

BERKELEY: EL PAPEL DE DIOS EN LA TEORÍA DE LA VISIÓN

Alberto Luis López
FES Acatlán, UNAM
albertograco@yahoo.com.mx

Abstract

Berkeley develops his theory of vision in the early work *An Essay Towards a New Theory of Vision*, which has generally been read only attending its scientific or perceptual aspects. In this paper I propose a different reading of the *Essay*. My reading wants to show that this work not only attend scientific aspects but, on the contrary, anticipates the immaterialism of later works. It does this because God plays an important role in it, which is due, among other things, that theory of vision is developed according to God, since of Him depends both sight and visible objects and visual language argument.

Keywords: Berkeley, God, author of Nature, theory of Vision, visual language, sensory perception.

Resumen

Berkeley desarrolla su teoría de la visión en la obra de juventud *Ensayo para una nueva teoría de la visión*, que por lo general ha sido leída atendiendo sólo a sus aspectos científicos o perceptuales. En este artículo propongo una lectura distinta, que busca mostrar que el *Ensayo* no sólo atiende aspectos científicos sino, por el contrario, anticipa el inmaterialismo de obras posteriores. Esto lo hace porque Dios cumple un importante papel en él, lo cual se debe, entre otras cosas, a que la teoría de la visión es desarrollada en función de Dios, pues de Él depende

Recibido: 16 - 04 - 2015. Aceptado: 27 - 05 - 2015.

tanto la vista y los objetos visibles como el argumento del lenguaje visual.

Palabras clave: Berkeley, Dios, autor de la naturaleza, teoría de la visión, lenguaje visual, percepción sensible.

1. Introducción

En 1707 el joven filósofo George Berkeley, que se desempeñaba como *fellow* del Trinity College de Dublín, publicó con veinticuatro años de edad su primera gran obra, el *Ensayo para una nueva teoría de la visión*.¹ Esta obra fue escrita en un contexto, que venía de mediados del siglo XVII,² en el que instrumentos ópticos como lentes, microscopios y telescopios se habían convertido en artefactos de uso general, y la demanda por nuevos instrumentos iba de la mano con la exigencia de una nueva teoría óptica, debido a que la prevaeciente, esencialmente geométrica, resultaba inadecuada para muchos, entre ellos para el joven Berkeley.

El *Ensayo*, que ya se vislumbra en las notas de los *Comentarios Filosóficos* (1707-1708), fue un éxito y consiguió rápidamente una segunda edición, una revisión en la *Bibliothèque Choisie* de Jean Leclerc y una reseña hecha por William King, entonces arzobispo de Dublín. Su éxito propició que fuera publicado por Berkeley cuatro veces, dos

¹ Salvo cuando se indique lo contrario, las obras de Berkeley se citan de la edición de Luce y Jessop: Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A. A. Luce y T. E. Jessop (Eds.), 9 vols., London, Nelson & Sons Ltd. Se citará en la forma tradicional: nombre de la obra, volumen en romanos, sección en arábigos y página.

² El interés de Berkeley por los problemas de la visión se vio influido por obras como: *Optical Lectures* (1669) de Isaac Barrow, *Recherche de la Vérité* (1674-1675) de Nicolas Malebranche, *Nova Visionis Theoria* (1685) de William Briggs, *Dioptrics* (1692) de William Molyneaux y *Optics* (1704) de Isaac Newton. De Barrow y Molyneaux retomó algunas referencias, notas, ejemplos y diagramas, y del oratoriano francés la separación entre distancia y magnitud, así como “el doble carácter del juicio perceptual, los ‘mediums’ en los juicios de la distancia, la comparación de los datos del sentido con el lenguaje, el carácter no necesario de las conexiones de ideas, y el contraste entre las conexiones convencionales y las conexiones universales establecidas por la voluntad de Dios”. *Vid.* ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, pp. 146-147. Para ahondar en las influencias de Berkeley recomiendo el clásico libro de Luce (1934).

en 1709,³ añadiendo a la segunda edición un apéndice, y otras dos en 1732, anexadas, respectivamente, a la primera y a la segunda edición del *Alcifrón*, y ambas publicadas sin la dedicatoria original ni el apéndice añadido en la segunda edición.

A pesar de ser la primera gran obra de Berkeley el *Ensayo* no ha sido tan estudiado como otras obras suyas (el caso de los *Principios* o los *Diálogos*), por ello es importante recalcar que no se trata solamente de un tratado de óptica geométrica, ni se limita a ser un texto que estudia la luz y los colores o el ojo como órgano. Se trata de una obra más compleja porque es tanto un estudio científico de óptica como una “filosofía de la visión”,⁴ ya que reflexiona sobre los límites de la aproximación puramente matemática a los problemas de la óptica, pero también analiza los juicios visuales en función, ya, del incipiente inmaterialismo berkeleyano. Esto mismo señala Laurent Déchery en su edición francesa de las obras de Berkeley, al decir que en el *Ensayo* “se ponen en marcha los grandes temas de la filosofía berkeleyana: la heterogeneidad de las series sensoriales, la cuestión de la representación (es decir, de la naturaleza del objeto y de la idea), la crítica de las ideas abstractas, el objeto de la geometría, la visión ‘semiótica’ del mundo” (*Œuvres* I, 188-189), asunto éste que —por cierto— remite directamente al tema de Dios.

Hay algunos comentaristas, sin embargo, que a diferencia de lo que acabo de señalar consideran el *Ensayo* como una obra básicamente científica,⁵ cuyo objetivo es corregir las teorías ópticas dominantes en aras de explicar mejor el fenómeno de la visión. En mi opinión priorizar el carácter científico del texto puede llevar a interpretaciones un tanto sesgadas, algunas de las cuales han derivado en dos cosas: 1) que se crea

³ Aunque la segunda edición tiene la misma fecha que la primera (1709) se considera que fue publicada en febrero de 1710. Vid. ‘Editor’s Introduction’, *Essay*, I, nota 3, p. 143.

⁴ En mi opinión el *Ensayo* es un libro científico pero también de filosofía de la visión, es ambas cosas. Luce, sin embargo, en su introducción al *Ensayo* reconoce su valor no tanto por sus postulados científicos sino por haber sido precursor de los *Principios*, priorizando con ello su carácter metafísico por sobre el científico, aunque paradójicamente no repara en la importancia de Dios en la obra. Cfr. ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, p. 156 ss.

⁵ Cfr. Jesseph, 1993, 78 ss, y Belfrage, 2003, 159-211. La paginación que citaré corresponde a la versión inglesa del artículo, enviada por Belfrage a algunos colegas y de la que poseo un ejemplar.

factible hablar de un “berkeleyanismo sin Dios”, es decir, de una teoría de la percepción berkeleyana que no apela en ningún momento a Dios y que, pese a ello, resulta coherente con el resto de las obras del filósofo, y 2) que se pase por alto que el *Ensayo* anticipa el inmaterialismo de obras posteriores, pues al rechazar que Dios cumple una función dentro del *Ensayo* se elimina la posibilidad de que tal obra constituya un preludio del empirismo inmaterialista⁶ del irlandés.

El objetivo de este artículo está relacionado con las dos cuestiones anteriores, pues mostrando que Dios cumple un papel fundamental en el *Ensayo* se elimina la tesis de un berkeleyanismo sin Dios, y como consecuencia de ello se puede colegir con facilidad que la obra prelude, y está en concordancia con, los postulados inmaterialistas de obras posteriores.

2. ¿Una teoría de la visión sin Dios?

La tesis en favor de una teoría de la visión que no toma en cuenta a Dios se desprende de lo mencionado por Luce y Jessop en la edición de las obras completas de Berkeley. En su introducción al *Ensayo*, dentro de dichas obras, el editor principal (Luce) especifica que la edición que utiliza del mismo es la de 1732, es decir, la cuarta, llamada por él ‘D’. Pese a que esta última fue impresa sin el apéndice ni la dedicatoria, Luce los incorporó en aras de presentar su publicación lo más completa posible. Al basarse en la última edición, él mismo señala que luego de haberla cotejado con las tres previas observó que había pequeñas modificaciones en cada una de ellas, pero que no representaban ningún cambio significativo en la doctrina del *Ensayo*; sin embargo, existe un cambio que apenas menciona porque le parece poco relevante, pero que resulta fundamental para este escrito porque tiene que ver con Dios. El cambio, que por cierto sí destaca Déchery en su edición francesa, se dio en las secciones⁷ 147 y 152 de las últimas dos ediciones, ambas de

⁶ Considero pertinente, en este escrito, hablar de “empirismo inmaterialista” para referirme a la filosofía de Berkeley, aunque soy consciente de que se debe tener cuidado de las etiquetas que encasillan a los filósofos y a sus teorías.

⁷ En adelante, para referirme a las secciones usaré el símbolo §.

1732, en donde Berkeley reemplazó en el texto “*el lenguaje universal de la naturaleza por un lenguaje universal del Autor de la naturaleza*”.⁸

El hecho de que Berkeley haya introducido en esas dos secciones la palabra “Autor”, la cual no aparece en las dos primeras ediciones, ha hecho creer a algunos comentaristas (el caso específico de Atherton y en menor medida Grayling, [1986])⁹ que es posible hablar de un “berkeleyanismo sin Dios”. Esto es lo que argumenta Atherton en su libro *Berkeley’s Revolution in Vision* (1990) pero sobre todo en su conocido artículo *Berkeley Without God* (1995). En este artículo, que retoma mucho de su libro, la comentarista arguye que en el *Ensayo* Dios no cumple ningún papel importante y por eso ni siquiera se le menciona, ya que al establecer una “teoría de la representación sensible en la que las ideas sólo representan ideas [no cosas]” (Atherton, 1995, 232), Berkeley estaba constituyendo un berkeleyanismo sin Dios, que de hecho es “compatible” con obras posteriores. Considera, además, que el haber introducido la palabra “Autor” en las ediciones de 1732, se debe a que quería que su teoría de la visión (que originalmente no se servía de Dios ni apelaba a Él) sirviera de antesala al argumento del lenguaje visual, desarrollado en *Alcifrón*; es decir, quería vincular el *Ensayo* al *Alcifrón* para que dicha teoría le diera mayor solidez a su argumento, debido a que sus pruebas anteriores (de la “pasividad” y “continuidad”, contenidas en los *Principios* y los *Diálogos* respectivamente) habían resultado poco convincentes.

Es innegable el buen conocimiento de Atherton sobre la teoría de la visión de Berkeley, sin embargo, es difícil aceptar su interpretación sobre el papel de Dios en el *Ensayo*, porque no parece plausible que Berkeley lo haya introducido *ex post facto* (cuando incorporó la palabra “Autor”) y por un interés puramente utilitario. Como mi lectura difiere notablemente de la de Atherton, en el tema específico del papel de Dios, daré a continuación varios argumentos para intentar mostrar por qué considero que, en ese punto, su conocida interpretación es de hecho errónea.

1. El artículo *Berkeley Without God* parte de lo siguiente: “La *Nueva Teoría*, por tanto, desde la perspectiva del *Alcifrón* constituye el

⁸ ‘Présentation’. *Un essai pour une nouvelle théorie de la vision*, *Ceuvres I*, 1985, 188.

⁹ Grayling no usa la expresión “berkeleyanismo sin Dios”, pero hasta cierto punto acepta la lectura del *Ensayo* sin Dios.

berkeleyanismo sin Dios" (Atherton, 1995, 236). Considero que parte de lo que debilita la interpretación de la comentarista es precisamente el "desde la perspectiva del *Alcifrón*". Leer una obra en relación a otra es un ejercicio interesante y fructífero, pero puede llevar a consecuencias inesperadas como el "berkeleyanismo sin Dios", pues si bien es cierto que el lenguaje visual del *Ensayo* sirvió de antesala al argumento del lenguaje visual del *Alcifrón*, no es cierto —como cree la autora— que en la primera obra no haya "absolutamente ninguna referencia a Dios" (Atherton, 1995, 232), como mostraré más adelante.

2. Atherton sostiene que es posible que haya:

dos versiones del berkeleyanismo. Una expuesta en la *Nueva Teoría* y en *Alcifrón*, donde la explicación de Berkeley del mundo natural no es teocéntrica y puede ser usada como evidencia en una prueba para la existencia de Dios, y otra fundada en los *Principios* y en los *Tres Diálogos*, donde la explicación de Berkeley de la naturaleza es inevitablemente teocéntrica y la existencia de Dios es demostrada por otros medios (Atherton, 1995, 236).

Considero que tal posibilidad es poco plausible, sobre todo cuando la propia autora reconoce que "el objetivo más importante del *Alcifrón* es teológico" (Atherton, 1995, 232).¹⁰ No cabe duda de que esta obra trata diversos temas, muchos de ellos no teológicos, pero el tema central —como señala Atherton— es la defensa de la religión a partir de la crítica al librepensamiento; de ahí la importancia de retomar los objetivos del inmaterialismo, incluso algunos aspectos del mismo, para desarrollar un argumento convincente para demostrar la existencia de Dios.

Por otro lado, tal parece que la autora sólo concibe el berkeleyanismo (que al parecer usa como sinónimo de inmaterialismo) como la relación entre espíritus e ideas, éstas dependientes de aquéllos; es cierto que en su expresión más característica, en los *Principios* y en los *Diálogos*, el inmaterialismo se reduce a espíritus e ideas, empero, ya en *De Motu* (1721) puede verse que esa relación ontológica es expresada en otros términos, de causa-efecto = Dios-movimiento, y lo mismo ocurre en

¹⁰ Para Gómez Álvarez (1999), por ejemplo, el objetivo del *Alcifrón* no es sólo teológico sino más bien "apologético".

Alcifrón, cuando en la prueba que antecede al argumento del lenguaje visual (IV, 2-5) Berkeley se sirve del movimiento como elemento central. Por tanto, creo que sería más correcto hablar de una expresión distinta del berkeleyanismo (la de *De Motu* y *Alcifrón*, y acaso del *Ensayo*), que a pesar de no basarse en espíritus e ideas usa términos análogos y con fines similares (como causa-efecto, movimiento-reposo, lenguaje-hablante-oyente), que de un berkeleyanismo sin Dios.

3. El argumento central del artículo de Atherton se basa en la mencionada “teoría de la representación sensible”. Esta teoría, que retoma la distinción entre “percepción inmediata” y “mediata” (la primera dependiente de la mente, no así la segunda), lleva a la autora a sostener que la teoría de la visión de Berkeley no necesita de Dios:

la afirmación de Berkeley de que nuestras ideas sensibles son gobernadas por leyes, equivale a afirmar que las cosas representadas por nuestras ideas tienen una existencia distinta, independiente de cualquier perceptor particular finito. A partir de que podemos, y de hecho hacemos, dar sentido a nuestra experiencia por su naturaleza regular y ordenada (como si de un lenguaje se tratara), podemos concluir que los objetos de nuestra experiencia tienen una existencia distinta. Esta afirmación es establecida claramente a través del recurso al Dios ausente de la *Nueva teoría de la visión* (Atherton, 1995, 243).

Es difícil admitir que la distinción entre percepción inmediata (que consiste en luz y colores) y mediata (que tiene que ver con los cuerpos-objetos percibidos) justifique el vacío de Dios en la teoría de la visión. Esto es lo que afirma la autora por creer que la existencia de los objetos, como la cereza de la que habla, “es distinta de, e independiente a, mi mente” (Atherton, 1995, 243). Parece que Atherton cree que en el *Ensayo* se sostiene una cierta existencia objetiva de los objetos percibidos mediatamente, lo cual resulta igualmente difícil de aceptar; considero más bien que tales objetos cumplen la función de las llamadas “ideas del sentido”,¹¹ propias del inmaterialismo de los *Principios* y los *Diálogos*, las

¹¹ Cfr. *Principles* II, § 1, 4, 25, 30, 34, 35, 38, etc.

cuales, como en la percepción mediata del *Ensayo*, no dependen de la voluntad de un perceptor finito sino de uno infinito.

4. Para fortalecer mi crítica es interesante remitirse a la réplica a Atherton hecha por Charles J. McCracken (1995). En su escrito, titulado *Godless Immaterialism: On Atherton's Berkeley*, el comentarista señala, por un lado, que si por berkeleyanismo uno se refiere solamente a la teoría de la representación sensible:

entonces tal vez uno pueda defender el 'Berkeleyanismo sin Dios'; pero [...] esta teoría de la representación sensible tomada en sí misma es compatible con una variedad de teorías —compatible en particular no sólo con el inmaterialismo teísta de Berkeley sino con varias versiones de fenomenalismo, y que uno puede tener un fenomenalismo sin Dios es lo que Mill, Mach, Russell, Ayer y otros hace tiempo que nos han mostrado (McCracken, 1995, 257).

Por otro lado, y en relación a esto, McCracken reconoce que la teoría de la representación sensible es un componente importante de la doctrina desarrollada en los *Principios* y en los *Diálogos*, pero sostiene que “no es suficiente en sí misma” (McCracken, 1995, 257) para dar cuenta del inmaterialismo de esas obras, por lo que asumir que tal teoría es el “corazón” del inmaterialismo es un error, y peor aún afirmar que constituye un “berkeleyanismo sin Dios”, pues tal concepción es, en el fondo, más un “fenomenalismo” que no propiamente el inmaterialismo del irlandés.¹² Para reforzar lo dicho por McCracken añadiría que el propio Berkeley concluye sus *Principios*, y con ello su exposición del inmaterialismo, con lo siguiente: “lo que merece el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro deber. El principal propósito de mis trabajos ha sido promover tal consideración, por lo que los consideraré inútiles e ineficaces si con lo que he dicho no inspiran en mis lectores un sentimiento piadoso de la presencia de Dios” (*Principles*, I, § 156, p. 113).

El otro punto que toca McCracken es que de ser cierto —como sostiene Atherton— que “Berkeley proporciona razones para creer que

¹² Es interesante revisar la argumentación completa del comentarista sobre la distinción entre fenomenalismo y berkeleyanismo, *vid.* McCracken, 1995, 257-258.

existe un mundo de cosas reales independientemente de su propia mente, razones que no presuponen la existencia de Dios”(McCracken, 1995, 258), entonces el irlandés “renunciaría al verdadero corazón de su doctrina, a saber, que las cosas son colecciones de cualidades sensibles y que la existencia de las cualidades sensibles dependen de su ser percibidas por alguien (aunque no necesariamente por mí)”(McCracken, 1995, 259).

5. Por último, quiero suscribir lo dicho por Luce cuando señala en su introducción al *Ensayo* que cuando Berkeley añadió la palabra “Autor” —lo que posibilitó la interpretación de Atherton— simplemente “hizo lo implícito explícito al cambiar *naturaleza* por *el Autor de la naturaleza*”.¹³ Luce señala en reiteradas ocasiones que ya desde joven Berkeley tenía claro el papel de Dios dentro de su filosofía —opinión que comparto—; esto podría confirmarse si uno se remite a los *Comentarios Filosóficos (PC)* (Cfr. Berkeley, 1989), citados también por Atherton para reforzar su planteamiento. Es cierto que los *PC* son cuadernos de notas que el joven Berkeley redactó para su uso personal, los cuales si son leídos separadamente pueden servir para mostrar casi cualquier cosa; empero, si uno los lee detenidamente siguiendo la filosofía publicada del propio autor, pueden verse en las notas que para 1707-1708 Berkeley ya vislumbraba el papel de Dios en su futura filosofía inmaterialista, incluido por supuesto el *Ensayo*.¹⁴

En relación a esto, si uno se remite a la carta que Berkeley le escribió a John Percivale el 1º de marzo de 1710, un año después de la publicación del *Ensayo*, entonces la modificación que sufrió ese escrito en 1732 era de esperarse. En dicha carta Berkeley afirma que su próximo libro a publicar, el *Tratado*, busca “demostrar la existencia y atributos de Dios, la inmortalidad del alma [...] manifestar la vacuidad y la falsedad de muchas partes de la ciencia especulativa e inducir al hombre al estudio de la religión y de cosas útiles”(Hight, 2013, 35). Esta carta

¹³ ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, 144.

¹⁴ Los *PC* comprenden los cuadernos B y A. En B la letra ‘G’, que indica el tema de Dios, anticipa las notas 3, 109, 177, 177a, 348, pero hay notas no señaladas con ‘G’ que también refieren a Dios: 15, 41, 52, 60, 80, 83, 92, 107, 144, 221, 287, 290, 298. En A las notas señaladas con ‘G’ son 640, 641, 675, 780, 782, 805, 812, 813, 825, 827, 830, 831, 838, 845, 875, y las no señaladas con ‘G’, pero referentes a Dios, son 402, 410, 433, 477a, 485, 499, 499a, 508, 610, 625, 705, 712, 713, 734, 790, 794, 818, 823, 884.

permite especular que si para 1710 Dios ya era central para la filosofía de Berkeley, meses antes también lo era (al publicar su *Ensayo* en 1709), aunque aún no lo evidenciara con la claridad con que lo hizo tiempo después.

Luego de dar algunos argumentos por los que considero que la interpretación de Atherton sobre el papel de Dios en el *Ensayo* no es correcta, y antes de mostrar la presencia e importancia de Dios dentro de la obra (de ahí que Berkeley introdujera en las dos últimas ediciones y en la última parte del texto (§§ 147 y 152 de 160) [casi a modo de corolario] la palabra “Autor”), conviene hacer referencia al contenido del *Ensayo*, porque su propia estructura, al desarrollar la teoría de la visión, conduce a Dios.

3. El *Ensayo para una nueva teoría de la visión*

Como se sabe el *Ensayo* retoma principalmente tres temas: “distancia”(§§ 2-51), “magnitud”(§§ 52-87) y “situación”(§§ 88-120) de los objetos, ejemplificados con un problema práctico no solucionado por la teoría geométrica imperante (el “caso barroviano”, la “luna horizontal” y la “imagen invertida en la retina”, respectivamente¹⁵). A partir de § 120 los temas son aglutinados de distinta manera según el especialista que se consulte. Para Luce, por ejemplo, hay tres temas restantes: la “heterogeneidad de los objetos de la vista y el tacto”(§§ 121-146), la “naturaleza última de los objetos propios de la visión”(§§ 147-148) y la “naturaleza del espacio que es el objeto de la geometría”(§§ 149-160). Para Déchery, en cambio, son cinco: “¿hay una idea común a la vista y al tacto?”(§§ 121-159), la “crítica de la extensión abstracta”(§§ 122-127), el que “no hay idea común a la vista y al tacto (figura, extensión, movimiento)” y refiere al “problema de Molyneaux”(§§ 132-137), el “modelo lingüístico de Berkeley”(§§ 139-148) y el “objeto de la geometría”(§§ 149-159). En ningún caso, como puede notarse, se repara en el “Autor de la naturaleza” o Dios.

¹⁵ Quizá el abordar en cada tema un caso paradigmático fue para 1) evidenciar el vacío explicativo de las teorías dominantes sobre la visión, y 2) para darle cabida al *Ensayo*, pues si tales teorías no resolvían los problemas planteados entonces las respuestas dadas por otras, como la suya, deberían ser cuando menos consideradas.

3.1 La crítica a las teorías óptico-geométricas

El punto de partida del *Ensayo* es la crítica a las teorías ópticas dominantes, una de las cuales sostenía, por ejemplo, que el ojo veía objetos a distancia a través de líneas que formaban ángulos, de manera que si el ángulo era obtuso el objeto estaría más cerca porque habría menos distancia, mientras que si era agudo estaría más lejos porque habría más distancia. Otra teoría afirmaba que la distancia era percibida mediante rayos divergentes, los cuales caían sobre la pupila desde el punto observado, y según fuesen más o menos divergentes se juzgaría al objeto más o menos distante; más aún, si los rayos que caían sobre la pupila se sentían paralelos entonces la distancia parecería infinita. Mientras para estas teorías la experiencia no era un factor importante, porque no intervenía en la percepción de la distancia, sí destacaban la creencia en una ‘conexión necesaria’ entre los ángulos o los rayos y la distancia percibida.

Berkeley consideró que tales doctrinas estaban equivocadas, entre otras cosas porque la distancia era en sí misma imperceptible y no se calculaba por líneas, ángulos o rayos divergentes o convergentes —como muchos autores de óptica suponían—, sino gracias a la ‘experiencia’ y al ‘hábito’; por eso sostuvo que “en vano me dirán todos los matemáticos del mundo que percibo ciertas líneas y ángulos que introducen en mi mente las varias ideas de distancia, si yo mismo no estoy consciente de semejante cosa” (*Essay*, I, § 12, p. 173). Estas teorías óptico geométricas eran para él meras construcciones hipotéticas y no doctrinas sólidas con fundamentos constatables empíricamente, en gran medida porque aceptaban la existencia de “cuerpos existentes en el espacio externo” (Belfrage, 2003, 7), “a distancia de nosotros”; de ahí que afirmara que “esas líneas y ángulos no tienen existencia real en la naturaleza, son sólo una hipótesis forjada por los matemáticos, y por ellos introducida en la óptica, con objeto de poder tratar esta ciencia de modo geométrico” (*Essay*, I, § 14, p. 173).

Lo que está detrás de la postura de Berkeley en el *Ensayo* es, por un lado, su crítica a los fundamentos epistémicos de las ciencias de la época, sobre todo a “la debilidad de los fundamentos físicos, como meras conjeturas” (Benítez, 2009), y a la de los “principios matemáticos” por ser “hipótesis sujetas a error” y “no verdades necesarias” (Benítez, 2009), y

por otro la importancia que le da al aprendizaje a través de la experiencia. Berkeley defendió el conocimiento aprendido sensiblemente, lo que significó oponerse a las ‘relaciones y conexiones necesarias’ que muchos autores de óptica, basados en principios matemáticos, veían con normalidad. Parece ser, por tanto, que para Berkeley el problema de fondo era que al aplicar en óptica las teorías y métodos de la ciencia de la época, esa disciplina mostró demasiadas deficiencias y limitaciones explicativas, mismas que lo llevaron a plantear en su *Ensayo*, de manera aún incipiente, su empirismo inmaterialista, al considerar que resultaba más certero que otras teorías para explicar los fenómenos de la percepción.

3.2. Distancia

A partir de la experiencia sensible Berkeley usó tres argumentos para explicar cómo es sugerida la distancia a la mente: 1) De la sensación. Al mirar un objeto cercano con ambos ojos se altera la disposición de éstos porque la pupila se dilata más o menos, según el objeto esté más o menos cerca, generando la sensación de mayor o menor distancia (según la distancia será la sensación percibida). 2) De la confusión. La sensación de confusión es el medio por el que la mente juzga la distancia: entre más próximo esté el objeto más confusamente se verá, y entre más alejado se verá más claro. 3) De la contracción. Cuando un objeto se acerca al ojo éste puede contraerse y con ello evita, al menos por un tiempo, la confusión de la visión. La sensación de contracción le indica al ojo la distancia del objeto (a mayor contracción menor distancia y a mayor distancia menor contracción).

Hay que recordar que Berkeley rechaza todo tipo de conexión necesaria porque considera que la mente no juzga la distancia “por una especie de geometría natural” (*Essay*, I, § 19, p. 175), sino por la experiencia. Su postura se ve claramente en § 24, donde afirma:

Lo que parece haber desorientado a los autores de óptica en esta materia [la relación visión-distancia] es que ellos imaginan que los hombres juzgan la distancia como lo hacen en una conclusión de matemáticas, entre la cual y las premisas es absolutamente indispensable que haya una conexión evidente y necesaria [...] No vamos a pensar que los brutos y los niños, y aun los adultos dotados de razón, cuando perciben que un

objeto se aproxima o se aleja de ellos, lo hacen en virtud de geometría y demostración (*Essay*, I, § 24, p. 176).

3.2.1 Una supuesta paradoja de la distancia berkeleyana

Hay un asunto importante a considerar porque ha fomentado lecturas como la de Atherton, que cuestionan o incluso rechazan el inmaterialismo del *Essay*. Este asunto tiene que ver con que algunos objetos parece que están fuera de la mente. En § 50 Berkeley habla de dos clases de objetos aprehendidos por el ojo: los primarios o inmediatos y los secundarios o mediatos. Aquéllos no están fuera de la mente mientras que éstos parece que sí, ya que se sirven de los primarios para entrar en la mente porque están a distancia, y es por eso que pertenecen al ámbito de lo tangible. Aquí apenas se vislumbra la posibilidad de la existencia de cosas fuera de la mente, pero en el momento en el que Berkeley afirme que los objetos secundarios, que afectan más intensamente, requieren de una conexión con los primarios para ser sugeridos a la mente por la vista, parecería que realmente dichos objetos están fuera de ella. Es en § 55 donde se acentúa esta cuestión, pues se afirma que “la magnitud del objeto que existe fuera de la mente, y está a distancia, permanece siempre e invariablemente la misma” (*Essay*, I, § 55, p. 191). Pareciera que Berkeley abre la posibilidad a la existencia de objetos fuera de la mente, en este caso los táctiles, lo que se opondría al inmaterialismo que afirma que todo lo percibido está en la mente. Aunque pueda parecer correcta esta lectura, al seguir literalmente las palabras, la considero más bien errónea. Para 1709 Berkeley ya tenía en mente su inmaterialismo, aunque aún no lo desarrollaba plenamente, por eso creo que una lectura correcta de § 55 es la que entiende —contrario a Atherton— que cuando se habla de objetos fuera de la mente eso se refiere simplemente a objetos de nuestra percepción (dependientes de la mente para su existencia), más que a cosas u objetos en sí mismos, es decir, ontológicamente independientes al sujeto perceptor (Cfr. Atherton, 1995, 243). Sobre este pasaje Luce afirma que el hecho de que Berkeley dejara ciertos resquicios para posibles interpretaciones materialistas, en 1709, fue por simple táctica, a saber, para evitar que su inmaterialismo fuese incomprendido y prontamente rechazado.¹⁶

¹⁶ ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, p. 149 ss.

3.3 Magnitud

Para Berkeley la percepción por la vista de la magnitud de los objetos¹⁷ no se da a través de ángulos y líneas (aunque acepta que pueden ser útiles para determinar la magnitud aparente de las cosas), y para explicar dicha percepción recurre de nuevo a la experiencia: “únicamente necesito reflexionar sobre lo que pasa en mi mente y observar, cuando miro un objeto, qué cosas son las que introducen las ideas de mayor o menor en mis pensamientos” (*Essay*, I, § 56, p. 192). Sirviéndose de la experiencia establece que sólo hay magnitud tangible, pues la visible cambia según la distancia a la que se esté, y afirma que el tamaño del objeto tangible se capta a través de 1) la magnitud del objeto visible que, percibido inmediatamente por la vista, está conectado con el tangible, 2) de la confusión o claridad de la visión, y 3) mediante el vigor o debilidad de la apariencia visible (que depende de la distancia del objeto y de los rayos de luz que lleguen del objeto al ojo); de ahí que según lo grande o pequeño del objeto visible se colegirá el tamaño del objeto tangible.

Hay que recordar que para Berkeley la distancia y la magnitud, o por ejemplo la vergüenza y la ira, no son como tal perceptibles al ojo, es decir, no son objetos inmediatos de la vista (aunque comúnmente se piense lo contrario). Pese a ello, es posible captar dichas ideas porque se presentan junto con otras, es decir, porque existe una conexión (no necesaria) entre ellas que establece su coexistencia; esto, sin embargo,

¹⁷ Aquí aparece el interesante tema del microscopio (§§ 85-87), cuestionado por Berkeley por no contribuir a la mejora de la vista, pues no ayudaba a ver más puntos visibles o *minimum visibile* (“más allá de los cuales el sentido no percibe nada” [§ 79 ss]), ni tampoco a que los puntos colaterales fuesen más distintos de cuando se miraba, con el ojo desnudo, objetos colocados a distancia. Creyó que “un microscopio nos introduce de algún modo en un mundo nuevo” (§ 85) porque ofrece una escena totalmente nueva de los objetos visibles; empero, su principal crítica fue que con el microscopio se perdía la importante conexión entre lo visible y lo tangible, que ayudaba a la prevención y a la conservación del propio cuerpo, algo que no sucedía con lo visto sólo por el ojo. Si los ojos tuviesen la potencia del microscopio –pensó Berkeley– ganarían “agudeza” y “penetración”, pero perderían algo mucho más significativo: la importante conexión visible-tangible que permite la supervivencia.

sólo se reconoce por la experiencia, gracias a la cual se puede saber que unas ideas sugieren otras y también se puede proyectar cuáles se presentarán juntas en el futuro.¹⁸

3.4 Situación

La percepción de la situación de los objetos por la vista tiene que ver con la correcta posición de las imágenes percibidas a través del ojo. La explicación que se daba sobre esta cuestión era que la imagen vista era invertida y ajustada por la mente mediante ‘impulsos’ y ‘rayos’ de luz, que se cruzaban, respectivamente, de la parte superior o inferior del objeto a la parte inferior o superior del ojo. Berkeley utilizó el ejemplo del ciego de nacimiento que adquiriría la vista de adulto, planteado por William Molyneux,¹⁹ para mostrar la falsedad de tal explicación, y para demostrar que sólo el aprendizaje y el hábito hacen posible situar correctamente los objetos adquiridos por la vista, ya que no hay una conexión necesaria entre las sensaciones de luz y color y las de resistencia y presión, es decir, entre lo visible y lo tangible.

En cuanto al ciego de nacimiento Berkeley arguye que tendrá la idea de alto o bajo pero limitada a su espacio circundante, es decir, al táctil, y si adquiriera la vista pensaría entonces que aquello que ve no está fuera de su mente, sino en ella, por lo que no concebiría visualmente la idea de distancia. Tampoco aplicaría su idea de alto o bajo a aquello que ahora ve, pues constituiría una percepción absolutamente distinta a la que tenía por medio del tacto; sin embargo, con el paso del tiempo y gracias a la experiencia establecería una conexión entre lo visible y lo tangible, esto es, tendría en cuenta que los objetos que percibía por el tacto tienen el mismo nombre que los ahora percibidos por la vista, y comenzaría entonces a designar aquellos a través de su nuevo sentido (Cfr. *Essay*, I, § 95, p. 210). Llegado el momento podría hacer una estimación adecuada de la situación de los objetos externos, pero en una primera mirada aún no podría saber si un hombre está erguido o no,

¹⁸ Esto tiene que ver con el tema de la conexión entre ideas, que a su vez está muy relacionado con la cuestión de los “signos”, *vid.* §§ 25, 26, 28, 36, 37, 45, 47, 50, 51, 53, 55, 57, 66, 72, 103, 110 y 145.

¹⁹ El tema apareció en su *Dioptrica Nova* (1692), además de ser mencionado por Locke en su *Ensayo* II, ix, 8. Recomiendo leer la disquisición de Berkeley sobre el asunto: *Essay*, I, § 88 ss, así como revisar el libro *El problema de Molyneux* (Benítez, Robles y Silva, 1996).

pues al haberse guiado únicamente por el tacto sus primeras imágenes todavía no se combinarían y confundirían con lo visible, y por ello no podría relacionar lo que ahora ve con lo que antes tocaba.

3.5 Principio de heterogeneidad

En el *Ensayo* es central la cuestión de la heterogeneidad de las ideas sensibles,²⁰ no sólo por anticipar el inmaterialismo sino porque indica que las ideas de los sentidos son enteramente distintas, ya que cada una tiene su propio ámbito u objeto inmediato (por eso lo propio de la vista es la luz y el color y del tacto la extensión y la figura). Para Berkeley la confusión entre las ideas del sentido se debe entre otras cosas a que se olvida que fueron aprendidas, pero también a no atender los objetos propios e inmediatos de cada sentido (lo que bastaría para percatarse de su heterogeneidad); sin embargo, es consciente de que el estrecho vínculo entre las ideas del sentido dificulta distinguirlos con claridad, por eso “tan rápida, súbita e imperceptible es la transición de las ideas visibles a la tangibles que apenas si podemos abstenernos de pensar que ambos son por igual el objeto inmediato de la visión” (*Essay*, I, § 145, p. 230). Pese a las dificultades para diferenciar una idea de otra, a lo que se suma que se les denomine con el mismo nombre, distinguir lo visible de lo tangible ayuda a comprender, por ejemplo, que la posición de un objeto sólo puede ser determinada por referencia a objetos del mismo sentido. Por eso es correcto hablar de la distancia entre la luna y una estrella, pues las dos son sugeridas por la vista, pero no de la distancia entre el lápiz (tangible) en la mano y el sol visible, ya que tal relación *stricto sensu* es un dislate. Sobre esto mismo el ejemplo del ciego revela que al ver por primera vez pensaría que lo que ve no tiene relación alguna con lo que tocó y conoció táctilmente, pues se trata de una percepción totalmente nueva y distinta.

Al defender la heterogeneidad de las ideas Berkeley rechazó la creencia en ideas comunes a la vista y al tacto, por eso cuestionó tanto las ideas abstractas de Locke como algunos conceptos físicos, el caso del “espacio puro”, debido a que algunos afirmaban que podían ser percibidos por ambos sentidos. Tuvo claro, pues, que sólo el ejercicio

²⁰ Como ya he adelantado, las ideas sensibles o del sentido (dentro de las que destacan las de la vista y el tacto), se refieren a las percepciones que capta la mente a través de los sentidos, las cuales son llamadas ideas porque su existencia depende del sujeto perceptor.

de la razón podía dar cuenta de esta distinción, acaso no para corregirla en la vida cotidiana pero sí para tenerla presente al momento de ejercer juicios sobre la visión.

4. El papel de Dios en el *Ensayo*

Una vez enunciados los contenidos del *Ensayo* es momento de mostrar y analizar el papel de Dios en el mismo, y para ello hay que relacionar el último punto mencionado, la heterogeneidad de las ideas, con el llamado lenguaje visual, pues ambos dan lugar al tema en cuestión.

4.1 El principio del lenguaje visual

Para conocer el papel de Dios en el *Ensayo* es necesario considerar el tema del lenguaje visual, que surge del presupuesto berkeleyano de que las ideas de la vista son un tipo de lenguaje constituido por signos. Para el irlandés aunque una palabra designe con el mismo nombre un objeto tangible y uno visible, eso no significa que ambos sean de la misma naturaleza, ni siquiera semejantes (por su heterogeneidad), aunque normalmente se piense lo contrario. De hecho, así como las palabras son señales de cosas, las figuras visibles son señales de las figuras tangibles, y se les denomina con el mismo nombre porque —dice Berkeley— “las palabras no son consideradas en su propia naturaleza o de modo diferente que como señales de las cosas, habría sido superfluo y fuera del propósito del lenguaje haberles dado nombres distintos a las cosas denominadas por ellas” (*Essay*, I, § 140, p. 228).

Por costumbre se denomina lo visible y lo tangible del mismo modo, pero tal costumbre obedece al uso práctico del lenguaje que busca favorecer la comunicación entre los hombres; sin embargo, para que esa practicidad sea posible se requiere del “lenguaje de la naturaleza” (language of nature), cuya sempiterna regularidad, pues “no varía con las diferentes edades o naciones” (*Essay*, I, § 140, p. 228), hace posible designar con el mismo nombre dos objetos distintos. Por eso que cierta figura visible, supóngase un cuadrado, represente mejor un cuadrado tangible que un círculo, no implica que sean de la misma especie o que tengan algo en común, sino que el cuadrado visible contiene en sí mismo varias partes distintas que señalan las distintas partes del cuadrado tangible. En otras palabras, el objeto percibido por el tacto tiene ciertas características que también debe tener aquella figura visible que lo representa. Esto mismo se puede ejemplificar con el lenguaje,

pues aunque se diga que a cada palabra o letra le corresponde un sonido propio, esto no quiere decir que sonido y palabra sean de la misma especie o que sean lo mismo. Lo que se da es más bien una correlación, una cierta correspondencia entre lo visible y lo tangible, de la misma manera que en el lenguaje se da entre la palabra y el sonido o el sonido y el significado.

El lenguaje visual remite a Dios no sólo porque establezca una separación entre lo visible y lo tangible (que anuncia la distinción de ideas del inmaterialismo), sino porque hace que las ideas de la vista resulten ser, como su nombre indica, un tipo de lenguaje cargado de signos, análogo²¹ al lenguaje de tipo verbal que comprende un hablante, un mensaje y un oyente (vidente).

4.2 El lenguaje visual como lenguaje divino

Lo dicho anteriormente anticipa el papel de Dios, y más cuando a decir de Luce “el mundo visible es un mundo de signos, *i.e.* de significantes reales”²² que le permiten al hombre, una vez que los ha aprendido mediante la experiencia, moverse en el mundo. Si el mundo está conformado de signos significantes podría uno preguntarse cómo y por qué se dan tales signos, y de qué manera éstos se relacionan con Dios. Para responder esta cuestión lo primero que hay que señalar es que no se debe confundir en el *Ensayo* la causalidad empírica o científica con la metafísica (aunque parezca tratarse de un escrito puramente científico), pues el concepto de causalidad en él no es unívoco sino más bien equívoco, en el sentido que indica Belfrage de que “diferentes contextos requieren diferentes conceptos de causalidad” (Belfrage, 2003, 11). Es necesario mencionar esto porque en la obra la noción de causalidad tiene distintas acepciones, dependiendo de la parte del libro que se lea. Esto es lo que propicia que cuando se trata de la ciencia de la visión los signos sean causas, en el sentido de que sugieren otras ideas, mientras que hacia el final de la obra los signos sean ‘efectos’, en sentido metafísico, lo que en el contexto teológico-metafísico del *Ensayo* permite formular la siguiente pregunta: “¿qué nos dicen estos signos (tomados como efectos) acerca de su causa?” (Belfrage, 2003, 26).

²¹ Sobre el uso de la analogía en Berkeley remito a *Alcifrón*, III, iv, 19.

²² ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, p. 152.

Los signos que conforman el mundo sensible no son para Berkeley una colección fortuita o azarosa creada por el hombre, por el contrario, forman un sistema ajeno a él cuyo orden y concatenación —sostiene Luce siguiendo al irlandés— muestran una conexión “recurrente, regular, propositiva y en función del bien”, que denota un “Dador con poder y conocimiento”.²³ Llegar a esta inferencia, de un conjunto de signos que conforman un lenguaje visual divino,²⁴ es para Luce la principal conclusión metafísica del *Ensayo*, además de que se trata del elemento que unifica esta obra con otras posteriores (los *Principios* y los *Diálogos*), lo que hace de ella una parte esencial de la filosofía de Berkeley. Más allá de las valoraciones que uno pueda hacer sobre la interpretación de Luce del *Ensayo*, esta parte de su análisis resulta sumamente útil para este escrito, porque confirma lo aquí defendido, a saber, la importancia de Dios en la teoría de la visión.²⁵ La interpretación de Luce se refuerza aún más si uno se remite al propio Berkeley, quien en su *Theory of Vision Vindicated*,²⁶ publicada en Londres en 1733, se refiere al *Ensayo* de 1709 en términos de “mi teoría”, y menciona que la conclusión de su teoría es que “la visión es el lenguaje del Autor de la naturaleza”.²⁷ De lo dicho hasta aquí se colige que la propia teoría de la visión, al hablar sobre un lenguaje universal de signos visuales que da sentido y significado al mundo, conduce a un ser supremo y omnipotente, lo cual no sólo remite a Dios sino además refrenda su importante papel en el *Ensayo*.

Lo mencionado anteriormente podría generar cierta suspicacia si se siguen interpretaciones como la de Atherton, porque en la obra apenas si se menciona a Dios,²⁸ sin embargo, considero que tal sospecha

²³ *Idem.*

²⁴ El lenguaje visual divino, apenas enunciado en el *Ensayo*, fue desarrollado ampliamente en el cuarto libro del *Alcifrón* (1732), convirtiéndose en una de las principales aportaciones filosófico-teológicas de Berkeley.

²⁵ Para conocer la argumentación de Luce, *vid.* ‘Editor’s Introduction’. *Essay*, I, pp. 152-153.

²⁶ El nombre completo del libro es *The Theory of Vision or Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained* (TVV).

²⁷ “My theory” aparece en § 34 y la cita sobre la visión como un lenguaje en § 38. Ambas citas se encuentran en TVV, I, pp. 263 y 264 respectivamente.

²⁸ Es significativo que en el *Ensayo* nunca se mencione la palabra ‘Dios’, las pocas veces que se alude a Él se hace con el nombre de “Autor de la naturaleza”. Pese a que resulta evidente que tal Autor es Dios, es interesante destacar que

es infundada. Una manera de refutarla sería decir que casi no se le menciona por el carácter más bien científico de la obra, donde el objeto propio de la investigación no era tanto Dios como el fenómeno de la visión, aunque éste condujera necesariamente a Aquél; sin embargo, un mejor argumento es apelar a la lectura atenta del *Ensayo*, pues en él puede verse con bastante claridad a Dios sin la necesidad de esperar a la modificación de 1732, cuando simplemente se explicitó lo implícito, como bien dijo Luce.

Ya en la primera edición, y desde las primeras secciones, se hace referencia al “curso ordinario de la naturaleza” (§ 26), que en el contexto berkeleyano remite a Dios por ser tal curso el efecto de un ‘agente divino’ que lo sostiene;²⁹ sin embargo, cuando sí se evidencia la figura de Dios es cuando se habla, en la última parte del libro, del “lenguaje universal de la naturaleza” que es el mismo en “todos los tiempos y lugares” (§140). Ese lenguaje anuncia claramente a Dios porque, como mencioné anteriormente, sólo hay lenguaje si hay un mensaje que un hablante envía a un oyente, o en este caso un vidente. Ese lenguaje sugiere, de hecho, el ‘libro de la naturaleza’ anunciado por Galileo en su *Il Saggiatore*,³⁰ pues al contemplar la naturaleza se encuentra una gramática natural implícita a ella. Dios, por lo tanto, aparece hacia el final de la obra porque Berkeley ya había desarrollado casi todos los temas que le interesaban sobre la visión, pero le faltaba un elemento para que su teoría fuese plenamente berkeleyana, es decir, inmaterialista (aunque aún no desarrollara del todo su doctrina). En consecuencia, la modificación de 1732 vino a confirmar, o más bien a explicitar, lo evidente, a saber, que Dios era el sostén de ese lenguaje y por consiguiente de la percepción visible y tangible. Esa modificación aparece en dos secciones, una de ellas es en § 147:

En suma, creo que podemos concluir razonablemente que los objetos propios de la visión constituyen un

Berkeley nunca lo llamó por ese nombre, hecho que podría parecer irrelevante o un asunto meramente semántico pero no lo es.

²⁹ Por ejemplo, véase *Essay*, I, §§ 26, 45, 59, 87, 140, 144, 148.

³⁰ “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática...” (Cfr. Galilei, 1981, 62-63).

lenguaje universal del Autor de la naturaleza, por el cual se nos enseña a regular nuestras acciones para alcanzar las cosas necesarias a la conservación y bienestar de nuestros cuerpos, así como también para evitar lo que pueda ser dañino y destructivo para ellos (*Essay*, I, § 147, p. 231).

Destaca de esta cita, además de la importante inclusión de la palabra “Autor”, que si los objetos de la visión constituyen un lenguaje universal divino, y es a la vista a la que se dirige la voz de ese autor, pues se afirma en § 152 que “la voz del Autor de la naturaleza que habla a nuestros ojos” (*Essay*, I, § 152, p. 233),³¹ entonces la vista adquiere un lugar prioritario entre todos los sentidos. Se podría objetar que en el *Ensayo* los objetos tangibles también son signos del lenguaje de la naturaleza, y que por eso el propio Dios los impone a los sentidos y al intelecto humano. Esta posible objeción contra el predominio de la vista no puede ser más que adecuada y en un sentido cierta, empero, existen varios motivos para explicar por qué en el *Ensayo* la visión juega un papel un tanto más relevante que el tacto.

En primer lugar se puede mencionar que si la obra versó sobre la visión, y no sobre otro sentido, es porque Berkeley la priorizó al hacerla su objeto de estudio. Un segundo motivo, mucho más importante que el primero, tiene que ver con la manera en que el irlandés consideró a la vista, a saber, como “admirable” y “sabiamente” concebida “tanto para el placer como para la conveniencia de la vida” (*Essay*, I, § 87, p. 206); esto lo llevó a asumir que la facultad visual era una “bendición” (§ 148) porque permitía “prever” qué ideas tangibles, sugeridas a la mente por las ideas visibles, podrían afectar al cuerpo lastimándolo o beneficiándolo, o a la mente causándole placer o dolor. La visión, pues, es considerada por Berkeley como una facultad extremadamente importante tanto por su utilidad como, sobre todo, por su carácter prospectivo, ya que permite predecir lo que puede suceder; de ahí que el guía o lazarillo le pueda decir al ciego que si camina ciertos pasos llegará a un precipicio o a un muro,³² o que los animales, por su parte:

³¹ Aquí se dio la otra inclusión de la palabra “Autor” en la edición de 1732.

³² Con ese ejemplo Berkeley quiso resaltar la importancia de la vista, pues el ciego “no puede concebir cómo es posible que los mortales sean capaces de

por la percepción de ideas visibles [...] pueden prever [...] el perjuicio o beneficio que posiblemente va a seguirse tras la aplicación de sus cuerpos a éste o al otro cuerpo que hay a distancia. La propia experiencia puede decir a cada uno hasta qué punto es necesaria esta previsión para la conservación del animal (*Essay*, I, § 59, p. 193).

Por otro lado, el tercer motivo para decir que hay una cierta relevancia de la vista por sobre el tacto, y aprovechando el cuestionamiento de algunos de que en el *Ensayo* aún quedan rescoldos de objetos externos a la mente, que no se sabe con absoluta certeza si existen o no en algo independiente de ella (como podría ser algo material³³), es que los objetos propios de la vista sí dependen de la mente y están contenidos en ella. Eso significa que al priorizar la vista por sobre el tacto Berkeley dejó entrever una relación un tanto más directa de la mente humana (perceptora) con Dios, pues a pesar de que los objetos tangibles operan inmediatamente sobre el cuerpo, es la vista, mediante su percepción visible, la que capta en primera instancia el lenguaje de signos naturales del autor de la naturaleza.

4.3 Otras consecuencias del lenguaje visual divino

Además de lo anterior conviene señalar otras consecuencias que se desprenden de la figura de Dios en el *Ensayo*. Al respecto, debo mencionar que la observación del lenguaje universal (signos en el mundo) del Autor de la naturaleza resulta crucial para el hombre, porque con ella ajusta su proceder debido a que —como dice Berkeley en § 147— ese lenguaje “nos enseña a regular nuestras acciones”; al contemplarlo el hombre lo imita, porque se da cuenta de que lo que observa contiene grandeza y perfección así como orden y regularidad. “Es por su información [del lenguaje divino] por lo que principalmente nos guiamos en todas las acciones e intereses de la vida” (*Essay*, I, § 147, p. 231).

La cita anterior brinda información complementaria porque indica que de la imitación de dicho lenguaje se obtienen múltiples enseñanzas, como por ejemplo evitar la autodestrucción, lo que hace posible que

formular predicciones como éstas, que le parecerían tan extrañas e inexplicables como una profecía les parece a otros” (*Essay*, I, § 148, p. 231).

³³ *Vid., supra.*, “3.2.1 Una supuesta paradoja...”.

el hombre se conozca a sí mismo y que conozca a los otros seres que lo circundan. También a partir de la contemplación e imitación de ese lenguaje el hombre puede comprender ciertas reglas naturales, sobre la relación entre los seres vivos, que terminará adoptando como suyas y que lo llevarán a intentar alcanzar el mayor bienestar y felicidad posible. Por tanto, al contemplar e imitar el lenguaje universal de la naturaleza, a través del cual Dios se manifiesta a nuestros ojos, se sientan las bases de la moral, pues el hombre aprende el cambio existente dentro de la propia regularidad de ese lenguaje. Acorde a ello sobrevive, pero también vive acorde a unas reglas y normas constantes que le enseñan a guiarse en el mundo; puede afirmarse entonces que, en cierta medida, es Dios quien proporciona ciertas reglas morales a los hombres, y lo hace precisamente a través de un lenguaje asequible a simple vista que aquéllos retomarán como suyo.

Las consecuencias anteriores son posibles porque mientras la relación entre las ideas y las palabras es “variable e incierta”, porque depende de “la decisión arbitraria de los hombres” (*Essay*, I, § 152, p. 233), la relación entre lo visible y lo tangible, base del lenguaje natural y universal, no lo es; por el contrario, es una relación “fija e inmutable, la misma en toda época y lugar” (*Essay*, I, § 152, p. 233), y es permanente porque ha sido establecida desde siempre por el “Autor de la naturaleza”, siguiendo el modelo (eterno) de las leyes divinas. Así, mientras el lenguaje humano fácilmente se malinterpreta por ser ambiguo, el lenguaje (natural) divino no, y por ello no queda duda de las lecciones que se aprenden al observarlo: “De aquí que la voz del Autor de la naturaleza, que le habla a nuestros ojos, no está sujeta a falsa interpretación y ambigüedad, como inevitablemente lo están los lenguajes de invención humana” (*Essay*, I, § 152, p. 233).

En el *Ensayo*, por tanto, es el propio Dios el que se presenta al hombre y lo hace a través de la naturaleza, que resulta ser un lenguaje universal de signos comprensibles al entendimiento humano. Las leyes naturales, que son constantes y trascienden cualquier época y lugar, pueden ser observadas por cualquiera, y justamente su regularidad,

captada visualmente, le sirve a Dios para aleccionar al hombre en todos los ámbitos de su vida.

5. Conclusiones

El *Ensayo* de Berkeley es un escrito muy conocido pero no tan estudiado. En parte eso se debe a interpretaciones clásicas como la de Luce, que al considerarlo como un texto “subordinado” (*ancillary*) a los *Principios*, y al minimizar su aportación científica (sin alcanzar a ver grandes aciertos como su crítica a la geometrización de la visión), desalentó su estudio aun sin pretenderlo. Como consecuencia, quienes se han dedicado al *Ensayo* se han centrado en unos temas dejando de lado otros importantes, como el de Dios; sin embargo, cuando uno lee detenidamente la obra se percata de que está relacionada metodológica y estructuralmente, e incluso en objetivos, con obras posteriores (como los *Principios* y los *Diálogos*). Al reflexionar sobre ello es fácil concluir que tal hecho era predecible, pues el *Ensayo* fue escrito por un filósofo que estaba a punto de consolidar su —por llamarlo de alguna manera— empirismo inmaterialista (por eso [entre otras cosas] era necesario tratar el tema de la visión y el conocimiento tangible, base para todo empirista), y mediante él darle un lugar preponderante a Dios.

Para abordar el papel de Dios en el *Ensayo* —principal propósito de este escrito— me serví, en primer lugar, de la conocida lectura de Atherton, quien rechaza la importancia de Dios en la obra sugiriendo una filosofía de la percepción que no se sirve de Él, y que sin embargo resulta coherente con obras posteriores (“berkeleyanismo sin Dios”). Intenté mostrar que tal interpretación es resultado de una mala lectura del *Ensayo*, pues al no estar explícito el papel de Dios, ni el inmaterialismo de obras posteriores, se cree que ni uno ni otro cumplen una función dentro de la obra. Por el contrario, en mi interpretación tanto Dios como el inmaterialismo están presentes en el *Ensayo*, pero subrepticamente, y cumplen una función en el mismo; por eso argumenté que no es aceptable la tesis de Atherton, que resulta interesante hasta que uno reconoce, o se percata, de que la teoría de la visión sí contempla a Dios.

Luego de rechazar la interpretación de Atherton era importante remitirse al contenido del *Ensayo*, porque la propia obra guía al lector hasta la aparición de Dios. Éste aparece incluso antes de la modificación de 1732, con oraciones como “el lenguaje universal de la naturaleza” o “la voz de la naturaleza que nos habla a los ojos”. Como señalé, una

lectura atenta debe entender que cuando Berkeley habla de un lenguaje natural que informa o de signos que deben interpretarse en la naturaleza, o cuando habla de un hablante y un oyente, todo eso apunta en una misma dirección: Dios. Esto quedó totalmente claro con el añadido de 1732, el "Autor de la naturaleza", pero ya desde antes podía colegirse la presencia de Dios. Justamente mostrar esa presencia es lo que hice en la parte final del artículo.

En suma, debo concluir que el *Ensayo* es una obra que anticipa el inmaterialismo de obras posteriores, por lo que no sólo toma en cuenta a Dios sino que, más aún, desarrolla la teoría de la visión en función de Él, pues de tal ser depende el orden del mundo natural y los objetos que lo conforman, o lo tangible anticipado por lo visible. Esto resulta fundamental porque gracias a ese ser o Dios el mundo es como es y puede seguir siendo, y el hombre y muchos seres vivos conservan su existencia porque los signos expresados por Él constituyen una especie de lenguaje, mediante el cual se les comunica que la regularidad (natural) y las leyes que emanan de ella, cognoscibles a través de la percepción visible, deben ser aprendidas para su conservación.

Bibliografía

- Armstrong, D. (1960). *Berkeley's Theory of Vision*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Atherton, M. (1990). *Berkeley's Revolution in Vision*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- (1995). Berkeley Without God. En *Berkeley's Metaphysics Structural, Interpretive, and Critical Essays*. R. G. Muelhmann (Ed.) (231-248). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- (2008). The Objects of Immediate Perception. En *New Interpretations of Berkeley's Thought*. S. H. Daniel (Ed.) (107-119). Amherst, N.Y.: Humanity Books.
- Belfrage, B. (2003). Towards a New Interpretation of Berkeley's Theory of Vision. En *Berkeley. Langage de la perception et art de voir*. D. Berlioz (Ed.) (159-211). Paris: Débat philosophiques, Presses Universitaires de France.
- Benítez, L., Robles, J. A., Silva, C. (Coords.) (1996). *El problema de Molyneux*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

- Benítez, L. (2009). *The Critical Revision of the Structure of Scientific Knowledge in G. Berkeley and R. Boyle*. Ponencia presentada en la 'International Berkeley Conference', Karlsruhe, Alemania, agosto de 2009.
- Berkeley, G. (1948-1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A. A. Luce y T. E. Jessop (Eds.) 9 vols. London: Nelson & Sons Ltd.
- (1985). *Œuvres I*. G. Brykman (Ed.) Paris: Presses Universitaires de France.
- (1989). *Comentarios filosóficos. Introducción Manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. José A. Robles (Trad.) México: UNAM.
- Berman, D. (1994). *George Berkeley: Idealism and the Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Galilei, G. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- Gómez Álvarez, J. E. (1999). *En defensa del cristianismo. La actitud apologética de George Berkeley*. México: Publicaciones Cruz O.
- Grayling, A. (1986). *Berkeley: The Central Arguments*. LaSalle, Illinois: Open Court.
- Jesseph, D. (1993). *Berkeley's Philosophy of Mathematics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hight M. A. (Ed.) (2013). *The Correspondence of George Berkeley*. New York: Cambridge University Press.
- Luce, A. A. (1934). *Berkeley and Malebranche. A study in the Origins of Berkeley's Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- McCracken, Ch. J. (1995). Godless Immaterialism: On Atherthon's Berkeley. En *Berkeley's Metaphysics Structural, Interpretive, and Critical Essays*. R. G. Muelhmann (Ed.) (249-260). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Rand, B. (1914). *Berkeley and Percival*. Cambridge: Cambridge University Press.