



## La muralla del sujeto: Percepción y lenguaje en Berkeley

Alejandro Vázquez Ortiz

### Resumen

Se intenta dar un enfoque de la teoría berkeleyana de la percepción desde su concepción esencialmente lingüística, para desdibujar un poco la imagen de Filósofo de la naturaleza y presentarla, según lo impone su propia obra, sin dejar nunca de lado la intención esencial del filósofo de reestructurar la 'certeza' en los sentidos y construir una política conservadora desde el más radical de los subjetivismos.

### 1. Introducción

#### 1. 1. La argumentación del sujeto.

Más allá de la tradicional exposición de las teorías de Berkeley de la percepción, (o quizás a la par que ésta), me gustaría enfocar la investigación sobre la manera en que dicha fórmula epistemológica afecta y se construye como un modelo político antiséptico del sujeto que, reuniendo en sí todas las potestades del conocimiento, paradójicamente, no tiene ninguna consecuencia sino el radical reestablecimiento de un sentido común, cuya influencia tiene más que ver con el agenciamiento arbitrario del significado y el significante (así como una versión teológica de la adquisición del conocimiento) que con la experiencia simple de los sujetos.

Siguiendo el consejo de Bachelard<sup>1</sup>, que nos dice que es absolutamente injusto desligar a cualquier sistema filosófico, no únicamente de su contexto científico, sino de su finalidad espiritual (y quizá por ello política), tendremos que trabajar a la sombra de dicha finalidad. De todas maneras no hay que desviarse demasiado para ver en la teoría de la percepción y conocimiento un componente político (y quizá por ello espiritual) externo en sus dos obras de mayor trascendencia: en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* [en adelante *Tratado*] (1709), y en los *Diálogos entre Hylas y Philonous* [en adelante *Diálogos*] (1713); ambos redactados con la clara intención de neutralizar al «escepticismo impío y a los ateos materialistas.»<sup>2</sup> Es decir, que lo que se haya bajo la elaboración de la teoría de la percepción es la puesta a punto de una reforma teológica (o por lo menos una contención contra el avance de los escépticos) para que sobreviva lo que ya hay.

Esta es la intención subyacente de toda la teoría de la percepción berkeleyana y es en este enfoque, como tiene que abordársele. Puede que se le llegue a

<sup>1</sup> Cfr. Bachelard, G., *La filosofía del no*, Ed. Amarrortu, Buenos Aires, 1993, p 7.

<sup>2</sup> El título entero que aparecía en la portada de la primera edición de los *Diálogos*, era: *Tres diálogos entre Hylas y Philonous. En los que se demuestra la realidad y perfección del Saber Humano, la naturaleza incorpórea del alma y la inmediata providencia de una Deidad: en oposición a los escépticos y ateos. También para iniciar un método de la representación de las ciencias más sencillo, útil y compendioso.* Igualmente esta intención se nos revela explícitamente en el *Tratado*, sec. 92-96, p. 113-115.

considerar un método no del todo adecuado, puesto que nos adelantamos a encontrar la intencionalidad en cada una de las proposiciones, no tanto por su valor en sí mismas, sino que apelando a la directriz ya dada por su autor; sin embargo, espero no por ello menospreciar o minimizar ninguna de sus tesis; sino simplemente complementarla con las repercusiones y su conexión directa con las intenciones puramente teológicas y políticas de Berkeley.

Esto evidentemente tiene mucho que ver con la forma en que desde mediados del s. XVII, con Descartes, la primacía del conocimiento había adquirido un cariz que acaba por poner en el centro de la palestra al sujeto. Toda la filosofía desde entonces y hasta la crítica de Kant a Hume y la formación de la teoría de los *a priori*s, es una suerte de reflexión que tiene que pasar a través del problema de la percepción para poder dar alguna forma de respuesta para el problema del conocimiento.

Lo particularmente curioso es ver de que manera, tanto en Descartes como en Berkeley (y en el resto de los pensadores de esa época, Locke, Condillac, Voltaire y hasta Hume y Kant) de lo que se trata sin más es de dar una salida válida a la posibilidad de conocer, y la manera en que se aborda el problema es desde un punto de partida puramente dialéctico al iniciar desde el punto cero del sujeto. De hecho, es a partir del filósofo francés que inicia una desesperada carrera en 'pos' del sujeto puro, es decir, el sujeto que se encuentre desnudo de toda mácula empírica y social: el caso del ciego de Molyneux, la estatua de Condillac, el 'profeta de las cabras' de Kant<sup>3</sup>, etc. Esa búsqueda que les permitiera encontrar el estado bruto de la naturaleza humana, como si pudiese, por un azar de las circunstancias, atisbar por un momento al 'sujeto' como 'objeto'.

Si digo puramente dialéctico es por observar como esta parte de la argumentación es incorporada a todos los sistemas con una incuestionabilidad pasmosa. Es decir, que a partir de Descartes, todo el que se precie de querer elaborar una teoría acerca del conocimiento, tiene que dejar que su punto de partida reflexivo y discursivo comience en el lugar del sujeto.

Berkeley, por supuesto, no es la excepción. Incluso se podría decir que es la exageración de este punto; exageración que puede mirarse, sin demasiada suspicacia por el intérprete, como una voluntad de llevar al límite ese presupuesto y demostrar, que aún en el caso de que no existiera sino los espíritus (es decir, la mente y Dios), el orden de las leyes naturales seguiría siendo inalterable.

Este espíritu del *Tratado* era ya evidente para al propio Berkeley que algo podría desviarse e su argumentación si se tomaban las palabras aisladas y era posible de «que se les acuse de estar dando lugar a las más absurdas consecuencias.»<sup>4</sup> Y de nuevo hacia el final de la Introducción de nuevo 'ruega' para que se «haga de mis palabras ocasión para ejercer su propio pensamiento y tratar de alcanzar, cuando lea, la *misma cadena* de pensamientos que yo tuve al escribirlas.»<sup>5</sup>

Esta argumentación extralimitada en las fronteras de la posibilidad del discurso científico, se alza como una muralla; que en realidad no es otra que el amurallado limitante de lo sentido y lo 'ideable' (lo decible, lo pensable, lo imaginable) y de la propia piel del sujeto que se tiene que atener a la carnalidad (que para Berkeley no es otra cosa que la mente) de su presencia; y al mismo tiempo de aislar la posibilidad del conocimiento, establecer la absoluta necesidad de que aunque eso pasase; aunque no existiera materia alguna que se impusiera sobre nuestros sentidos, todos los baluartes del conocimiento (aunque fuese en forma de teología o de lengua útil) sobreviviesen sin ceder un solo palmo ante la soberanía inquietante del sujeto.

---

<sup>3</sup> El episodio del 'profeta de las cabras' se encuentra resumido en Bartra, R., *El duelo de los ángeles*, Ed. Pretextos, Valencia, 2004, p 19-24.

<sup>4</sup> *Tratado. Op. cit.*, p. 29

<sup>5</sup> *Ibid.* 'Introducción', sec. 25, p. 53.

Por ello, en lo que menos hemos de detenernos al leer a Berkeley es si está acaso diciendo algo verdadero o no. Lo auténticamente importante es ver qué es lo que produce, a qué se dedica, lo que con sus premisas perfectamente indemostrables (e imposibles de falsear del todo) y el procedimiento dialéctico que le acompaña procura establecer: ese muro reluciente, intraspasable de la Verdad, cuyo principio está en los sentidos percipientes y su radical terminación en la posibilidad de la enunciación.

## 1.2. Ejemplo lingüístico: ¿Qué es ver?

Partiendo, para ajustar el método, desde un punto de vista cronológico, parece que se nos impone, antes de avanzar sobre el *Tratado*, decir a modo de ejemplo de esa radical terminación epistemológica de los sentidos algo sobre el *Nuevo Ensayo sobre la Teoría de la visión* [en adelante *Ensayo*] en la que se ven ya las formas en las que se desarrollaría el sistema cognoscitivo berkeleyano.

A la pregunta, ¿qué es ver? Berkeley responde: Ver es un acto lingüístico, o por lo menos su proceso análogo. Ver, en cierta forma es dialogar, escuchar al mundo.<sup>6</sup>

Por más que se pueda rastrear una respuesta moderadamente propia de los filósofos de la naturaleza; cuya tesis principal se resumiría en que los elementos perceptivos visuales son una anticipación a los percibidos por el tacto y se abstiene de una crítica directa a los objetos sólidos existentes<sup>7</sup>, podemos plantear la hipótesis de que esto se debe únicamente a una moderación en la presentación de la crítica al substrato material: al fin y al cabo es su primer trabajo filosófico, además de que en los *Comentarios*, fechados (gracias a la anotación de un manuscrito) hacia 1705, (aunque publicados póstumamente en 1871), ya contiene la premisa fundamental de la división ontológica en espíritus e ideas: «La mera existencia de las ideas constituye el alma», o «Conciencia, percepción, existencia de ideas: parecen ser todas una sola cosa.»<sup>8</sup> Por lo cual esa ‘anticipación’ de la vista al tacto, no supone en ningún momento que la tesis esencial del sistema berkeleyano haya ido evolucionando (de la supresión de los objetos ‘visibles externos’ al resto de cualidades primarias como la solidez), sino que ese momento de anticipación, Berkeley lo entiende más desde una óptica de agenciamiento significativo de los signos de las ideas, que como una posibilidad de que realmente existan objetos ‘táctiles externos’.

Sólo transcurre un año después de la publicación del *Ensayo*, antes de que aparezca el *Tratado*, en donde dice claramente que esta anticipación no nos sugiere que «que de hecho hay cosas que existen a la distancia, sino que se limita a anunciarnos qué ideas del tacto serán impresas en nuestra mente en tales o cuales intervalos de tiempo.»<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Cfr. *Ensayo*, sec. 32, p. 42.

<sup>7</sup> Tesis a la que se adhiere el traductor del *Ensayo* Mellizo, C., en el ‘Prólogo’ al *Ensayo*, op. cit. p 14-15.

<sup>8</sup> *Comentarios*, p. 27.

<sup>9</sup> *Tratado*, sec. 44, p 80. Aunque Berkeley hay pasado de largo de la división entre cualidades primarias y secundarias y para él, todas son ideas que se encuentran en el sujeto percipiente; su teoría de la visión que un constante referente en lo que toca a la relación entre el sentido de la vista y el del tacto: desde su influencia en Voltaire, Condillac, Diderot, etc. hasta llegar a los psicólogos asocionistas que entienden el sentido del tacto activo como el ‘educador’ del de la vista. Cfr. Martínez Liébana, I., ‘Introducción’ a Bernabei, Andrea. *‘El Ciego de Molyneux’: un problema de la percepción visual en la Francia Ilustrada (1737-1754)*, Ed. Facultad de Filosofía de la UCM, Madrid, 2001, p 20.

El verdadero cometido de Berkeley en el *Ensayo* es desmontar el más principal y fundamental de todos los sentidos: la intención, más allá de demostrar la incapacidad de la óptica aplicada geométrica de resolver los problemas de la experimentación y la experiencia<sup>10</sup>, de lo que trata es dar el primer paso para la 'reforma' de la certeza, de la restitución del valor divino del conocimiento. Es decir, de devolver la confianza a los sentidos.<sup>11</sup>

Aún así su punto de partida es siempre el límite de lo perceptible: no hay manera de que la verdad de las sensaciones inmediatas que recibimos de los sentidos pueda ser susceptible de mejorarse o empeorar, ni con el uso de microscopios, ni de cualquier otra tecnología...<sup>12</sup>, puesto que ello acarrearía el absurdo de pensar que hay un objeto *externo* al que un determinado signo de visión pueda parecerse más o menos. Incluso se puede decir que:

«cuando mi vista está limitada por todas las partes por las paredes de mi estudio, veo exactamente tantos puntos viables como podría ver en caso de que, por remoción de las paredes de mi estudio y de todo otro obstáculo, tuviera una perspectiva completa de los campos, montañas, mar y cielo abierto que me rodean [...]»<sup>13</sup>

De esta manera todos los límites, de principio a fin, están circunscritos ya en la propia superficie visible, que se nos presenta ante nuestros ojos como una pantalla absolutamente intraspasable desde la cual podemos contemplar, sin llegar a *ver más*, ni hacer ninguna diferenciación entre mirar una muralla o extensiones interminables de tierra. Ver es un hecho tan redondo y limitante que no podemos esperar ni más ni menos que lo que nos ofrece su propia acción determinante y determinada.

Sin embargo, aún queda la pregunta sobre la manera en que se le asigna un significado al signo que nos revela el ojo. ¿Es por la simple experiencia? ¿Es únicamente porque las mismas ideas vengan acompañadas las unas de las otras, por ejemplo el visible resplandor de la llama con la seguridad de su calor? Si fuese únicamente esto, nada diferenciaría a nuestro autor del empirismo tradicional de Locke y Hume.

Ciertamente, Berkeley reconoce que tiene que haber un previo ejercicio de la asociación entre el tacto y la visión para poder comprender los signos del lenguaje visual y ponerlos en relación con las ideas de distancia y figura<sup>14</sup>; sin embargo va más allá de la mera asociación óptico-táctil y crea toda una lingüística de los sentidos, entendiendo que en el fondo es el lenguaje el indicativo primero y analogía absoluta para comprender cómo comprendemos.

La conclusión teórica más importante de todo el *Ensayo*, tal y como indica Hamou, P., es que los objetos propios de la visión forman el lenguaje universal de la naturaleza<sup>15</sup>; y en tanto universal necesita de un Autor y no de una mera asociación empírica.

El orden y la comprensión de la naturaleza, aunque se aprenda como un idioma, no dejan de tener la impronta divina que viene establecer la absoluta certeza

---

<sup>10</sup> *Ensayo*, sec. 29-32, p. 35-42.

<sup>11</sup> *Diálogos*, III, p. 141. *Tratado*, sec. 40, p. 78.

<sup>12</sup> *Ensayo*, sec. 85-87, p. 79-81. *Diálogos*, I, p. 46-48.

<sup>13</sup> *Ensayo*, sec. 82, p. 78.

<sup>14</sup> *Ensayo*, sec. 41ss, p. 49ss.

<sup>15</sup> Hamou, Phillippe. 'Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle Théorie de la vision*' en *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 2003, p.47. Igualmente *cfr. Ensayo*, sec. 147, p. 119.

del conocimiento<sup>16</sup>. Esta idea fundamental es la que va y viene constantemente, desde los pasajes del *Ensayo* hasta la forma más elaborada, clara y positiva en la *Defensa*: un mero argumento crítico –contra las posturas que quieren responder a los problemas de la óptica a través de la geometría- en un argumento cuya clara intención es demostrar (contra una carta anónima)<sup>17</sup> que Dios es quién está detrás, tanto de la información que se recibe como de su valor semántico<sup>18</sup>: puesto que el signo, por ejemplo, lo plano, lo blanco y lo cuadrado del papel en el que escribo, no pueden ser sino las meras palabras arbitrarias, asociadas a través de la experiencia y nunca las formas ‘verdaderas’ significadas. Puesto que si fuera de ésta última manera, el significado verdadero, el conocimiento verdadero se encontraría fuera del perímetro de lo cognoscible. Se encontraría fuera del sujeto, en algún objeto externo del que la solidez, el color y la figura son sus destellos, sus semejanzas, su entrecortado discurso que llega al sujeto con la raquílica fuerza que permite el escepticismo. De ahí que toda la verdad se halle circunscrita al límite del ‘yo’, cuyas terminales absolutas son los propios sentidos.

## 2. Lingüística del sentido

### 2.1. Análisis del acto lingüístico.

La visión es únicamente el lugar de privilegio en donde se puede observar el ejercicio de ese idioma que nos llega constantemente por todos los sentidos.

El análisis de esa recepción, de ese momento lingüístico, es decir, su descomposición, es la operación fundamental para entender la manera en que funciona el momento perceptivo que propone Berkeley.

Como ya hemos visto, todos los signos –por llamar de alguna manera a las ideas que percibimos- son significaciones del lenguaje divino. Sin embargo, Berkeley utiliza esta analogía para explicar mucho más que la validez de la cereza en el conocer, sino que le permite elaborar el resto de las premisas que componen el resto del sistema, tanto epistemológico como ontológico.

a) Le sirve para demostrar la existencia de Dios. Ya que tiene que haber un ser que esté percibiendo constantemente todos los seres<sup>19</sup>. Necesita haber una sustancia activa (no-material) que ponga en movimiento ese ciclo lingüístico que llega hasta nosotros<sup>20</sup>. Esta prueba, específicamente berkeleyana, intenta anteponerse a las doctrinas que pretenden hacer de Dios la mera causa del movimiento en el cosmos cuya materia es coeterna, a la vez que fundamenta toda una serie de implicaciones que se ligan al proceso de este ‘decir’ del Autor de la Naturaleza.

a.a) Señala, igualmente que esta continua recepción de información por boca de Dios es la que ha llevado a los pensadores a creer que existe la materia. Es decir,

<sup>16</sup> *Alcifrón*, IV, sec. 10-12, p. 234-240.

<sup>17</sup> Publicada en *Daily Post-Boy* de Londres del 9 de Septiembre de 1732, a propósito de unas objeciones contra la teoría de Berkeley que dice que Dios habla con los hombres a través de la visión, expuesta en el pasaje del *Alcifrón* ya citado. Puede verse una reproducción de la carta en el ‘Prefacio’ que hace Campbell Fraser, A., en la *Defensa*, p. 372-374.

<sup>18</sup> *Defensa*, sec. 43, p. 400. «How comes it pass that a set of ideas, althogether different from tangible ideas, should nevertheless suggest them to us, there being no necessary connexion between them? To which the proper answer is, *that this is done in virtue of an arbitrary connexion, instituted by the Author of the Nature.*»

<sup>19</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 45, p. 81.

<sup>20</sup> Cfr. *Diálogos*, II, p. 93. *Tratado*, sec. 147, p. 150.

el hecho de que la idea de 'papel blanco' llegase hasta mí con una fuerza inflexible e inalterable, tal que no puedo convencerme del todo (aunque quisiera) de que el papel es negro; implicaría que el color no está en mí, sino que simplemente lo percibo desde algún lugar exterior, pasado a llamar, erróneamente, materia<sup>21</sup>.

a.a.a) La crítica de la materia es quizás una de los temas más recurrentes a la hora de leer a Berkeley; aunque su importancia dentro del sistema es la labor del caballo de batalla: el que se lanza a destruir, un mero movimiento negativo que se utiliza para detener el avance de la ciencia profana. Yendo tan lejos como puede: no se contenta con la división de Locke de las cualidades que están y no están en el sustrato material (primarias y secundarias, respectivamente), no que desliga todas las ideas que percibimos de todo soporte externo<sup>22</sup>. Igualmente pasa revista a las concepciones de materia de la época; como mero soporte de los accidentes<sup>23</sup> hasta el ocasionalismo de Malebranche<sup>24</sup>. Y aunque el inmaterialismo por el que se decanta Berkeley es necesario para reelaborar la certeza de la percepción, es únicamente un método: una forma de desmontar los problemas epistemológicos inaugurados por Descartes. Prueba de ello es el efecto en los *Diálogos*, donde Hylas, gracias a las observaciones de Philonóus (que entre ellas se encuentra un largísimo ataque a la materia) pasa de una mera reflexión sobre «los hombres que han pretendido no creer en nada» en el primer diálogo, a un furibundo escepticismo en el tercero<sup>25</sup>. Berkeley tiene que avanzar sobre la materia, pero sólo en virtud de la restauración del sentido semántico de la 'cosa', es decir, que bien poco le importa si se le llama, a lo que percibimos, 'materia', 'idea', 'sustrato' o de cualquier otra manera<sup>26</sup>, sino contra lo que protesta es con la creencia de que esa 'materia' está separada de sus cualidades sensibles: raíz esencial de la posibilidad del escepticismo.

a.b) Igualmente este momento epistemológico permite establecer la fundamental división de la ontología berkeleyana, a saber que lo que existe únicamente son espíritus e ideas. Ya que es evidente que lo único que se puede tener seguridad es que existe el alma de uno, lo que uno percibe y algo –Dios- que esté enviando esa información hasta mí. De esta manera tenemos el esquema fundamental del espíritu: el 'yo', el alma, etc.; el Autor de la Naturaleza y lo que entre ellos media, el espacio del conocimiento.<sup>27</sup>

a.b.a) Es esta división ontológica la que nos permite afirmar el principio agente del espíritu en el hecho del movimiento<sup>28</sup> y sus respectivas características. Ya que ni la materia (en caso de existir) ni las ideas tal como nos son dadas son, en forma alguna, activas capaces de la generación de algún movimiento<sup>29</sup>. Entonces se desvela la certeza, aunque sea de manera negativa de la existencia de Dios («no como imagen inactiva, sino como una imagen pensante y activa de la divinidad»<sup>30</sup>); y de 'yo mismo' aunque sea una idea vaga como sujeto percipiente (puesto que las ideas no pueden darnos imágenes de lo que es activo<sup>31</sup>) y cuyo más fiel reflejo es la voluntad. La forma en que Dios pone en movimiento la creación del mundo<sup>32</sup> decretando la percepción de los objetos a los espíritus finitos y la manera en que nosotros (como espíritus

---

<sup>21</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 73, p. 100. *Ensayo*, sec. 140, p. 114.

<sup>22</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 4-10, p. 56-61.

<sup>23</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 16, p. 63-64.

<sup>24</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 53, p. 87. *Diálogos*, II, p. 99.

<sup>25</sup> Cfr. *Diálogos*, I, p. 30 y III, p. 117.

<sup>26</sup> Cfr. *Diálogos*, III, p. 149; 161-163.

<sup>27</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 26, p. 70.

<sup>28</sup> Cfr. *Motu*, sec. 30-33, p. 31-35. *Diálogos*, III, p. 122.

<sup>29</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 25, p. 69-70.

<sup>30</sup> Cfr. *Diálogos*, III, p. 123.

<sup>31</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 27, p. 70.

<sup>32</sup> Cfr. *Diálogos*, III, p. 152-153.

semejantes a Dios) tenemos la capacidad de generar ideas a través de la imaginación y la voluntad<sup>33</sup>; es ya prueba suficiente para entender la necesidad de los dos participantes realmente subsistentes (poseedores de realidad) que intervienen en este acto lingüístico.

b) Este lenguaje, es decir, ya hablando propiamente de los signos de los que se sirve el Arbitro Supremo, tiene la característica bastante particular y necesaria para entender de qué manera pretende Berkeley reestablecer el valor semántico de la percepción: esa característica es que es común.

En otras palabras, no se trata de un lenguaje arcano, un galimatías especializado, una jerga dirigida a la elite de la ciencia, a los 'filósofos minuciosos', etc., sino que es de hecho esta clase de gente, que intenta descubrir y añadir cosas absolutamente inútiles (tal como la noción de materia), los que han enturbiado a tal punto ese lenguaje popular regido por el sentido común y han dado lugar a las más disparatadas sin razones que ha provocado, entre otras cosas, el escepticismo.

Ejemplos hay demasiados. Articulados dentro de la argumentación, el llamado sentido común es una constante en los *Diálogos* y en el *Tratado*, estableciendo su prioridad semántica por encima de cualquier lenguaje especulativo. Es en esta característica, quizá más que en ninguna otra, en donde Berkeley intenta encontrar al sujeto puro, el sujeto desnudo que comunique la verdad de lo percibido.

Quizá el pasaje más célebre es el inicio de la Introducción del *Tratado*:

*«vemos que la gran masa inculta de la humanidad que transita por el ancho camino del simple sentido común y que se gobierna por los dictados de la naturaleza, vive generalmente sosegada y tranquila. No se queja de falta alguna en la evidencia que le proporcionan los sentidos y está libre del peligro de convertirse en escéptica.»*<sup>34</sup>

Igualmente el *Alcifrón* es claramente una parodia de que esa diferenciación con el vulgo es lo que ha llevado a los absurdos de las concepciones escépticas y 'librepensadoras'. Y específicamente en un pasaje da cuenta de la función del lenguaje que «no es simple, ni principalmente, ni siempre que comunicar o adquirir ideas, sino más bien algo de naturaleza activa y operativa, tendente a un bien determinado» que sería esa «búsqueda de aquella felicidad que constituye e fin y propósito último» de los agentes racionales<sup>35</sup>. El lenguaje es una herramienta y tiene que ser utilizada de manera adecuada para restituir la ingenuidad y la forma esencial en que se nos ha dado la capacidad perceptiva: el ejercicio de una lengua natural.

Esta absoluta ingenuidad que remite, sin más, a la sensación en bruto que se obtiene de los sentidos, que es la que está en la base de todo el sistema: cuando Philonús pregunta a Hylas si: «¿Perciben los sentido únicamente aquellas cosas que se perciben inmediatamente? ¿O se pueden llamar propiamente sensibles aquellas cosas que se perciben mediatamente o no sin intervención de otras?»<sup>36</sup> Sella, desde esa primera concesión, todo el proseguir de la discusión, sabiendo que ese signo bruto es la forma elemento de la certeza y del conocimiento, y cualquier cosa que se le agregara no puede sino oscurecer su sentido, cuando no falsearlo.

Berkeley llega incluso a considerar que las palabras del lenguaje llegan a reemplazar las propias ideas del significado; de tal manera que el esquema,

PALABRA → IDEA → PASIÓN,

<sup>33</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 128, p. 71-72; sec. 137-138, p. 144-145.

<sup>34</sup> Cfr. *Tratado*, 'Introducción', sec. 1, p. 31. Igualmente, cfr. *Diálogos*, p. 64.

<sup>35</sup> Cfr. *Alcifrón*, VII, sec. 14, p 453-454.

<sup>36</sup> *Diálogos*, I, p. 53.

que se supone es el que rige la comprensión; al habituarse el sujeto al lenguaje, acaba de tal manera conectando el significado que es únicamente necesario el sonido vocálico (sin la presencia explícita de la idea) lo que produce la pasión, (PALABRA → PASIÓN).<sup>37</sup>

Así tenemos ese movimiento de ida y vuelta que, utilizando principios que puedan parecer extravagantes o 'ideas nuevas', en realidad, a dónde remiten es siempre a un radical sentido común que acaba con toda la duda.

c) Finalmente, quizá una de las ideas más innovadoras dentro de toda la obra de Berkeley que nos permite ver hasta dónde es capaz de avanzar para rescatar (reformar) el sistema científico ya existente, con tal de neutralizar los malentendidos del lenguaje: es su teoría alternativa al uso de las ideas generales abstractas (sobre las ideas abstractas, *cfr. infra.*, 2.2) que pareciera la precursora de lo que más adelante se desarrollaría en la teoría de conjuntos un siglo después.

Se nos presenta, por primera vez, en el *Tratado*<sup>38</sup>: después de la crítica de la formación de las ideas abstractas por Locke, Berkeley pasa a formular una especie de muro de contención que permitiera mantener en su cause los descubrimientos de la ciencia; puesto que admite la posibilidad de 'palabras abstractas' que funcionan como signos que representan (no su idea general abstraída de los particulares), sino el conjunto de todos los particulares existentes que se pueden nombrar con esa palabra.

De esta manera, aunque sea imposible para cualquiera el representarse la idea general abstracta de línea (es decir, la idea de una línea que no sea ninguna línea y a la vez sea todas las líneas, o acaso la 'linealidad'); las investigaciones del geómetra sobre una línea cualquiera, seguirán siendo igualmente válidas en tanto que esa línea cualquiera está significando a todas las particulares líneas que puedan significarse como tal; y por tanto cualquier propiedad demostrada en esa línea, está demostrada para el resto.

Esta es la manera en que Berkeley salva el problema de los universales y a la que regresará de nuevo en el *Alcifrón*:

«El uso de signos, pues, implica relaciones o proporciones de cosas: pero estas relaciones no son ideas generales abstractas, fundándose en cosas particulares y no produciendo en la mente ideas distintas de sí mismas, separadas de las ideas particulares y de los signos. [...] Estos términos y cifras son universales en cuanto son signos.»<sup>39</sup>

Es así como el análisis de esta relación del lenguaje y los participantes de este acto lingüístico, se pueden ver en la estructura fundamental de la percepción y su entramado epistemológico. Es a partir de este momento en que el sujeto se somete a la invasión, no ya de un mundo exterior, sino de la lengua misma de Dios que lo llena de visiones en la medida que ve, como se tiene que entender la percepción berkeleyana, y no como una reformulación de la teoría de la naturaleza a la que por pura necesidad Berkeley se ve en necesidad de aludir y criticar, pero sólo en la medida en que la neutraliza.

## **2.2. Los límites del lenguaje: lo exterior / lo interior.**

Cuando se descubre que esa imagen de Berkeley como mero filósofo de la naturaleza, no es sino una imagen parcial de la tarea a la que se dedicó. Por ello, por más que se tengan los elementos sobre la formación del acto perceptivo, es

---

<sup>37</sup> *Cfr. Ensayo*, 'Introducción', sec. 20, p. 49; igualmente en sec. 145, p. 118.

<sup>38</sup> *Cfr. Tratado*, 'Introducción', sec. 11-12, p. 39-41.

<sup>39</sup> *Alcifrón*, VII, sec. 12, p. 450.

importante rastrear el revés elemental de su crítica lingüística, de la que la crítica al objeto material no es sino sólo la forma más representativa.

Me refiero particularmente a los límites constituyentes del lenguaje que acaban de determinar los elementos positivos y negativos de la estructura fundamental de la lógica de sentido.

Esencialmente: la crítica a las ideas abstractas representa la manera en que lo concebible, dentro de la imaginación y del lenguaje, forma la primera certeza que se puede poseer.

Cuando en la Introducción al *Tratado*, establece la crítica de las ideas generales abstractas como el límite del lenguaje (cuyo más allá sólo puede resultar un abuso y el error de utilizar palabras sin significado) lo que hace es establecer un muro entre lo representable, que cae del lado del sujeto; y lo irrepresentable, cuya naturaleza, señala Berkeley, es absolutamente inútil.<sup>40</sup>

Es así como se construye el universo berkeleyano, como un universo decible, en el sentido de que es interior. Por ello, el intento de uso de cualquier signo que pretenda saltar esa muralla es lo que se encuentra prohibido, en tanto que pretende salir fuera de lo cognoscible, a pesar de que no haya contradicción en el uso de signos sin significado, el sinsentido que implica utilizarlos es evidente, según Berkeley<sup>41</sup>.

El fondo en el que se mueve esta nueva recomposición de la certeza, al disolver la duda, tiene que «dar significado a nuestras palabras» para no perder «el tiempo con términos como absoluto, exterior, existir y otros parecidos que no sabemos que significan.»<sup>42</sup>

Es esta incondicional interioridad del universo, (al fin y al cabo, su ser sólo es en el sujeto –y su espejo espiritual: Dios-), la que se va revelando junto a los puntos claves de la argumentación de las ideas abstractas y va delimitando, a su vez, el espacio incognoscible de lo exterior, neutralizando toda forma posible de intromisión de lo extraño en este mundo cuya característica principal es su inmediato desvelamiento de la boca del Autor de la Naturaleza y que por ello no puede admitir la posibilidad de un ocultamiento en el signo que se recibe.

En ese sentido, Berkeley llega hasta el punto de considerar que la propia *quiddidad* o esencia de la cosa es una idea vacía y sin sentido: la idea «más abstracta y general de todas y la cual es para mí la más incomprendible.»<sup>43</sup> Las cosas son lo íntimo y su forma particular es la única que puede llegar a formularse en términos de idea, en tanto que es la única que puede llegar a formularse en la imaginación del sujeto.

En este punto es donde ya no es posible ver en el filósofo irlandés a un mero 'inmaterialista', a un especulador de la naturaleza que polemiza sobre las nociones de materia, cuerpo y percepción junto con sus contemporáneos, sino a un geógrafo que va trazando, lápiz en mano, el límite fundamental (metafísico) de lo que es y lo que no es; en la medida en que se reconoce el espacio donde cobra forma, es decir, en la conciencia. Y gracias a ello puede, sin temor a equivocarse, trazar junto a ese límite, el límite que más le importa en tanto reformador de la fe (es decir, de la certeza) que es el límite del conocimiento.

<sup>40</sup> Cfr. *Tratado*, 'Introducción', sec. 6-8, p. 34-35.

<sup>41</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 79, p. 104.

<sup>42</sup> *Tratado*, sec. 88, p. 110.

<sup>43</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 81, p. 105.

### 3. La mecánica milagrosa

Frente a este sistema elaborado, una única cosa le queda a Berkeley por rescatar para darlo por cerrado, redondo e impenetrable. Esta es quizá el lugar en donde más tensa se ve la teoría, donde más le exige a sus presupuestos, dónde limita la argumentación y poco le preocupa asentar todos los presupuestos. La cuestión que le queda por resolver es dar cuenta del error.

¿Cómo, después de reconocer que los datos de los sentidos nos son dados por boca del mismo Dios, cómo es posible pensar que nos equivocamos? ¿Cómo siquiera es que podemos cometer errores? ¿Dios nos engaña? ¿Cómo trocamos lo absolutamente verdadero en falso?

Para ello Berkeley se apresura a introducir un segundo movimiento en la generación del conocimiento que sería la inferencia o juicio que se hace a partir de los datos inmediatos del sentido<sup>44</sup>.

La voluntad, al excitar las ideas inmediatas o del sentido, es lo que puede acabar por torcer esa semántica absoluta que nos llega desde Dios. Es la mano del hombre, puesta en movimiento (imitando a la Divinidad), lo que hace posible el error y restablece la división entre las quimeras y la verdad.

Esta es la cumbre de la pirámide epistemológica berkeleyana: el momento en que se establece la distinción, utilidad y valor de verdad de las ciencias; este es el momento en que las salva y a la vez las pone en su sitio.

El *Tratado* le dedica varios pasajes para la relación de verdad y falsedad. Recorre la división de las ideas del sentido (las que nos son impresas por medio de los sentidos) y las de la imaginación (las que nosotros provocamos excitando la conciencia a voluntad), afirmando que las primeras tienen un estatus semántico superior en tanto que son más fuertes, vivaces, firmes, ordenadas y coherentes. La relación que siguen en su encadenación, tal como el choque de una bola de billar con otra y el consiguiente desplazamiento de la última, nada tiene que ver con la causalidad, sino con una secuencia o serie regular (que acaba por convertirse en ley natural) que «da testimonio de la sabiduría y benevolencia de su autor»<sup>45</sup>.

La ciencia, la mecánica misma (que en el fondo es el desarrollo de esta última la que perfila la posibilidad de entender un universo material que se autorregule sin la intervención de Dios), quedan legitimadas en la medida en que se atengan a su jerarquía en el escalafón semántico. En otras palabras: las leyes de la naturaleza son verdad en la medida que así lo decreta Dios<sup>46</sup>.

En ese sentido, todo hecho es un milagro, una acción divina; y sólo es el hecho a la incapacidad del hombre de poder asombrarse de la regularidad y constancia de las leyes naturales, la que ha hecho que justamente su interrupción sea lo único que se le denomine 'milagro', ya que «la inconsistencia y la mutabilidad en el actuar, aunque son una imperfección, suelen considerarse como signo de libertad.»<sup>47</sup>

Es así como Dios se sirve de las leyes para administrar la providencia y según los usos que de ella quiera dar: por ello cualquier argumentación que apele a la perfección de las causas y los efectos de las partes de la naturaleza (que parece funcionar como un reloj<sup>48</sup>), sólo se le puede responder que

---

<sup>44</sup> Cfr. *Diálogos*, III, p.132.

<sup>45</sup> *Tratado*, sec. 30, p.72.

<sup>46</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 32, p. 73.

<sup>47</sup> *Tratado*, sec. 57, p. 90.

<sup>48</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 60-61, p. 91-92.

«aunque la fabricación de todas esas parte y órganos no fuera absolutamente necesaria para producir efecto alguno, sí es necesaria para la producción en conformidad con las leyes de la naturaleza.»<sup>49</sup>

Esto es, que aunque un reloj necesite de sus mecanismos internos (engranajes, resortes, palancas, etc.) para funcionar según las leyes que se observan por hábito, la inferencia y la costumbre, no por ello se puede dejar de pensar que si Dios quisiese provocar un milagro, el reloj bien podría funcionar sin parte alguna<sup>50</sup>.

Es esta ley natural la que se inscribe, no como el efecto de una causa, sino como el significado de un signo<sup>51</sup>, es la que acaba por finiquitar la reestructuración de la Verdad, puesto que conserva todos los beneficios de las artes y las ciencias a la par que neutraliza cualquier 'peligro' de escepticismo, ateísmo o 'librepensamiento' y subordina a la apetencia divina todo el devenir natural, estableciendo el absoluto milagro de la continua y constante regularidad de lo cotidiano.

Es ya bastante evidente que Berkeley, al lanzar al sujeto hasta el rincón de sí mismo, dónde sólo puede mirarse mirar lo que hace es neutralizar esa salida de sí mismo, o por lo menos su salida al exterior está condenada a una tautología que no dice nada sobre sí, sino que reproduce infinitamente la misma imagen sin importar bajo que forma se nos presente: una muralla infranqueable sobre la que se dibujan y desdibujan todo el desfile de conocimientos, ideas, revelaciones y milagros; y sin embargo, la superficie de esa muralla hecha de carnes y sobre todo de percepción, nunca puede ser traspasada y por ello el orden del mundo nunca puede ser del todo soberano, sino en a medida en que se somete a ese orden que no viene dado sino desde la Palabra (*lógos*) de Dios.

Es este límite que hace que uno sea uno, y en esa unidad (que se contempla en la interrupción de 'yo' y el comienzo de 'Dios' –rasteable por las ideas del sentido-) es la absoluta novedad que trae Berkeley a señalar y a apuntalar para la reforma de la certeza. Es, en ese sentido, un gran moderno a pesar de ser un conservador; y es este el sentido que ha recogido toda la lógica analítica que hoy intenta perpetuar el legado de la certeza, su reforma, su perpetuación, su amurallamiento ante los constantes embates de lo que 'claramente' nunca es del todo.

## Abreviaturas utilizadas

- *Ensayo* = Berkeley, Geogre. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, Ed. Aguilar, Buenos Aries, 1980. Trad. Fuentes Benot, M.
- *Tratado* = Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Ed. Alianza, Madrid, 1992. Trad. Mellizo, C.
- *Diálogos* = Berkeley, George. *Tres diálogos entre Hylas y Philonús*, Ed. Humanitas, Barcelona, 1983. Trad. Saute, M.
- *Defensa* = Berkeley, George. *The theory of vision or visual language, shewing the immediate presence and providence of a Deity, vindicted and explained*, en *Works of George Berkeley*, Ed. Continium, London, 2005, vol. 2, pag. 369-415.
- *Alcifrón* = Berkeley, George. *Alcifrón o el filósofo minucioso*, Ed. Paulinas, Madrid, 1978. Trad. García Castillo, P.
- *Motu* = Berkeley, George. *De Motu*, Ed. Facultad de Filosofía de la UCM, Madrid, 1993. Trad. Rioja, A.

<sup>49</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 62, p. 93.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid*, p. 94.

<sup>51</sup> Cfr. *Tratado*, sec. 65, p. 96.

- Comentarios = Berkeley, George. *Commonplace Book*, en *Works of George Berkeley*, Ed. Continuum, London, 2005, vol. 1, pag. 1-94.

## **Bibliografía**

- Bachelard, Gaston. *La filosofía del no*, Ed. Amarrortu, Buenos Aires, 1993.
- Bartra, Roger. *El duelo de los ángeles*, Ed. Pretextos, Valencia, 2004.
- Berlioz, Dominique, et al. *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Bernabei, Andrea. *'El Ciego de Molyneux': un problema de la percepción visual en la Francia Ilustrada (1737-1754)*, Ed. Facultad de Filosofía de la UCM, Madrid, 2001. Trad. Martínez Liébana, I.