

BERKELEY Y SU INMATERIALISMO ONTOLÓGICO: ELEMENTOS BÁSICOS*

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ

I have not faith enough to believe in matter.
The Man Who Was Thursday: A Nightmare¹
G. K. Chesterton

I. Primeras palabras

En las páginas que siguen presento algunos elementos básicos de la ontología de George Berkeley (1685-1753) según dos de sus obras, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (1713). No es mi intención entrar aquí en el análisis de minucias y de detalle sobre esos elementos. Se trata más bien de un inventario básico y amistoso de los conceptos, de los argumentos y de los problemas que constituyen el marco general de la ontología de Berkeley.

Las introducciones en filosofía tienen por función facilitar un primer encuentro con la obra de un filósofo o con un tema filosófico. Pero ellas han de ser pasa-

* Conozco la sed de los estudiantes de Colombia por apasionadas y sencillas introducciones a las doctrinas filosóficas. Por suerte, el castellano ha tenido tres maestros, cultores de este tipo de introducciones: Francisco Romero en Argentina, Danilo Cruz Vélez en Colombia y Manuel García Morente en España. ¡Ojalá que sus enseñanzas tengan un gran eco en estas páginas mías! En Colombia, así como en otros países del mundo de América Hispánica y para sus cursos propedéuticos de filosofía, muchos colegas también tienen una imperiosa necesidad de introducciones escritas con claridad estilística y brillantez léxica. Ojalá este trabajo mío colme en algo esa necesidad. De nuevo y con agradecimiento, dedico estas páginas, a quienes fueron mis estudiantes en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia)

¹ Gilbert Keith Chesterton, *A Man Who Was Thursday: A Nightmare*, Capricorn Books, New York, 1960, p. 174.

teras. Por ello, otra de sus exigencias propias es apasionar al lector para que éste se acerque, sin andaderas, bien a la obra misma del filósofo, bien al tema filosófico. Si mi análisis logra comunicar esa pasión a algunos lectores, no habrá sido inútil este ejercicio de introducción.

Berkeley es un autor que frecuento desde hace muchos años. Sus libros no dejan de fascinarme, el estilo de su prosa es exquisito, y a lo largo de las horas que he enseñado sus doctrinas el asombro primordial no ha dejado de acompañarnos a mí y a mis estudiantes. Mucho de afectivo reverbera cuando estudio el pensamiento de Berkeley: este pensamiento me recuerda mi primer curso de filosofía cuando empezaba una licenciatura de filosofía y letras en la Universidad de los Andes, en Bogotá. Y, años después, uno de los primeros cursos que enseñaría en la Universidad del Valle, en Cali, sería sobre la obra de Berkeley. Leyendo y gozando con su obra no es difícil experimentar ese asombro primordial, el ilustre *thaumakein* donde los griegos hallaron el verdadero origen de la filosofía, es decir, el deseo íntimo de siempre querer saber.

Y no obstante, a pesar del carácter introductorio de estas páginas, el especialista en filosofía también podrá encontrar algunos novedosos análisis, conexiones inesperadas y seguramente polémicas y, en fin, interpretaciones que promueven el diálogo con expertos.

II. Ambientación de una filosofía

Es posible conseguir la comprensión de las coordenadas básicas del pensamiento de Berkeley con sólo realizar una lectura serena tanto del título como del subtítulo de la obra de 1710: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. La investigación ontológica de Berkeley sigue los caminos previamente establecidos por la filosofía cartesiana: emprender la constitución firme de una teoría del conocimiento para así asegurar la verdad de posteriores afirmaciones ontológicas. La ontología ha de ser precedida por una gnoseología o, lo que es igual, no se va del ser de las cosas al conocer, sino del conocer a ellas—de una facultad humana hacia el acceso a ellas, para alcanzar finalmente el respectivo ser de ellas.

Principia o *archai* son las palabras que la tradición greco-latino de la filosofía ha usado y que reaparecen en los dos cognados “principles” y “principios”. Estas palabras expresarían la intención filosófica que se dirige a un saber definitivo, último o primero, el cual establece las determinaciones o características necesarias del conocimiento humano. Aunque el libro no se presenta como *el* tratado (*the Treatise*), sino como *un* tratado (*a Treatise*), los principios que presentará la investigación de Berkeley no son simplemente *unos* principios, sino *los* principios (*the Principles*). La filosofía de René Descartes reverbera en palabras que Berkeley usa

en su “Prefacio” al lector. Ésas palabras son: *evidently, clear, obvious, prejudices*. De igual modo, es notable la identificación del contenido de la obra que da el mismo Berkeley de su *Principios* con el título de la obra de Descartes de 1641, a saber, *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Bien lo demostró A. A. Luce en su momento: estas explícitas referencias al inicio del *Tratado sobre los principios* obligan a afirmar que, por vía de Nicolás de Malebranche, Descartes es uno de los interlocutores más importantes de Berkeley.²

No es del conocimiento *en general* sobre el que versará el tratado de Berkeley: es un tipo de conocimiento el que interesa al filósofo, esto es, el conocimiento *humano*, distinguido claramente del conocimiento divino. Aquí la perspectiva es humana sobre algo propiamente humano, aun cuando en lo humano, según Berkeley, lo divino posee una presencia de importancia suma y del todo necesaria. Se parte de un hecho que no se cuestiona: *hay, existe conocimiento*. No hay duda sobre esta realidad. Muy seguramente como Immanuel Kant, en este mismo siglo XVIII, el escepticismo referido al conocimiento se presenta como algo del todo insensato: ¿cómo negar la evidente existencia del conocimiento geométrico, de la matemática en general y de la física, junto con su validez en las aplicaciones exitosas a la vida cotidiana? Pero en contraste, y a diferencia de la metafísica de René Descartes, las doctrinas filosóficas de Berkeley no arrancan con el escepticismo radical de la duda—un escepticismo que toca todos los campos del conocimiento. Aquí, Berkeley parte de una genuina confianza sobre la existencia segura de saberes humanos. La cuestión ahora consistirá en determinar los principios de tales saberes sin jamás poner en duda la posibilidad misma de la determinación de dichos principios.

Podríamos tal vez hablar entonces de un supuesto, algo así como una anticipación kantiana, en la teoría del conocimiento de Berkeley, mas no con respecto a la realidad de las cosas con independencia de un sujeto que las conozca, sino más bien en relación con la posibilidad misma del conocimiento humano de las cosas. Esta *posibilidad* puede *llevarse a cabo* o realizarse.

El subtítulo de la obra precisa aún más los temas que serán el objeto de las investigaciones berkeleyanas. Berkeley acuña con estas palabras el subtítulo de su tratado: *Donde se investigan las causas del error y de la dificultad en las ciencias, que tienen por fundamento el escepticismo, el ateísmo y la irreligión*.³ En primer lugar, Berkeley asume

² Arthur Aston Luce *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"*, Thomas Nelson and Sons, London, 1950, p. 4.

³ “Wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired to”. *Principios*, p. ix [17]. Para estas dos obras

entonces el desafío de identificar las “causas” del error y de la “dificultad” en las ciencias, por una parte, y, por otra, los “fundamentos” que tanto el error como la dificultad científicas tienen en el escepticismo, en el ateísmo y en la irreligión. Desde un primer momento, y bajo una enunciación que se quiere contundente, el subtítulo del tratado de 1710 informa que la ingenuidad no es una nota característica en la teoría berkeleyana del conocimiento. Hay, existe saber científico, ésta es una prueba *de facto*. Ahora bien, que el conocimiento científico posea una realidad incontestable, ello no es garantía para asegurar tanto su verdad permanente como la facilidad en su consecución. Así como existe el conocimiento (*knowledge*) es también necesario insistir en la realidad del error (*error*). El reconocimiento de estas dos realidades exige una explicación. El subtítulo también supone la necesidad de argumentar en contra de un tipo de escepticismo gnoseológico para el que la existencia del error sería ya la razón suficiente para sospechar de la validez de todo conocimiento humano. Este tipo de escepticismo, quizás muy frecuentemente, olvida que afirmar la existencia del error supone al mismo tiempo la posibilidad de conocer el error mismo. En otras palabras: si hay error, entonces es *inevitablemente hay conocimiento de ese error*.

En segundo lugar, el subtítulo enuncia tres claras preocupaciones berkeleyanas: su investigación quiere hallar las razones del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión. Sin embargo, el interés de Berkeley no se limita a precisar los fundamentos de estas posturas tanto teóricas como prácticas. La determinación de fundamentos es el primer momento de su argumentación, que habrá de continuar con el intento de destrucción de tales fundamentos y de sus respectivas cadenas de argumentos. Es imperativo, piensa Berkeley, no sólo demostrarle al escéptico que su escepticismo es injustificado, sino además llevarlo a aceptar que existe un conjunto de conocimientos sólidos e irrefutables. Es imperativo, igualmente, mostrar al ateo que su vida es una vida en el error gnoseológico, ontológico y ético. Y, por último, es también imperativo atraer con irrefutables razones a aquél para quien sus actos diarios se realizan bajo el signo de la indiferencia religiosa: ningún destino inmortal y ningún Dios acompañan esos actos. En las páginas iniciales de los *Principios*, Berkeley defiende explícitamente que tanto verdad como sabiduría habrían de estar más cercanas a aquellos que han consagrado su tiempo a la filo-

de Berkeley estudiadas por mí, nunca he dejado de tener a la mano la edición de sus obras completas; A. A. Luce, and T. E. Jessop, eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, Nelson, London, 1964. Las traducciones castellanas son mías. Los números al final de las citas hacen siempre referencia a las páginas de esa edición ya canónica. Luego de esos números, y para posibles referencias del lector hispánico, agrego entre corchotes cuadrados la paginación según la siguiente edición castellana: George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, (trad. Pablo Masa) – *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, (trad. A. P. Masegosa), Orbis, Barcelona, 1986.

sofía. Sin embargo, en el “mundo de las letras”, como entonces se decía, reina únicamente la confusión, la duda. En otros términos, quienes se han dedicado a la filosofía habrían de vivir más frecuentemente en el escepticismo. Ahora bien, ésta no es la situación espiritual de los iletrados, del vulgo. Los incultos, por el contrario, afirman la evidencia de sus conocimientos, con una familiaridad que el letrado ha perdido: para los iletrados, “nada de lo que les es familiar aparece para ellos como inexplicable o como difícil de comprender” (*to them nothing that is familiar appears unaccountable or difficult to comprehend*). Esta familiaridad con lo real de los iletrados se funda en el recurso a los dictados de la naturaleza (*dictates of nature*), al sentido común (*common sense*), y, por último, a sus propios sentidos (*their senses*). ¿Por qué, entonces, surge la desconfianza en el conocimiento humano y en la capacidades humanas para acceder a él? Berkeley responde: Esto ocurre cuando la filosofía se aleja de los sentidos y del instinto (*senses and instinct*), entregándose a los ejercicios de la razón. Por ese alejamiento, la razón pierde todo punto de toque sensible e instintual. La consecuencia: prejuicios y errores con respecto a la información sensorial, paradojas, dificultades e inconsistencias en la especulación. Para describir esta situación de completo escepticismo, Berkeley utiliza la metáfora del recorrido por múltiples e intrincados laberintos (*through many intricate mazes*). El primer párrafo de los *Principios* sienta las bases para la doctrina esencial de Berkeley: *hay que volver al horizonte de los sentidos si queremos recuperar la seguridad de nuestros conocimientos*. Esto conlleva a una radical valoración de los sentidos, del sentido común, del instinto, de lo familiar. De todo esto, quien filosofa, no deberá distanciarse.

En conclusión, puede decirse entonces con certeza algo que generalmente olvidan los intérpretes contemporáneos de Berkeley: estas últimas palabras del subtítulo, sitúan el proyecto y las soluciones de la investigación filosófica berkeleyana en el horizonte de una decidida *apologética cristiana*.⁴ Las palabras del subtítulo acunán el motivo y ofrecen a la luz el sello religioso de su filosofía, y asimismo marcan el norte constante de su argumentación. El carácter apologético de la ontología de Berkeley se hace también explícito en la “Dedicatoria” de los *Principios*. Allí Berkeley establece el objetivo de su libro: “promover el mundo un conocimiento útil y una religión útil también.” Es muy sugestivo combinar esta apologética cristiana de los *Principios* con otro tipo de defensa, esta vez de tenor político-territorial: En la “Dedicatoria”, el autor reconoce su calidad de súbdito y su pertenencia, como “*one of its members*”, a un grupo humano bien definido, a saber, la monarquía británica—confesionalmente cristiana. Esta pertenencia, o en otros

⁴ Entre los intérpretes de Berkeley en siglo XX, pienso particularmente en George Pitcher y Robert G. Muehlmann.

términos ese sentimiento de membresía activa, no dejará de reaparecer en la producción intelectual de Berkeley. La biografía de Berkeley ofrece ilustraciones claras al respecto, como es el caso de sus actividades sociales, tanto con el frustrado proyecto misional en Bermudas como con su labor pastoral en el pequeño obispado irlandés de Cloyne.⁵

Voy a terminar esta ambientación con algunas ideas de gran valor enunciadas por Berkeley en el “Prefacio” al lector de sus *Principios*. Este prefacio aparece como una suerte de reseña crítica donde el mismo Berkeley evalúa el resultado de sus propias investigaciones: Según Berkeley, sus investigaciones o “inquiries” gozan de *claridad* y de *evidencia* irrefutables, y ofrecen al mismo tiempo una patente *conformidad con la verdad*. Igualmente, Berkeley asegura que esas investigaciones son útiles para los escépticos y para quienes ansían demostraciones concernientes tanto a la existencia y la inmaterialidad de Dios cuanto a la inmortalidad del alma. Es bien particular, sin embargo, que las demostraciones que anuncia y que reseña Berkeley no toquen la existencia misma del alma, como si esa existencia fuera de suyo. Me importa llamar la atención sobre un hecho conceptual muy significativo que tiene lugar en este “Prefacio”: Aquí aparece por vez primera en los *Principios* la palabra *inmaterialidad* (*immateriality*), la cual con un leve retoque se convertirá con el correr del tiempo en el término para denominar la filosofía de Berkeley: *inmaterialismo*. Es esta palabra la que prefieren intérpretes tan serios como de I. C. Tipton y A. A. Luce,⁶ en lugar del término descalificatorio de “idealismo” usado ya por Kant en su *Crítica de la razón pura*.⁷

Berkeley también es consciente de que algunas de las nociones (*characters*) de su libro pueden parecer (*may seem*) cargadas de *novedad* y de *singularidad* (*novelty and singularity*), así como ser contrarias a los *prejuicios* de la humanidad (*contrary to the*

⁵ Para el pensamiento social y político de Berkeley, al menos es indispensable tener en cuentas estos títulos suyos: *Passive Obedience* (1712), *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain* (1721), *Alciphron or The Minute Philosopher* (1732) y *Farther Thought of Tar-Water* (1753).

⁶ Cfr. de A. A. Luce sus libros *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge"* y *The Dialectic of Immaterialism*. Y de Ian. C. Tipton, pienso en su *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*.

⁷ La negación de la efectividad (*die Wirklichkeit*) de las cosas fuera de nosotros, sería propia del idealismo material *dogmático*. Según los propósitos de Kant, el obispo Berkeley representaría este tipo de idealismo. Kant hace uso de varios términos para hablar despectivamente de este tipo de idealismo, entre los cuales están *idealismo extravagante, místico y soñador*. Para los diferentes idealismos, véase la *Crítica de la razón pura*, Ak., III, 24, BXXXIX-BXL; Ak., IV, 232, A369 ss.; Ak., III, 338-339, A49/B519ss.; Ak., III, 190-191, B274 ss.; y los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, § 49, Ak., IV, 337. También podría consultarse con algún provecho mi ensayo “La refutación kantiana del idealismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Facultad de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, vol. 26, no. 92, enero-junio de 2005, pp. 81–92.

prejudices of mankind). Él no lo niega. No obstante, esto no le preocupa. Únicamente el que carece de talento y es ignorante en ciencias podrá rechazar una verdad demostrable (*a truth capable of demonstration*) fundándose en un triple reproche, esto es, el que esa verdad sea nueva, el que sea singular y el que vaya a contrapelo de los prejuicios humanos. Berkeley confía en que gracias a la fuerza de su argumentación las verdades terminarán por ser demostradas y por imponerse a todo hombre sensato. La *demonstración* vence con fuerza la extrañeza de lo novedoso y de lo singular, imponiéndose al prejuicio aun cuando aquéllos se le presenten como su contrario. Bajo este reconocimiento de las características de su doctrina filosófica, hecha antes de presentar de hecho las razones que fundan y tienen como consecuencia la construcción de su ontología, Berkeley acepta que sus posiciones no se identifican con el contenido que sobre el mundo, sobre Dios y sobre el alma defiende el *sentido común*. ¿No es el sentido común el lugar de lo mismo, de lo compartido por todos y del prejuicio? ¿Por qué Berkeley apelará al sentido común en su argumentación si todos sabemos, con Manuel García Morente, que “la actitud idealista en el problema metafísico es realmente tan difícil, tan insólita, tan fuera de los cauces habituales de nuestra presentación ante el mundo, que conviene una y otra vez insistir sobre la necesidad de acomodar nuestra manera de pensar a esa insólita, difícil y antinatural actitud?”⁸ Quede como antesala de suspenso esta pregunta de García Morente en relación con el concepto y con el uso del *sentido común* en Berkeley. Paso ahora a los detalles de la ontología berkeleyana.

III. Existir y percibir

El *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* no dan lugar a duda: El ser para Berkeley se articula, desdoblándose inseparablemente, en aquello que está en jugo en la percepción (*perceiving*). La percepción es para Berkeley el criterio que permite determinar lo que en verdad existe y saber asimismo qué no existe. Así rezaría en latín el famoso principio ontológico de Berkeley: *esse est percipi aut percipere*, esto es, la existencia, consiste ya en ser percibido, ya en percibir. La existencia de cualquier realidad ha de estar siempre referida a la percepción y, de manera más precisa, a uno de los dos modos como Berkeley entiende la percepción. Si percibir se desdobra en dos modos esencialmente unidos, es decir, en el acto de percibir y en el contenido percibido en ese acto, la existencia de cualquier realidad es atribuible con legitimidad cuando una cosa se ofrece como contenido percibido, o un agente realiza el acto de per-

⁸ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1979, p. 125.

cibir algo. Con independencia de la percepción, no hay nada existente—sólo hay nada.

En los párrafos 1, 2 y 3 de sus *Principios*, Berkeley da a conocer y desarrolla el principio según el cual la percepción es criterio de existencia. Sé si una cosa existe, si actualmente la percibo, si puedo llegar a percibirla o si otra mente u otras mentes lo hacen o pueden hacerlo. La percepción revela el ejercicio propio del que percibe. Berkeley llama mente, espíritu, alma, yo o cosa pensante (*mind, spirit, soul, myself, thinking thing*) a la realidad que percibe. Berkeley llama ideas, objetos del conocimiento humano, cosas sensibles, cosas reales, cosas no pensantes (*ideas, objects of human knowledge, sensible things, real things, unthinking things*) a las realidades percibidas por los sentidos. Éstas son las palabras de Berkeley:

Además de la variedad ilimitada de ideas u objetos de conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o las percibe, y que ejerce sobre ellas diversas operaciones como querer, imaginar y recordar. Este ser percipiente, activo, es lo que yo llamo *mente, espíritu, alma* o *yo*. Con estas palabras no designo ninguna de mis ideas, sino una cosa completamente distinta de ellas. Es donde ellas existen o, lo que es igual, a través de lo cual ellas son percibidas, porque la existencia de una idea consiste en ser percibida [...] Parece no menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas sobre el sentido, aun cuando estén mezcladas o combinadas en un conjunto (es decir, cualesquiera objetos ellas compongan) su único modo de existencia es en una mente que las perciba. Pienso que cualquiera puede obtener de esto un conocimiento intuitivo si atiende a lo que significa el término *existir* cuando se aplica a cosas sensibles. Digo que existe la mesa sobre la que escribo, esto es, que la veo y que la toco; y que si estuviera fuera de mi estudio diría que existe, significando con esto que si estuviese allí podría percibirla o que algún otro espíritu la percibe actualmente. (*Principios* 41-42/41-42)

Bien si aún Berkeley no ha dicho en detalle en qué consiste la percepción, estas líneas permiten concluir que la percepción es el *criterio* de la existencia o de la inexistencia de las cosas. Incluso para Berkeley, la percepción se prolonga como condición de inteligibilidad de las palabras: “porque es perfectamente ininteligible lo que se dice acerca de una existencia absoluta de cosas no pensantes sin relación alguna a su ser percibido.” (*Principios* 42/42).⁹ Para que una cosa pueda justificar

⁹ Infortunadamente, no puedo detenerme ni en las doctrinas berkeleyanas sobre el significado, ni en su ataque a las ideas abstractas. Ambas doctrinas forman parte de su teoría general sobre la naturaleza del lenguaje. En la teoría sobre la naturaleza del lenguaje, la filosofía de Berkeley ofrece no sólo gran riqueza y gran actualidad, sino que asimismo ella sumistrará las justificaciones para algunos de los argumentos centrales de su inmaterialismo. Cf. los *Principios*, “Introducción, §§ 6-25, Parte I, 24, pp. 27-40, 51 [25-38, 51], y los *Tres diálogos*, “Segundo diálogo”. El “Primer Diálogo” trata de la imposibilidad ontológica de la materia mostrando que es espuria la distinción entre

su título de existente, es necesario que ella se inscriba en los dos aspectos de la percepción: la cosa es una idea, es decir, es una *existentia in perceptione mentis*; o la cosa es un espíritu, es decir, es una *existentia percipiens*.

Varias consecuencias nacen de considerar la percepción como criterio ontológico. En primer lugar, se destruye una posición central de la tradición filosófica: es falsa toda doctrina que concedía existencia a la *substantia material*, esto es, a una cosa que ni percibe ni es percibida. Berkeley mostrará en el primer de sus *Tres diálogos* que en la tradición filosófica la sustancia ha tomado el nombre de causa, instrumento, ocasión y entidad.¹⁰ El carácter no percibido y no percipiente de la sustancia material hacía de esta sustancia algo independiente de la percepción en cuanto condición necesaria de toda atribución existencial. Es *nada* esta sustancia material, que la tradición filosófica también ha llamado materia, sustancia corporal, *substratum* o el lugar de inherencia de las cualidades primarias de la *res extensa*.¹¹ Ya en John Locke, se configura una magnífica antesala al inmaterialismo de Berkeley. Locke aseguraba que de la sustancia material no se tiene ninguna idea clara y distinta, pues de la sustancia no hay idea ni de sensación ni de reflexión. Así, Berkeley tendrá allanado el terreno de sus argumentos a partir de la conclusión necesaria y expresa a la que llega la filosofía de Locke: el concepto de sustancia material es un concepto de inteligibilidad incomprensible aunque de absoluta necesidad ontológica. Berkeley convertirá esta conclusión en la premisa central de sus argumentos mostrando de modo incontestable que para mantener una posición filosóficamente coherente debe negársele la necesidad ontológica a todo

cualidades primarias y secundarias. El “Segundo Diálogo” muestra que los distintos nombres con los que se nombra la *materia* no tienen sentido alguno por ausencia real de referente, es decir, que tales nombres son semánticamente imposibles. Para un estudio detallado sobre la teoría berkeleyana del lenguaje, cf. Daniel E. Flage, *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction based on his Theory of Meaning*, Croom and Helm, London, 1978.

¹⁰ En Berkeley, la tradición toma aquí los nombres de John Locke, de Nicolás de Malebranche, de Thomas Hobbes, de Baruch Spinoza y de Giulio Cesare Vanini. Cf. *Tres diálogos*, “Segundo Diálogo”, pp. 213, 216-222 [147-154].

¹¹ “Los términos primario y secundario [para referirse a las cualidades] se remontan a Boyle, pero la distinción es más antigua y llega a Demócrito (Fr. 5, Diels). Después de muchos siglos fue nuevamente adoptada por Galileo Galilei (cf. *Opere*, ed. nac., VI, pp. 347 ss.), por Hobbes (*De Corp.*, 25, 3), por Descartes (*Princ. Phil.*, I, 57; Méd., VI) y por Locke (*Essay*, II, 8, 9), que la difundió en la filosofía europea. La base de la distinción es la posibilidad de cuantificación [de las cualidades primarias] [...] Por esta posibilidad [ellas] se sustraen a las valoraciones individuales y aparecen como independientes del sujeto y plenamente ‘objetivas’ o ‘reales’. Más tarde la distinción fue combatida (por Berkeley, por ejemplo) sobre todo a fin de mostrar que tampoco las cualidades primarias son objetivas, sino que todas son igualmente subjetivas, o sea, que consisten en ‘ideas’ (*Principles of Human Knowledge*, I, § 87).” Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, (trad. Alfredo N. Galletti), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 265.

concepto de inteligibilidad incomprensible. En una posición a todas luces antifilosófica, Locke afirmaba sin embargo que de la sustancia “apenas puede decirse que sea algo de lo que nosotros no sabemos qué es”, y que por esta razón “la palabra *sustancia* no es sino una suposición sobre la que nada sabemos, es decir, de algo sobre lo cual no tenemos ninguna idea particular y precisa, y que consideramos el *substratum*, o soporte, de las ideas que sí conocemos.”¹²

En segundo lugar, el principio fundamental de la ontología berkeleyana, su *esse est percipi aut percipere*, divide en activo y pasivo todo aquello que con derecho puede tenerse por existente. Percibir es una acción; ser percibido es un modo de ser que sufre pasivamente la acción de percibir. La realidad, es decir, todo lo que existe, ha existido y existirá, está dividida en seres activos y en seres pasivos.¹³

Por último, desde el principio fundamental de la ontología de Berkeley, la existencia de las cosas y de los espíritus aparece como necesariamente dependiente de una percepción actual y constante. De otro modo, se convertiría en nada lo que existe en la forma de seres percipientes y de seres percibidos. En otros términos: el *esse* se hace *nihil* si no hay el auxilio permanente de la percepción. Berkeley se da cuenta de esto. De ahí que en los §§ 6, 45, 46 y 48 se diga que ha de haber siempre un espíritu percipiente, y por esto mismo existente, que sostenga continuamente la existencia de las ideas o seres percibidos. Y como los espíritus humanos no pueden percibir siempre, y no pueden percibir todas y cada una de las ideas que existen, es necesario un espíritu siempre existente. Es Dios este espíritu que no deja de percibir. Él percibe sin término ideas y mentes humanas, y su percibir es la garantía que asegura la existencia continua de seres percipientes y de seres percibidos.¹⁴

Hay acaso aquí una interpretación empirista de la doctrina medieval de la *creatio continua*, a condición de que ella se entienda como la conservación por medio de la percepción de la existencia de seres creados (ideas y mentes humanas o angélicas). Mientras la cosa percipiente o espíritu se mantenga percibiendo,

¹² John Locke *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser, vol. 1, New York, Dover, 1959, pp. 107-108. La traducción anterior es mía.

¹³ “Cosa o ser [...] comprende bajo [este nombre] dos clases enteramente distintas y heterogéneas, y que nada tienen en común salvo el nombre, esto es, espíritus e ideas. Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las últimas son seres inertes, fugaces y dependientes que no pueden subsistir por sí mismo, sino que son soportados o existen en mentes o en sustancias espirituales.” *Principios*, pp. 79-80 [78].

¹⁴ Soy consciente de que aquí hay una dificultad. La dificultad radica en esto: si Dios percibe las mentes finitas de hombres y de ángeles, éstas dejan de ser espíritus para Dios y se convierten en realidades pasivas, en ideas de Dios. Los límites de este estudio no me permiten tratar de resolver este problema.

mientras la idea esté siendo percibida, y mientras Dios perciba las ideas y los espíritus finitos, la existencia de éstos y de aquéllas está asegurada. Podría decirse, con justicia, que Berkeley traduce la doctrina medieval de la *existentia creatio continua a Deo* en términos de *existentia perceptio continua a Deo aut mente humana*. En palabras de Berkeley:

Hay verdades que están tan cerca y son tan obvias para la mente, que un hombre sólo necesita abrir los ojos para verlas. Por ejemplo hay esta importante verdad, es decir, aquella de que el coro de los cielos y el mobiliario de la tierra, en una palabra todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen subsistencia alguna sin una mente, que su ser es percibido o conocido. Por consiguiente, cuando ellos no son actualmente percibidos por mí, o bien no tienen la más mínima existencia, o ellos subsisten en la mente de un algún espíritu eterno.¹⁵

Hay mentes humanas e ideas. Esto es un hecho. La existencia efectiva de espíritus finitos y de ideas, así como el carácter dependiente, menesteroso y radicalmente contingente de su existencia, hacen de la percepción continua de Dios una necesidad. Y esta necesidad se convierte así, en los *Tres diálogos*, en la principal prueba de la existencia de Dios.¹⁶ Así, A. A. Luce comenta bellamente las anteriores líneas de los *Principios*:

Es ‘una verdad cercana y obvia’ que una Mente universal y eterna sea exigida, una mente que concuerde con sus efectos. Así como mi pequeño mundo implica mi mente, del mismo modo el sistema universal de las cosas sensibles implica la mente de Dios. En ambos el objeto no es absoluto; por el contrario, el objeto es relativo a la mente, y por ello los elementos del cielo y de la tierra, el a, b, c, d de todas las cosas creadas, cuando no estoy viéndolas y cuando tú no estás viéndolas, o tienen que no existir en absoluto (lo que para Berkeley implica un absurdo), o tienen que subsistir (*i. e.*, poseer su sustancia) ‘en la mente de algún espíritu eterno’. ‘Algún espíritu eterno’: esta frase es vaga y no convencional, pero el argumento está agudamente tejido. La no convencionalidad hace parte del arte de

¹⁵ *Principios*, § 6, pp. 43/43. Más adelante, en el § 90 de esta obra, Berkeley escribiría: “Puede decirse asimismo que los objetos sensibles existen sin la mente en un sentido diferente, es decir, cuando ellos existen en alguna otra mente. Por esta razón, cuando cierro mis ojos, las cosas que veía pueden seguir existiendo, pero su existir debe ser en otra mente.” pp. 80 [78].

¹⁶ *Tres diálogos*: “Los hombres comúnmente creen que todas las cosas son percibidas o conocidas por Dios, porque ellos creen en la existencia de Dios. Por el contrario, por mi parte, porque todas las cosas sensibles deben ser percibidas por él, de manera inmediata y necesaria llego a concluir la existencia de Dios.” *ed. cit.* p. 212 [146].

Berkeley. Por nuevos caminos él quiere llevar a los hombre hacia viejas verdades.¹⁷

Más adelante recurriré a este mismo intérprete para precisar el papel que juega Dios en la percepción, o aún mejor, en el percibir de los espíritus humanos.

IV. ¿Qué es percibir?

Debo decir antes que nada que para Berkeley la percepción aparece como la *articulación* íntima de un contenido y de un acto. En Berkeley, este contenido se identifica con la *idea* y es un *espíritu* el que realiza el acto. Berkeley establece que la percepción es percibir (acto) algo (contenido).

Ahora bien, para comprender mejor la naturaleza del percibir en Berkeley, es necesario recordar otro término usado con frecuencia por el obispo irlandés: Percibir es *conocer*. Para confirmar la igualdad de esta ecuación teórica basta con remitirse a los §§ 2, 19, 78 y 83 de sus *Principios*. Por ejemplo, en el párrafo dos, Berkeley caracteriza la cosa que percibe, es decir, el espíritu, como algo que “conoce o percibe” (*something which knows or perceives*). Además, en una pregunta hecha por Hilas, en el primero de los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, la equivalencia es más que evidente: “pero enseñame, Filonús, ¿no podemos percibir o no podemos conocer nada con independencia de nuestras ideas?”. Y aquí de estas palabras, se sigue entonces que la percepción o el acto de percibir no puede reducirse o identificarse simplemente con la aflicción sufrida por los sentidos. La percepción en Berkeley tiene una significación más amplia, que incluye la percepción entendida como afección sobre los órganos de los sentidos. Por un lado, el acto de la percepción o el percibir, consiste en darse cuenta de algo, apercibir una idea. Sin duda la idea extrae su contenido de los datos sensibles (las sensaciones), o de los datos internos del alma. En una terminología con menos resonancias platonizantes y cristianizantes, hoy se hablaría de que las ideas son recuerdos, representaciones de la imaginación, o anticipaciones de la esperanza.¹⁸ En este sentido, la percepción es entonces el reconocimiento de una idea en cuanto ella está presente en el espíritu y cuyo origen es ya los sentidos, ya alguna de las facultades del espíritu mismo. En Berkeley, sería así justo decir que en los datos de los sentidos se encuentra ya la conciencia de eso que se muestra en esos datos de los sentidos.

¹⁷ Arthur Aston Luce, *Berkeley's Immaterialism*, ed. cit., p. 71.

¹⁸ Frente a auditorios de jóvenes estudiantes y de profesores agnósticos, para quienes las palabras “espíritu” o “alma” resuenan demasiado a superstición religiosa, me ha sido siempre muy útil haber acuñado una metáfora de mejor aceptación y que resuena a ecología: El alma es, sin más, nuestro *paisaje interior*.

En varios lugares, por otra parte, Berkeley subraya el carácter de inmediatez de toda percepción. A diferencia de los procesos de razonamiento, en el percibir el espíritu no realiza un camino a lo largo de varios momentos, partiendo de un conocimiento ya adquirido para acceder luego a un saber nuevo. Contemplándolo, en la percepción el espíritu se encuentra en presencia directa del contenido de la idea. En otras palabras: la percepción es inmediata, porque el espíritu llega a ella de manera directa, porque toda consideración del espíritu en relación con cualquier contenido perceptivo es una consideración que no se deriva de ninguna inferencia.

Dije atrás que para Berkeley *percibir* es sinónimo de *concebir*, esto es, de tener presente en la aprehensión las afecciones y las pasiones que sufre el alma. Sería incluso permitido identificar *percibir* y *pensar* en las obras estudiadas aquí, puesto que toda idea percibida es un objeto del pensamiento y porque la percepción es la conciencia de que existe un contenido determinado de pensamiento.

V. Las ideas

Es importante continuar este análisis con algunas consideraciones sobre las ideas, particularmente sobre aquellas cuyo origen son los sentidos. En relación con las ideas de la imaginación y de la memoria, mis anotaciones serán simplemente tangenciales, o el lector podrá extraerlas de mis consideraciones sobre las ideas sensibles.

Antes que nada, la idea sensible para Berkeley se constituye en el polo necesario de un acto del espíritu, y este acto el espíritu lleva por nombre *percibir*. Sin duda es notable que en lugar de comenzar su estudio sobre los objetos de conocimiento por los espíritus y por sus operaciones, Berkeley inicie su epistemología con el estudio de las ideas, es decir, con los objetos del pensamiento. En su libro *Berkeley's Immaterialism*, A. A. Luce ya hacía notar lo anterior. Luce escribe: "Descartes begins with the *cogito, ergo sum*, Berkeley begins with the *cogitatur, ergo est*, i.e., it is thought; therefore it is."¹⁹

Según Berkeley, las ideas poseen ciertas características esenciales. En primer lugar, su ser o *esse* o su existencia consiste en ser percibidas. Esto quiere decir que ya son siempre dependientes de los actos perceptivos de un espíritu. Berkeley establece con claridad esta característica en el § 3 de sus *Principios*:

nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, las ideas forjadas por la imaginación no existen por fuera de la inteligencia, y todo el mundo estará de acuerdo

¹⁹ A. A. Luce, *op. cit.*, pp. 46-45.

con esto. No me parece menos evidente que las sensaciones variadas o las ideas impresas en los sentidos, cualquiera que sea su mezcla o su combinación (es decir, cualesquiera que sean los objetos que ellas compongan) no pueden existir de ningún otro modo que en la inteligencia de quien las percibe.²⁰

En pocas palabras podría entonces decirse que la existencia de cualquier idea es siempre subsidiaria de la existencia de un espíritu. O incluso: la existencia de las inteligencias es una condición necesaria de la existencia de las ideas. Debe decirse además que la tesis de Berkeley sobre el *esse in alio* de las ideas halla su fundamento en la imposibilidad de representar una idea que exista aisladamente sin referencia a alguna inteligencia. Para Berkeley, esta imposibilidad de la representación comporta una contradicción. Según los *Principios* §§ 4 y 10, es imposible representar una idea independiente de una inteligencia a la cual esa idea pertenezca, porque esto es una contradicción en los términos.

A la dependencia de las ideas en relación con las almas, se agrega ahora otra característica: su pasividad. El carácter pasivo de las ideas se muestra bajo dos aspectos, a saber: en primer lugar, porque las ideas no son jamás causa de otra idea y, en segundo lugar, porque sobre las ideas la inteligencia “efectúa diversas operaciones, como las de querer, imaginar, recordar.”²¹ Son muchos los lugares donde Berkeley insiste sobre la incapacidad causal de las ideas. Basta con referirse a los *Principios* §§ 31, 51 y 53. Pero es acaso en el § 25 allí donde Berkeley es más taxativo: “Todas nuestras ideas, sensaciones, o las cosas que nosotros percibimos, sea cual sea el nombre con el que se las caracterice, son visiblemente inactivas: en ellas no se encierra ninguna parcela de poder o de actividad. Por esto, ninguna idea puede ni producir ni crear cambios en otra idea.”²²

Hay otra característica de suma importancia que pertenece a las ideas. Donación tal vez sea del nombre más adecuado para nombrar esta característica. Todo *datum sensibile* se experimenta como una *donatio in sensis*. Las ideas sensibles son, pues, un tipo de “regalo” que el sujeto percipiente no puede auto-donarse. El es-

²⁰ *Principios*, § 3, p. 42 [42] y *Tres diálogos*, III, p. 251 [172].

²¹ *Principios*, § 2, p. 41 [41].

²² *Ibidem*, § 25, p. 51 [51]. Ahora bien, aquí hay un problema importante. Por un lado, Berkeley insiste en que sus principios y las consecuencias que emanan de esos de ellos se avienen fácilmente con el sentido común. Por otro, y en contraste, Berkeley es consciente de que en el lenguaje ordinario, expresión del sentido común, se les asigna actividad a las ideas. Sin embargo, Berkeley aconseja mantener el uso corriente del lenguaje, aunque según sus principios ontológicos no se debe “pensar ya por más tiempo [...] que el fuego calienta, que el agua refresca [sino que] es un espíritu el que caliente y así con lo demás”. *Principios* § 51, p. 62 [62]. No sobra anotar que no encuentro suficientemente claros los argumentos de Berkeley para fundamentar el carácter no-causal de las ideas. *Cfr.* Arthur Aston Luce, *op.cit.*, chapter IX, “Effects and Causes”, pp. 93-96.

píritu finito reconoce entonces que los datos obtenidos por medio de sus sentidos no provienen de ningún modo de su propia voluntad. Tener sentidos, y junto con ellos la capacidad de ser afectado sensiblemente, no son ninguna garantía para tener datos sensibles. Los sentidos son, por supuesto, una condición necesaria para el acontecimiento de las ideas sensibles y, sin embargo, esos mismos sentidos no son condición suficiente para tener sensaciones efectivas. Esta falta o carencia que el espíritu finito no puede colmar a partir de sí mismo lo obliga a postular, y luego a afirmar, tanto la existencia de otro espíritu—el Espíritu Eterno—que es el origen de las afecciones sensibles, cuanto a considerar esas afecciones sensibles como efectos de una Causa Eterna. Muchos son los lugares en donde Berkeley subraya el carácter no voluntario de los datos sensibles dados al espíritu finito. En el § 29 de los *Principios*, Berkeley lo afirma con toda claridad: “cuando en la claridad del día abro los ojos, yo no puedo escoger ver o no ver, ni cuáles objetos particulares se presentaran a mi vista: lo mismo pasa con el oído y con los otros sentidos; las ideas que se imprimen en ellos no son criaturas de mi voluntad. Existe pues otra voluntad, otro espíritu que las produce.”²³

Con su acostumbrada y admirable capacidad de síntesis, Heinz Heimsoeth comenta así esta tercera característica que yo he dado en denominar *donación*: “¿Qué sabemos propiamente de las cosas corpóreas? Que nos son dadas en nuestras ‘ideas’, es decir, en las percepciones sensibles, que aparecen en nosotros como contenidos o complejos de imágenes distintos de nuestro verdadero yo activo e independiente del arbitrio de representar.”²⁴

Antes de pasar a la sección siguiente, quiero atraer la atención sobre otra característica esencial a la naturaleza de las ideas según Berkeley. Esta característica él no parece haberla acuñado del modo como yo lo haré y mucho menos él tematiza las consecuencias de ella. En las primeras líneas del § 10 las ideas que la mente puede concebir, sean de un objeto singular, sean de una parte de ese objeto, *son siempre imágenes*. Aquí, para entender esta posición central de Berkeley, se debería hacer la analogía entre la idea y una fotografía o una pintura que tengan pretensiones de neutralidad realista—algo así como un tipo de arte, que sea figurativo, y al que le convenga la metáfora de ser un espejo plano que refleja la realidad sin distorsionarla. A partir de esta doctrina sobre la ideas existentes en la mente, que yo denomino *imagología*, Berkeley pasará a decir en el § 12 de la “Introducción” a sus *Principios* que *únicamente podemos hablar de aquello que podemos concebir*, entendiendo

²³ *Principios*, § 29, p. 53 [53]. Esta misma reflexión está magníficamente desarrollada en los *Tres diálogos*, y más precisamente en el “Diálogo Primero”. Cfr. *Tres diálogos*, pp. 196-197 [131-32].

²⁴ Heinz Heimsoeth, *La metafísica moderna*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 118.

“concebir” como la capacidad para atribuir una imagen a cada una de nuestras ideas. Asimismo, esta condición de “concebibilidad” de nuestras ideas va más allá de lo simplemente epistemológico. La concebibilidad imagológica es un supuesto requerido para que acontezca la semiosis de todas nuestra ideas. En otras palabras: las ideas tienen sentido sólo si ellas son concebidas según el modo de imágenes. Por supuesto, la sustancia material es inconcebible, y no tiene sentido como expresión, en la medida en que la mente no puede formar—Berkeley usará varias veces el verbo “to frame”—una imagen de esa expresión. Aquí ya está en filigrana la doctrina de Berkeley sobre la significación. Las palabras de Berkeley buscan no ser asertivas, pero detrás de la suavidad enunciativa de la forma condicional de sus períodos, se encuentra la afirmación contundente: “Si les añadiéramos un significado a nuestras palabras y únicamente hablásemos de lo que podemos concebir, ...” (*If we will annex a meaning to our words and speak only of what we can conceive, ...*).²⁵

VI. Elementos de una teoría del lenguaje y dos argumentos más

¿En qué consiste el contenido de las ideas? Para Berkeley, el contenido de las ideas, o lo que ellas revelan completamente, es idéntico con las cosas mismas—ni nada más, ni nada menos. Después de aniquilados los supuestos sustancialistas de las cosas o de los objetos,²⁶ de ellas sólo quedan sus ideas. Son varios los argumentos a los que recurre Berkeley para justificar la identidad entre ideas y cosas. Sirve mucho dividir esos argumentos en destructivos y constructivos. En cuando a los destructivos, éstos son algunos de ellos: En primer lugar, como decía antes, está la ausencia total de inteligibilidad del concepto de materia, lo que además se

²⁵ *Principios*, “Introducción”, § 12, p. 31 [29].

²⁶ Será necesario esperar hasta la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant para tener una posición más precisa en relación con tres palabras: “cosa”, “objeto” e “idea”. Aunque en su obra de 1781 Kant no es siempre consistente en el uso de las dos primeras palabras, con Kant el horizonte semántico de los términos alcanza un control y una precisión nunca antes conseguidos. La *cosa* será la causa de las afecciones sensibles, que no se da nunca a la sensibilidad y que sólo puede pensarse; el *objeto*, la realidad que es no sólo pensada sino también conocida, y que se construye a partir de combinar dos elementos: 1) la materialidad empírica dada en la afección y 2) una organización de legalidad formal *a priori* de naturaleza doble: las formas puras de la sensibilidad y las formas puras del entendimiento. En relación con el sentido polivalente de la palabra “idea”, estas palabras de Miguel A. Badía Cabrera son muy relevantes. “Esta gama amplísima de significados de ‘percibir’ y el uso del término ‘idea’ para referirse a ellos, parece haber sido heredado de Locke, y es por eso que Hume reprocha a Locke de imprecisión evitable en el uso del término ‘idea’, y es por lo cual él distingue entre impresiones e ideas, que señalan los objetos de sensación frente a los de pensamiento, respectivamente.” Miguel A Badía Cabrera, en e-mail al autor, 12 de marzo de 2012.

traduce en el carácter contradictorio de ese mismo concepto.²⁷ En segundo lugar, Berkeley realiza la identificación de la materia en cuanto idea abstracta y gracias a esta identificación la crítica berkeleyana a la posibilidad de las ideas generales abstractas cae de inmediato sobre la palabra “materia”.²⁸ Berkeley desarrolla este argumento destructivo en los §§ 6-25 de los *Principios*.

Antes de considerar el tercer argumento de destrucción quiero insistir en una encantadora novedad de esta teoría berkeleyana del lenguaje. Ella es encantadora, porque conduce a que Berkeley se distancie a la vez de Descartes y de Locke, por una parte, y muy probablemente, por otra, porque esa teoría berkeleyana del lenguaje anticipa a Johann Gottfried Herder, a Friedrich Nietzsche y a Sigmund Freud. A Herder, pues este filósofo alemán desvela el supuesto kantiano de una excesiva confianza en la razón: antes de una *crítica de la razón*, para Herder es indispensable llevar a cabo una *crítica del lenguaje*, y ello con el fin de saber si es idóneo el lenguaje que usa la razón para hablar de sí misma y para hablar del mundo; a Freud, ese “maestro de la sospecha”—según palabras de Michel Foucault—, porque para Freud el lenguaje menos que revelar verdades sobre quien habla o sobre lo que se habla, más bien revelaría oblicuamente los deseos inconscientes del hablante; y a Nietzsche—otro maestro más de la sospecha, quien con Karl Marx formaría la ilustre *trinidad de sospechadores* según Foucault. Y ello porque en el Nietzsche de “Verdad y mentira en sentido extramoral” (1873) las palabras tienen menos una *naturaleza* fundada en la cosas, que una *función* fundada en los efectos deseados de verdad de acuerdo con cada uno de esos poderes múltiples, por una parte. Y, por otra, de acuerdo con sus lecciones de retórica antigua, los sustantivos abstractos apuntan menos a una referencialidad extralingüística que a una expresión de sentimientos humanos:

Los sustantivos abstractos son propiedades que están en nosotros y no fuera de nosotros, cuyos soportes les son arrancados y a los que se toma por entidades independientes [...] Las abstracciones estimulan la ilusión de hacerse pasar por entidades que causan las propiedades, mientras que en realidad sólo obtienen de nosotros su existencia pictórica como resultado de tales propiedades.²⁹

Ahora bien, Berkeley aún no es ni Herder, ni Nietzsche, ni Freud. Para Berkeley, todo aquel que busca conocer no deberá olvidar que en el lenguaje mismo acecha siempre un peligro: este peligro es el engaño de las palabras. La

²⁷ Cfr. *Principios*, §§ 4, 6, 7, 9.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, “Introducción”, § 11.

²⁹ Friedrich Nietzsche, “Rhetorik – Darstellung der antiken Rhetorik, Vorlesung Sommer 1874, dreistündig”, *Gesammelte Werke*, eds. Richard Oehler et al., vol. 5, Musarion, München, 1922, p. 319. Es mía la traducción al castellano de este fragmento en alemán.

doctrina lockeana de las ideas abstractas es un caso bien preciso de este lenguaje engañoso. Con estas precisiones quiero subrayar que, de este modo, Berkeley desplazará el blanco de la sospecha hacia otra realidad: ya no se trata de los sentidos como fuentes de información inadecuada y engañosa sobre lo que existe—ésta es la posición de Descartes—sino del peligro que habita en las trampas del lenguaje mismo. Eso sugiere también por qué para muchos, por sus análisis del lenguaje, Berkeley aparece como un precursor de la filosofía analítica.

Debo decir que según el § 6 de la “Introducción” a los *Principios*, no se establece inmediato un vínculo entre el abuso del lenguaje y la doctrina lockeana sobre la existencia de las ideas generales abstractas. Habrá que esperar hasta los §§ 11, 17-19 de esa misma “Introducción” para que Berkeley haga explícito ese vínculo. Sin embargo, cuando el lector avanza en la lectura de la “Introducción”, podrá ver que a Berkeley le interesa subrayar, primordialmente, cómo la doctrina lockeana de las ideas generales abstractas tiene parte fundamental (*a chief part*) en las perplejidades y en las confusiones de la especulación filosófica, al igual que esa misma doctrina es la que habría ocasionado dificultades y errores innúmeros con respecto a casi todo el conjunto del conocimiento (*in almost all parts of knowledge*). He aquí el falso y nefasto principio que Berkeley se apresura a denominar, descalificadamente, *opinión*: “la opinión de que la mente tiene el poder de construir ideas abstractas o nociones de cosas” (*the opinion that the mind has a power of framing abstract ideas or notions of things*). En el § 10 también de la “Introducción”, Berkeley se apresura a presentar un sentido permitido de la abstracción como práctica de la mente. Según sus palabras:

Para decirlo con claridad, yo mismo soy capaz de abstraer en un único sentido, es decir, cuando considero algunas partes particulares o algunas cualidades separadas unas de otras; éstas partes o cualidades, aunque están unidas en un objeto, es sin embargo imposible que las cualidades separadas puedan de hecho existir con independencia de aquellas con las que estaban unidas. Ahora bien, niego poder abstraer una cualidad de otra o poder concebir separadamente aquellas cualidades que no es posible que existan separadas de ese modo.³⁰

En el párrafo anterior, las dos objeciones en contra de la existencia de las ideas abstractas no dejan de estar cargadas de una muy fuerte *ironía*. La primera: Berkeley dice no tener, en cuanto hombre docto, “esa maravillosa facultad” (*this wonderful faculty*) para la abstracción de ideas generales. Y, la segunda: “los simples e iletrados nunca pretenden *abstraer nociones*”. En esta segunda objeción, como será su costumbre, Berkeley recurrirá, para fundar sus argumentos, a “*the generality of men*”. Sólo el paciente y doloroso estudio de los doctos puede suministrarles tal

³⁰ *Ibidem*, pp. 29-30 [27].

tipo de idea. Sin embargo, y aquí Berkeley no parece consciente de su inconsistencia, Berkeley habría cerrado ya el método de recurrir al sentido común vulgar cuando anteriormente él mismo se presentó en cuanto sabio (*learned*) incapaz de concebir ideas abstractas.

Los §§ 11 y 13 de la “Introducción” son el lugar donde Berkeley hace explícito a su interlocutor, a su contendiente, la polémica sobre la existencia o inexistencia de las ideas generales abstractas. Se trata de John Locke, de quien cita algunos pasajes pertinentes tomados de *An Essay concerning Human Understanding* (1690). El filósofo irlandés hace dos referencias al Book II, Chapter XI, § 11, al Book III, Chapter III, § 6, y, más adelante, al Book IV, Chapter VII, § 9. A estas referencias de Berkeley quisiera añadir otra más: Book II, Chapter XI, § 9. Pero antes de citar algunas líneas pertinentes del *Ensayo*, me parece oportuno no olvidar el argumento central de Locke: *es la existencia de signos generales en el lenguaje lo que nos pone en la pista sobre la existencia de las ideas abstractas*. En otros términos: la constatación de la generalidad en el lenguaje es el indicio que conlleva a afirmar la existencia *in mente* de las ideas abstractas. De este modo, la ausencia de lenguaje en los animales nos confirma la ausencia en ellos de ideas abstractas. Locke escribe:

El uso así de las palabras, las que vienen a ser marcas externas de nuestras *ideas* internas, y esas *ideas* son tomadas de cosas particulares; pero si cada *idea* particular que nosotros tomamos de las cosas debiera tener un nombre diferente, el número de los nombres debería ser infinito. Para evitar esta situación, la mente hace que las *ideas* particulares recibidas de objetos particulares se vuelvan ideas generales, lo cual se lleva a cabo al considerarlas como que están en la mente en calidad de presentaciones, las cuales están separadas de todas las demás existencias y de las circunstancias de la existencia efectiva, como lo son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras *ideas* concomitantes. Esto es lo que se llama ABSTRACCIÓN, por medio de la cual la ideas que son tomadas de seres particulares se convierten en representantes generales de todas las ideas de la misma clase; y los nombres de esas ideas se vuelven nombre generales aplicables a cualquier cosa que exista en conformidad con dichas *ideas* abstractas. (*An Essay*, Book II, chapter 11, § 11)³¹

Ahora bien, según el § 11 de sus *Principios* Berkeley no acepta que la generalidad de una palabra nazca en el momento cuando esta palabra se hace signo de

³¹ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Niddich, Clarendon Press, Oxford, p. 159. Locke, a renglón seguido, llamará “universales” o “términos” a esas ideas abstractas. Con este gesto de su escritura, Locke toma una posición sobre la larga discusión antigua y medieval sobre la naturaleza de los universales: ellos no existen *in rebus*, sólo existen *in mente* y *in verbis*, por una parte, y, por otra, surgen por medio de la abstracción en cuanto actividad de la mente que se enfrenta con singulares (*particular Beings*).

una idea abstracta. Así, pues, no es que el lenguaje posea signos cuya generalidad envíe a las ideas abstractas en la mente. La posición de Berkeley es ésta: “Sin embargo, parece que una palabra se generaliza cuando se la convierte en un signo, mas no de una idea abstracta, sino más bien de varias ideas particulares, cualquiera de las cuales la palabra sugiere a la mente de modo indistinto”.

Y, no obstante, queda todavía por resolver el problema del *fundamento de la representatividad* de una idea particular con relación con las demás ideas que le son semejantes y con las que ella posee algo en común. En otras palabras, ¿con qué derecho lo atribuido a una idea singular puede afirmarse como perteneciente a otra o a otras ideas particulares? Hay, pues, en lo singular, algo que permite la universalización. La respuesta a estas preguntas se encuentra en el § 16 de la “Introducción”. En este párrafo, Berkeley ofrece su respuesta al *problema de la representatividad universal de una idea particular*. Me atrevo a traducir el problema en los siguientes términos: ¿Cómo puede ser concebible que lo propio a una esencia singular—nominal (matemática) o real (física)—pueda predicarse con derecho de un conjunto de esencias particulares? Dos caminos son imposibles: El primer camino es impracticable. Éste consistiría en constatar para cada idea singular la verdad o falsedad de una proposición que aspira a ser universal. Además de poder convertirse en un ejercicio *ad infinitum*, este procedimiento conduce a considerar como siempre revisables cada una de las proposiciones o juicios sobre los singulares. Sólo en conjuntos de ideas, pequeños y controlables, la demostración en cada singular es realizable. ¿Pero cómo confirmar la verdad de una proposición sobre el triángulo en general a partir de su confirmación o falsación, es decir, de una indefinida revisión, en cada triángulo posible? Frente a este camino impracticable, hay otra posibilidad. El segundo camino es recurrir a la idea abstracta de hombre, de animal o de triángulo. La universalidad de la proposición se fundaría en el carácter abstracto de la idea o, en palabras del propio Berkeley, la certeza de la universalidad verdadera del término-clase estaría legitimada “en lo que todos los particulares comparten de manera indistinta y gracias a lo cual esos particulares son representados de igual manera”.³²

³² Me parecen de una gran debilidad estos argumentos de Berkeley. Ellos no prueban lo que quieren probar, pues solo se limitan a afirmar la existencia de un algo o “which” que funda la representatividad de un singular, pero ese algo, o “which” o “lo”, parte menos de una demostración lógica o de una evidencia empírica que de un simple juego de palabras. Berkeley negó que sea posible tener una “idea” de cualquier espíritu—el propio, el de otros espíritus finitos, y el espíritu infinito de Dios. Para insistir en esa imposibilidad, y evitar problemas conceptuales, ontológicos y seguramente éticos, Berkeley recurrió a términos como “noción” o “conocimiento nocional” para referirse al modo como es posible conocer a un espíritu, y que no es un conocimiento de percepción. Es poco o nada lo que Berkeley desarrolló sobre este tipo de conocimiento y son ya legión

En el § 13, Berkeley cita también *verbatim* unas palabras de Locke en las que su ilustre predecesor británico no sólo justifica la necesidad de las ideas generales abstractas, sino que además reconoce el carácter claramente bizarro de toda idea general abstracta. Y así como el mismo Locke reconocerá la ignorancia epistemológica en relación con la sustancia material, este mismo filósofo estaría reconociendo tácitamente—y a su pesar—el carácter bizarro e incomprensible de las ideas generales abstractas. Antes de decir que las ideas abstractas son necesarias tanto para la comunicación entre los hombres como para la ampliación del conocimiento, Locke consignaba estos enunciados asertivos que rezuman contradicción *in adjectis*. Cito la líneas de Berkeley en inglés para dejar ver con mayor facilidad su carácter oximorónico: “[the idea of triangle] must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon, but *all and none* of these at once? In effect, it is something imperfect that cannot exist, an idea wherein some parts of several different and *inconsistent* ideas are put together.”³³ La crítica de Berkeley no se hace esperar, apelando al lector para que, por sí mismo y a través de una introspección personal—ejercicio caro a Descartes y al mismo Locke—, se dé cuenta de la incapacidad de la mente humana para concebir un triángulo con tales características.

Berkeley da un paso más en su crítica a Locke. En los §§ 14 y 15, Berkeley niega la necesidad de las ideas generales abstractas como condiciones de la *comunicación humana* y de la *ampliación del conocimiento*. Por una parte, Berkeley descubre que ya existe comunicación en los niños—los que según Locke, al igual que las bestias, no estarían todavía en capacidad para poseer ideas de tan difícil consecución. Por otra parte, la *necesaria universalidad de las ideas*, como *conditio sine qua non* de la consecución y de la ampliación del conocimiento humano, no depende para Berkeley de la existencia de ideas generales abstractas. Si hay ideas que fundan todo verdadero conocimiento y toda demostración válida, ello se debe a nociones universales (*universal notions*) que no a ideas generales abstractas. Ahora bien, continúa Berkeley, esta “*universalidad*, hasta donde yo puedo entender, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta o positiva de algo, sino en la relación que lleva ese algo con los particulares significados o representados por él; es en razón de esto que cosas, nombres o nociones, que por su propia naturaleza son *particulares*, se vuelven *universales*.” Entonces, la universalidad del conocimiento no pasa por la abstracción general sino por la universalización de lo particular. De ahí que será absolutamente indispensable preguntarse cómo según Berkeley se logra que lo

los críticos que han encontrado aquí una de las mayores debilidades del inmaterialismo berkeleyano.

³³ *Principios*, “Introducción”, § 13, p. 32 [30].

singular propio a una idea pueda “reemplazar y representar” (*stand for and represent*) otras muchas. En el § 16 de la “Introducción”, Berkeley ofrece su respuesta.

El tercer argumento de la *pars destruens* en la ontología de Berkeley puede resumirse rápidamente: Al realizar la reducción de las cualidades primarias a cualidades secundarias, el reducto de la materia entendida como cualidades primarias de las cosas queda expuesto y destruido. Existe, por último, un cuarto argumento: desde una perspectiva de un universo creado y providencialista, la existencia de la sustancia material aparece como una contradicción tanto de los principios de una economía de la creación como de una realidad toda signada por la teleología. Así, de manera muy clara para Berkeley, la materia es un concepto y una realidad que es superflua e inútil, y esto dentro de las doctrinas espiritualistas para el origen de un universo creado y en relación con el final de ese mismo universo—el cual se encaminaría hacia su apocatástasis.

En palabras de Berkeley: “Así, pues, si los cuerpos pudiesen existir fuera de la inteligencia, mantener la existencia de esos cuerpos sería incluso una opinión incierta: porque esto llevaría a decir que sin razón alguna Dios creó innumerables seres que son absolutamente inútiles, los cuales no responden a ningún tipo de finalidad.”³⁴ Y, en quinto lugar, Berkeley es taxativo: aunque los defensores de la existencia de un sustrato externo piensan en él como si fuera una condición necesaria para la existencia de las ideas, hay que decirles que es del todo cierto que a pesar de no existir cosas exteriores, sin embargo habría ideas. Esto se confirma fácilmente por el hecho indiscutible de las ideas surgidas en los sueños y en los estados de locura.³⁵

Las etapas destructivas del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* conducen a la siguiente conclusión: *más allá* de las ideas no hay nada, *debajo* de ellas tampoco hay nada, y nada hay *además* de ellas, salvo espíritus. Ahora bien, este momento de destrucción en el proceso argumentativo de Berkeley aparece acompañado por un momento positivo cuando las ideas se constituyen en cosas. Con el fin de interpretar de manera adecuada este momento positivo, acaso sea indispensable hacer referencia a una tesis central de Berkeley cuya exposición más clara el lector puede encontrar en los *Diálogos* y en los *Comentarios filosóficos*. En esas dos obras, Berkeley asegura que la distinción entre los *entia rationis* o ideas de la inteligencia y los *entia realia* o arquetipos es una distinción espuria. De los *Comentarios*

³⁴ *Principios*, § 19, p. 49 [49]. Sobre el carácter superfluo y no inteligible de la materia, *cf.* también el libro de J. O. Urmsón, *Berkeley*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 16-20. Allí, este intérprete comenta que “all significant words stand for ideas” (p. 16) e igualmente habla de “the superfluity of matter” (p. 20).

³⁵ *Cfr. Principios*, § 18.

filosóficos valgan tan solo estas dos entradas: “de acuerdo con mi doctrina todas las cosas son seres de razón, es decir, ellas únicamente tienen existencia en el entendimiento.”³⁶ Y más adelante: “seres reales y seres de razón tontas distinciones de los escolásticos.”³⁷ A este respecto, el tercero de los *Diálogos* puntualiza: “las cosas que uno percibe inmediatamente son las cosas reales, [y] las cosas inmediatamente percibidas son ideas, que existen únicamente en la mente.”³⁸

Las anteriores palabras me llevan a recordar un comentario sagaz y pertinente de Martial Guérout. Para este intérprete el principio *esse est percipi aut percipere* envuelve dos tipos de proposiciones: la primera nace de una opinión vulgar; la segunda, de una filosófica.³⁹ Comprendidas como la cosa inmediatamente percibida, las sensaciones no se distinguen de ninguna manera del objeto de la sensación. La *particularidad* de toda sensación obliga al mismo tiempo a que todo objeto sea considerado como un objeto *particular*. Este objeto particular es para Berkeley un conjunto de sensaciones, o lo que es igual, una colección singular de ideas. Ahora bien, la particularidad no se encuentra de modo único del lado de las ideas u objetos, sino también del lado de los espíritus o mentes. Esto responde a una máxima admitida por Berkeley según la cual *omnia existentia, id est sensibilia sive intellectualis, singularia* (toda existencia, es decir, sensible o intelectual, es una existencia singular.⁴⁰ En su edición crítica de las obras completas de Berkeley, Luce y Jessop agregan esta nota erudita: “Locke empieza su discusión sobre los términos generales con el siguiente enunciado ‘todas las cosas que existen son particulares’ (*Essay*, III, iii, I). Esta es una doctrina aristotélica que desde la Edad Media tardía triunfa sobre la doctrina platónica.”⁴¹ En lo que concierne a la cosa en cuanto *conjunto* de ideas, sin lugar a dudas para Berkeley el espíritu finito no es quien realiza la constitución o construcción del conjunto de ideas—por supuesto, Berkeley no es Kant. Es Dios el principio constituyente de ese conjunto o conjuntos. Y, para hacer menos bizarro al oído el término “idea” que caracteriza a la cosa en cuanto colec-

³⁶ *Philosophical Commentaries*, No. 474, en: *The Works of George Berkeley*, vol. 1, ed. cit., p. 59: “according to my Doctrine all things are entia rationis, i.e. solum habent esse in Intellectu”.

³⁷ *Ibidem*, No. 546, p. 68. “*Entia realia & Entia rationis* is a foolish distinction of the Schoolmen”.

³⁸ *Tres diálogos*, III, p. 230 [161].

³⁹ Cfr. Martial Guérout, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier-Montaigne, sin lugar de edición, 1956, p. 23.

⁴⁰ Para confirmar lo anterior, basta con mirar la “Introducción” a los *Principios*, §§ 9, 10, 24, y el primero de los *Tres diálogos*, p.192 [129].

⁴¹ “Locke begins his discussion on general terms with the statement, ‘All things that exist being particulars’ (*Essay*, III, iii, I). The doctrine is Aristotelian, triumphant over the Platonic since the later Middle Ages.” *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2, ed. cit., p. 192.

ción o conjunto de ideas, Luce propone modernizar la expresión y más bien decir que “las cosas sensibles son colecciones de *sense data*.”⁴²

Para iniciar la conclusión de mi ensayo, no encuentro mejor manera que la de citar algunas de las más lúcidas y sugestivas líneas de Marcial Guérout. En ellas Guérout realiza una clara radiografía del procedimiento argumentativo de Berkeley y de su contrapartida ontológica. Guérout escribe:

la metamorfosis de la idea-percepción en cosa se opera de acuerdo con dos procesos. El uno se desenvuelve *a parte subjecti*. Este proceso desprende del yo la modificación y la erige en identidad mental diferenciada de mi inteligencia percipiente asignándole la pasividad del accidente (*percipi* o idea). Aquí la noción clave es la de *objeto inmediato* del objeto percipiente. El segundo proceso se despliega *a parte rei* (o *dei*): el ser percibido es puesto como *efecto* de una *causa* fuera de mí. Este proceso consiste en oponer la ineficacia y la inercia del efecto contra la eficacia y contra la actividad de la causa (Dios). Aquí la noción clave es la noción de *poder*.⁴³

VII. Cierre corto y abierto

Quiero volver a insistir en que el inmaterialismo de Berkeley debe ser comprendido desde las coordenadas amplias de lo que bien podría llamarse la *filosofía cristiana*—aunque esta expresión de inmediato, para muchos, suene a oxímoron. Los pensadores de la Modernidad, y Berkeley como caso paradigmático, filosofan en régimen de cristiandad: o bien sus filosofías luchan por tomar distancia de esa cristiandad que interviene persistentemente en sus filosofías—pienso en David Hume—, o bien hayan fuentes de inspiración positiva en la cristiandad que los cobija—Malebranche y Berkeley, por ejemplo—, o reactivan a su pesar esa misma cristiandad—aquí estaría Kant. Desconectar a Berkeley de la cristiandad donde surge su obra es cometer tanto un anacronismo como una injusticia intelectual y hermenéutica. Aunque sus palabras y sus prácticas desesperadas traten de no caer en cualquier filosofía confesional, los pensadores de la Modernidad construyeron su pensamiento filosófico dentro de una tradición vasta, poderosa y muchas veces invisiblemente operante: la tradición cristiana. Berkeley no será la excepción.

Hay cinco temas más que habría querido incluir aquí. Cuatro de ellos son necesarios, si alguien quiere lograr comprender el inmaterialismo de Berkeley: los fundamentos del inmaterialismo en la teoría berkeleyana del lenguaje, el carácter no representativo de las ideas, la relación de Dios con los espíritus finitos, el teji-

⁴² Arthur Aston Luce, *op. cit.*, p. 42.

⁴³ Martial Guérout, *op. cit.*, pp. 87-88.

do bíblico del inmaterialismo de Berkeley.⁴⁴ El quinto tema tiene que ver con un autor que frecuento desde hace más de dos décadas: Jorge Luis Borges. En los momentos de la recepción de la obra de Berkeley en tierras de lengua castellana, las interpretaciones de Borges deben merecer la mayor de las atenciones. Algo de esto aparecerá en mi más reciente libro, consagrado a explorar los sentidos de la filosofía en la obra de Jorge Luis Borges.⁴⁵

University of Colorado, Denver

⁴⁴ Y evitando que caiga en el olvido, es necesario afirmar también que la Biblia sirve en la construcción de las coordenadas centrales de ese régimen de cristiandad. *Cfr.* Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia: Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona, Anthropos, 2006. Y conviene volver siempre a un libro: Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, trad. Filadelfo Linares, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

⁴⁵ *Borges, ... ¿filósofo?* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo (de próxima aparición).