

A propósito de un centenario.—Jorge Berkeley,
1685-1753

Queda a la espalda 1953, sin que entre nosotros se haya debidamente conmemorado—que yo sepa—ni acaso señalado el segundo centenario de la muerte de Berkeley.

Es de lamentar; porque se deparaba, y al parecer se ha perdido, una buena coyuntura para meditar y aun mejor para dialogar acerca del sentido de una existencia en que se cruzaron, con vigor y gracia juveniles y una inigualada armonía, las líneas temáticas capitales de la metafísica europea.

No está en mi mano compensar la desatención y negligencia ajenas; sí atenuar el olvido. Encarémonos, pues, con Berkeley; y, para encontrarle, busquémosle—es ineludible—en la perspectiva que más le habría desazonado, la más desacorde con su inclinación natural, con su carácter y, lo que es más, con su persistente, manifiesto, reiterado propósito: la perspectiva de su *singularidad*. Este punto de vista, lejos de ser superficial, me parece envolver la gran cuestión berkeleyana.

I

Toda auténtica filosofía es singular. Lo es formalmente. Por tanto, no estoy insinuando que le sea esencial el entrar en pugna

con la concepción del mundo imperante en su tiempo; antes bien, puede ocurrir que se articule en ésta, que la enriquezca, la explicita y la justifique.

Pero, mientras el hombre común vive como inmerso en las nativas creencias ambientales, el filósofo las pone en cuestión y, al fundamentarlas y responder de ellas, las hace verdaderamente suyas. Esta exigencia vocacional es, por esencia, segregativa. Platón y su amigos, apartados de la comunidad civil, asocian en la Academia sus altivas soledades; Descartes arrasa cuantas habían sido sus convicciones, para levantar sobre más firmes cimientos el edificio del saber; Kant puede comparar sin vana complacencia su idealismo transcendental con la revolución copernicana. Todos ellos se sabían singulares. Pero ¿es que Aristóteles, el mismo Aristóteles que dió clásica solidez de concepto al Cosmos, el mundo resistente de las cosas, el único mundo en que vivían y en que creían los griegos, no concibió como distinta y separada, con una moral peculiar distinta y separada, la vida contemplativa, el *bíos theōrēticós*?

Pues en la república de los filósofos, una de cuyas notas comunes es este específico *se-gregarse*, que confiere a todos y cada uno de sus miembros cierta uniformidad en la distinción misma y una suerte de anonimato, Berkeley se destaca como el diferente entre los diferentes.

Imaginemos un club de disconformes. Sus socios pueden dis-sentir de cuanto les plazca. Mas, ¿qué hacer con el clubman que se manifieste disconforme respecto de la disconformidad? Berkeley es este clubman o, al menos, su singularidad es de análoga naturaleza. Consiste, no en ser más radical, más subversivo o, simplemente, más independiente que los demás, sino en no sentirse, no creerse y, sobre todo, no quererse singular, diferente. Consiste en creerse, sentirse y, sobre todo, quererse hombre de *buen sentido* y hasta hombre de *sentido común*, que no es lo mismo. El buen sentido, «le bon sens» cartesiano (son las primeras palabras del *Discurso del Método*) es la pura razón, en tanto ingrediente constituti-

vo del ser humano. «The common sense», en cambio, no define al hombre esencial en su pretensión de grandeza, sino al hombre vulgar en su limitación. Más que coincidir con él, más que asentir a él y consentir con él, Berkeley se siente, cree y quiere, él mismo vulgar: «Soy de hechura vulgar—dice —y lo bastante simple para dar crédito a mis sentidos» (1).

No es que trate de procurar una base segura a la creencia del hombre vulgar, que, en virtud de las razones que fuera, resultaría compartida por él; sino que sabiéndose o creyéndose y, en todo caso, queriéndose vulgar, intenta fundamentar su propia creencia.

Tal es la posición de principio en que, a mi entender, radica el carácter de irreductible equivocidad con que Berkeley ha pasado a la Historia.

Nuestro filósofo se anticipó en más de cien años a diseñar, con su propia vida, el modelo a que habrá de ajustarse el personaje típico de la Era victoriana. Fué emprendedor, optimista, benéfico. Pasados los tiempos universitarios, durante los cuales fué miembro distinguido de la inquieta corporación del Trinity College, de Dublin, tuvo cargos de relevante dignidad. Fué deán en Dromore; más tarde en Derry. Por último, obispo de Cloyne... Casi, aunque irlandés, un *gran victoriano*. Pero... ¡Ah! los grandes victorianos, los auténticos, no merecieron *pero*; y, propiamente, hasta consistieron en no tenerlo. Berkeley lo tuvo; por eso digo «casi».

Los grandes victorianos, un Doctor Arnold, un Glandstone, tuvieron anchas espaldas, capaces de soportar a su país, y su país confiaba en ellos. Eran reposantes. Berkeley, al revés, fué el inquietante. A su pesar. No es insólito en la Historia que el filósofo se sienta vocado a servir de estímulo, de aguijón, como el Sócrates platónico. Aguijones fueron Fichte y Kierkegaard, y, en campo colateral de la Filosofía, nuestro Unamuno. Berkeley, no. Berkeley —ya queda dicho—no aspiró sino a dar razón de las creencias del vulgo, entre el que se contaba.

(1) Tercero de los *Diálogos entre Hílas y Filónús*.

Pero el vulgo no se sintió representado, expresado, justificado en su creencia por el filósofo irlandés. ¿Por qué?

El hombre de la calle, «the man of the plain common sense», cree en las cosas; esto es, cree que las cosas existen; cree que están ahí, independientes de él e indiferentes a él; cree que, si él falta, si los demás hombres capaces de sentir las faltan, cada cosa permanecerá en su ser, tal y como se ofrece a la mente.

La plasmación teórica de esta creencia es el puro realismo aristotélico, de orientación cósmica, para el cual el ente corpóreo, ontológicamente captado mediante el concepto de *substancia*, es modelo de todo ser. Las cosas subsisten allende de toda experiencia; tienen una existencia absoluta. En la pura exterioridad que es el Mundo, el alma es una cosa más, entre las cosas. Como razón o *logos* reflejante recibe su ser del *logos* reflejado; es decir, del sentido del Universo.

Desgraciadamente, el realismo popular es más que objetable. Lo había impugnado Demócrito. Lo impugnaron, asimismo, los herederos de la tradición agustiniana, Nicolás d'Autrecourt, Occam..., en el último giro de la Filosofía medieval; lo sometieron a rigurosa crítica los continuadores de éstos, los realistas del siglo XVII, más o menos impregnados, todos, del intimismo que, poco después, llegado a sazón, iba a encontrar una elaboración tan profunda como sistemática en el idealismo moderno.

Este nuevo realismo es el de la Física basada en la Matemática. Entre la cosa y la mente, que—al menos para los filósofos continentales, desde Descartes—ya no es un espejo, sino un ser activo, un puro actuar que *produce* el conocimiento, entre las cosas y la mente se interpone una tercera entidad: la fenoménica. Ciertas cualidades se despegan de las cosas y se transfieren a la conciencia, como *cogitaciones* o *ideas*. La realidad misma, transapariencial, actúa sobre la mente, existe, mas no de otro modo que como causa o determinante de las ideas; en suma, como hipótesis metafísica. En tanto, el mundo fenoménico, el abigarrado mundo que el hombre vive, ya no es el Mundo; es solamente la avanzada o pro-

yección de la intimidad. La realidad trasciende de la apariencia. Las cualidades sensibles, por lo pronto las que, entre ellas, no son susceptibles de medidas, quedan desobjetivadas, descalificadas, como contenidos de conciencia. La realidad se desnuda de toda propiedad que no sea razón y geometría; se esquematiza en *res extensa*. Y, en la percepción, la unidad de la cosa es aportada por el intelecto. Recuérdese el famoso ejemplo de la cera, en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*.

El mundo externo subsiste, pues, para Descartes, como objeto de lo que podríamos llamar una fe racional: transpuesto al plano metafísico. La *res* se construye o reconstruye por vía intelectual, es un producto lógico-geométrico.

Considerado desde la perspectiva abierta por el cartesianismo, Berkeley parece un retardatario. De idéntica manera, en efecto, que «el hombre de sentido común», *cree en las cosas, esto es, cree que las cosas existen; cree que están ahí, independientes de él e indiferentes a él, cree que, si él falta, si los demás hombres capaces de sentir las faltan, cada cosa permanecerá en su ser, tal y como se ofrece a la mente.* (De intento reproduzco literalmente líneas arriba escritas).

Mas, entre esta creencia vulgar a que, no obstante, adhiere Berkeley, como vemos, y su fundamentación tradicional que la convierte en tesis de *una* determinada filosofía, se interpone el progresivo conocimiento del mundo interior, que un hombre de su tiempo no puede ignorar.

El pensamiento de Occidente, nacido de inspiración cristiana, ahonda en la exploración del ser espiritual, incorporado por la Patrística a la Filosofía. Ya en San Agustín, la intimidad de la conciencia se manifiesta como un ente, no sólo *toto coelo* distinto de los *prágmata*, de los *sensibilia*, sino de mayor excelencia, como semejante a Dios creador, y de gnoseológica prioridad. El nuevo espíritu habrá de luchar o de pactar, en adelante, con el aristotelismo (ejemplar por su riqueza temática y por su perfección).

Por desafortunado que se estime o que sea, es menester reconocer que el idealismo vinculaba con la experiencia primordial cristia-

na de la heterogeneidad del alma. No importa dilucidar, ahora, si fué por haber profundizado en la conciencia por lo que el mundo exterior se tornó problemático o si, a la inversa, por haberse hecho cuestionable el ser cósmico, llegó a encontrarse el hombre a solas consigo mismo. (Ni lo uno ni lo otro, quizás. Porque ya los antiguos dieron en la desconfianza y, al conocerla, se estancaron en el escepticismo, tan ajenos a sí como al mundo externo. Y ni a San Agustín ni a los victorinos, de otra parte, se les pasó por las mientes volverse idealistas).

La nueva filosofía, a medida que se adentraba en la subjetividad, removía la solidez de las cosas, las fantasmaticizaba. La realidad vivida era suplantada por la realidad pensada—una materia ciega con suficiente eficacia causal para amenazar hacer del mismo Dios una hipótesis supérflua. Más allá de Locke, prolongando idealmente la trayectoria de su crítica, se presiente a Hume; por encima de Descartes y Malebranche, se columbra el concepto del *númeno*, la transobjetividad, en principio inasequible, de la *cosa en sí* de Kant. Puede preverse ya el solipsismo—si es que no se conocen los escritos—acaso los leyera el joven *fellow* del Trinity College—de Claude Brunet, que desde 1686 exponía el más radical de los idealismos.

Tal es el horizonte que aprieta su cerco en torno a Berkeley. Escepticismo y ateísmo, en solidaria amenaza, estimulan la voluntad y el intelecto de este filósofo misionero.

Su solución es de deportiva elegancia: vivir a fondo la experiencia del intimismo y enlazarla dialécticamente con la certeza popular, antes de que la fe en la realidad y en Dios se pierda. Por tanto, pulverizará las cosas en ideas, para convertir, luego, las ideas en cosas. Estas, las cosas sensibles o, dicho de otro modo, las inmediatamente percibidas, no serán más que complejos de ideas: pero, a la inversa, tales complejos son nada menos que las cosas mismas, las que vemos, olemos y tocamos, las que existen con nosotros y existirán también sin nosotros. El Mundo, desdoblado por la especulación, abrumado de teoría, resucita así, contraído a

su fenoménica unidad. Y de nuevo deslumbra al contemplador la pristina abundancia, la prodigiosa pululación con que fulgió en el Paraíso ante la mirada del primer hombre; estupefacto, como en el tríptico de Jerónimo el Bosco.

II

Berkeley, por consiguiente, tiene en común con el realismo vulgar la convicción de que la realidad es lo dado, lo inmediato. Pero completa esta tesis, y la desvirtúa a la vez, añadiendo que la entidad de lo real se agota en su carácter de inmediatez. Para las cosas sensibles—tan sólo para las sensibles—vale el principio: *Esse est percipi*. Dicho en términos más actuales: el contenido estricto de la intuición se identifica con el objeto. Lejos de encubrirse lo real tras un antifaz fenoménico, se reduce a su manifestatividad. La existencia (se entiende, la de los cuerpos) consiste en la presencia.

El primer movimiento de la dialéctica berkeleyana (la pulverización de las cosas en ideas), culmina con la crítica del concepto de la substancia material. Esta, despojada de toda suerte de cualidades (incluso las de naturaleza espacial, que le atribuían Descartes y Locke), se trueca en un concepto vacío, supérfluo y contradictorio.

El segundo movimiento, que repone las cosas en su subsistencia, se cumple en la re-ligación a Dios, como causa necesaria de las ideas, entes de absoluta pasividad, que, como tales, sin producirlos, hallamos en nosotros. Exclusa la materia, nada impide ni mediatiza el contacto directo, con Dios, del espíritu, alma, mente o cosa percipiente o pensante (*thinking thing*, todavía; la *res cogitans*, de Descartes).

Nunca fué más puramente concebida la Creación, como mera comunidad espiritual. Porque el mundo corpóreo, en último término, ya no es sino expresión, lenguaje, nexo significativo, *teofanía*. El ser de las cosas será *relacional*, más no *relativo*; que, aunque desubstancializadas, reciben perdurable consistencia de su inmovible fundamento divino.

Valdría la pena de extenderse sobre el problema de la percepción del prójimo, en el sistema berkeleyano. No es posible, aquí. M. M. Chastaing le ha dedicado un minucioso estudio en la *Revue Philosophique*, números 4-6 de 1953.

La finalidad y trayectoria de esta filosofía (trazada en sus líneas capitales desde la extrema mocedad del autor y expuesta en *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, cuando contaba veinticinco años) se patentiza en las líneas finales de sus *Diálogos*:

«FILONUS:—No pretendo establecer nuevas nociones. Mis propósitos tienden tan sólo a unir y a poner en claro la verdad que se hallaba antes repartida entre el vulgo y los filósofos: el primero, siendo de opinión que las cosas percibidas inmediatamente son las cosas reales, y los últimos, que las cosas percibidas inmediatamente son ideas que existen en el espíritu. Estas dos nociones unidas constituyen, en efecto, lo substancial de lo que he dicho.

»HILAS:—(...) Tú te apoyabas sobre los mismos principios en que se apoyan usualmente los académicos, cartesianos y sectas análogas, y durante largo tiempo parecía como si defendieses su escepticismo filosófico; pero al final tus conclusiones son totalmente opuestas a las suyas.

»FILONUS:—¿No ves, Hilas, allá lejos cómo el agua de la fuente es empujada hacia arriba, en una columna cilíndrica, hasta una cierta altura a la que se rompe y cae en el estanque del que surgía? Su ascenso como su descenso proceden de la misma ley uniforme o del principio de la *gravitación*. Del mismo modo los principios que a primera vista parecen llevar al escepticismo, desarrollados hasta un cierto punto, me traen de nuevo al sentido común». (1)

No cabe verter con mayor justeza un contenido ideológico y, al mismo tiempo, expresar su curso, su originalidad de hontanar

(1) Cito según la traducción de V. Viqueira. Madrid, Col. Universal; Calpe, 1923.

vivo, su transparencia y frescor y su ritmo musical (de música de naturaleza) que mediante esta bella metáfora.

III

Los filósofos de la nueva edad, condenados al idealismo, idealistas declarados o vergonzantes, rechazaron el segundo momento de la construcción berkeleyana, el del «common sense». Las gentes del vulgo rechazaron el primero, el de la filosofía. Era de esperar; y nunca fué otro el destino de los conciliadores.

Por lo que atañe a «the men of the common sense», ¿quiénes habrían podido representarlos mejor que Samuel Johnson y su idóneo biógrafo Boswell? Cuenta éste que, cierto día en que salieron juntos de la iglesia, se entretuvieron ambos conversando acerca de las «ingeniosas falacias» a que apelaba Berkeley en su empeño por demostrar la inexistencia de la materia. «Y como yo hiciera notar que, aunque persuadidos de la falsedad de su doctrina, nos es imposible refutarla, nunca olvidaré con qué jovialidad contestó Johnson, a tiempo que aplicaba tan formidable puntapié a una piedra de considerable tamaño, que su pie rebotó fuertemente: «I refute it *thus!* (¡Lo refuto *así!*)» Con lo que, a decir verdad, sólo probó el Doctor Johnson la inexportabilidad de su talento, dando a sospechar, a la vez, que cuidaba tan mal su propio calzado como si la existencia de sus zapatos fuera, para él, «merely ideal»; ni más ni menos que para el obispo Berkeley, si el obispo Berkeley hubiera sido tal y como él se lo imaginaba.

Pero éste de figurarse a Berkeley tal como no fué, no es pecado tan sólo de Johnson. Hay más que singularidad, aquí; hay uno de los mayores escándalos de la Historia de la Filosofía.

Escuetamente enunciado, el hecho es el siguiente: doscientos años después de su muerte, aun no sabemos dónde y en qué manera situar a Berkeley, en qué orden sistemático incluirle.

Como el idealismo se constituyó—gústenos o no—en el protagonista de la Filosofía moderna, era inevitable juzgar y clasificar

las doctrinas respecto de él, tomado como escantillón del tiempo. Realistas, de un lado; idealistas, del otro. La contraposición se alzaba a un nivel categorial, puesto que se refería nada menos que al punto de partida del filosofar, al gran *dato* inicial y básico. Este *factum* ¿es un Cosmos indubitable en cuanto a su existencia, por su inmediatez; o no es sino la conciencia, en su transparente intimidad? En otros términos: ¿qué es lo verdaderamente *dado*, el mundo corpóreo, o el sujeto, en sus actos? Esta contraposición, digo, era de fundamento, de raíz y, al parecer, disyuntiva. Se había de ser lo uno o lo otro; o idealista o realista.

En pleno siglo XVIII, Wolff, como un Linneo de las especies filosóficas, intentó reducir a medida la desmesura berkeleyana, poniéndole el rótulo de *idealista*. Al proliferar y concretarse la filosofía de la modernidad, el concepto de *idealismo* se elevó a la dignidad de genérico. Berkeley, desde entonces, es cabeza o corifeo de los idealistas subjetivos o consciencialistas. Con esta denominación figura en la casi totalidad de los tratados; sin otro título que haber provisto a aquéllos del llamado argumento lógico, que los idealistas tuvieron por irrefutable y cuya inconsistencia sólo hoy es dable advertir (1).

El idealismo subjetivo es, en último término, solipsismo y esto, lo que había de llamarse solipsismo, fué el dragón de dos cabezas (escepticismo y ateísmo) que, bien le fuera conocido a través del mencionado Brunet, ya simplemente presentido, combatió con incansable ardor el joven universitario irlandés. Confundir el inmaterialismo berkeleyano con el consciencialismo es tomar a S. Jorge por el dragón. No es pequeño *quid pro quo*. Como no es menudo olvido el de que, con tamaña energía, cuando menos, cuanta sutileza puso en argüir en la línea intimista, sostuvo Berkeley la solidez de las cosas sensibles y su independencia respecto de todo espíritu creado.

Lo dicho vale igualmente para conceptos más amplios del idea-

(1) *Principios*, XXII y Primer *Diálogo*.

lismo, si de aplicarlos a Berkeley se trata. No creo que se haya propuesto otro de mayor generalidad que este que extraigo del Apéndice [contra el crítico de Götinga] a los *Prolegómena*, aunque el propio Kant limita su alcance, al enfrentar con el idealismo así definido su peculiar idealismo formal o crítico: «... El principio de todo idealismo genuino, desde la escuela eleática hasta el obispo Berkeley, está contenido en esta fórmula: «Todo conocimiento por medio de los sentidos y la experiencia no es más que mera apariencia, y sólo en las ideas del entendimiento puro y de la razón está la verdad» (1). ¡Pero el *esse est percipi* pretende establecer, por el contrario, que, en cuanto a los objetos corporales, la verdad está precisamente en los sentidos! Permítaseme que aduzca otro texto, de contenido (aunque Kant no lo especifique) ceñido estrictamente a caracterizar el idealismo moderno con su matiz subjetivista: «El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición, serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente» (2). Pero a la objeción de que, si extensión y figura no existen fuera de la mente, se seguiría que la mente es extensa y tiene forma espacial, contesta Berkeley (*Principles*, XLIX): «Those qualities are in the mind only as they are perceived by it, that is, not by way of *mode* or *attribute*, but only by way of *idea*». Donde *idea* tiene un patente sentido de transcendencia. La idea está en la mente, pero como *dato* recibido y de causación extramental. Estamos muy lejos de la famosa concepción de lo real como *mero* contenido de conciencia.

Por consiguiente, según Kant, Berkeley es idealista (en otros pasajes de la obra citada le califica, ya de «idealista dogmático», ya de «idealista místico y exaltado»); según el concepto kantiano

(1) Cito según la traducción D. J. Besteiro. Madrid, Jorro, 1913.

(2) *Prolegómena*, Parte I, § 13, Observ. II.

del idealismo, en cambio, Berkeley no sería idealista, sino todo lo contrario. Todo lo contrario, ¿es decir, realista?

Algo habrá cuando un idealista contemporáneo de nota, León Brunschvicg, le encasilla resueltamente en el realismo. Por realista le tienen, asimismo, sus principales comentaristas actuales: Luce y Jessop.

Esta nueva interpretación, empero, a que se ha ido a parar en virtud de un explicable movimiento pendular, no me parece más satisfactoria.

Es T. E. Jessop (1) quien argumenta así: «El realismo está implicado en el principio [esse = percipi], puesto que los objetos percibidos, por la manera en que son conocidos, son dados; y, por su contenido, corporales». Todo está en cual sea la interpretación metafísica del ente corpóreo. Si fuera lo mismo darle una u otra, el propio Fichte sería realista. Berkeley niega que las cosas sensibles tengan una existencia absoluta. Y, sin embargo, esto es, justamente, lo que el realismo en sentido estricto pretende.

La tesis que me atrevo a presentar y que está insinuada en cada línea de este somero estudio, es la siguiente: Berkeley constituye la prueba viviente de que la contraposición realismo-idealismo no es decisiva, y de que el problema a que, con ella, se pretende dar solución, no es *el* problema de la Filosofía. Pues Berkeley ha sido, a la vez, idealista en cierto modo y, en cierto modo, realista. Es decir, ha podido emplear adecuadamente (con adecuación histórica, tan sólo, desde luego), en un ritmo alterno, la más ruda y cruda expresión del realismo puro (concepto concreto de hombre de una tierra determinada) (2) y las fórmulas más felices del idealismo naciente, en las que parece licuarse toda esa magnífica solidez en un flujo de impresiones. Ha vivido con pareja autenticidad la intimidad, translúcida ante sí misma, en su reconditez y la exterioridad en su *a-manualidad*. Y de esta doble experiencia no sale—

(1) *Revue Philosophique*, núm. cit.

(2) «Nosotros, los irlandeses...» dice en algún lugar de su *Commonplace book*.

sería imposible—realista ni idealista. Prueba con su vida, no sólo que se podía no ser lo uno ni lo otro, sino que llegará un momento (a saber, cuando el idealismo haya agotado su aventura y se devore a sí mismo) en que ya no será posible ser ni lo uno ni lo otro. Naturalmente, no podía prever esa etapa de superación. Pero por su mera existencia, él la postula. Por eso le tengo por un gran antepasado.

La consideración cabal del berkeleyismo no permite elegir una entre las dos líneas melódicas que ofrece, enrrecruzadas, juntas y distintas a la par, en un maravilloso contrapunto. También cabría incluir a Berkeley en la Historia de las Artes. No fué artista lo que menos fué.

PEDRO CARAVIA