

## Berkeley: Crítica de las ideas abstractas. La abstracción como simple semántica

Lorenzo VICENTE-BURGOA\*

**Resumen.** No faltan posturas e interpretaciones constantes en filosofía, que se amparan todavía en la crítica empirista del conocimiento abstracto, como si se tratara de una teoría sin sentido, ya hace tiempo refutada. Por lo que no parece inadecuado volver una vez más sobre los textos básicos y examinarlos con alguna detención.

Ateniéndonos en este ensayo a la crítica de Berkeley, veremos cómo éste tiene indudables méritos en esta investigación que llevó a cabo con sinceridad. Sin embargo, es probable que su crítica se dirija y sea eficaz únicamente respecto de una concepción de la abstracción como negación separativa, que no es la correcta ni la genuina en los autores abstraccionistas clásicos. Por lo que su conclusión de haber mostrado la imposibilidad de *ideas abstractas* haya de ser tomada con toda reserva.

**Palabras clave:** Berkeley, Abstraccionistas, Abstracción, Ideas, Nombres comunes.

**Résumé.** Il ne manque pas des interprétations philosophiques, qui prétendent de se mettre à l'abri de la critique empiriste de la connaissance abstraite, comme s'il s'agissait d'une théorie sans aucun sens, désormais depuis long temps réfutée. Pour tout cela nous pensons qu'il n'est pas inutile ou absurde de mettre attention, encore une fois, aux textes fondamentaux et de les soumettre à de nouveaux examens.

Dans cet essai nous nous attachons spécialement à la critique de Berkeley, qui a porté sa recherche avec un indubitable sens de la sincérité. D'ailleurs, il est autant possible que sa critique soit plutôt efficiente en face d'une théorie de l'abstraction, celle-ci conçue comme une négation séparative; ce que n'est pas l'authentique conception des abstractionnistes classiques. Pour tout cela il est bien possible que la conclusion de Berkeley à l'égard des idées abstraites doit être prise sous toute réserve.

**Mots clés:** Berkeley, Abstractionistes, Abstraction, Idées, Noms communs.

La conmoción intelectual que la nueva *imago mundi* produce en las mentes europeas en el siglo XVI tiene sus ecos vivos en el XVII y hasta en el XVIII. Y ello tanto, en la línea del pensamiento racionalista, como en la del empirismo clásico. En todos se hace presente y casi patética la necesidad de un nuevo uso de las facultades mentales, a fin de liberarse eficazmente del acechante escepticismo. En todos subyace una acusación común a la filosofía anterior, culpándola de todos los errores, especialmente de su ineficacia o inutilidad para el descubrimiento científico. Corren vientos favorables para este nuevo tipo de saber, inaugurado por Copérnico y Galileo, que ha traído la nueva imagen del universo. Mientras, se va produciendo una crítica severa de la filosofía medieval; pero conociendo muy superficialmente a sus grandes maestros. Ese desconocimiento hará que algunas de las

\* Departamento de Filosofía. y Lógica. Universidad de Murcia. Edif. Luis Vives. ESPINARDO (Murcia).

posiciones básicas de dicha filosofía se introduzcan subrepticamente en los autores, que ahora, frente a la oscuridad medieval, se denominan a sí mismos *ilustrados* o iluminados. Con todo, una cosa hay que resaltar en ellos, la liberación de la pesada autoridad de los antiguos y el gusto por una reflexión personal sobre los grandes problemas del hombre.

Lo anterior tendrá especial incidencia en el tema que tenemos entre manos, el conocimiento abstracto. Y ello, por lo que hace a la línea del pensamiento denominada "empirismo" se manifestará, por un lado, en una severa crítica de las ideas abstractas; mientras que, por otra parte, esos mismos críticos no harán más que continuar, quizás sin saberlo ni pretenderlo, una de las soluciones o posturas adoptadas en los confines de la Edad Media.

En efecto, los llamados "nominales", en particular a partir de Guillermo de Ockham, si no negaron totalmente el hecho de las ideas abstractas, las convirtieron en perfectamente inútiles, en beneficio de la intuición de lo singular, ya que la "*notitia intuitiva*", como dice Ockham, es capaz de dar cuenta de todo objeto de conocimiento, tanto de lo existente como de lo no existente, tanto de lo necesario como de lo contingente, tanto de lo universal como de lo particular. Mientras que por medio de la "*notitia abstractiva*" no podemos saber si una cosa existe o no existe, ni podemos conocer lo contingente, ni lo singular presente<sup>1</sup>. Partiendo de la tesis de que nuestro intelecto conoce lo singular de manera intuitiva, directa y primaria<sup>2</sup>, la utilidad del conocimiento abstracto estaba sentenciada. De ahí a declararlo, no sólo inútil, sino inexistente, erróneo y hasta perjudicial sólo había un paso. Y ese paso lo dará el empirismo inglés, especialmente en la pluma apasionada de Berkeley y luego en la obra de Hume. En las páginas siguientes nos vamos a referir particularmente a Berkeley, dejando para otra ocasión el análisis de la crítica humeana<sup>3</sup>.

Aunque quizás la cuestión no tenga mucho más que un interés histórico, sin embargo no faltan posturas constantes en filosofía que se amparan todavía en la crítica de estos autores al hablar de conocimiento abstracto, como una teoría sin sentido y ya hace tiempo refutada. Por lo que no parece totalmente inadecuado volver sobre los textos básicos y examinarlos con alguna detención. En todo caso, lo único que por el momento intentamos, no es tratar de justificar toda una teoría determinada acerca de la abstracción, lo que exigiría una obra extensa; solamente pretendemos hacer una reflexión, ahora a la luz de los textos históricos, acerca de si la abstracción es una simple teoría errónea, o es un hecho psicológico elemental e innegable en nuestra actividad cognoscitiva. Prescindiendo también, por ahora, de los problemas acerca de su valor gnoseológico.

## I

La crítica berkeleyana del conocimiento abstracto se encuentra, como es sabido, principalmente en una obra de juventud, su *Tratado sobre los Principios del conocimiento Humano*<sup>4</sup>, especialmente en la Introducción. En dicha obra, que lleva como subtítulo: "En que se investigan las causas principales del error y de las dificultades en las ciencias, así como los fundamentos del escepticismo,

1 Cf. OCKHAM, G. DE: *In librum primum Sentent.* Prol., q. 1

2 *Ibid.* dist. 3, q. 6

3 A LOCKE lo trataremos a propósito de las citas de Berkeley. Cf. también: YOLTON, J.W., *A Locke Dictionary*. Blackwell Pub., Oxford, 1993, art. "abstract or general ideas". Una crítica de la teoría de Locke sobre las ideas abstractas puede verse en: HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, II, c. 2, §§ 9-12. Trad. de M. MORENTE y J. GAOS; Revista de Occidente, Madrid, 1976; pp.310-318.

4 *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710.

del ateísmo y de la irreligión”<sup>5</sup>, se advierte ya la preocupación del autor, frente al renaciente escepticismo. Ya desde el comienzo anuncia la causa de tales errores y dificultades, que según Berkeley está “en la opinión de que la mente posee el poder de formar *ideas abstractas* o nociones de las cosas”<sup>6</sup>.

Después de una exposición sumaria de algunas formas de abstracción —separación de unas cualidades respecto de otras, consideración de algo común o semejante, separación de lo simple en lo complejo— pasa directamente a la crítica de tales “errores”. El texto es clásico:

“Si otros poseen esta prodigiosa facultad de *abstraer ideas*, son ellos quienes mejor pueden decirlo. Por lo que a mí se refiere, encuentro, en efecto, que tengo una facultad de imaginar o representarme las ideas de aquellas cosas particulares que he percibido, y de componerlas y dividir las de varias maneras. (...) No puedo, por mucho que fuerce mi pensamiento, concebir la idea abstracta arriba descrita (la idea de “hombre”). Y me es igualmente imposible formar la idea abstracta de movimiento distinta del cuerpo que se mueve, y que no sea ni rápido ni lento, curvilíneo o rectilíneo; y lo mismo puede decirse de cualesquiera otras ideas generales abstractas. Para ser sincero, reconozco que soy capaz de abstraer en un sentido, por ejemplo cuando considero algunos elementos particulares o cualidades separados de otros que, aunque se encuentren unidos con ellos en algún objeto, es posible que puedan existir realmente sin ellos. Pero niego que sea capaz de abstraer una de otra, o de concebir separadamente aquellas cualidades que es imposible que existan por separado; o que pueda formar una noción general haciendo abstracción de lo particular, de la manera antes dicha. Estas dos últimas son las acepciones propias de *abstracción*. Y existen fundamentos para pensar que la mayoría de los hombres reconocerán que se encuentran en mi caso”<sup>7</sup>.

En este texto, aparte de la confidencia personal de la imposibilidad de formarse ideas abstractas, ello se matiza luego admitiendo que puede considerarse “algunos elementos particulares o cualidades separadas de otros”, cuando “es posible que puedan existir realmente sin ellos”. Pero niega que pueda hacerlo cuando es imposible que existan por separado. En ello hay que reconocer que el autor se ha acercado a la condición fundamental de la abstracción, bien conocida ya por los medievales<sup>8</sup>, y es que *no se puede abstraer una cosa de otra cuando la cualidad abstraída depende de la otra*. Pero dicho así, sin más matización y sobre todo, apelando a la unión en la existencia, es decididamente confuso. Primero, no se hace distinción entre *abstraer* y *separar*. La *separación*, en sentido propio, implica un juicio sobre la realidad, un juicio en el que se dice que son cosas separadas; y para ello se requiere que las cosas se hallen separadas realmente en su existencia. Por lo que no siempre se pueden separar mentalmente cosas o cualidades que existen realmente unidas.

Pero, hay que decir en segundo lugar, que sí se pueden *abstraer* cualidades o aspectos o formas en cosas en las que están realmente unidas, mas no *necesariamente*. Basta con que el concepto de lo que se abstrae no incluya necesariamente el concepto o noción de aquello de lo que se abstrae. La abstracción es la consideración de una cosa separadamente de otra con la que está unida, pero no depende de ella en su concepto; aunque no *negando* ni juzgándolas como separadas. Por tanto, si cuando dos cualidades se hallan unidas en lo real, pero el concepto de una no depende de otra, aquélla se puede considerar aparte respecto de la segunda. Yo puedo pensar una letra sin la palabra en que se halla; no podría hacer lo contrario, pensar o imaginar una palabra sin letras.

5 Citamos habitualmente por la traducción castellana de Concha COGOLLUDO MANSILLA: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Ed. Gredos, Madrid, 1982).

6 Cf. *Ibid.* Pról. n. 6.

7 *Ib.* n. 10.

8 P.e. en TOMAS DE AQUINO: *In Boeth. de Trinit.* q. 4, a. 2.

Así, en los mismos ejemplos de Berkeley se aprecia que efectivamente hacemos abstracciones cuando pensamos la idea abstracta de "movimiento distinta del cuerpo que se mueve, y que no sea ni rápido ni lento, curvilíneo o rectilíneo". En efecto, la idea de movimiento no depende en absoluto de la cosa que se mueve, ni de sus modalidades de lento o rápido; aunque en la realidad un movimiento será lento o rápido, etc. Si debiéramos considerar esas particularidades, sin las cuales no se da de hecho el movimiento, no sería posible una ciencia física, que estudia las leyes del movimiento *en general*. Y lo mismo pasa con la idea abstracta de "hombre", que no depende de ningún individuo humano particular; aunque en la realidad todo ser humano sea un individuo. Mas si no pudiéramos hacer la correspondiente abstracción sería imposible, tanto una antropología, como incluso un lenguaje sobre el "hombre", que no fuera sobre los europeos o los asiáticos, sobre los hombres altos o bajos<sup>9</sup>. La verdad es que el pensamiento abstracto es la forma normal de nuestro conocimiento, lo mismo que el análisis y el razonamiento paso a paso.

Insistimos en la diferencia de matiz entre *abstracción* y *separación-negación*. Abstraer una cosa de otra, p. e. el color de la superficie, no es "negar" que el color esté en una superficie; sino pensar en el color, *sin* pensar en esa extensión determinada. Tal como Berkeley expone su concepto de abstracción<sup>10</sup>, parece entenderla como negación; lo que puede dar apariencia de valor a sus argumentaciones. Es indudable que no se puede pensar en el color, pensando a la vez que sea algo aparte o separado de una superficie o negando que sea algo extenso, o bien *negando* que sea azul o verde o rojo o de cualquier matiz; eso sería destruir el concepto mismo de color y vaciarlo de contenido. Pero al abstraer propiamente no se hace negación alguna, sino una simple no consideración o no-atención a los aspectos particulares. Por ello puede haber una ciencia del color que no sea necesariamente una geometría, o un capítulo de la misma; como hay una ciencia del movimiento en general; o como hay una geometría que estudia las relaciones de las figuras, sin pensar en sus cualidades físicas, como el color, el sabor, la temperatura, etc.; pero también sin negar que en la realidad cualquier figura está inseparablemente unida a un tamaño determinado, un color, una temperatura, etc.

Según algunos intérpretes actuales<sup>11</sup> de esta doctrina de Berkeley, el argumento del mismo frente a las ideas abstractas podría esquematizarse más o menos así:

- (1) Lo que es imposible que exista es inconcebible.
- (2) Ahora bien, es imposible que existan cualidades o modos separados o independientes (de todo sujeto).

9 Si Berkeley fuera consecuente, tendría que confesar que, p. e., es incapaz de ir a una tienda a comprar tres kilos de manzanas, ya que para ello tendría que: 1) Reconocer que las manzanas que ve intuitivamente en la tienda no son lo mismo que la "idea" concreta que tiene en la mente, siendo individualmente distintas cada una de las manzanas; 2) No podría saber qué es "un kilo de manzanas" sin pensar en "kilo", con independencia de los objetos que se pesan; 3) finalmente, tampoco podría saber cuánto tiene que pagar, a no ser que pudiera hacer un cálculo abstracto, multiplicando el número tres por el precio de cada kilo... Los ejemplos de Berkeley no son menos frívolos, ni más convincentes que éste.

10 *Principios*. Introd. n. 7.; y las frases del texto citado: "Niego que sea capaz de abstraer una de otra o de *concebir separadamente*, aquellas cualidades que es imposible que existan por separado; o que pueda formar una noción general haciendo abstracción de lo particular... Estas dos últimas son las acepciones propias de *abstracción*". Es claro que se está entendiendo el abstraer como una "separación" o como de una "negación".

11 Cf. FLAGE, DANIEL E.: "Berkeley on Abstraction" en *Journal of the History of Philosophy*, 1986(24) p. 489. En la nota 17 indica el autor la coincidencia y las diferencias de su exposición con otros modernos expositores del tema en Berkeley, como Julius W. Weinberg y Kenneth W. Winkler.

(3) Luego es también inconcebible; es decir, es imposible concebirlos separados, esto es, abstractamente.

Estamos de acuerdo en que tal puede ser el esquema de la argumentación berkeleyana. Pero siempre que se entienda la identificación entre abstraer y separar o negar; tal y como aparece en la conclusión (3). Comenzando ya con que en (1), lo de "inconcebible" ha de tomarse en el sentido fuerte del juicio (en este caso de *negación*). Esto es, no se puede hacer un juicio de separación (o de negación de unión) de dos cosas o aspectos cuando no sólo están unidos en la realidad, sino que incluso el concepto de uno incluye o presupone necesariamente el concepto de otro. Por ejemplo, no se puede pensar en color, pensando a la vez (separando o negando) que no está en una superficie extensa.

Pero cualquiera ve que pensar en una figura geométrica *sin pensar* en el color de la misma — que es propiamente la *abstracción geométrica*— no implica la negación de que en la realidad cualquier figura visible tiene algún color. Por tanto, si no identificamos la abstracción con la negación o con el juicio de separación de las cualidades abstractas, ese argumento carece de todo fundamento. Y si hacemos tal identificación, entonces estamos criticando una teoría de la abstracción falseada e incluso inaceptable.

Por otra parte, esta doctrina de Berkeley quizás tenga en él razones sistemáticas más profundas. Nos referimos a la teoría, que se suele definir como idealismo subjetivo y que se halla formulada en la expresión "*esse est percipi*", expuesta un poco más adelante:

"Respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su *esse* es *percipi*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben"<sup>12</sup>.

En efecto, si el ser de las cosas es idéntico a la percepción que tenemos de las mismas, parece

12 \*Principios...I, n. 3. Un poco más adelante añade: "Es en verdad una opinión que prevalece de manera sorprendente entre los hombres el que las casas, montañas, ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles, poseen una existencia natural o real, distinta de su ser percibidos por el entendimiento....Pues ¿qué son los mencionados objetos sino las cosas que percibimos por los sentidos? ¿Y qué percibimos, además de nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no es realmente contradictorio que cualquiera de éstas o una combinación de las mismas pueda existir no percibida?" (*Ib.* n.4). "...Todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no tienen ninguna subsistencia sin una mente; que su ser es ser percibidos o conocidos..." (*Ib.* I, n. 6).

Casi todo el resto de la obra está dedicado al intento de demostrar este principio subjetivista. Su argumentación se resume así: "Pregunto si esos supuestos originales o cosas externas, de los que nuestras ideas son imágenes o representaciones, son ellas mismas perceptibles o no. Si lo son, entonces son ideas y habremos ganado la causa; pero si se contesta que no, reto a cualquiera a que diga si tiene sentido afirmar que un color es semejante a algo que es invisible, que lo duro o lo blando se parecen a algo que es intangible, y así sucesivamente" (*Ib.* I, n. 8). En donde ya vemos el modo dialéctico de argumentar de Berkeley: "un color es semejante a algo que es invisible". Es claro que nadie dice esa estupidez. La argucia está en identificar "lo no visto actualmente" o lo que nadie mira actualmente, con lo invisible, lo que no puede ser visto.

En realidad lo que Berkeley quiere decir es que nadie puede afirmar la existencia de un objeto mientras nadie lo observa. ¿Se sigue de esto que su existencia consiste en ser conocido?. En buena lógica, lo único que se sigue es que nadie puede asegurar ni que existe ni que no existe; por tanto, nadie puede decir que sólo existe en el pensamiento. Con todo, tenemos múltiples hechos de cosas que pensamos y deseamos que existan; mas para que realmente existan no es suficiente con pensarlo, sino que hay que hacerlas o producirlas. Luego su existencia no es sólo tarea del pensamiento; por lo que su existencia tampoco depende sólo del pensamiento. A no ser que digamos que el hacerlas o producirlas consiste también exclusivamente en que "pensamos que las hacemos y las producimos"...

claro que no podemos separar ni siquiera por el pensamiento (*abstraher*, en sentido propio) lo que está unido en la "realidad", que no es otra que su misma percepción. En otras palabras, al identificarse la realidad con la percepción, toda abstracción es separación real. Y dado que no podemos separar con la mente lo que está realmente unido, tampoco podemos hacer abstracción<sup>13</sup>.

No es, pues, simple confusión de los conceptos de "separación" y de "abstracción": en Berkeley se identifican a priori, desde el punto de vista sistemático. Por ello, un poco más adelante atribuye a la nefasta "doctrina de las *ideas abstractas*" el que no nos demos cuenta de que *esse est percipi*<sup>14</sup>.

Así, pues, en Berkeley la crítica de la abstracción está en estrecha conexión con su conceptualismo subjetivista, según el cual lo que conocemos no son cosas reales, sino nuestras propias ideas; doctrina defendida ya por los nominalistas medievales<sup>15</sup>.

Es claro que no se trata de refutar ahora el crudo subjetivismo del principio "*esse est percipi*". Baste indicar al respecto que ello conduce al solipsismo y, en definitiva, al escepticismo, que era lo que Berkeley más quería evitar. En efecto, si lo que nosotros conocemos son nuestras propias ideas, sin que podamos contrastarlas ni con una objetualidad extrasubjetiva, ni con otras subjetividades, ya que todo depende en exclusiva de nosotros mismos, jamás podremos llevar a cabo una depuración crítica de nuestros conocimientos<sup>16</sup>. Así nunca podremos discernir lo verdadero de lo falso; y para cada cual será verdad lo que tal le pareciere. Como tampoco podríamos distinguir entre lo real actual y lo posible, ni entre lo constante y lo variable, pues en el pensamiento son lo mismo: la idea es la misma para lo existente que para lo posible. Como tampoco habría diferencia entre una hipótesis y su verificación empírica; cualquier hipótesis, por el hecho de ser pensada, sería ya verdadera. La declinación hacia el escepticismo es, pues, inevitable.

13 Si hemos entendido bien, esto coincide con la interpretación que hace WINKLER, KENNETH P.: *Berkeley. An Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1989; pp.37-43.

14 Dice, en efecto: "Si examinamos detalladamente esta afirmación [la de que una idea o una sensación no percibida pueda existir] quizás encontraremos que en el fondo depende de la doctrina de las *ideas abstractas*. En efecto, ¿puede haber un esfuerzo más sutil de abstracción que distinguir la existencia de los objetos sensibles de su ser percibidos, hasta el punto de concebir que existan sin ser percibidos?.....Por mi parte podría fácilmente dividir en mis pensamientos o concebir separadas unas de otras aquellas cosas que, quizá, nunca percibo por los sentidos divididas de tal modo. Así imagino el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros o concibo el olor de una rosa sin pensar en la rosa misma. Hasta aquí no negaré que soy capaz de abstraer, si esto puede denominarse con propiedad *abstracción*, que abarca sólo el concebir separadamente ciertos objetos que es posible que puedan realmente existir o ser actualmente percibidos de forma separada. Pero mi poder concebir o imaginar no se extiende más allá de la posibilidad de existencia real o percepción"(I Parte, n. 5).

15 Ver p. e. el tratamiento del tema en TOMÁS DE AQUINO: *S. Theol.* I, q. 85, a.2: "Quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi..."

16 Al parecer lo que Berkeley niega es la existencia de substancias corpóreas fuera del pensamiento. (Cf. *Principios*, I, 35). Pero es clara la dificultad que siente para mantener la doctrina de la existencia real de otros espíritus pensantes: "Por lo que se ha dicho, es claro que no podemos conocer la existencia de otros espíritus más que por sus operaciones o por las ideas que aquellos producen en nosotros" (*Ib.* I, sec. 145). Solo que, siguiendo su lógica, esas operaciones o son conocidas o no lo son: si lo primero, luego su existir es una existencia ideal; si lo segundo, luego no existen en absoluto; ni, por tanto, los espíritus de donde se supone que deben proceder. Para demostrar la existencia de otros espíritus ha de recurrir, en definitiva, a la existencia de Dios "una mente omnipresente y eterna que conoce y comprende todas las cosas y nos las presenta a nuestra visión de la manera y conforme alas leyes que Ella misma ha ordenado y que nosotros llamamos leyes de la naturaleza"(*Diálogos entre Hylas y Filonus*, 3º).

## II

A continuación pasa a criticar el apoyo a las ideas abstractas que cree encontrar en Locke, quien en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>17</sup> hace de la facultad de abstraer la propiedad distintiva de la inteligencia humana. Efectivamente, Locke en su conocido *Ensayo* hace diversas referencias a las ideas abstractas y a los términos generales<sup>18</sup>. Ahora bien, como nota acertadamente Berkeley, la supremacía del hombre, según Locke, se muestra en el uso de términos generales; y esos términos son generales porque son signos de ideas generales; mas las ideas son generales, cuando se las toma como representativas de varias cosas particulares<sup>19</sup>.

Es decir, —comenta Berkeley— que “una palabra se convierte en general cuando se la hace signo, no de una idea general abstracta, sino de varias ideas particulares”. Y lo que Berkeley critica en Locke no es “que existan ideas generales, sino sólo que haya *ideas generales abstractas*”<sup>20</sup>; esto es, obtenidas mediante una actividad *abstractiva*. Y la razón es porque entiende que, según Locke, “una idea, que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando se la hace representar o sustituir a todas las otras ideas particulares de la misma clase”. Es decir, que la generalización de Locke resulta un tanto arbitraria. A continuación Berkeley se mofa finamente del ejemplo de la idea abstracta de triángulo, puesto por Locke<sup>21</sup>, que no es ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo esto y nada a la vez.

Sin duda, que Berkeley conocía bien la obra de Locke, cuyo *Essai* era texto base de discusión en las aulas del Trinity College cuando él estudiaba allí filosofía. Y es indudable también que el modo que tiene Locke de presentar las ideas abstractas es, cuando menos, confuso e inconsistente. Por un lado, parece sostener que las ideas abstractas nada tienen que ver con las cosas, las cuales son singulares en su existencia. No está claro si, al existir como tales ideas abstractas sólo en la inteligencia, hayan sido obtenidas por alguna actividad abstractiva de la misma. Por otro lado, una idea abstracta lo es en el sentido de representar a muchos particulares, pero como manteniendo y a la vez dejando de lado las determinaciones de los particulares. Se apunta ya confusamente que lo que cuenta son los términos generales, más que las ideas; avanzando ya vagamente un cierto nominalismo en la concepción de los términos abstractos. Dada esta confusión, no es de extrañar que Berkeley rechace las ideas abstractas así presentadas; y sospeche que muchos errores de pensamiento provengan del uso inadecuado de términos abstractos.

## III

Prosigue Berkeley su crítica de las ideas abstractas afirmando:

“Tampoco las considero ni un ápice más necesarias para el *aumento de conocimiento* que para la

17 LOCKE, J.: *An Essay concerning Human Understanding* (1690). Cf. Lib. II, c. 11, secc. 10-11

18 Además del texto citado, cf. Lib. III, c. 3, sec. 6, 11, y 12; c. 6, sec. 38; c. 8, sec. 1-2.; Lib. IV, c. 7, sec. 9; etc.

19 En efecto, Locke escribe: “Words are general, as has been said, when used, for Signs of general *Ideas*; and so are applicable indifferently to many particular Things. And *Ideas* are general, when they are set up, as the Representatives of many particular Things: but universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their Existence, even those Words, and *Ideas*, which in their signification, are general. When therefore we quit Particulars, the Generals that rest, are only Creatures of our own making, their general Nature being nothing but the Capacity they are put into by the Understanding, of signifying or representing many particulars” (*Essai*...Lib. III, c. 3, sec. 11; Ed. Peter H. NIDDICH; Oxford, Clarendon Press, 1979).

20 BERKELEY: *Principios*... Introd. n.12

21 Cf. LOCKE, *Essai*... Lib. IV, c. 7, sec. 9.

*comunicación*. Sé que es un punto sobre el que se ha insistido mucho, que todo conocimiento y demostración versan sobre nociones universales, en lo que estoy totalmente de acuerdo; pero no me parece que estas nociones se formen por *abstracción* del modo antes dicho; la *universalidad*, hasta donde yo puedo comprender, no consiste en la naturaleza o noción absoluta, positiva, de algo, sino en la relación que guarda con los particulares significados o representados por ella.<sup>22</sup>

Admite, pues, la necesidad de nociones universales para el conocimiento científico. Mas niega que sean obtenidas por "abstracción del modo antes dicho". Es decir, que si p. e. se quiere demostrar un teorema acerca de triángulos, no es que nos formemos una idea abstracta de triángulo, que no es ni grande ni pequeño, ni isósceles ni escaleno; sino que la figura particular, que tomamos para la demostración, se toma como sustituto y en representación de todos los triángulos, "siendo así *universal*".

Su idea de "universalidad" no implica "la naturaleza o noción absoluta, positiva, de algo". Es la parte negativa. Así, si se trata de triángulos, no se trataría de la "triangularidad", o sea la cualidad abstracta de ser triángulo. ¿Qué se toma entonces?. La figura concreta, singular, en la que se hace la demostración o, si se tratase de otros conocimientos, sería el experimento singular. Es, pues, el singular, lo que se toma como modelo, sustituto o representación de todos los casos similares.

Pero si bien miramos, al hacer del triángulo singular el modelo o sustituto de los demás triángulos, ello sólo vale si lo único que retenemos del triángulo singular es su definición, su constitución de tres lados y tres ángulos; es decir, su "forma de triangularidad". Por eso puede ser modelo para los demás. Es decir, que esa aplicación a todos los demás casos, que es, al parecer lo que Berkeley entiende por "universalidad", sólo es posible y válida si se retiene únicamente la "forma" del singular, en cuanto modelo universal, mas olvidándonos del caso singular. A esto denominaban los antiguos "abstracción formal". Berkeley ha introducido subrepticamente y con otras palabras lo que antes había negado: que la universalidad se apoye en la abstracción<sup>23</sup>.

Pero Berkeley parece haber visto esta dificultad y ha tratado de contestar a ella:

"A esto contesto que aunque la idea que considero mientras hago la demostración sea, por ejemplo, la de un triángulo rectángulo isósceles, cuyos lados tienen una determinada longitud, puedo, no obstante, estar seguro de que se aplica a todos los otros triángulos rectilíneos de cualquier clase o tamaño. Y esto es así porque ni el ángulo recto ni la igualdad o la longitud determinada de los lados tienen que ver en absoluto con la demostración..."<sup>24</sup>.

Efectivamente, ni la igualdad o la longitud determinada de los lados tienen que ver en absoluto con la demostración. Pero eso significa justamente que se ha prescindido de esas determinaciones particulares, para quedarse únicamente con la definición específica de triángulo, en cuanto es algo común a todos los triángulos posibles..

#### IV

Finalmente, nuestro autor trata de examinar la "fuente de este error", que, a su juicio, es el *lenguaje*. Lo examina en dos momentos: por parte del significado lingüístico; y por parte del los fines

22 *Principios*...Prólogo, 15.

23 Es la objeción que hace HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas* II, c. 3, § 20

24 *Ib.*, 16. Parece que Berkeley tropieza en sus mismos ejemplos y no puede advertir que está confirmando con ellos lo que trata de refutar. Quizás el párrafo siguiente, que es una andanada retórica contra los "escolásticos, grandes maestros de la abstracción" contenga la clave: se trata de un prejuicio bien arraigado contra la doctrina de la abstracción.

de la comunicación lingüística.

a) Respecto del significado, afirma:

“En primer lugar se piensa que todo nombre tiene o debería tener sólo una significación precisa y fija, lo que inclina a los hombres a pensar que existen ciertas *ideas abstractas determinadas* que constituyen la verdadera y exclusiva significación inmediata de cada nombre general... Sin embargo, no existe tal significación única, precisa y determinada unida a un nombre general, pues todos ellos significan indistintamente gran número de ideas particulares”<sup>25</sup>.

Está claro que la discusión acerca del problema del significado no es nada nuevo en el campo del empirismo. Y la verdad es que se trata de un problema difícil para cualquier pensador, empirista o no<sup>26</sup>. Mas para lo que ahora necesitamos, y para no adelantar interpretaciones que serían prematuras, bastaría con pensar lo siguiente: ¿Tienen los nombres comunes un significado uniforme o unívoco respecto de los particulares a los que se aplican, o es siempre indeterminado y equívoco?

Entre las fuentes semantógenas o dadoras de significación en los nombres una de ellas, si no la base de todas, es el uso y sus múltiples modalidades<sup>27</sup>. Si nos atenemos, pues, al uso de los nombres comunes en la comunicación lingüística, parece claro que la carencia de un significado común o la equivocidad del significado, impediría la comunicación lingüística en la inmensa mayoría de los casos. Sobre todo, cuando no tenemos otra manera de conocer el significado que la simple pronunciación del vocablo en un contexto general. Por tanto, si esa carencia de significado determinado impide la comunicación o incluso es causa de equívocos, es claro que no se utilizarían los nombres comunes. El lenguaje abstracto, al ser inútil o incluso perjudicial, hubiera desaparecido hace tiempo de la comunicación. Si lo seguimos usando es porque entendemos que es válido y útil. Y ello implica que a los nombres comunes les damos un significado determinado, definible; pero común, abstracto. No es que tengan tal significado por arte de no se sabe qué magia; lo tienen por el uso que hacemos de ellos, como vehículos de comunicación de ideas generales.

No son, pues, nombres con significados múltiples, según los múltiples singulares a los que pue-

25 *Ib.* n. 18.

26 Como dice HUSSERL, a propósito de Berkeley: “Lo que sea «significación» es cosa que puede ser tan inmediatamente dado como lo que sea color y sonido. No se puede definir más detalladamente. Es un término descriptivamente último. cuando emitimos o comprendemos una expresión, esta expresión significa algo para nosotros, tenemos conciencia actual de su sentido. Este comprender, significar, emitir un sentido no es oír los sonidos verbales o vivir alguna imagen simultánea. Y así como nos son dadas diferencias fenomenológicas evidentes entre a los sonidos, así también nos son dadas diferencias entre las significaciones. Claro está que la fenomenología de las significaciones no acaba con esto; más bien empieza ahí” (*Investigaciones lógicas...*; II, c. 3, § 31; ed. cit. p. 352). Entre los múltiples obras que han aparecido últimamente sobre los problemas filosóficos del significado, pueden verse: BLASCO, J.: *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973; AGAZZI, E., *Studi sul problema del significato*, Felice le Monier, Firenze, 1979; HIERRO PESCADOR, J.: *Significado y verdad. Ensayos de semántica*. Alianza Edit., Madrid, 1990; W. J. GONZÁLEZ, *La Teoría de la Referencia. Strawson y la Filosofía Analítica* (Ed. Univ. de Salamanca, 1986); SIMPSON, TH (Ed): *Semántica filosófica.: Problemas y discusiones*, Siglo XXI, Buenos aires, 1973, etc.

27 Es claro que un desarrollo de la teoría semántica en este sentido sólo se ha llevado a cabo muy posteriormente, especialmente, como es sabido, con el último Wittgenstein. Pero ya en Berkeley se encuentra “el nacimiento de una posición acerca del lenguaje (que podría denominarse posición instrumentalista), que por primera vez habría de retomarse de manera seria sólo mucho después; estaba destinada a recibir su más influyente formulación y sufrir su desarrollo más amplio en la última parte de la filosofía de Wittgenstein” (PITCHER, GEORG, *Berkeley*. Trad. de J. A. ROBLES GARCIA (México, Fondo de Cult. Econ., 1983) pp. 100-101.

den aplicarse. Si así fuera, serían francamente equívocos, y, por ello, inútiles. Si yo al decir "triángulo", estoy pensando, no en una definición común, sino en un tipo particular, — p.e. en un rectángulo o incluso en una figura singular que tengo dibujada ante mí— y quien me escucha entiende por la misma palabra otro triángulo de otra clase u otra figura, y así en los demás casos, es claro que estamos hablando de cosas distintas y que no podemos entendernos, hasta que admitamos un significado común. Es lo que sucede cuando se emplean significados equívocos o simplemente diferentes al discutir un problema.

En el fondo, lo que aquí se ventila es el viejo problema acerca de la univocidad/equivocidad de los nombres. Y ello con objeto de salvar la posibilidad de la comunicación, así como el saber científico. El nominalismo medieval, al propugnar el conocimiento intelectual de lo singular, no sólo inutiliza el pensamiento abstracto, sino también destruye el significado abstracto de los términos comunes. Con lo cual, la aplicación de un mismo significado concreto a cosas u objetos individualmente diferentes, ha de resultar necesariamente equívoco. Y si los nombres comunes tienen un significado equívoco, distinto para cada particular al que se aplican, entonces es claro que no sirven como instrumentos de intercomunicación; mas tampoco como expresión de un conocimiento científico. Y en tal caso, será muy difícil librarse del naufragio en el escepticismo.

Es, pues, la finalidad comunicativa del lenguaje, la que establece la necesidad de usar palabras comunes, con significados suficientemente precisos, a la vez que abstractos. Y ello para comunicar ideas generales abstractas. En otras palabras, el tener un significado preciso y determinado tiene doble sentido: o bien, un significado preciso a nivel individual, que nos permita identificar el individuo como individuo; o bien, un significado preciso, pero general, que nos permite identificar el tipo, la especie o género. Si se trata de nombres comunes, es evidente que no tienen un significado preciso a nivel individual; para ello están los nombres propios o las descripciones. Mas si se entiende la determinación a nivel de clases, especies o géneros, es evidente que usamos los nombres comunes como signos o símbolos de tales clases o géneros y que tienen un significado a este nivel.

Berkeley ha entrevisto también aquí la objeción anterior, que el significado depende en gran parte del uso lingüístico; y por eso ha tratado de contestar a ella en lo siguiente.

b) *El fin de la comunicación lingüística*. Si, según lo anterior, resulta que el significado común depende de la utilidad pragmática del lenguaje como medio de comunicar ideas generales, entonces resultaría que no sería el lenguaje la fuente de las ideas abstractas, como Berkeley ha dicho, sino a la inversa: son éstas las que nos llevan a otorgar a los nombres comunes significados generales abstractos.

Entonces ha de negar lógicamente que tal sea el fin del lenguaje: "La comunicación de las ideas designadas por las palabras no es el principal ni el único fin del lenguaje, como se supone comúnmente. Existen otros fines, como despertar ciertas pasiones, incitar a una acción o disuadirnos de ella; disponer el ánimo en cierto sentido. En estos casos, la comunicación de las ideas es simplemente un instrumento, y algunas veces se omite por completo cuando tales fines pueden obtenerse sin ella... Incluso los mismos nombres propios no parece que siempre se pronuncien con la intención de producirnos las ideas de los individuos que se supone designan..."<sup>28</sup>

Comencemos por esto último. Implícitamente se admite que los nombres propios se usan para designar individuos; por lo que cabría deducir que los nombres comunes se usan correlativamente para ideas comunes. ¿Para qué, sino, se da la distinción entre nombres "comunes" y nombres "propios"?

28 *Principios...* Pról. n. 20.

Por lo demás, de poco vale afirmar que el significado de las palabras no siempre ni quizás en la mayoría de los casos tiene por objetivo comunicar ideas. Efectivamente, hay muchos tipos de lenguaje, como el desiderativo, el interrogativo, el imperativo, etc., que no tienen por fin principal comunicar una idea, sino incitar a una acción o suscitar un sentimiento. Pero ¿demuestra eso que en el lenguaje declarativo o indicativo, que es en el que usamos principalmente términos comunes, carezcan éstos de un significado?. La razón aducida está fuera de lugar. Más aun. Incluso en esos otros tipos de lenguaje, o bien usamos términos singulares, o bien, si usamos nombres comunes, es claro que éstos deben tener una significación determinada para los oyentes; de lo contrario no servirían ni como instrumento de comunicación; y, por lo mismo, no se usarían.

## V

CONCLUSIÓN. Al final, Berkeley resume en tono triunfal su investigación: "Pienso que hemos mostrado la imposibilidad de tener *ideas abstractas*. Hemos considerado lo que se ha dicho sobre ellas por sus defensores más capacitados, y hemos intentado mostrar que no sirven para ninguno de aquellos fines para los que se las cree necesarias. Y, finalmente, hemos seguido su pista hasta el manantial del que provienen, que parece ser el lenguaje"<sup>29</sup>.

Por nuestra parte la conclusión no puede ser tan optimista. Sin duda Berkeley tiene sus méritos en esta investigación, que llevó a cabo con indudable sinceridad y deseo de llegar a la verdad, a fin de superar el escepticismo amenazante<sup>30</sup>. El cree hallar la clave para superar los errores en el rechazo de la doctrina de las *ideas abstractas*. Y como la creencia en éstas depende, según él, del mal uso del lenguaje, especialmente de los términos comunes, tratará de criticar ambos aspectos.

Su investigación del tema es una referencia obligada y la más aguda, sin duda, en los albores del pensamiento moderno fuera de la escolástica y antes de Hume, en el que va a influir notablemente.

Con todo, su crítica parece obedecer más a prejuicios del ambiente, que a un estudio analítico del tema en cuestión, la existencia de ideas abstractas; tema que sin duda le llega ya bastante desprestigiado<sup>31</sup>. Sus reflexiones están inmensamente lejos en extensión y en profundidad respecto de las investigaciones de los aristotélicos medievales, tanto árabes como europeos. Llama la atención su afirmación final de "haber considerado lo que se ha dicho sobre ellas [las ideas abstractas] por sus defensores más capacitados". En realidad y a juzgar por las citas explícitas, sólo ha tenido en cuenta las vagas e incoherentes afirmaciones de Locke, dispersas a lo largo de su *Ensayo*; otros autores parecen estar totalmente ausentes.

29 *Principios*. Pról. n. 21.

30 Un ejemplo a la vista era el famoso *Dictionnaire historique et critique*. de P. BAYLE, publicado en Rotterdam en 1695. Unos años antes F. DE LA MOTHE había publicado su *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences* (Paris 1668).

31 En realidad la crítica de los abusos del lenguaje y de las sutilezas de la abstracción, especialmente en el campo nominalista, había sido denunciada ya mucho antes. A modo de ejemplo, veamos lo que dice TOMAS DE MERCADO en el Prólogo de sus *Summulae*: "Confieso que esta forma de disputar se ha visto oscurecida en estos tiempos retrógrados con el abuso de interminables sofismas, de trivialidades y cuentos de niños, de modo que parece haber caído en la barbarie: Fateor equidem —id quod inficias ire nemo potest— sophismatibus propemodum infinitis nulliusque momenti tricis ac neniis, rationem hanc disputandi hisce retroactis temporibus indigne fuisse obtenebratam et pene in barbariem versam"

Si se mira bien a su argumentación, ésta se basa en lamentables confusiones entre imágenes e ideas<sup>32</sup>, entre lo que es propiamente “abstraer” y lo que es “separar”, entre la abstracción de formas y la abstracción de conceptos universales. Parece confundir constantemente la legitimidad gnoseológica de las ideas abstractas con el hecho de su existencia. Sin duda que no todas las ideas abstractas son legítimas y válidas y que en ello ha habido más de un abuso por parte de los filósofos y más aun en el uso del lenguaje. Mas esto no prueba su no existencia, ni su origen lingüístico. Precisamente el uso lingüístico de términos comunes está postulando una fuente psicológica más profunda que el mismo lenguaje. Al fin, el lenguaje declarativo abstracto es un instrumento de comunicación; y, si no sirviera para esa comunicación, dejaría de utilizarse. Que tenga también fines ulteriores no cambia nada, pues esos fines sólo se logran a través de la comunicación.

Por todo lo cual, advertimos ya en Berkeley —quizás en dependencia de las “explicaciones” de Locke— la tendencia a reducir las ideas abstractas a términos lingüísticos, a simple semántica; términos que, sin embargo, habría que purificar de su contenido abstracto. Esto no se dice expresamente; pero parece una constante del pensamiento empirista. Es lo que ya había pretendido el nominalismo medieval y lo que va a constituir también la tesis principal de Hume<sup>33</sup>.

(Junio 1995)

---

32 Así lo entiende PITCHER, Georg (*Berkeley*. Trad. cit.; México, Fondo de Cultura Econ., 1983): “la fuerza del ataque de Berkeley contra la existencia de las ideas abstractas, se deriva, del todo, de su doctrina de que todas las ideas son imágenes; su ataque es tan fuerte o tan débil, como lo sea esa doctrina” (p.91). Aunque DANIEL E. FLAGE, (“Berkeley on abstraction”, en *Journal of the Hist. of Philos.*, 1986, 24, pp. 483 y 501) niega que ésta sea una de las bases de la crítica de Berkeley: “Berkeley’s critique of abstraction does not require that one construe an abstract idea as a mental image”. Sin embargo, el mismo Berkeley dice: “Encuentro que tengo una facultad de *imaginar o representarme las ideas* de aquellas cosas particulares que he percibido, etc.” (*Principios*. Introd. n. 10).

33 Cf. HUME, DAVID, *Treatise of Human Nature*, Lib. I, Parte 1, Sec. 7.