realizado por Locke, podría mostrarnos que los filósofos han estado haciendo una suposición irracional: que lo que vemos y tocamos involucra la existencia de una *sustancia inconsciente*, dotada de *poderes desconocidos*; o que estamos obligados a aceptar este dogma, cuando, junto con el grueso de la humanidad, afirmamos la existencia de un mundo material.

El propósito de Berkeley fue transformar en una concepción *inteligible* nuestra concepción de la materia, cuya existencia la humanidad da por sentada, y mostrar la función *instrumental* y *subordinada* del mundo material en la economía espiritual del universo. Sus contemporáneos y sus predecesores habían dado por sentado que las cosas que se presentan a los sentidos existen como sustancias abstractas. Incluso otros habían pensado que la materia explicaba la vida autoconsciente y la inteligencia. Berkeley los invitó a reconsiderar este dogma, y a dejar de suponer que la sinrazón puede ser el fundamento de nuestro universo. Que se aseguren en primer lugar de que la materia puede realmente explicar algo, o, ciertamente, que su realidad independiente es un dogma inteligible. En vez de aceptar ciegamente proposiciones acerca de la existencia real y de la eficiencia de la materia, Berkeley en primer término

indagaría lo que significa “existente”, ser “real”, “externo”, “sustancial” [xxvi] y “eficaz”, cuando tales adjetivos se afirman de aquello que diariamente vemos y tocamos.

Lo que Berkeley quiso hacer fue poner esto como pregunta previa, en lugar de los dogmas tradicionales acerca de la Materia, del espacio y de la capacidad. Quiso hallar el *verdadero significado filosófico* de la Materia. Él no dudaba de la realidad del mundo material, ni del valor de las ciencias físicas, lo cual no haría ninguna persona en sus cabales. Quiso ante todo establecer el verdadero significado filosófico de la causación, y no dudaba de que, en un sentido subordinado, a las cosas exteriores se las puede llamar causas.

El lugar de Berkeley en la historia no puede ser comprendido por quienes no ven que su propósito era cambiar las preguntas que se formulan acerca del mundo material, de las cuales se habían ocupado sus predecesores filosóficos, y transformarlas en preguntas más profundas y más constructivas. Habiendo establecido la nueva cuestión en una nueva interpretación del dogma según el cual la materia existe, Berkeley esperaba aliviar la perplejidad de los hombres pensantes acerca de las cosas que vemos y tocamos –una perplejidad que coartaba a las ciencias físicas. Berkeley también esperaba que ellos descubrieran cuán irracional resulta atribuir la vida, ya se manifieste ésta en la autopercepción o en cualquier otra forma inteligente, a un algo ininteligible llamado “materia” como causa de aquella. Quería descubrir qué significa la Materia, cuando somos fieles a los hechos y no nos dejamos desorientar por vocablos abstractos acerca la naturaleza y de los poderes de la Materia. Esto era una ferviente invitación de Berkeley. Su promesa consistía en que, una vez hubiésemos encontrado esto, veríamos que no necesitábamos buscar pruebas de la “realidad” de la Materia, y que el presupuesto materialista de que la materia está dotada con poderes que explican el universo no tiene razón de ser. Porque en verdad, las cosas que vemos y que tocamos, siendo todas ellas tal como las encontramos nada más que causas causadas, y no causas originales, pueden razonablemente tener sólo una clase subordinada de realidad y de poder, y no pueden arrojar explicación suficiente de nada.

[xxvii] Ahora bien ¿cuáles son los hechos a los que debemos ser fieles cuando tratamos de discernir el verdadero significado de “Materia” y de sus “poderes”? En sus *Principios del conocimiento humano*, Berkeley empieza con la ambigua idea de Locke, según la cual el conocimiento es el desarrollo gradual de las ideas dadas en la experiencia.<sup>8</sup>

Al reflexionar sobre su experiencia con los cinco sentidos, Berkeley afirmó no haber podido encontrar en la materia percibida,

8 Véase el libro metafísico de Berkeley, *Commonplace Book*, *passim*, en la edición de Oxford de sus obras (*Works*). Compárese con los *Principios del conocimiento humano* (cf. §1-§2).

ni una sustancia independiente, ni un poder originador. Más aún, la sustancia material, no revelada en la percepción viva de los fenómenos concretos, le pareció irreal y carente de significado. Lo que halló en abundancia fueron visiones y tactos y sonidos y olores y sabores concretos. También se encontró a *sí mismo*, efectivamente consciente de las visiones y de los tactos, de los sonidos, de los sabores y de los olores; y consciente también de su propia identidad a través de todos los cambios, y de su capacidad de producir, hasta cierto punto, cambios en las cosas que veía y que tocaba. Pero cuando reflexionó sobre su experiencia de lo que se llama *materia*, no halló más que visiones, tactos, y otras ideas o fenómenos que se presentaban de acuerdo con leyes naturales, y todos ellos dependientes, para su realidad, de una persona que los percibiera.

De modo que Berkeley fundió el mundo con aquello que de hecho se presenta a los sentidos. La existencia de *este* mundo resultaba inmune incluso a la duda cartesiana. Cuando decimos que vemos o que tocamos un objeto material, lo único que en verdad puede esto significar es que percibimos ideas o fenómenos, los cuales tienen para nosotros un significado práctico, en la medida en que nuestros placeres y dolores dependen de ellos. Cuando en efecto somos percipientes<sup>9</sup>, tenemos tanta evidencia de *la realidad* de esos placeres y esos dolores como la tenemos de la nuestra propia. Al ser percipientes somos conscientes de nosotros mismos, y, de manera simultánea, somos conscientes de las apariencias pasivas y dependientes que nuestros sentidos revelan. [xxviii] En sentido estricto, somos *conscientes* y somos *percipientes* de las apariencias. En ambos casos, no hay mayor lugar para la duda o para una inferencia problemática. El conocimiento humano empieza con estos dos hechos *irreducibles*: (a) la acción autoconsciente, y (b) las apariencias percibidas, que parecen carecer de sustancia y de poderes.

Pero Berkeley halló mucho más, cuando avanzó hacia la consideración de los cuerpos sólidos y extensos ubicados en el espacio, que eran compuestos de apariencias presentadas ante los sentidos. Toda persona en sus cabales cree que las cosas continúan existiendo con independencia de sus percepciones. Ahora bien, las visiones, los sonidos y las otras apariencias manifestadas en mi percepción son por tanto meramente transitorias. Las cosas sólidas y extensas que no se desvanecen no pueden ser *estas apariencias*. Además, en la Materia encontramos más que una mera sucesión de las apariencias manifiestas que llamamos ideas. Encontramos *agrupaciones* de éstas, las cuales distinguimos como *cosas*; y nos referimos a las

---

9 Este neologismo es ya común en la literatura castellana sobre Berkeley, e incluso en traducciones castellanas de sus obras. Pienso aquí por ejemplo en la traducción del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* hecha para Gredos por Concha Cogolludo Mansilla (N. del T).

ideas como “*cualidades de las cosas*” ¿En qué hechos de la experiencia puede resolverse este conocimiento de las *cosas con cualidades*? Si las cosas existen sólo mientras duran las percepciones ¿qué significa la *permanencia* que parece estar implicada por la *realidad* de las cosas exteriores?

Si el mundo material se redujese a mis percepciones pasajeras, la existencia de la materia no sería más que intermitente y fragmentaria. El árbol que estoy mirando existe como un objeto efectivamente percibido por mí, *sólo mientras lo estoy mirando*. Y entonces existe sólo en sus cualidades *visibles*, dado que, al mediar una distancia, las cualidades *invisibles*, las cuales también atribuyo al árbol, no constituyen percepciones efectivas bajo las mencionadas condiciones. ¿Existen éstas durante todo el tiempo? Si no existen, la mayor parte de lo que llamamos árbol es irreal, incluso en el mismo instante en que digo “veo el árbol”. Si la materia exterior no significa más que percepción efectiva, todas las cualidades visibles de las cosas deben pasar a la inexistencia cuando ellas quedan en la oscuridad. Y lo mismo sucedería con las cualidades tangibles, [xxix] incluso al haber luz, a menos que un ser percipiente esté tocando cada parte de ellas *todo el tiempo*. Si *sólo esto* es lo que significa la existencia real, el mundo material no podría haber existido millones de años antes de que los hombres o de que otros seres sintientes empezaran a ser percipientes.<sup>10</sup>

Aquí Berkeley introduce lo que llama “juicios de sugestión”, aunque sin análisis de su validez. *Sugestión* es el término que él utiliza para expresar nuestra tendencia a esperar la reaparición de las ideas o de los fenómenos de los sentidos en el orden y en la conexión en que siempre han sido encontrados. La percepción a través de la sugestión es indirecta o adquirida. Ella presupone la memoria y la imaginación, y, sobre todo, un orden racional permanente en el mundo de los sentidos, de las ideas y de las apariencias. Esto es lo que llamamos mundo material. La sugestión surge principalmente en la ciencia de la naturaleza y para la previsión científica, y brinda un ámbito para la experimentación científica y la verificación. La mera visión de un árbol “sugiere” la sensación de resistencia. Tan conectado se halla esto con lo que se ve en el orden material de las apariencias sensibles, que *esperamos sentir resistencia* tras acometer la experiencia motora que nos pondría en colisión con el árbol. Una apariencia sensible es el *signo que sugiere* la otra. La conexión que de algún modo se establece entre ellas da origen a lo que Berkeley llama “lenguaje”. Pero esta significación y esta capacidad interpretativa de

---

10 Locke hace surgir este asunto al decir que conocemos con certeza que las cosas existen mientras ellas están efectivamente presentes en nuestros sentidos. Y la existencia de las cosas de los sentidos, cuando no son percibidas por mí, es tan sólo una existencia “supuesta” por mí (cf. *Ensayo* IV 11).

las ideas sensoriales no están confinadas a las ideas visibles. Todas las apariencias presentadas a los sentidos son significativas y pueden ser interpretadas. La ciencia física es la interpretación. Cada sentido puede trabajar para los otros. Lo que llamamos mundo material, entonces, consiste no sólo de *simples* fenómenos, sino de fenómenos *significativos* o *susceptibles de interpretación*. El mundo material es un cosmos, no un caos.

[xxx] Si bien la Vista proporciona los ejemplos más patentes del hecho supremo de que las ideas o fenómenos sensibles constituyen un lenguaje interpretable, no podemos olvidar que este Simbolismo de la Naturaleza está ilustrado en la totalidad de nuestra experiencia: continuamente traducimos el lenguaje de cada sentido en datos de algún otro sentido, sobre todo en los datos del tacto. Las inferencias inductivas de la ciencia predictiva no son más que traducciones *elaboradas* de este tipo, cuyo fundamento último, al igual que el de las percepciones sensoriales, es la sugestión racional. El mundo material en su totalidad es un sistema de signos sensibles –un simbolismo sensorial. Todas las apariencias de las cuales somos conscientes en nuestros sentidos son significadoras de otras apariencias, las cuales no percibimos en ese momento. Los significados científicos de los fenómenos no son percibidos inmediatamente en los fenómenos transitorios, ni pueden ser descubiertos mediante razonamientos *a priori*. Nuestras interpretaciones de la naturaleza son el resultado gradual de la costumbre y de la comparación inteligente de instancias o de ejemplos. Pero se trata de una costumbre por parte de la naturaleza externa, y que involucra la razón: aquello que en su forma científica es un razonamiento inductivo, comienza con el hábito producido por el orden consuetudinario entre fenómenos naturales.

De acuerdo con Berkeley, es “arbitraria” la conexión entre una percepción sentida o visible y el fenómeno esperado que nos indica. Al extenderse sobre esta *arbitrariedad*, Berkeley llega a su analogía favorita, la de un lenguaje de símbolos naturales: la conexión entre los nombres y sus significados es igualmente arbitraria. Esto parecería implicar que las leyes naturales que gobiernan el mundo material son caprichosas, y que no puede confiarse en ellas. Pero a lo que Berkeley apunta es que no hay una razón *a priori* o eterna en las cosas por la cual, por ejemplo, un árbol visto desde la distancia debe “sugerir” el fenómeno táctil particular que ese fenómeno sugiere. Ni hay razón eterna o *a priori* por la cual cualquiera de las conexiones habituales entre los fenómenos que forman la red [xxx] de la ciencia física no pueda haber sido de otro modo. La causalidad natural es un simbolismo natural, dependiente de la razón y de la voluntad perfectas de Dios, y expresiva de ellas. Desde este punto de vista no es *necesaria*, no más que la conexión entre una palabra y el significado que los hombres han acordado conectar con esa palabra.

En ambos casos la conexión parece ser contingente. Dios, en tanto Razón y Voluntad perfectas, está acostumbrado a mantener las cosas sensibles y sus leyes naturales del modo como las encontramos en la experiencia.

Berkeley justifica la creencia en las leyes naturales en tanto que fe en la conexión establecida por la divinidad, es decir, la conexión científica entre las ideas que se presentan a nuestros sentidos. La consecuente permanencia de la relación entre lo *presente* y lo *esperado*, y entre las diferentes agrupaciones de datos sensoriales, asumidos como juicios del sentido común, es –hasta ahora– la explicación que da Berkeley a la creencia en la “permanencia” de las cosas sensibles *durante los intervalos en los cuales no están siendo percibidas*. La ilustración del hecho de que nuestras expectativas son en primera medida sugeridas por el hábito, y de que la racionalidad de este hábito se desdobra en el pensamiento coherente de la ciencia física, es un resultado de las investigaciones de Berkeley sobre la Visión, resultado que se convirtió en una importante contribución a la psicología. No hay contradicción ni ausencia de sentido, diría él, en un mundo material que se compone de *fenómenos sensoriales significativos*, los cuales, hasta cierto punto, podemos interpretar y utilizar. Debe haber contradicción o ausencia de sentido en el mundo material de los filósofos, el cual consiste en *sustancias y poderes materiales ininteligibles*.

Pero Berkeley encuentra en nuestra experiencia del mundo material más que fenómenos sensoriales momentáneos, y la previsión que resulta del orden fijo y consecuente de dichos fenómenos. En su sentido más elevado, la *causalidad* es más que simbolismo sensorial. De hecho es algo muy diferente de esto. No es conexión constante de unos fenómenos [xxxii] con otros. Es algo que está involucrado en el significado del pronombre personal ‘yo’ y en la aserción ‘yo puedo’. Al menos el germen de esta profunda filosofía está latente en Berkeley.

Además de las percepciones *presentes* de los sentidos, y de las percepciones *sugeridas* o *esperadas* de éstos, Berkeley halla que la experiencia humana involucra necesariamente la noción –no la idea– del ser activo percipiente, o de la persona autoconsciente, a la que cada individuo llama *yo mismo*, o que es expresada por el *Ego* –por el pronombre personal ‘yo’. Por supuesto, no puedo ser percipiente de mi yo consciente e invisible del mismo modo como percibo las visiones o los sonidos, o los otros fenómenos sensoriales a los cuales Berkeley limita el término *idea*. No obstante, puedo usar el pronombre personal *de manera significativa*; puedo hablar *de modo inteligible* de mi identidad continua. De modo que puede decirse que tenemos una noción del *Ego*, pese a que el *ego* no es, ni una idea, ni un fenómeno. Debo también creer en mi propia actividad

voluntaria, o en que soy la causa originaria de todos los actos de los cuales soy justamente responsable. Y en la práctica entiendo, a través de esta experiencia moral, lo que significa el *poder originario*. Es a partir de esta experiencia moral que la palabra poder adquiere su más profundo sentido, pues el “poder” que se afirma de los fenómenos materiales, presentes o esperados, es un poder dependiente y no originario. La convicción que tengo de *mi propio poder* es tan cierta como la que tengo de mi propia existencia, y ello hasta el punto en que reconozco mi responsabilidad moral.

Pero en el universo debe haber un Poder que no sea el poder personal del hombre: vemos que somos incapaces de crear los fenómenos de los que somos percipientes con nuestros sentidos, o de cambiar las leyes de su ocurrencia. Vencemos el mundo material sólo mediante la sumisión al orden establecido en el cual aparecen las ideas o los fenómenos de ese mundo, los cuales en consecuencia vemos como establecidos por el Poder Universal –no por nosotros. En ocasiones *nosotros* nos sentimos capaces, y [XXXIII] por lo tanto responsables, aunque más frecuentemente nos sentimos incapaces y por tanto irresponsables; a veces *podemos*, a veces no; y nuestra capacidad es ciertamente pequeña en su alcance, comparada con nuestra incapacidad. Es en esta experiencia de nuestro propio poder limitado y restringido donde cada uno de nosotros se halla *a sí mismo*. En esa misma experiencia obtenemos nuestro único ejemplo inteligible de lo que significa la palabra *poder*. Berkeley habría argumentado que aquello que es hecho, pero no por el hombre, debe haber sido hecho por la única clase de poder originario del cual la experiencia me da un ejemplo: tiene que deberse a la agencia moral del Espíritu, y no a cosa alguna en la materia.

Es por tanto una necesidad racional que el universo que se presenta ante los sentidos, insustancial e impotente dentro del más alto significado de sustancia y de poder, sea sostenido y regulado por la agencia moral del Poder Universal. Este poder es aquello a lo que denominamos Dios. No podemos llegar más profundamente. La Razón Activa Divina continuamente presenta ante nosotros los fenómenos que percibimos en los sentidos. Dios regula, y sugiere mediante un hábito basado en la razón, los eventos que razonablemente podemos esperar. Todas las leyes naturales del universo son simplemente manifestaciones de la Razón Activa en la cual el universo está centrado. Ésta es la causa eficiente que trabaja tras las metamorfosis de las cosas que conciernen a la ciencia natural; es la causa formal de las relaciones naturales que constituyen la ciencia; y su causa final es también esta misma Voluntad racional omnipresente. El mundo material se vuelve inteligible a través de Dios y en Dios, la Razón Perfecta vitalizada. Así damos cuenta de su permanencia a través de los constantes cambios en sus fenómenos constituyentes.

La permanencia de las cualidades del mundo material es finalmente restaurada en la Providencia Racional Divina eternamente operativa, al igual que las proposiciones de la ciencia acerca de cosas con cualidades, las cuales bajo la nueva concepción de Materia parecían en principio disueltas en sensaciones percederas.

[xxxiv] Esto, creo yo, es implicado por Berkeley, aunque no plenamente explicitado, en su explicación de lo que significa la *realidad* del mundo material. La explicación conecta virtualmente los tres datos primarios de la metafísica: el Ego consciente, el Mundo material y Dios. De Acuerdo con Descartes, esta explicación comprende las dos sustancias contrastadas y dependientes, y la sustancia y poder supremos –y que, según Locke, son las tres certezas existentes. Pero Berkeley no desarrolla todo esto. Lo que él trató de hacer lo hizo, dice modestamente, “con la intención de dar pistas a los hombres pensantes que tengan el tiempo y la curiosidad para llegar al fondo de las cosas, e ir tras ellas en sus propias mentes”. Tras haber reflexionado sobre los hechos relevantes, el reporte que Berkeley presenta, libre de las cadenas impuestas por las palabras abstractas, podría expresarse así: en esta vida mortal alcanzamos el conocimiento práctico de *nosotros mismos* y de *Dios*, y ello en nuestra interpretación de los fenómenos significativos de los sentidos, comúnmente llamados *materiales*. Al parecer uno de los fines de la presencia significativa e interpretable de estos en el universo es darnos la capacidad para percibirlos y para interpretarlos, para hacernos tanto conscientes de nosotros mismos, como capaces de tener relación unos con otros, y para asegurarnos que vivimos, que nos movemos y que tenemos nuestro ser en Dios o en la Bondad Omnipotente.

Tal como hemos visto, Berkeley arranca a partir de la fórmula ambigua de Locke, la cual, en su análisis final, reduce la complejidad del conocimiento humano a mera experiencia. Pero sin análisis crítico de lo que la experiencia presupone inevitablemente, tanto Locke como Berkeley proceden a partir del supuesto de que en el conocimiento hay algo *más* que sensación aislada. El modo como Locke emplea el principio de causalidad en su explicación del conocimiento de Dios, por ejemplo, es un reconocimiento virtual de que hay más que apariencias sensoriales en la constitución del conocimiento. Con mayor elaboración que Locke, Samuel Clarke (1675-1729), el teólogo [xxxv] y filósofo de la escuela de Locke, desarrolló una “demostración” de la necesidad racional de Dios. Así mismo, los fenómenos sensoriales, interpretados mediante la sugestión, no agotan la filosofía de Berkeley. La sugestión inducida por el hábito fue finalmente contrastada con la inferencia de la razón. “Percibir”, nos dice Berkeley en uno de sus últimos trabajos, “percibir<sup>11</sup> es una

11 “Percibir”, es decir, tener ideas o fenómenos presentados a los sentidos.

cosa: juzgar es otra. Del mismo modo, ser sugerido es una cosa, y ser inferido es otra. Las cosas son sugeridas y percibidas por los *sentidos*. Los juicios y las inferencias los hacemos mediante el *intelecto*" (*Nueva Teoría de la Visión* 42).

En *Siris*, Berkeley pone más en trasfondo las ideas o apariencias de los sentidos y las de la sugestión. Dios y las Ideas Divinas están en el primer plano. Berkeley deja ver sus simpatías platónicas cuando atribuye a Aristóteles la doctrina "de que la mente del hombre carece de ideas innatas", en contraste con Platón, quien halló en la mente "naciones que nunca han estado ni pueden estar en los sentidos". "Algunos", dice, "pueden creer que la verdad es ésta: que propiamente no hay *ideas* u objetos pasivos en la mente, como no sean aquellos derivados de los sentidos; pero también que además de éstos están los propios actos y operaciones de la mente: tales son las *naciones*". De nuevo: "[l]as percepciones de los sentidos son burdas: pero incluso en los sentidos hay una diferencia [...]. Por medio de los experimentos de algunos nos hemos familiarizado con las facultades inferiores del alma; y a partir de ellas, ya sea por un ascenso o por una evolución gradual, llegamos a las más elevadas. Los sentidos proporcionan imágenes a la memoria. Éstas se convierten en materia para el trabajo de la imaginación. La razón considera y juzga las imaginaciones. Y estos actos de la razón se convierten en nuevos objetos del entendimiento. En esta escala, cada facultad inferior es un paso que lleva a una nueva facultad por encima de aquélla. Y la más importante naturalmente lleva a la Deidad; que es [xxxvi] más bien el objeto de un conocimiento intelectual, no de una facultad discursiva, y mucho menos de una facultad sensitiva" (*Siris* 308-303).

Si en su juventud Berkeley parece explicar la experiencia a partir de la sensación, la tendencia preponderante en *Siris* es la de encontrar la esencia del universo y el fundamento de la experiencia en la Razón Omnipresente, y la de ver en las cosas de los sentidos una oportunidad para la útil educación de la razón en la mente individual del hombre, a través de la investigación física y de la ciencia.

Este es el panorama de la concepción filosófica de Berkeley, a medida que tal concepción aparece, primero en los fervorosos razonamientos de su juventud, estimulados por Locke, y luego en *Siris*, modificada por los estudios platónicos de su vida tardía. Veamos ahora algunos de los temas del período que siguió.

Seis años antes de la aparición de *Siris*, la vaga fórmula de Locke acerca del modo como el conocimiento humano depende de la experiencia, fue comprendida por David Hume (1711-1776) en el sentido de que la experiencia sólo incluye ideas de los sentidos, a las cuales Hume llamó "impresiones". Impresiones de los sentidos, conectadas ciegamente mediante el hábito: tal fue, finalmente, su "solución de la duda del escepticismo" (*Investigación* 2-8). Su universo de fenómenos

ciegamente asociados fue, por tanto, cuando menos “una incógnita, un enigma, un misterio inexplicable”.

Mediante su total duda agnóstica, Hume obligó al pensador sincero a indagar mucho más por las raíces del conocimiento –si es que el conocimiento tenía algunas.

La parálisis de la inteligencia humana causada por Hume fue la más importante crisis en la época filosófica inaugurada por Locke –y en ella aún estamos viviendo. Luego de que Berkeley exhibiera la dependencia que de la Mente activa y que percibe tiene el mundo material para con sus cualidades y utilidad, el acto siguiente en el drama filosófico fue la exposición de la imposibilidad de interpretar la vida humana, si es que el conocimiento finalmente [xxxvii] significaba experiencia, y si la experiencia no significa más que fenómenos ciegamente sugeridos, sin raíces en la razón. En la teoría de Berkeley, el Materialismo parecía imposible, y parecía necesario reemplazarlo por un Universo espiritualmente constituido, en el cual todas las cosas extensas, incluyendo nuestros cuerpos, sólo existieran como agrupaciones de apariencias dependientes e impotentes, percibidas y modificadas hasta ahora por personas finitas, y de manera suprema por la omnipresente y siempre activa Razón Divina. Pero en opinión de Hume, el universo de Berkeley, constituido espiritualmente, involucraba supuestos de los cuales podía demostrarse (si es posible la demostración en una parálisis total de la razón) que eran tan absurdos como Berkeley creía que lo era la sustancia material independiente. Todo esto bajo la hipótesis de la cual parte Hume, a saber, que la experiencia no es más que sensaciones conectadas por un hábito no racional.

El empeño de Hume de mostrar que, a partir de dichos Principios, la mente o el *ego* son tan sensoriales como la materia –tan insustanciales e impotentes como ésta–, es lo que le da su notorio lugar en la historia de la teología y de la filosofía modernas. Su análisis escéptico de la experiencia como conexión habitual de fenómenos fue por primera vez propuesto, sin limitaciones, en su *Tratado de la naturaleza humana*, en 1739. Luego, y de manera menos intrépida, ese análisis apareció en su *Investigación sobre el entendimiento humano*. En ambos libros Hume se refiere al rechazo de Berkeley a la abstracción, y a su análisis de la materia en tanto sensación, considerándolos como descubrimientos memorables en la filosofía. *Mirando únicamente la parte negativa de las enseñanzas de Berkeley*, Hume ganó un lugar entre los escépticos; y añadió, como evidencia de esto, que sus “argumentos no admiten respuesta, y que aun así no producen convicción alguna, y que su único efecto es producir aquel pasmo transitorio, aquella parálisis, aquella confusión, que son resultado del escepticismo” (*Investigación* XII 15n).

[xxxviii] El modo como Hume bloquearía por incompetente el ascenso que propone Berkeley en *Siris*, desde las “burdas

percepciones de los sentidos” a partir de las cuales empieza, hasta “el conocimiento intelectual de la Deidad”, es ilustrado y defendido a lo largo del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Los puntos principales de dicho argumento merecen ser estudiados.

(a) Un punto significativo es aquel donde Hume estudia la ‘noción’ de *Ego* o yo en Berkeley. Berkeley da por sentado que no puedo evitar ser consciente de mi existencia. Aparte de la “noción” del yo, hallada mediante reflexión, su universo espiritualmente constituido se disuelve en apariencias transitorias dispersas. “Hay algunos filósofos [comenta Hume] que imaginan que en todo momento somos *conscientes* de lo que llamamos nuestro yo; que *sentimos* su existencia y su continuidad en la existencia; y por eso tenemos certeza, más allá de la evidencia de una demostración, tanto de su perfecta identidad, como de su simplicidad [...]. Infortunadamente, estas aseveraciones positivas son contrarias a la propia experiencia, la cual se aleja en su defensa [...]. Por mi parte, cuando entro de la manera más íntima en lo que llamo *mí mismo*, siempre descubro alguna u otra percepción particular –de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca logro atrapar a *mí mismo* en momento alguno sin ninguna percepción, y nunca puedo observar otra cosa que no sea la percepción. Cuando por cualquier lapso se remueven mis percepciones –como por ejemplo durante un buen sueño–, no tengo sensibilidad de *mí mismo*, y podría ciertamente decirse que no existo. Y si todas mis percepciones fueran removidas por la muerte, y no pudiese pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, tras la disolución de mi cuerpo, sería yo totalmente aniquilado. Tampoco sería posible concebir lo que podría ser un requisito adicional para no convertirme en una no-entidad perfecta”.<sup>12</sup>

En [xxxix] sus *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, tenemos la respuesta que anticipadamente dio Berkeley a esto: Me parece [objeta Hilas] que de acuerdo con tu propia manera de pensar, y en consecuencia con tus propios principios, debería seguirse que no eres más que un sistema de ideas flotantes, sin ninguna sustancia que las soporte. Las palabras, dices, no deben usarse sin significado; y ya que no hay más significado en *sustancia espiritual* que en *sustancia material*, aquella debe descartarse al igual que ésta. Con qué frecuencia [responde Filonús –quien representa a Berkeley–] debo repetir que *conozco o soy consciente de mi propio ser*, y que *yo mismo* no soy ideas, sino algo más –un principio activo pensante que percibe, que sabe, que tiene voluntad y que opera con ideas. Sé que yo –el mismo yo– percibo tanto colores como sonidos; y que un color no puede percibir un sonido, ni un sonido un color: que soy por tanto un principio individual, distinto del color y del sonido: y, por la misma razón, soy

12 El *Tratado de la naturaleza humana*, el cual es un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales de Hume (cf. *Tratado* I IV 6).

distinto de todas las otras cosas sensibles e ideas inertes. Pero no soy de la misma manera consciente de la existencia o de la esencia de la materia (cf. *Diálogos* III).

(b) Tómese a continuación la exigencia que hace Hume de que se muestre evidencia en favor de la dependencia continua de Dios, o Razón Omnipresente, en las secuencias constantes de la naturaleza material, tal como Berkeley sostuvo: “Me parece [dice Hume] que esta teoría de la energía y de la operación universales del Ser Supremo es demasiado atrevida como para que pueda inspirar convicción a un hombre que esté suficientemente consciente de las debilidades de la razón humana, así como de los estrechos límites a los cuales se confinan sus operaciones [...]. Nuestra posición es muy limitada como para discernir tan inmensos abismos. Y aun cuando nos regocijemos en pensar que, a cada paso que damos, seguimos la guía de un cierto tipo de verosimilitud o de experiencia, podemos tener la seguridad de que esta experiencia imaginada no tiene autoridad, cuando la aplicamos entonces a materias que yacen completamente por fuera del alcance de nuestra experiencia [...]. Ignoramos, es cierto, el modo en que los *cuerpos* operan unos sobre otros: *su* ‘fuerza’ o ‘energía’ es completamente [XL] incomprensible. Sin embargo ¿acaso no ignoramos igualmente la manera o la fuerza mediante la cual la Mente Suprema opera, ya sea sobre sí misma o sobre los cuerpos? ¿Dónde, les ruego decírmelo, podemos obtener idea alguna sobre esto? No tenemos en nosotros mismos sentimiento ni conciencia de este poder. No tenemos más idea del Ser Supremo que aquella que obtenemos mediante la reflexión sobre nuestras propias facultades. Si nuestra ignorancia es por esto una buena razón para rechazar algo, deberíamos ser llevados a negar toda energía en el Ser Supremo, como también en la más burda materia. Seguramente entendemos tan poco del uno como de la otra. ¿Es acaso más difícil concebir que el movimiento pueda surgir del *impulso*, que pensar que pueda surgir de la *volición*? No conocemos más que nuestra profunda ignorancia en ambos casos” (*Investigación* VII).

(c) La doctrina favorita de Berkeley, aquella de la *arbitrariedad perfectamente razonable* de las leyes naturales, es transformada por Hume en una doctrina de la *arbitrariedad irracional*, en la cual cualquier cosa puede, *a priori*, ser la ‘causa’ de cualquier cosa que suceda. La Voluntad racional, que Berkeley suponía que conectaba los fenómenos y los cambios de éstos que vemos en la naturaleza, Hume la substituye por una *imposibilidad total de explicación*. El escéptico no reconoce que haya razón en la raíz del universo: sólo cambios ciegos e inciertos. Lo que se llama conocimiento no es más que creencia, cuya causa física es el hábito. Véase lo siguiente: “Lo que es *puede* no continuar siendo. La negación de un hecho no puede implicar una contradicción. La no existencia de un ser es una

idea tan clara y tan distinta como su existencia. La proposición que afirma tal cosa, incluso si es falsa, no es menos concebible e inteligible que la que afirma lo contrario. La cosa es diferente con las ciencias propiamente dichas.<sup>13</sup> Toda proposición que no es verdadera es en ella ininteligible. Es falso que sesenta y cuatro al cubo sea igual a la mitad de diez, y tal proposición falsa [XLI] no puede ser concebida de manera distinta. Pero que César, o el ángel Gabriel, o cualquier otro ser, nunca existieron, puede ser una proposición falsa, pero aun así es perfectamente concebible y no implica contradicción. Por tanto, la existencia de cualquier *ser concreto* sólo puede demostrarse mediante argumentos a partir de sus causas y de sus efectos, y tales argumentos se encuentran sólo en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. Por lo que sabemos, la caída de un guijarro podría apagar el sol; o el deseo de un hombre podría controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos explica la naturaleza y los límites de la causa y del efecto, y nos permite inferir la existencia de un objeto a partir de la existencia de otro en el mundo, ya sea de materia o espíritu. No sólo la Voluntad del Ser Supremo puede crear materia, sino que, por todo lo que conocemos *a priori*, la voluntad de cualquier otro ser también podría crearla; o puede hacerlo cualquier otra causa que la más fantástica imaginación pueda elegir” (*Investigación XII 3*).<sup>14</sup>

Así, en el agnosticismo escéptico de Hume, aquello que llamamos *razón* se desenvuelve en una constancia aparentemente inexplicable, de acuerdo con la cual los eventos se suceden unos a otros. La razón toma la forma del hábito. “Por cuanto, donde quiera que la repetición de cualquier acto o de una operación particular produce en nosotros una propensión [XLII] a renovar el acto o la operación sin que seamos obligados por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, siempre decimos que esta *propensión* es *efecto* del

13 Las ciencias demostrables, e. g. las matemáticas.

14 Hay tres perspectivas divergentes acerca de la causalidad. Estas corresponden respectivamente a dos posiciones extremas. Escepticismo Empírico, Idealismo Absoluto, y a una posición intermedia del “sistema quebrado [*broken*]”, la cual, en reconocimiento de la incomprehensibilidad última, se declara satisfecha con *credenda* irreductibles, latentes en nuestra naturaleza superior, listos para responder, y los cuales, mediante la reflexión, pueden ser más o menos transformados en *intelligenda* en la filosofía. En la primera perspectiva está implicado que cualquier cosa podría ser *a priori* la causa de cualquier otra cosa, de modo que es una suposición hablar de una pretendida causa siendo “suficiente” o como siendo “insuficiente”: así entiende Hume la materia. De acuerdo con la posición opuesta, cada cosa debe estar determinada por todo lo que existe, en la concatenación infinita de la existencia, de acuerdo con una necesidad universal racional: este es el producto de la filosofía matemática de Spinoza. La tercera perspectiva encuentra la única causa verdadera y suficiente finalmente en la razón activa o la agencia moral –ejemplificada en la experiencia de nuestra propia agencia moral, la cual presenta al hombre como siendo una “imagen de Dios”.

Hábito. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber proporcionado la *razón última* de tal propensión. Simplemente señalamos un principio de la naturaleza humana, el cual es universalmente reconocido y es bien conocido por sus efectos. *Tal vez sea imposible llevar más allá nuestras investigaciones*” (*Investigación v 1*).

En su explicación espiritual de las palabras materia y realidad, el método mediante el cual Berkeley se deshace del materialismo tuvo seguidores en el siguiente movimiento del pensamiento europeo. Fue seguido, no por un desarrollo más pleno de su filosofía espiritual, sino por el escepticismo o agnosticismo, el cual profesa la incapacidad de hallar en la “experiencia” algo más que sensaciones inexplicablemente desarrolladas, las cuales inexplicablemente producen creencias que son finalmente no racionales. A esto fue llevado el pensamiento de Locke, y especialmente el de Berkeley, cuando Hume los interpretó de manera unilateral. Con su desintegración de la fe racional, Hume acabó con todo lo que depende de otros elementos del conocimiento que no sean las sensaciones, aparentemente conectadas por el hábito, disolviendo así la concepción sobre Berkeley de un universo divinamente constituido.

Bajo esta interpretación, a mediados del siglo pasado parecía agotada la propuesta de Locke de un análisis de la experiencia mediante la misma experiencia. La psicología empírica a la cual este análisis había dado origen, representada en Gran Bretaña por Hume, no tenía nada más que decir. La excepción contemporánea de esto son Hartley y su escuela, la cual repite la palabra “asociación” como si fuese un solvente universal. Y, en el siglo XIX, el análisis de Locke expandió la tendencia asociativa hacia el individuo, mediante el principio de la herencia, bajo la ley de la evolución orgánica, hasta el punto de conectarlo con la historia de la raza y con la totalidad del sistema físico. En Francia, interpretada de modo [XLIII] inadecuado, la filosofía de Locke se transformó en materialismo a finales del siglo XVIII. Por otro lado, los metafísicos, representados desde hacía tiempo en Alemania por Leibniz (1646-1716), parecían expirar en los áridos razonamientos de la escuela alemana de Christian Wolff, a medida que avanzaba el siglo XVIII.

Debido al impulso cartesiano original, y a la dirección particular que le dio Locke, de este modo la filosofía moderna se desarrolló en el siglo XVIII en dos tendencias: una constructiva, la de Berkeley, y otra la destructiva, con las dudas destructivas de Hume.

Pero es permanente la disposición humana a salir de la ignorancia y a adquirir algún conocimiento si es posible. La especulación escéptica de Hume no arrojó como resultado final el desaliento de la filosofía. Esto estaba sugerido, más no estaba justificado, en el hecho de mirar sólo la parte negativa del universo espiritualmente concebido por Berkeley. El escepticismo de Hume llevó así a consideraciones

más profundas acerca de los fundamentos del conocimiento, a la luz de (a) la verdadera constitución de la mente humana, por parte de Reid, y de (b) los principios que se presuponen en la posibilidad misma de la experiencia, por parte de Kant.

El efecto más rápido, directo e inmediato de Hume fue el intento de Thomas Reid (1710-1796) por despertar en la conciencia humana, mediante una paciente reflexión, las convicciones fundamentales de las que no puede darse prueba lógica, pero que tácitamente son aceptadas por cualquier persona en sus cabales. A estas convicciones Reid las llamó Principios del Sentido Común, o de la Razón Común, que de manera divina inspiran a todo hombre. La tesis ilustrada y vindicada en la *Investigación de la mente humana y los principios del sentido común* de Reid (1764), es que estamos inspirados por una fe en la existencia eterna del mundo material. Éste y otros principios, en particular los de nuestra convicción inspirada en nuestra propia personalidad y en la causalidad personal libre, [XLIV] se explican y se justifican en los *Ensayos sobre los poderes intelectuales* (1785) y en los *Ensayos sobre los poderes activos* (1788).<sup>15</sup>

El otro intento fue el de Immanuel Kant (1724-1804), cuando mostró, mediante el análisis crítico, que la actividad constructiva de la razón está necesariamente involucrada en la constitución de la experiencia. Kant fue contemporáneo de Reid. Sin que lo hubiesen concertado, ambos cooperaron de manera inconsciente como líderes tempranos de la reacción hacia una filosofía constructiva. Esta filosofía vino tras la desintegración total que del conocimiento humano y de la naturaleza humana hiciera el escéptico escocés. El análisis crítico que hizo Kant sobre la Razón Pura apareció en 1781, y a este siguió en 1788 un examen de la Razón Práctica o Moral.

Tal vez la intención secreta de Hume fue la de ilustrar los defectos en la filosofía propuesta por Locke, más con el ánimo de enmendarla, y no con el de disolver finalmente todo el conocimiento y apagar así la vida humana. Si así fue, Hume lo logró, pues Reid y Kant dieron pasos adelante, y otro tanto más hicieron sus sucesores en el empeño de revelar las formaciones fundamentales de la Ciencia y de la Religión. De modo muy honesto, Reid describe a los escépticos como “hombres que se dedican a señalar las grietas del tejido del saber, y cuando éstas son debidamente reparadas, el edificio entero adquiere mayor firmeza y solidez”. Reid, por una parte, afirma que inicialmente aceptó a Berkeley y su concepción de la Materia, hasta que pudo imaginar que de esa concepción se derivaría como consecuencia el escepticismo, lo que creó en él una “ansiedad mucho más grave que la carencia de un mundo material”. Y entonces se le

15 He abordado esta filosofía en *Thomas Reid*, parte de la serie “Famous Scots” [Escoceses famosos]. Aún más que en Kant, encontramos en Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), el filósofo de la fe, analogías con el espíritu de Reid.

ocurrió reconsiderar la raíz de esta situación: el supuesto predominante entre los filósofos según el cual percibimos, no lo que es real, sino simplemente nuestras propias impresiones e ideas, las cuales creemos, sin fundamento, que son representaciones de la realidad. Por otra parte, Kant halló la fuente del escepticismo en la interpretación errónea que hace Hume de la causalidad.

[XLV] No corresponde a esta Introducción rastrear la filosofía moderna en su resurgimiento después de Hume. En tal resurgimiento, Reid y Kant tienen un papel análogo al que tuvo Descartes en los inicios. El reflejo de la experiencia que ofrecía el *Ensayo* de Locke era insuficiente: su reconocimiento de las implicaciones necesariamente presupuestas en la experiencia resultó inadecuado. De allí viene un escepticismo, el cual confiesa que, si la experiencia no es más que sensaciones aisladas y transitorias, y asociadas de modo accidental, no puede haber conocimiento. Reid y Kant expresaron la necesidad de reconocer los principios tácitamente supuestos en la experiencia física y moral de la humanidad, puesto que sin estos principios la experiencia se disolvería. Algunos de esos *credenda* subyacentes, en la concepción de Reid, o categorías racionales, en la nomenclatura de Kant, habían sido utilizados como garantía de generalizaciones y de creencias por filósofos como Locke y Berkeley. Ellos referían vagamente todo el conocimiento a la 'experiencia'. En cuanto a una investigación más profunda de la constitución de la experiencia, estamos en deuda con Hume.

En el siglo XIX, la cuestión del regreso a la constitución espiritual de la experiencia, hecha por parte de Reid y Kant, presenta analogías con el surgimiento, en el siglo XVII, de la filosofía de Descartes. Esta filosofía fue más tentativa, y fue también anterior a la investigación de la naturaleza y límites del conocimiento humano propuesta por Locke, y ella continuó en dos direcciones opuestas: constructivamente por Berkeley, y de manera escéptica por Hume. La cuestión reciente cuenta con la ventaja de su propio desarrollo posterior. No hay filosofía en la que podamos encontrar la realización del ideal filosófico; solamente hay aproximaciones a ese ideal. No obstante, para un enfoque más cercano buscamos en las especulaciones recientes y no en las pasadas, pues aquellas se han beneficiado de los extremos y de las colisiones del pensamiento anterior. En el segundo período, o período Postkantiano, el Kantismo llevó al Hegelianismo, al igual que, en el siglo XVII, el cartesianismo llevó al Spinozismo. Pero la influencia de Kant, a través del lado negativo de su [XLVI] filosofía, aparece en Auguste Comte y en el positivismo, y en el agnosticismo científico, así como la influencia de Descartes aparece en Hume.

En el examen de las opiniones y de los sistemas filosóficos, asumimos que la verdadera filosofía al menos no debe ser incoherente. También debe estar en armonía con aquellos juicios universales del

sentido común, o de la razón común, la cual puede mostrarse que es un presupuesto de la ciencia y de la moralidad. También puede concederse que no hay que ir en contra de las creencias prácticas, las cuales operan de manera benéfica en la vida humana –aunque con frecuencia duermen en las mentes individuales, y de las cuales, para decir lo menos, no puede demostrarse que sean inconsistentes con las necesidades abstractas de la razón. Estas tres condiciones deben regular los juicios críticos en una doctrina filosófica.

Despertar en las mentes individuales una respuesta positiva a las convicciones espirituales sobre las cuales debe descansar la vida humana, y de las cuales el hombre está, por así decirlo, inspirado de manera silenciosa o subconsciente, es el principal objetivo de la educación filosófica. Desde Sócrates en adelante esto ha sido reconocido por todo auténtico maestro. Los principios regulativos de la constitución del hombre, especialmente aquellos que caracterizan su vida más elevada, frecuentemente no se reconocen de manera consciente. En algunos hombres estos principios siempre dormirán, o se actuará sobre ellos sin una conciencia clara. Son “universales y necesarios” en potencia, y no en intelecto. Así, la convicción de que somos seres libres racionales, y por tanto moralmente responsables, generalmente es débil. O se actúa sin el debido reconocimiento de lo que esto implica. Lo mismo sucede con las convicciones sobre Dios y sobre la vida más elevada, las cuales pertenecen a nuestra experiencia moral. “El hombre natural no recibe de Dios las cosas del espíritu, pues para él son tonterías”. Es deber de la religión y de la educación filosófica ayudar a hacer evidente, en la mente individual, lo que está latente en nuestra constitución espiritual, y que está implicado en la Razón Divina de la cual todos participamos.

[XLVII] La historia está llena de reacciones que se hacen en nombre de los principios que duermen en la conciencia de los individuos y de las comunidades, y que, en consecuencia, han perdido influencia temporalmente. La razón es eterna. Nuestra conciencia individual de la razón moral latente en el universo es fluctuante, y puede ser paralizada. Por medio de la introspección cotidiana, el ermitaño impráctico debilita, por medio de la introspección habitual, su convicción latente de una realidad externa. Quien se dedica exclusivamente a la observación del mundo material, pierde la capacidad de aprender los hechos invisibles de la vida espiritual, de modo que lo que no puede verse o no puede tocarse le parece ilusión.

En la fase final del siglo XIX, las cosas de los sentidos y los medios para vivir cómodamente, a través de la aplicación hábil de las leyes del mundo material, ocupan la imaginación de las personas de un modo nunca antes visto, ni siquiera en las épocas cuando Berkeley fue llevado a investigar el significado de la materia, y de su verdadero lugar y de su función en relación con los seres vivos percipientes.

De este modo, la fe en las realidades invisibles que dan realidad a lo que se ve y a lo que se palpa –esto es, la fe en los agentes morales y en Dios–, se disuelve en la duda, pues no admite verificación por los sentidos, sino solamente una verificación por medio de la experiencia moral o espiritual interna. Aquella certeza científica a la que se llega mediante verificación sensorial es vista como primordial, *pese a que ella misma supone la fe*. La certeza a la cual se llega sin apelar al mundo material de los sentidos es rechazada como ilusoria *porque supone la fe*. Es decir, es fuerte la fe en las leyes físicas, que son la base de nuestras inferencias en las ciencias naturales. Es débil la fe en las inferencias que presuponen universalidad y supremacía éticas y espirituales, las cuales descansan también sobre leyes e implicaciones de la experiencia moral.

Tal como ha sucedido antes, puede verse que el materialismo debe desaparecer cuando contradice lo que son los constituyentes de la razón en la naturaleza humana, aunque ellos frecuentemente duermen, o aunque ellos existan de manera semiconsiente [XLVIII] en las mentes individuales. La filosofía puede incluso virar hacia el extremo opuesto, pues su historia ha sido una sucesión de oscilaciones entre la física unilateral y la metafísica unilateral: entre el Materialismo extremo, el cual explica la conciencia a través de movimientos moleculares, y el Idealismo extremo, el cual explica las cosas de los sentidos y sus movimientos a través de la Razón Pura. En sus sucesivas reapariciones, estos dos sistemas opuestos han sido refutados una y otra vez por la *reductio ad absurdum* del escepticismo total que ellos mismos han generado. Pero el Agnosticismo Escéptico de una filosofía en la que no hay Dios, inferido en el modo ya visto, llega a su fallecimiento cuando los principios fundamentales de la naturaleza humana, divinamente inspirada, han sido reanimados en la vida consciente, y el saber acerca de ellos ha sido profundizado tanto por la colisión precedente de los dos extremos, como por el tema escéptico. De este modo, la humanidad está mejor preparada que antes para atravesar un nuevo enfrentamiento, pero ya más iluminado, entre Materialismo extremo e Idealismo extremo. Así, el hombre avanza a través de crisis sucesivas de escepticismo. Esto es una consecuencia de la colisión de los propios sistemas unilaterales creados por él. Finalmente, lo que es permanente en nuestra más elevada naturaleza debería fortalecerse como producto de una sucesión de catástrofes filosóficas.

La *Selección de textos de Berkeley* que sigue a continuación tiene el propósito de incitar y de preparar para el avance en la reflexión, a la luz de la filosofía más reciente. Está organizada de tal modo que el lector asciende por el tratamiento razonado que Berkeley da a la Materia, lo que la convierte en fenómenos significativos, dependientes necesariamente de una Mente percipiente activa. Sigue

luego el análisis de Berkeley sobre nuestra interpretación de lo que significan los fenómenos. Ésta se alcanza en principio mediante la sugestión y el hábito, y en segundo lugar en las ciencias físicas. Todo termina en sugerencias meditativas acerca de la unidad final que el universo tiene en Dios.