

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)

**LA CONCIENCIA EN EL ENSAYO
SOBRE EL ENTENDIMIENTO
HUMANO DE JOHN LOCKE:
ACTIVIDAD Y PASIVIDAD**

Pedro-José Herráiz Martínez

Madrid, 1993

Colección Tesis Doctorales. N.º 224/93

© Pedro-José Herráiz Martínez

**Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.
Madrid, 1993.**

Ricoh 3700

Depósito Legal: M-38946-1993



La Tesis Doctoral de D. Pedro JOSÉ HERRAIZ.....
MARTINEZ

.....
Titulada "LA CONCIENCIA EN EL ENSAYO SOBRE EL ENTENDI-
MIENTO HUMANO DE JOHN LOCKE: ACTIVIDAD Y PASIVIDAD"

.....
Director Dr. D. Sergio RABADE ROMEO.....

fue leída en la Facultad de FILOSOFIA.....

de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el día ..18..

de DICIEMBRE de 19⁹¹....., ante el tribunal

constituido por los siguientes Profesores:

PRESIDENTE ... JACOBO MUÑOZ VELGA.....

VOCAL ... JOSE LUIS ARCE CARRASCOSO.....

VOCAL ... DIEGO SANCHEZ MECA.....

VOCAL ... ANTONIO M. LOPEZ MOLINA.....

SECRETARIO ... JAVIER ECHANO BASALDUA.....

.....
habiendo recibido la calificación de *Apto...cum.*

...laudem por Mayoría...

Madrid, a 15 de Diciembre de 1991.

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL.

Universidad Complutense de Madrid,
Facultad de Filosofía y C.C. de la
Educación,
Sección Filosofía,
Depart. Filosofía I (Metafísica y
Teoría del Conocimiento),

LA CONCIENCIA EN EL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO
SEGUNDO DE IMMANUEL KANT: ACTIVIDAD Y PASIVIDAD

Tesis Doctoral presentada por
D. Pedro José Herráiz Martínez
bajo la dirección del
Dr. D. Germán Sánchez Ron,
catedrático de F.F.

INDICE

INTRODUCCION	p.	4
I. EL PENSAMIENTO DE LOCKE CONTRA EL EN- TUSIASMO Y CONTRA EL ESCEPTICISMO		
1.1. Los determinantes del pensamien- to de Locke		18
1.2. El Ensayo sobre el entendimien- to humano		28
II. LA CONCIENCIA EN EL ENSAYO		
II.1. La identidad del sujeto y la conciencia		45
II.2. La determinación de la concien- cia en sus ámbitos y funciones.		58
III. ACTIVIDAD Y PASIVIDAD DE LA CONCIENCIA		
III.1. El concepto lockeano de activi- dad		83
III.2. La actividad de la conciencia en sus distintas funciones		109
III.3. La pretendida pasividad de la conciencia perceptiva		128
IV. LA EXPERIENCIA COMO OBSERVACION Y LA UNIDAD DE LA CONCIENCIA A PARTIR DE SU FUNCION AFROPIATIVA		
IV.1. El empirismo de Locke y la acti- vidad de la conciencia		212

19.2. ¿La conciencia, una sustancia material?	234
19.3. La caracterización moral del pensar	254
CONCLUSION	292
APENDICE	300
BIBLIOGRAFIA	325

INTRODUCTION

Al leer con detenimiento el Ensayo de Locke hoy en día nos seguimos sintiendo embebidos progresivamente del mismo sentimiento de desasosiego intelectual que parece haber producido en los lectores de siglos pasados desde su misma publicación, y que conduce a un fuerte deseo de contestar al autor, más que a comentar su obra. Por eso, los análisis efectuados sobre el pensamiento de Locke tienen más el sabor de la respuesta ante una interpe-lación, que el de la simple explicitación y desarrollo de las teorías que expone.

La obra de Locke en general -y el Ensayo particularmente- surge como un conjunto de cuestiones que se alzan no sólo pidiendo aclaración, sino exigiendo al lector una toma de postura. Esto indica sin duda que se trata de una obra viva, abierta, y da razón de los ríos de tinta que ha provocado, pero también la da de que estos ríos hayan tomado la forma de arroyos impetuosos, en artículos, más frecuentemente que la de majestuosos cauces, en obras sistemáticas completas, al menos en lo que a su producción filosófica se refiere.

De igual modo, ello explica el fenómeno de haber leído a Locke casi siempre en función de Berkeley y de Hume, desde el punto de vista de que éstos habrían aceptado ser sus interlocutores históricos (1). A su vez, esto mismo ha provocado que se tenga a Locke como el iniciador, preclaro en sus planteamientos pero confuso en sus soluciones, de una co-

riente de pensamiento, el empirismo inglés, de la que Berkeley y, especialmente, Hume serían los máximos exponentes, con lo que nuestro autor quedaría relegado históricamente a un segundo plano respecto a ellos en el terreno filosófico.

A pesar de todo, el Ensayo sigue ahí, retador en su sospechosa apariencia de ingenuidad, una apariencia que el mismo Locke se encarga de alentar (2). El reto, paradójicamente —como estamos acostumbrados a oír hablar de Locke—, no comienza por lo que discute o niega, así las ideas innatas en el Libro I —a pesar de la interpretación dramática que hace de ellas—, sino por lo que en principio son sus sencillas descripciones de la realidad que nos muestra la experiencia. Ya en este nivel tan básico nos asalta la cuestión de sobre qué realidad está hablando, pues nuestra experiencia nos la muestra por medio de ideas. Es claro que la respuesta dependerá de lo que se entienda por "ideas" y del papel que ellas jueguen, de su función. Naturalmente, esto influirá en, y también dependerá de, qué se entienda por experiencia, lo que a su vez determinará, por ejemplo, si es correcto hablar de que la experiencia nos acerca la realidad o, por el contrario, si es la realidad la que se acerca a nosotros en la experiencia. Y en función de todo ello, o determinándolo todo, quién es el sujeto que dice tener acceso a esa realidad a través de esa experiencia.

De estos planteamientos elementales parten todas las cuestiones paradójicas concretas que se han hallado en Locke. Su caracterización de las ideas

en función de la realidad de las cosas les dota de una función representativa, pero al mismo tiempo pone sobre aviso acerca de la misma posibilidad y el carácter de esa representación, planteándose el problema escéptico. El tema del origen de esas ideas queda implicado en ello, y puesto que las ideas tienen relación a la mente, de la actitud que se adopte respecto a ésta, y sobre su relación a las cosas, así se podrá explicar ese origen. El caso es que, aceptada como supuesto genérico la escisión radical entre el sujeto y el objeto en el conocimiento de la realidad, para no caer en el escepticismo Locke necesita acercar lo más posible las ideas a la realidad, y entonces ocurre que a veces incluso parece fundir a las ideas con las cualidades de las cosas que representan, hasta hacer que se plantee el problema de si las ideas son "algo" extra o intramental, y qué tipo de existencia tienen.

Por lo mismo, la mente ha de intervenir lo mínimo posible en el origen de las ideas -idealmente nada-, lo que lleva a afirmar la pasividad de la mente sólo en este caso, mientras que, superado este momento, hace gala de una asombrosa actividad. Pero entonces surge la cuestión del modo de ser del sujeto, que quedaría escindido en sus manifestaciones.

Más, aun solventando estas cuestiones no queda aclarado el estatuto de la misma realidad que se pretende captar, pues si en principio es indiscutible que para Locke tiene un carácter sustancial, no tenemos conocimiento concreto sobre aquello en

lo que éste consiste, y así se origina la problemática en torno al significado de la sustancia, la estructuración y funciones de las cualidades que presenta la realidad, y de las que no presenta (hipótesis corpuscular).

Parece como si cualquier afirmación de Locke encerrara una paradoja, de modo que su Ensayo proporcionaría elementos para sostener cualquiera de varias alternativas incoherentes. Es por esto que a Locke se le ha tachado de inconsistente, con más o menos benevolencia, y en mayor o menor medida en la extensión de su pensamiento; unas veces achacándolo a su uso de los términos (3), otras veces a la bisoñez propia de los planteamientos que inician una corriente histórica y que no disponen del aparato conceptual apropiado para abordar los temas que se ponen sobre el tapete, o que resultan de unas intuiciones que habrán de ser aclaradas y desarrolladas en momentos sucesivos de la historia del pensamiento.

Todas esas cuestiones de inconsistencia y estas excusas, que Locke no pide, pueden encontrarse en prácticamente cualquiera de los trabajos filosóficos sobre él. Sin embargo, considero que, aun siendo básica e históricamente correctas, las excusas provocadas por aquellas cuestiones siguen siendo sólo excusas, extrínsecas por tanto al propio pensamiento de Locke (de donde debemos obtener la solución a las cuestiones planteadas), y no hacen justicia al interés que suscita el Ensayo en los mismos que las proponen. Obviamente, si el Ensayo fuera un cúmulo de paradojas, aun mantenien-

do una cierta consistencia general, habría sido relegado rápidamente al olvido y no concitaría tanta controversia. Sin llegar a decir lo recogido de Russell, que "nadie antes que Locke tuvo Sentido Común" (4), pero tomando en cuenta lo dicho, considero que merece una atención detallada el como y el porqué de esas inconsistencias, tratando de integrarlas en una actitud general coherente del autor y así buscar una interpretación ajustada de su pensamiento, pues esto es lo único que justificaria y explicaria el hecho indiscutido de que su obra merece ser leída y tenida en cuenta.

Al igual que para desenredar la madeja, lo primero que hemos de hacer es encontrar un cabo, y no parece que el ofrecido explícitamente por Locke sea el más conveniente, pues es el que ha producido el enredo: no podemos abordar nuestro trabajo partiendo de la misma secuencia lineal del Ensayo, esto es, comenzando por el tema de las ideas y de su origen. Es preciso determinar un punto de partida adecuado, y ninguno mejor que el ofrecido por la consideración del impulso que movió a Locke para escribir su Ensayo. A tal fin necesitamos rastrear en su vida las que fueron líneas directrices de sus actos y de su pensamiento, con lo que estaremos en condiciones de interpretar correcta y estrictamente unos propósitos explícitos que, adaptados al plan inmediato de la obra, pudieran resultar engañosos y llevarnos a las mismas situaciones que se pretende evitar.

Establecido el punto de partida, se procederá al análisis de todos los temas pertinentes en fun-

ción de aquél, a través de los textos del Ensayo y del tratamiento que han merecido por parte de los autores más significativos, para proponer finalmente, y en consecuencia, una explicación al conjunto de la maraña de cuestiones suscitadas, a que nos hemos referido.

El interés por interpretar correctamente los propósitos de Locke en el Ensayo nos ha llevado a establecer en primer lugar los determinantes o líneas directrices de su pensamiento, entendiéndolo como una lucha contra el entusiasmo exaltado irracional y contra el escepticismo estéril, razón de su intento explícito de establecer los límites del conocimiento humano. Y puesto que ello viene explicado por los determinantes peculiares de su vida, se ha incluido al final del trabajo, como Anexo al mismo, dos apartados sobre las situaciones que hemos considerado claves para la interpretación de sus intereses y planteamientos intelectuales. En función de ello, y para finalizar el primer capítulo, se presenta la situación del Ensayo en el marco del corpus lockeano.

En el segundo capítulo propongo el tema del sujeto y de la conciencia como el punto de partida buscado, y que se constituirá asimismo en la línea directriz de nuestro trabajo, puesto que la conciencia es la que define al sujeto, y éste es el punto focal desde el que se ha de afrontar el planteamiento de Locke, siendo las características del sujeto las que determinan los límites y el alcance de su conocimiento de la realidad, propósito explícito de Locke en el Ensayo. Pero la conciencia es lo constitutivo del sujeto a través de su actuación

en los ámbitos del pensar y de la acción, con una funcionalidad muy clara: establecer el marco de la responsabilidad de ese sujeto. Puesto que en última instancia la responsabilidad a que se refiere Locke es de tipo moral, la funcionalidad de la conciencia se sitúa últimamente en el ámbito de lo moral: el sujeto de Locke es el sujeto moral definido por la conciencia.

El segundo apartado del mismo capítulo nos lleva a analizar las múltiples funciones que desempeña la conciencia en los ámbitos del pensar y de la acción. A partir de este análisis encontramos y situamos la raíz de los problemas de inconsistencia achacados a Locke, localizándola en la misma caracterización del sujeto-conciencia. Locke presenta una conciencia dotada de una dinámica activa en todas sus funciones, excepto en lo que toca a su función receptora, para la que Locke reserva la cualificación de pasividad. Ello pone en cuestión la expresada unidad del sujeto por la conciencia e implica toda la construcción gnoseológica de Locke, pues se refiere directamente al tema del origen de las ideas y, por tanto, a su concepto de las mismas; puntos en los que, como hemos señalado, se sitúan las principales acusaciones de inconsistencia. Así pues, el análisis de la caracterización activa o pasiva de la conciencia es lo que podrá llevarnos a conseguir nuestro propósito, y es la concreción que adopta nuestro eje director inicial.

En el capítulo tercero se lleva a cabo el análisis de las características de actividad y pasividad de la conciencia, comenzando por determinar el propio concepto lockeano de actividad a través de

su teoría sobre la acción, expresada en el capítulo del Ensayo "Sobre la potencia" (E. II,xxi), considerando la distinción entre potencia activa y potencia pasiva, así como la atribución de la potencia activa al espíritu y de la pasiva a la materia, aplicándolo a las distintas funciones de la conciencia, y también, en el segundo apartado, a las diversas operaciones de la mente, donde se ponen de manifiesto aquellas funciones.

Una vez analizado el carácter activo de la conciencia, en el apartado tercero paso a hacer lo propio con la pasividad. Tras un brevísimo repaso histórico con vistas a mejor situar el significado de esta cualificación de la conciencia en Locke, abordando los argumentos que propone para sostener la pasividad de la conciencia perceptiva, y que se resumen en dos: la mente por sí sola no puede producir ideas, y la inevitabilidad de la percepción. Expongo como esos argumentos no implican necesariamente rechazar la actividad de la conciencia en el propio concepto lockeano de actividad. A continuación analizo la función que Locke asigna a esa pasividad, no siendo otra que la de garantizar la realidad de nuestras ideas originarias ("simples") y, por tanto, la adecuación de nuestro conocimiento a la realidad. Sin embargo, la pasividad de la conciencia no cumple esta función, pues Locke termina apelando en última instancia a una armonía preestablecida por Dios y a actitudes pragmáticas. Ello nos permite concluir que la pasividad de la conciencia es innecesaria provisionalmente en el sistema de Locke. A pesar de todo la mantiene, creando graves

problemas de coherencia en su pensamiento, por lo que deducimos que ha de tener para él otra funcionalidad que no es explícita, pero que ha de poder encontrarse en la obra, y que dará explicación de esas inconsistencias.

El capítulo cuarto está dedicado a establecer, a modo de conclusiones, los derroteros por los que finalmente encontramos la verdadera funcionalidad de la conciencia pasiva, y no es otra que la de limitar el campo de la responsabilidad (moral) del sujeto; función que cumple perfectamente, aunque se mantenga en pie buena parte de las acusaciones, en especial la referida a la unidad de la misma conciencia-sujeto. Por eso, el bloque de este capítulo está dirigido a rastrear otras posibles soluciones que Locke tuviera a su disposición y que no pusieran en peligro la integridad del sujeto.

En el primer apartado trato de determinar el estatuto real de la pasividad de la conciencia dentro del sistema de Locke, resultando ser una hipótesis o una conjetura, en función de su concepto de experiencia como observación que, sin embargo, no es respetado en la aplicación que hace Locke del método analítico; una aplicación de la que resulta una proyección ontológica a partir de la primacía metodológica de lo simple; que ya había producido la fragmentación de la experiencia, y que exige la reconstrucción (mediada) de los elementos analíticos que la componen.

No obstante, Locke no se queda simplemente en las dos alternativas hasta ahora señaladas, conducentes a fundamentar la realidad del conocimiento.

Entre la problemática pasividad de la conciencia y la opción por la ordenación divina, Locke ensaya una tercera vía; la posibilidad de una materia pensante. Analizamos el sentido que puede tener para Locke esta hipótesis, descubriendo que, al igual que ocurre con la pasividad de la conciencia, la posibilidad de una materia pensante, en cualquiera de sus significaciones, se asienta últimamente en la omnipotente ordenación divina.

Finalmente, en el tercer apartado se plantea la posibilidad de que Locke dispusiera de los instrumentos teóricos necesarios para adoptar otro tipo de soluciones que hicieran innecesaria la pasividad de la conciencia en orden a delimitar el campo de la responsabilidad moral. Vemos que los poseía en efecto, y que él mismo los había puesto en juego al entender la experiencia como observación con un sentido globalizador y al sujeto como conciencia con un sentido unitario desustancializado, así como que el conocimiento sea de cosas y no de sus cualidades inconexas. El instrumento al que nos referimos es la consideración orgánico-funcional, o estructural de todos estos temas. Pero no lo aprovecha y así, por ejemplo, no distingue entre necesidad en este sentido lógico-funcional, y su sentido psicológico-moral, lo que le lleva a establecer impropriamente la pasividad de la conciencia a partir de una necesidad de tipo puramente estructural que identifica erróneamente con falta de libertad (necesidad en sentido psicológico-moral). Por esto concluimos que no fue el sesgo teológico-moralizante que permea todo el pensamiento de Locke

aquello que le impidió solventar él mismo esos problemas a los que nos hemos referido, sino su aplicación del método analítico y su estricta sujeción al mismo hasta el punto de limitarle sus propios desarrollos. Pero también es cierto que en el interior de su pensamiento está presente una solución posible, y que surge desde sus mismos planteamientos empiristas.

Como quedará claro por lo dicho, los tópicos del pensamiento de Locke han sido tratados siempre en función del propósito que nos marcamos; nunca han sido tematizados por sí mismos, por lo que no se ha buscado su tratamiento exhaustivo separadamente. Incluso, algunos temas que son de gran interés y han dado lugar a un fuerte debate, se han abordado de modo estrictamente orientativo, como el de las cualidades y su relación con las esencias nominal y real, o el de la relación de estas esencias con la sustancia. En tales casos se ha ofrecido en nota algunas pistas bibliográficas para un análisis más detallado. Otros temas prácticamente ni se han abordado problemáticamente, en función de lo mismo, como es el estatuto de la sustancia en Locke, pues por encima de cualquier otra consideración Locke deja bien claro su convencimiento de que existen sustancias, tanto como su incognoscibilidad como tales, así como su carácter de supuesto, y esto ha bastado a los planteamientos del trabajo.

Todas las citas del Ensayo están dadas a partir de la edición de Peter H. Nidditch en su reedición de 1983 (4a), con correcciones sobre la primera edición, de 1975. Las he señalado con la sigla

"E", y a continuación el número del libro en romanos con mayúsculas, seguido del capítulo en romanos con minúsculas y del número de la sección en árabigos. Cuando la cita se refiere al la "Epístola al lector" he anotado el número de la página correspondiente a la citada edición de Nidditch.

NOTAS

- 1.- De cualquier modo, tengamos presente que Leibniz lo asume también, incluso en el título de una de sus obras más importantes: Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.
- 2.- Véase el tono que adopta Locke en la "Epístola al lector" que precede al Ensayo.
- 3.- Como ya hiciera Hume en su Investigación sobre el conocimiento humano (Alianza Ed., Madrid, 1983, 3ª, pp. 37-8).
- 4.- TIPTON, I.C.; (ed.) Locke y el entendimiento humano, F.C.E., México, 1981, p.14.

I. EL PENSAMIENTO DE LOCKE CONTRA EL ENTUSIASMO Y
CONTRA EL ESCEPTICISMO

1.1. Los determinantes del pensamiento de Locke

Fruto de un proverbial sentido práctico, la ilimitada prudencia con que Locke afrontó los convulsos acontecimientos de su tiempo (1), fue configurado también la orientación de su pensamiento. Como esa prudencia es la reacción ante un clima de confrontación violenta entre actitudes vitales antagónicas (2), hay en ella un fondo de sospecha y recelo frente a lo que se le ofrece. Tanto más fundados, cuanto que los resultados de esa confrontación son el desorden y la muerte.

Aunque la sospecha es básica en Locke como actitud intelectual -como, por otra parte, lo es en todo el pensamiento moderno-, dado que su punto de partida le sitúa de lleno en el terreno de la innovación (3), esta actitud básica se volverá en él preferentemente contra aquellas orientaciones tradicionales existentes en el pensamiento de la época, pero también contra las innovaciones que él ve susceptibles de provocar más desórdenes(4).

Lo cierto es que esta sospecha no llega a ser escéptica en Locke. Nunca contempla la posibilidad de que todos los contendientes puedan tener razón y que el enfrentamiento, con el desorden que lleva aparejado, sea algo así como connatural a la propia condición humana. Al menos uno de ellos está en el error, piensa Locke.

El error es el causante de los conflictos y éstos surgen de la disparidad de pareceres. Si se presta un poco de atención a las cuatro causas del

error analizadas en el Ensayo (5), veremos que, en resumen, el error a la hora de emitir un juicio se deriva de relegar a la razón, bien sea en beneficio de la tradición o de la fuerza de las propias convicciones -entusiasmo-, o bien, incluso, de la desesperación respecto al conocimiento generada a partir de la conciencia sobre lo limitado del alcance que tiene la misma razón -escepticismo-.

La consideración del error como fuente de conflicto fue lo que llevó a Locke a buscar la seguridad de la nueva ciencia; no tanto, en realidad, por su faceta experimental, sino por su actitud de cautela y por el ejercicio independiente de la razón (6). Por eso, en el terreno teórico y experimental, nunca pasó de ser un principiante, un mero aficionado (7). Incluso cuando fue elegido miembro de la "Royal Society", el 23 de noviembre de 1688 y se le asignó a un comité para evaluar y dirigir experimentos, Locke no le dedicó mucho tiempo, sino que prefirió el debate filosófico del "petit comité" y organizó un club -el primero de otros varios que pondría en marcha lo largo de su vida-, que se reunía periódicamente en su habitación de "Exeter House" para tratar cuestiones científicas, teológicas y filosóficas (8).

En efecto, de la ciencia le interesaban las cuestiones fundamentales: aquellas bases sobre las que se edificaba y que hacían de ella un cuerpo seguro de conocimientos libres de error. Estas bases le servirían para descubrir el error donde se hallara, lo que posibilitaría acabar con los enfrentamientos entre los hombres: con el desorden en la

vida social.

Atendiendo a las consideraciones precedentes, fue verdaderamente determinante para la orientación intelectual de Locke su relación con Richard Lower (1632-91), uno de sus antiguos compañeros en "Westminster School", quien le introdujo en el círculo de filosofía experimental de Oxford hacia 1656, empujándole al estudio de la Medicina (9).

Ya orientado en la actitud intelectual empirista, Locke aprendió mucho de Sydenham, el famoso médico; pero, sobre todo, fue Robert Boyle (1627-91) su gran maestro en este aspecto.

Boyle reunía en su casa a un grupo de interesados, del que Locke pasó a formar parte en 1663, llegando a establecerse entre ambos una amistad de por vida. Durante los tres años siguientes ayudó a Boyle en sus experimentos y observaciones, por los que mostró "un precoz aunque no duradero entusiasmo" (10), llevando para él un registro del tiempo atmosférico que hacía en Oxford (11).

Fue en el terreno de los fundamentos y de las teorías generales donde la colaboración de ambos resultó determinante para la formación del pensamiento científico de Locke. Así, la física del Ensayo es la contenida en la teoría corpuscular de Boyle. Comparten, igualmente, la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Pero, por lo que respecta a los planteamientos últimos del Ensayo, tiene más interés el hecho de que los puntos de vista que sostiene Locke en cuanto a la extensión del conocimiento humano fuesen prefigurados por Boyle, quien enseñaba que la extensión de nuestro

conocimiento cierto no es grande y que sin revelación el entendimiento humano no puede descubrir gran cosa, pero que, sin embargo, nuestras facultades son suficientes para satisfacer las necesidades que tenemos (12).

En 1666 Locke descubrió a Descartes (13). De este año data su lectura del Discurso del Método en la versión latina publicada veintidós años antes en Amsterdam (14) y de las Meditaciones Metafísicas, que habían sido publicadas originalmente en latín en 1641.

El papel de Descartes fue el de liberador de la educación escolástica recibida en Oxford. Esta educación, en palabras de Aaron, "le había dejado con un sentimiento de desesperación sobre la posibilidad de avance por medio de la razón" (15). Así es como Locke leyó a Descartes "ansiosamente" (16), pero también críticamente, teniendo al método inductivo de Boyle como referencia.

En consecuencia, Locke adoptó de Descartes su cautelosa actitud inicial expresada en la "duda metódica"; el carácter esencialmente intuitivo del conocimiento, aunque esta no sea una doctrina original de Descartes; el criterio de certeza basado en la claridad y la distinción; así como el lenguaje y el sentido general del "nuevo camino de las ideas" (17). Por el contrario, aun manteniendo el carácter modélico de las Matemáticas, rechazó el método deductivo racionalista por ser demasiado especulativo.

Con todo, Locke no fue el primero en leer a Descartes desde el enfoque de la filosofía experi-

mental. Pierre Gassendi (1592-1655) ya lo había hecho, a partir del empirismo de Epicuro, y lo expresó en una carta a Descartes, añadida a la segunda edición latina (1642) de las *Meditaciones*, y más tarde en su propia obra *Disquisitio Metaphysica*, publicada en Amsterdam en 1644. Locke leyó ambos escritos (18).

El argumento epicúreo de Gassendi contra Descartes consistía en la afirmación de que todo nuestro conocimiento se deriva de la observación sensorial. Esto no quiere decir que Gassendi fuera un mero sensacionista, pues para él el entendimiento también juega un papel en la obtención de la verdad. Su punto de partida llevó a Gassendi a rechazar no sólo la doctrina de las ideas innatas de Descartes, sino toda su metafísica, aunque no, desde luego, toda *Metafísica*. Aaron señala que esta actitud ya está presente en los primeros borradores del *Ensayo*, escritos en 1671 (19).

Todavía hubo de ampliarse la influencia de Gassendi en el transcurso del segundo viaje que hizo Locke a Francia, entre noviembre de 1675 y mayo de 1679 (20), cuando trabó amistad personal con el heredero intelectual de Gassendi, Francois Bernier. Hasta tal punto se interesó Locke por el pensamiento de Gassendi, que reunió en un cuaderno -hoy en la Colección Lovelace-, la opinión de éste sobre otros pensadores; figurando entre los libros de su biblioteca el compendio en ocho volúmenes de la obra de Gassendi que Bernier había hecho (21).

Finalmente, si hemos de hacer caso a Leibniz, Locke fue considerado en su tiempo como uno de los

gassendistas (22). A pesar de todo, y siguiendo la costumbre constante a lo largo de su vida, Locke nunca reconoció esta influencia, aunque tampoco la negaría como hiciera con otros autores, entre los que se encuentra Hobbes, por ejemplo (23).

A los determinantes del pensamiento de Locke en el terreno filosófico y metodológico, que acabamos de ver, hay que añadir los que inciden en su pensamiento político y religioso.

El pensamiento político de Locke sufrió una importante evolución entre 1660 y 1668, desde un autoritarismo monárquico extremo, basado en la Ley Natural y con fuerte influencia de Hobbes, hasta un liberalismo parlamentarista basado en los intereses de la nación, económicos sobre todo: un liberalismo muy pragmático (24).

El tema de la tolerancia religiosa era la piedra de toque del liberalismo político en la época y, como era de esperar por lo dicho, el pensamiento de Locke al respecto sufrió una considerable mudanza: de tenerla como la gran enemiga del Estado por minar el orden social y el principio de autoridad (25), y considerarla el mayor impedimento contra el primado de la razón sobre la fantasía y el exceso (26), Locke pasó a ser uno de sus más brillantes y reconocidos defensores. Los motivos que sustentaron la defensa fueron los mismos que había esgrimido para su inicial ataque. ¿Qué había pasado? Sencillamente, Locke había cambiado su concepto de los fundamentos y de la misión del Estado como consecuencia de haber conseguido separar el punto de vista político y el religioso. Estos es: había des-

acralizado el Estado y se había hecho liberal.

En el proceso apuntado fue crucial el papel de Sir Anthony Ashley Cooper (1621-83) (27). Es cierto que Locke ya había tratado desde 1656 con defensores y propagadores de la tolerancia religiosa, entre los que cabe destacar al Deán de la Catedral de "Christ Church", John Owen, que la defendía de un modo desinteresado desde posiciones calvinistas (28). También es cierto que en 1665 ya puede apreciarse un deslizamiento de Locke hacia nuevas consideraciones sobre la tolerancia, a raíz de sus comentarios en torno a la convivencia entre calvinistas, luteranos y católicos que observó en su viaje a Cleves, efectuando con motivo de la misión diplomática ante el Elector de Brandemburgo y de la que había formado parte en calidad de Secretario (29). Todo ello sin haber ido todavía a vivir en casa de Ashley.

No obstante, el viaje de Locke al continente acomodó su mente para poder asimilar los puntos de vista de Ashley sobre el tema. Unos puntos de vista que no eran, ni de lejos, tan desinteresados como los de Owen; pues, en efecto, el interés de Ashley por la tolerancia tiene su origen en motivos exclusivamente comerciales (30).

Por otra parte, Ashley es recordado, junto a otras cualidades, como uno de los más apasionados anticatólicos habidos en la historia de Inglaterra, mientras que Locke, ya desde 1659 (31), consideraba la obediencia al Papa como una amenaza para la seguridad y la soberanía nacionales. No es de extrañar, pues, que Ashley asumiera este argumento y lo

uniera a las razones económicas generales en favor de la tolerancia (32).

La exclusión de los católicos y los motivos de índole comercial se mantienen en la Epístola de Tolerancia editada en Gouda en 1689 (33). Los argumentos económicos son hasta tal punto determinantes en ella que "parecen situarse por encima de cualquier otra consideración", en palabras de Jonas Proast, el primer adversario literario que tuvo Locke (34).

Correlativo al liberalismo político apuntalado en la tolerancia surgió en Locke el liberalismo religioso, que le situó entre los latitudinarios, ya que estos se manifestaban en favor de la tolerancia sobre la base de que la razón sólo justifica un número muy limitado de dogmas, bastando la fé en Cristo y en la Biblia.

El latitudinarismo comenzó como un movimiento teológico en el seno de la Iglesia Anglicana, fruto de otro más amplio que se llamó de la Teología Racional. Tuvo a Oxford como punto de partida en la década de 1630 a 1640 y suscitó pronto ardientes y notorios defensores de la tolerancia, como sería el caso de Jeremy Taylor (1613-67), cuyo *Discourse of the Liberty of Prophesying* (1647), que leyó Locke hacia 1667, pudo contribuir también a la conversión de éste hacia los caminos de la tolerancia (35).

En Cambridge había otro foco de latitudinarismo, enlazado con los representantes del llamado "Platonismo de Cambridge". Entre sus dirigentes se hallaba Benjamin Whichcote (1609-83) (36). Locke le conoció en Londres, probablemente en alguna de las reuniones que organizaba en su propia casa un lati-

tudinario laico amigo de Ashley llamado Thomas Firmin, reuniones en las que Locke era uno de los muchos invitados habituales.

El pensamiento teológico de Whichcote debió interesar vivamente a Locke y estaría muy próximo al suyo, pues cuando Whichcote fué llamado a la vicaría de St. Lawrence Jewry en la "City", lo que ocurrió en 1688, Locke se contó entre sus fieles asiduamente (37).

Uno de los latitudinarios de la generación de Locke dijo de los miembros del grupo de Cambridge que "se declaraban contra la superstición por una parte y, por otra, contra el entusiasmo" (38). En esto no había diferencia con los del grupo de Oxford (39). Sin embargo, mientras que a éstos ~~ese~~ credo mínimo basado en la razón les condujo a un escepticismo filosófico, los de Cambridge, en cambio, puritanos de nacimiento y de tradición como el mismo Locke, no pudieron pasar sin alguna seguridad metafísica, como también ocurriría con Locke mismo, cuya investigación trata de situarse a salvo tanto del dogmatismo y del entusiasmo como del escepticismo (40).

1.2. El Ensayo sobre el Entendimiento Humano

Como resultado de sus planteamientos liberales en política y en religión, Locke necesitaba elaborar una base racional sólida para los mismos, que les sirviera de fundamento. Labor ésta de primordial importancia por cuanto esos planteamientos los consideraba las armas con las que pretendía ganar la seguridad nacional, el progreso económico, el orden social y la paz (41).

Locke llevó a cabo su labor filosófica de fundamentación en el Ensayo sobre el Entendimiento Humano, que salió a la luz en diciembre de 1689 con fecha de 1690. Era la primera obra que publicaba con su nombre. Sin duda, Locke consideró que no necesitaba llevar su conocida extrema reserva a unos temas aparentemente tan teóricos y alejados del peligroso campo de batalla político-religioso. A fin de cuentas, los temas en liza de ese campo no aparecían en esta obra, y las posibles conclusiones peligrosas las sacarían otros, limitándose él a contestar. En todo caso, él no habría sido el autor de tales conclusiones.

Contaba con la ventaja adicional de que su orientación se había decantado del lado de la nueva ciencia basada en la observación empírica, que había adquirido ya una sólida posición y estaba reconocida por encima de las tensiones sociales. Recordemos al respecto que el mismo Carlos II era un gran aficionado a los experimentos y que fué en su reinado cuando se fundó como tal la "Royal Society"

(1662). Estas condiciones habían dado a Locke la suficiente confianza en su propia seguridad como para decidirse a firmar la obra: un auténtico alarde de audacia en él.

A pesar de todo, la orientación que Locke da a esa meta fundamentante señalada para su Ensayo está presente desde el mismo comienzo, cuando vemos que afirma y reitera en la misma página de la "Epístola al lector" que su aspiración es la verdad y la utilidad (42).

No nos hace esperar mucho para aclarar en qué consiste esa utilidad, ya que en E. I, i, 3 nos confirma que lo que nos interesa y conviene: lo que nos es útil, es "todo aquello que es necesario para la comodidad en la vida y para el conocimiento de la virtud", refiriéndose a la segunda carta de S. Pedro (43), y que nuestras capacidades de conocer la verdad son suficientes para ello; repitiéndolo en E. II, i, 15 y en xxiii, 12 del mismo libro segundo, así como en otros varios pasajes más a lo largo de todo el Ensayo.

Como nuestro conocimiento de la verdad cumple una función vital, para nosotros es urgente, considera Locke, evitar el error. Este está en la base de todas las disputas, como hemos visto anteriormente (44), y en cambio, el conocimiento, la verdad y la paz con concomitantes (45). Por eso se propone como objetivo inmediato descubrir los márgenes de nuestro conocimiento y los grados posibles del mismo (46); pues tan en el error se encuentra quien juzga lo falso como verdadero (47), como quien toma por cierto aquello que no es más que meramente pro-

bable y opinable (48).

Al establecer los límites de nuestro conocimiento, y desde el punto de vista de la proyección vital del mismo, Locke pensaba minar las bases de dos actitudes peligrosas en su consideración: el entusiasmo dogmático y el escepticismo (49). En lo que atañe al primero, tiende a dejar claro que las pretensiones del mismo van más allá de lo que le es dado a la condición humana actual. Frente al escepticismo, en primer lugar pretende establecer qué podemos esperar de nuestras capacidades, con el fin de no caer en la desesperación por pedir certeza donde sólo puede haber probabilidad. Más adelante pretende, además, determinar la capacidad del hombre para acceder a un cuerpo de conocimientos seguros (50).

Estas preocupaciones filosóficas fundamentales, que ya rondaban a Locke en sus tiempos de estudiante, comenzaron a cuajar mucho antes de la publicación del Ensayo, obra de larga y penosa elaboración donde las hay. Efectivamente, los trabajos de Locke sobre el tema de esta obra comenzaron en 1671, a raíz de los problemas que surgieron en alguna de las reuniones que venía manteniendo con un grupo de cinco o seis amigos en su habitación de Exeter House, cuyo objeto era comentar cuestiones científicas, teológicas y filosóficas.

Se sabe que la conversación que dio lugar a que Locke planteara por primera vez el tema del entendimiento humano trataba de "los principios de la moralidad y de la religión revelada", gracias a las anotaciones que efectuó en su ejemplar del Ensayo

uno de esos amigos que participaba en las reuniones: James Tyrrell (51).

El mismo Locke se refiere al tema de la reunión en un pasaje de la "Epístola al lector" calificándolo como "un tema muy remoto de éste" -el del entendimiento- (52). Esta expresión hace pensar en una maniobra por parte de Locke para desviar la atención sobre el motivo de la obra, en el que se inscriben los objetivos últimos de la misma, con el fin de preservar su seguridad; puesto que atendiendo a los determinantes de su pensamiento, a sus actitudes intelectuales y a los mismos desarrollos presentes en el Ensayo, no es verosímil que Locke considerara el tema que Tyrrell asigna a la reunión "very remote", como dice, del tratado en el Ensayo.

En principio parece que Locke sólo pretendía redactar una breve comunicación para presentarla a sus amigos en alguna reunión próxima. A esta primera intención correspondería el documento al que se denomina "borrador A" del Ensayo. En él aborda y comienza a desarrollar aquellas cuestiones que al finalizar la obra serían incluidas en el libro IV. Esto es: las directamente referidas al conocimiento y sus límites.

Sin embargo, resultó que conforme indagaba en el tema se veía en la necesidad de aclarar nuevas cuestiones, sobre todo en lo tocante a las ideas.

En el mismo año elabora ya otro documento, en el que trata el tema general de las ideas incluyendo la crítica de las ideas innatas, temas que abarcarían los libros I y II de la obra final (53). A este documento se le conoce como "borrador B".

Ante la magnitud de los problemas que ponía en juego Locke fué ampliando la consideración del tema y pasó a hablar de un trabajo que titulaba "De Intellectu". Siguió trabajando intermitentemente en ello y ese trabajo dio lugar a otro borrador, el "C", de 1685, que contiene los libros I y II. Respecto al borrador B en éste se puede observar que mientras casi no hay correcciones en lo tocante al libro I, en lo que iba a ser el contenido del II se suceden las variaciones, probándose así las enormes dificultades con las que se encontraba, especialmente respecto a la naturaleza de la percepción, de la reflexión y de la sustancias, entre otros tópicos (54).

Locke terminó el Ensayo finalizando 1686, lo cual no significa que no siguiera haciendo correcciones en las sucesivas revisiones hasta que salió de la imprenta. Después de la primera edición todavía introdujo correcciones y ampliaciones importantes en las ediciones que se sucedieron estando él con vida, señaladamente en la segunda (1694) y en la cuarta (1700).

Uniendo las continuas correcciones y las condiciones de su prolongada elaboración, realizada y pensada intermitentemente durante diecinueve años, resulta una obra que, a veces, presenta faltas en la continuidad de los argumentos, y que parezca reiterativa en otras ocasiones, según Locke mismo reconoce (55).

La obra quedó finalmente configurada en cuatro libros en los que Locke trata sucesivamente de las ideas innatas, negando la existencia tanto de ideas

como de principios innatos, por indemostrables e innecesarios; de las ideas, su origen, clases y características; del lenguaje, en cuanto que el mal uso de las palabras es una poderosa fuente de confusión; y por último, del conocimiento, el tema que dio origen a la obra, de sus clases, límites y grados.

El método que usa para enfrentarse a su tarea es una aplicación de las cuatro reglas cartesianas enunciadas en el Discurso del Método (56), efectuada sobre el método observacional -"histórico"- que Francis Bacon presenta en su *Novum Organum* (57).

Bajo la tutela de la evidencia como criterio, Locke aplica las reglas de análisis y síntesis a las ideas fruto de la experiencia sensorial. Quiere esto decir que ya desde el principio (58), entiende que ha de trabajar sobre los medios de que nos valemos para conocer, sobre los objetos inmediatos del entendimiento: las ideas, y considera a ésta la mejor manera de nombrar a "aquello en lo que se ocupa la mente cuando piensa" (59). Locke apuesta por el "camino de las ideas".

Ya Descartes había distinguido diferentes tipos de ideas en función de su origen y de su certeza, resultando que sólo las ideas llamadas "innatas" son ciertas, en ese sentido de poder estar seguros de su verdad, por cuanto tienen su origen en Dios. Sin embargo, hemos visto cómo criticaba Gasendi a Descartes sobre la base de que nuestro modo de conocer exige un origen sensorial (60). Por otra parte, la nueva ciencia empírica a la que Locke estaba vinculado trabaja desde este mismo principio y

aparece como un conocimiento seguro en la práctica, donde los errores son fácilmente detectables y las disputas violentas quedan desterradas, pudiendo centrarse los debates en la acumulación y la mejora de las observaciones.

Así pues, el punto de partida no había que ponerlo en las ideas innatas, sino en aquellas cuyo origen se encuentra en la experiencia sensorial, esto es: en las ideas que Descartes señalaba procedentes del exterior (61).

Locke tenía que justificar de algún modo este cambio y no podía hacerlo esgrimiendo la razón de una alteración en los principios, pues su propio punto de partida los ponía en cuestión, al menos en el modo como eran comúnmente admitidos. La actitud pragmática de Locke podía haberle llevado a desarrollar su justificación de las ideas adventicias como punto de partida, aduciendo directamente razones de tipo práctico, del estilo de que la ciencia así lo hace y consigue aumentar progresivamente sus conocimientos de forma unánime, quedando exenta de controversias estériles sobre los principios. Ciertamente podía haberlo hecho así, desde el momento en que aúna verdad y utilidad según se ha visto (62).

Prefirió hacer una justificación indirecta de su punto de partida, ahorrándose así el posible peligro de que su trabajo se viera envuelto en interminables disputas por cuestión de principios. Por eso comenzó su obra con una crítica de las ideas innatas. Esta crítica dió como resultado que, además de no poderse probar la existencia de esas ideas y principios innatos, los mismos eran completamente superfluos en función de las capacidades naturales

de conocimiento que poseemos conforme a nuestras necesidades.

Al tiempo que desarrollaba esta crítica, intrducía la alternativa de las ideas adventicias (63). No necesitaba, por otra parte, defender este punto de partida frente al otro tipo de ideas, las producidas por el mismo sujeto (64), considerando que quedaban igualmente fuera de la práctica científica y que a nadie se le ocurriría sentar las bases de un conocimiento cierto sobre un terreno tan subjetivo y, por ello, improbable, cual es el de la actividad libre de la mente. De hecho, Locke manifiesta a lo largo del Ensayo un recelo especial hacia la imaginación (65).

Establecido el punto de partida más conveniente, en el segundo libro Locke se dedica a aplicar el criterio de evidencia a esos objetos inmediatos del entendimiento: ideas adventicias, recurriendo al análisis de sus componentes elementales, lo que le lleva a distinguir ideas simples de ideas complejas (66); y a la síntesis a partir de esos componentes. Revisa cuidadosamente la evidencia en cada una de las partes del proceso -cuarta regla del método cartesiano-, deteniéndose en aquellas que son más relevantes, como las que corresponden a las ideas de cualidades, modos y sustancias.

El contenido del libro III, dedicado a las palabras, viene determinado, en gran medida, por los resultados del trabajo sobre la idea de sustancia. Esta es la idea de un supuesto soporte de las cualidades que producen en nosotros ideas simples y que, presumiendo que dichas cualidades pertenecen a una sola cosa, una vez unidas, se las asigna por un so-

lo nombre (67). El problema, demasiado frecuente según Locke, consiste en que tomemos ese nombre como signo de aquel soporte (esencia real), por demás desconocido, cuando en realidad sólo designa el cúmulo de cualidades de las que tenemos ideas (esencia nominal). Pero la consideración de las palabras también le sirve para dejar claro que aquéllas que representan ideas de modos mixtos poseen la inestimable propiedad de aunar en ellas su esencia real y la nominal : son sus propios arquetipos (68), ya que son fruto de la libre actividad o producción de la mente, aunque no caprichosa, sino ajustada a los fines de la comunicación (69). De tal suerte, el hombre puede poseer un conocimiento exhaustivo de las ideas de los modos mixtos, lo que es tanto más importante cuanto encontramos entre ellos a las ideas morales, que en este sentido son como las que componen la ciencia matemática, con lo que Locke manifiesta compartir la consideración racionalista de la Matemática como ciencia racional modelica, aplicable a la elaboración de una Moral también racional, que esté libre de toda controversia (70).

Allanado el camino del conocimiento en su origen y en sus objetos inmediatos, despejados los obstáculos provocados por el uso inadecuado de las palabras, Locke finalmente ve vía libre para abordar el objetivo inmediato de su Ensayo, expresado desde el comienzo: "investigar el origen, certeza y extensión del conocimiento humano; junto con los fundamentos y los grados de la creencia, la opinión y el asentimiento" (71), descubriendo "los límites entre la opinión y el conocimiento", y examinando "por qué medidas, en las cosas de las que no tene-

mos conocimiento cierto, debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestras persuasiones" (72). Esto es lo que hace en el libro IV.

Con ello Locke pretende haberse dotado del instrumento adecuado para elaborar una "moral científica con la que poner fin a las indecisiones personales en la búsqueda de la felicidad, y a los enfrentamientos violentos entre los pueblos; una ética matemática que asegurase definitivamente la bienaventuranza de los individuos y la paz social." Como dice Melendo (73).

Desde el mismo momento en que leyó el Ensayo, William Molyneux (1656-98) entendió que, en efecto, ese era el siguiente paso que daría Locke y ya en su primera carta le urge a escribir un "tratado de Moral redactado según el método matemático, de acuerdo con las indicaciones que Vd. da frecuentemente en su Ensayo" (74). Locke le contestó que estaba considerado el asunto y que no dudaba de que pudiera hacerse, pero que él fuera capaz de ello era otra cuestión (75).

Puede que al decir esto último Locke pensara en su avanzada edad y en que estaba enfermo, pero también es verdad que había otras dificultades además de las de tipo personal. En primer lugar, Locke nunca tuvo un conocimiento detallado de las Matemáticas y de su método. Cuando habla de demostración no tiene en mente el sentido estricto de la deducción matemática (76). En segundo lugar, el Ensayo como instrumento todavía tenía que mejorar y, según se vería más adelante, el proyecto partía de un concepto erróneo de las condiciones de lo moral: la Moral de Locke podría definir concep-

tos y analizar los distintos sistemas en uso, pero no tendría capacidad para determinar normas de conducta. El caso es que, en lugar de llevar a cabo el tratado de Moral que proyectaba, se dedicó a pulir el Ensayo, tratando de eliminar, o de suavizar al menos, buen número de los problemas que éste presentaba.

Uno de los problemas a los que Locke dedicó más atención a partir de la primera edición de la obra, y que trató de resolver incluyendo en el libro II el capítulo "De la identidad y la diversidad", además de la extensa ampliación del capítulo sobre la potencia (77), era el del sujeto. Este tema, en efecto, incidía de lleno sobre los fundamentos, no sólo de toda clase de conocimiento, sino también de la acción, y afectaba al mismo núcleo de su teoría sobre las ideas: a su origen. Según palabras de Gibson en el contexto de su comparación entre Locke y Descartes:

La diferencia entre los puntos de vista de Descartes y de Locke sobre la mente encuentra su expresión final y más famosa en la oposición entre la teoría cartesiana de las ideas innatas y la de Locke sobre el origen de las ideas en la experiencia. Este conflicto de opinión, sin embargo, no es una divergencia primaria y última en sus puntos de vista, como se supone a menudo, sino que ella misma es una consecuencia posterior de sus diferentes modos de considerar y tratar la auto-conciencia, que es para ambos el punto de partida de la filosofía. (78)

A pesar de sus esfuerzos, el estatuto de ese sujeto estaba lejos de quedar aclarado, aun cuando Locke ponía en juego los elementos necesarios para hacerlo (79).

NOTAS

- 1.- Ver Apéndice, especialmente pp. 312-3.
- 2.- Ver Apéndice, pp. 301-4.
- 3.- Los puritanos, grupo al que pertenecía Locke de nacimiento, fueron reformadores de la reforma anglicana; reformadores políticos, por su posición parlamentarista; reformadores morales, y reformadores económicos (comerciantes capitalistas).
- 4.- Ver al respecto la actitud inicial de Locke hacia los cuáqueros. Apéndice, p. 324 (n. 45).
- 5.- E. IV,xx,1 y todo el capítulo.
- 6.- Ver Cranston, M.; John Locke, a biography, Longmans, London, 1968 (1ª imp. 1957), p. 40; citado en el Apéndice, p. 312-3.
- 7.- Unas veces sus ocupaciones políticas, prácticas y teóricas, y la edad avanzada, a su vuelta de Holanda, fueron siempre excusas con las que Locke ocultó su desinterés por la dedicación a la ciencia empírica.
- 8.- Cranston, M.; o.c. p. 117. Exeter House era la casa de Lord Ashley, donde Locke estuvo viviendo desde 1667. Ver Apéndice, p. 304.
- 9.- Cranston, M.; o.c., p. 40. Sobre la estancia de Locke en Westminster School, ver Apéndice, pp. 310-1.
- 10.- Cranston, M.; o.c., p. 76.
- 11.- Aaron, R. I.; John Locke, Clarendon Press, Oxford, 3ª, 1971 (1ª ed. 1937); p. 13.
- 12.- Aaron, R.I.; o.c., pp. 13 y 14. Ver E. I, i, 5.
- 13.- Cranston, M.; o.c., pp. 99-100.

- 14.- La primera edición, en francés, había aparecido en 1637.
- 15.- Aaron, R.I.; o.c., p.8.
- 16.- Cranston, M.; o.c., p. 102.
- 17.- Aaron, R.I.; o.c., p. 10.
- 18.- Cranston, M.; o.c., p. 102.
- 19.- Aaron, R.I.; o.c., p. 31.
- 20.- La primera visita fue en octubre de 1672 y duró un mes.
- 21.- Aaron, R.I.; o.c., p. 35, en nota.
- 22.- Leibniz; Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 69.
- 23.- Ver Cranston, M.; o.c., p. 103.
- 24.- Locke siempre excluiría de las medidas de tolerancia a los católicos, en función de la soberanía y los intereses nacionales.
- 25.- Ver Cranston, M.; o.c., pp. 42 y 45.
- 26.- Cranston, M.; o.c., p. 43.
- 27.- Nombrado Lord Ashley en 1660 por sus servicios en pro de la restauración monárquica de Carlos II. Conde de Shaftesbury desde 1672, fecha en que es promovido a Primer Ministro del Gabinete Real. Ver Apéndice, pp. 304 y ss.
- 28.- Cranston, M.; o.c., p. 41.
- 29.- Cranston, M.; o.c., p. 82.
- 30.- Cranston, M.; o. c., p. 107. Ver Apéndice, pp. 305-6.
- 31.- Carta a Henry Stubbe (Cranston, M.; o.c., pp. 44-45).
- 32.- Memorial presentado al Rey Carlos II en 1669 (Cranston, M.; o.c., p. 130).

- 33.- Dirigida en un principio a su amigo Lymborch en 1686.
- 34.- Cranston, M.; o.c., p. 331.
- 35.- Cranston, M.; o.c., p. 125. Ver Apéndice, pp. 318 y ss.
- 36.- Con él estaban Ralph Cudworth (1617-88) y Henry More (1614-87), entre otros.
- 37.- Cranston, M.; o.c., p. 124.
- 38.- Gilbert Burnet (1643-1715), que trabajó contacto con el grupo de Cambridge en 1663 (Cranston, M.; o.c., p. 127).
- 39.- Los dirigentes del movimiento latitudinario de Oxford habían sido Lucius Cary, Vizconde de Falkland (1610?-43); William Chillingworth (1602-44) y John Hales (1584-1656).
- 40.- Hasta aquí una breve presentación de las figuras que influyeron determinantemente en el camino intelectual de Locke. Para un análisis detallado de las influencias recibidas, especialmente en el terreno filosófico, ver los capítulos VIII, IX y X de la obra de James Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, University Press, 2ª reimp. 1968 (1ª ed. 1917), pp. 182-266. Ver también los capítulos I y II de la Primera Parte del *John Locke* de Richard I. Aaron, Clarendon Press, Oxford, 3ª, 1971 (1ª ed. 1937), pp. 1-35.
- 41.- Aaron, R.I.; o.c., p. 307.
- 42.- p. 9. Ver también E. III., xi, 24.
- 43.- 2P. I, 3.
- 44.- Ver pp. 19-20.

- 45.- Ver E. III,xi,4 y 7.
- 46.- E. I,i,2. Ver también la "Epístola al lector"
p.7.
- 47.- E. IV,xx,1.
- 48.- E. IV,xx,7.
- 49.- E. IV,xix. E. I,i,6 y 7.
- 50.- E. IV,xxi.
- 51.- Cranston, M.; o.c., p. 117.
- 52.- E., p. 7.
- 53.- Aaron, R.I.; o.c., p. 52.
- 54.- Aaron, R.I.; o.c., p. 59.
- 55.- "Epístola al lector", pp.7-8.
- 56.- Parte segunda.
- 57.- Libro primero.
- 58.- E. I,i,3.
- 59.- E. I,i,8.
- 60.- p. 23.
- 61.- Descartes, Meditaciones Metafísicas, Medita-
ción tercera.
- 62.- p. 29. Ver E. I,i,20; iii,21-22; II,i,15; y
passim.
- 63.- E. I,ii,5,12 y 15, sobre todo.
- 64.- Descartes, Meditaciones Metafísicas, Medita-
ción tercera.
- 65.- E. II,xi,13: fuente de errores; II,xi,15: ob-
jeto de su desconfianza; II,xxiii,32; relativa
a lo irreal; también II,xxx,3; IV,v,7.
- 66.- E. II,ii,1.
- 67.- E. II,xxiii,1 y 2.
- 68.- E. II,xxx,4; III,v,14.
- 69.- E. III,v,3-7.
- 70.- E. IV,iv,7.

- 71.- E. I,i,2.
- 72.- E. I,i,3.
- 73.- Melendo, T.; J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, Ed. Magisterio Español S.A., Madrid, 1978, pp. 135-6.
- 74.- Carta a Locke de 27-agosto-1692 (Cranston, M.; o.c., p. 360).
- 75.- Carta a Molyneux de 20-septiembre-1692 (Ibidem).
- 76.- Yolton, John W.; Locke and the Compass of Human Understanding, Cambridge, University Press, 1970, pp. 92. 96 y 101-2.
- 77.- E. II,xxvii y II,xxi, respectivamente.
- 78.- Gibson, J.; o.c., p. 228.
- 79.- Para una localización detallada del Ensayo en su contexto filosófico y teológico inmediato, teniendo en cuenta incluso las reacciones a que dio lugar entre los autores coetáneos, véase Yolton, John W.; John Locke and the Way of Ideas, Clarendon Press, Oxford, 1968, reimp. (1ª ed. 1956).

II. LA CONCIENCIA EN EL ENSAYO

II.1. La identidad del sujeto y la conciencia

Locke trata el tema del sujeto en el capítulo xxvii del libro segundo del *Ensayo*, titulado "De la identidad y la diversidad", que añadió desde la segunda edición de la obra.

Verdaderamente, Locke necesitaba abordar este tema, pues la doctrina del origen empírico de las ideas y su agnosticismo sobre la sustancia ponían el tela de juicio la evidencia cartesiana de un yo-sujeto como sustancia pensante indivisa a través de sus diversas funciones o facultades (1).

En efecto, a pesar de que conocemos nuestra propia existencia individual del modo más inmediato: intuitivamente, en declaración que Locke hace con fórmulas explícitamente cartesianas (2), no tenemos conocimiento claro de la naturaleza propia de este nuestro existir, pues si alcanzamos a saber que nuestra existencia es la de una cosa que piensa (3), no sabemos, en cambio, "en qué consiste pensar" (4); expresión que lleva consigo un sentido doble: significa que no sabemos qué es pensar, que desconocemos la esencia real de eso que designamos con la palabra "pensar"; pero, además, por el contexto en que aparece la expresión, significa que no conocemos lo que da consistencia a este pensar, esto es: la naturaleza propia de la cosa que piensa, de la sustancia pensante.

Estas consideraciones escépticas sobre la naturaleza del sujeto plantearon el problema ante Locke, pero fue el reconocimiento de la significación

ética del mismo lo que le llevó a intentar una solución (5), en la consideración de que si el sujeto se identifica sobre la base de la sustancia, no cabría la posibilidad de determinar el ámbito de aplicación de la responsabilidad moral por nuestro desconocimiento de aquélla; a pesar de que este es el tema de mayor importancia para la vida de los hombres (6). En consecuencia, la piedra de toque en la identificación lockeana del sujeto es el tema de la atribución de las acciones, por lo que el del sujeto y el del agente son uno y el mismo tema en su consideración.

Locke comienza el capítulo presentando a la identidad como una relación. Después pasa a tratar esta relación en las ideas y en los distintos seres (inertes y vivientes), y traza la diferencia entre las ideas de hombre y de persona, en función de la intervención de la sustancia (corpórea e inmaterial) en la primera de ellas, y de la conciencia en la última.

A continuación, aborda los problemas que plantea el atribuir a la sustancia la identificación del sujeto: en la sección trece referidos a la sustancia material, en la sección catorce los referidos a la sustancia inmaterial, para, a partir de la sección dieciseis, pasar a mostrar como esos problemas no se plantean, o bien quedan resueltos, desde su postura.

¿Quién es pues, ese sujeto que ha de ser unitario y responsable de sus actos?:

El Yo es esa cosa pensante consciente
(no importa de qué sustancia esté hecha,
sea espiritual o material, simple o

compuesta), que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad o de desgracia, y así se refiere a sí misma hasta donde se extiende esa conciencia. (E. II,xxvii,17) (7).

El sujeto que Locke presenta aquí es una cosa pensante consciente, en la que esa conciencia, por su capacidad de autorreferencia, es la que determina el carácter de sujeto que se le atribuye.

Efectivamente, el sujeto es una cosa, una sustancia, por tanto; pero, como vemos, su condición de sujeto no procede de este hecho, ni tampoco de su cualidad de que piense, sino de la referencia a sí mismo en función de la conciencia que posee de su propio pensar, determinando ésta el alcance de la capacidad para referirse a sí mismo: los límites del sujeto.

Por eso dice Locke que no importa si esa cosa que piensa es una sustancia "hecha de espíritu o de materia, simple o compuesta", salvando de este modo el obstáculo que le supone el desconocer la naturaleza de la sustancia, ya que su definición descarta por igual que el sujeto sea el hombre completo, al que considera "un ser pensante o racional" con "un cuerpo... unido a él" (8); como que lo sea el componente pensante, al que, salvando la "oscuridad sobre estos asuntos", ordinariamente tenemos por una sustancia inmaterial o espíritu y denominamos "alma" (9); o que lo sea el componente material solo: el cuerpo, por más que se le reconozca la posibilidad del pensamiento sobreañadido a sus cualidades en virtud de la omnipotencia divina (10).

Esta capacidad de autorreferencia en el pensar

en una sustancia que piensa, sea cual sea ésta, constituye el sujeto, y es lo que Locke denomina "persona" (11):

... debemos considerar lo que significa persona; que, yo pienso, es un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo como él mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que hace sólo por esa conciencia, que es inseparable del pensar y esencial a él según me parece: siendo imposible para cualquiera percibir sin percibir que percibe. (E. II,xxvii,9) (12)

Vemos por tanto, que es la conciencia como referencia del pensar a sí mismo lo que define al sujeto-persona en su condición propia, permitiéndole identificarse a lo largo del tiempo como un mismo y único sujeto a través de la diversidad de pensamientos.

Locke considera que esta conciencia es "inseparable del pensar y esencial a él", y por eso "es imposible para cualquiera percibir sin percibir que percibe", hasta el punto de que "es tan ininteligible decir que un cuerpo es extenso y sin partes, como que algo piensa sin ser consciente de ello o sin percibir que lo hace", como había afirmado ya, al comienzo del libro segundo (13).

Consecuentemente, la conciencia como percepción de que se piensa es la condición para que podamos hablar de pensamiento, su "ratio cognoscendi". Sin embargo, "aún hay más:

Pero yo digo que él (un hombre) no puede pensar en ningún momento, despierto o durmiendo, sin darse cuenta de

ello. Nuestro darnos cuenta de ello no es necesario para ninguna cosa sino para nuestros pensamientos; para ellos es y siempre será necesario, mientras no podamos pensar sin ser conscientes de ello. (E. II, i, 10) (14)

Esto es: desde el punto de vista de Locke, que es el punto de vista empírico, la conciencia no sólo es condición para conocer la existencia de pensamiento, sino que, por ello, es también la condición de su misma existencia, su *ratio essendi*; por lo que no hay conciencia sin pensar, pero propiamente, tampoco hay pensamiento sin conciencia. Siendo esto así, la conciencia no es ni puede ser un modo del pensar, entre otros, sino que ha de ser un aspecto o una cualidad del mismo, presente en todos sus modos.

No obstante, con ser esencial y necesaria, por tanto, al pensar, la conciencia no es la esencia de la cosa pensante, no constituye la naturaleza última del alma por sí sola, pues el mismo pensar tampoco lo es, sino sólo una de sus operaciones, como dice en la misma sección que acabo de citar; o, a lo sumo, la acción propia del alma, cualquier cosa que ésta sea.

Ambas afirmaciones: la de la conciencia como condición del pensar y la desvinculación de éste respecto a la esencia de una cosa que se define por él, son de las primeras consecuencias que extrae Locke de su postura empirista, fundada en el ajuste de nuestro conocimiento a las facultades naturales de que estamos dotados por Dios (16). La primera de estas consecuencias la presenta ya en el origen de su crítica a los principios innatos (17). Locke no

admite la universal aceptación de los principios especulativos como prueba de su innatismo, ya que aquélla no se da, al menos por parte de los niños; y concluyendo, afirma:

Decir que una noción está impresa en la mente y decir, al mismo tiempo, que la mente la ignora, es reducir a nada esa impresión. De ninguna proposición se puede decir que esté en la mente y que ésta no la conozca, que no tenga conciencia de ella. (E. I,ii,5) (18)

Consecuencia de esto es que, teniendo experiencia de que la mente no presenta contenidos de pensamiento en ciertos momentos, como en el dormir, ya que no se es consciente de ellos, no se puede admitir que el alma piense continuamente y por ello el acto de pensar no es la esencia última del alma. En caso contrario, el alma dejaría de existir al dejar de pensar. La consideración de los distintos grados del pensar nos lleva también, a la misma conclusión, ya que "las operaciones de los agentes pueden admitir fácilmente aumento o disminución, pero las esencias de las cosas no son susceptibles de tales variaciones (19).

Suponer, por el contrario, que el alma piensa siempre, aun cuando no es consciente de ello, llevaría a tener que admitir dos personas distintas en lo que se acepta como una sola: una persona sería el individuo despierto y otra distinta cuando está dormido (20).

Volviendo al texto que hemos tomado como referencia (E. II,xxvii,17), encontramos que esa cualidad de autorreferencia en función de la conciencia

que es lo definitorio del sujeto, no se restringe al ámbito del pensar, sino que completa su determinación en la conciencia del placer y del dolor, haciendo al sujeto "capaz de felicidad y de desgracia".

Nuevamente, la explicación del concepto de persona sirve para clarificar el sentido de las expresiones citadas:

Persona, como yo lo tomo, es el nombre para este yo... Es un término forense al apropiarse las acciones y su mérito; y así pertenece sólo a los agentes inteligentes capaces de una ley y de felicidad y desgracia. Esta personalidad se extiende por sí misma hacia el pasado, más allá de la existencia presente, sólo por la conciencia, por la que llega a ser parte interesada y responsable, se apropia y se imputa a sí misma las acciones pasadas, justo sobre la misma base, y por la misma razón, por la que lo hace en el presente. (E. II, xxvii, 26) (21)

Según vemos, la capacidad de felicidad o de desgracia que determina igualmente al sujeto-persona, está vinculada, por un lado, a la conciencia del placer y del dolor (sección diecisiete) y, por otro, a la apropiación de las acciones y a la ley (sección veintiseis) (22).

En idea de Locke ambas vinculaciones son consecuencia una de la otra, pues como señala en este mismo texto más adelante, el placer o el dolor recibidos por una acción son el premio o el castigo de la misma, lo que hace a la persona feliz o desgraciada. Ahora bien, el premio o el castigo debidos por una acción hacen referencia a un sujeto que la lleva a cabo y al que se le atribuye responsabi-

lidad por la misma, así como a la conformidad o discrepancia de la acción con una ley. Por ello, la determinación de la persona por la conciencia del placer-premio y el dolor-castigo, "al apropiarse las acciones y su mérito", hace que "persona" sea un término forense, judicial.

Finalmente, también aquí, como en el caso del pensar, encontramos la referencia a la duración del sujeto en función de la extensión en el tiempo de esa conciencia de las propias acciones y su repercusión en el mismo sujeto, bajo la forma de felicidad o desgracia consiguientes, lo que introduce un factor de proyección de futuro en la conciencia, ya que ésta reconoce la felicidad o la desgracia presentes como consecuencia de aquellas acciones en el pasado (23). Consecuencias que son futuro respecto a las acciones presentes.

De este modo, la conciencia como autorreferencia, ahora en las acciones, determina y delimita a ese sujeto en el tiempo, identificándolo. Con ello Locke ha establecido el ámbito de la responsabilidad sin necesidad de referirse a la sustancia, por lo que aunando ambas referencias (al pensar y a la acción) en un único concepto, dice: "Así, este sujeto (Self) no está determinado por la identidad o la diversidad de la sustancia, de la que no puede estar seguro, sino sólo por la identidad de la conciencia" (24).

¿Problemas? Muchos. Básicamente se centran en el hecho de que, aun sin ser la conciencia el único elemento definitorio del sujeto-persona, sea ella el único que determina la identificación del

mismo.

En efecto, hemos visto que la persona se define como una cosa pensante que es consciente. Siendo correlativos la conciencia y el pensar, nos queda un elemento de la definición: el ser una cosa. Ciertamente, esta cosa es una sustancia que, habitualmente, se entiende inmaterial y llamamos "alma", según recogíamos al comienzo de este apartado (25). Pero nos encontrábamos con que su naturaleza íntima es desconocida para nosotros. Por ello Mackie, siguiendo a Butler (1692-1752), afirma que "la propia teoría de Locke descansa sobre la confusión entre lo que constituye la identidad y la evidencia de la misma", y continúa: "La explicación de Locke, dice Butler, se refiere a nuestro conocimiento de la identidad personal, no a lo que la constituye" (26).

Sin embargo, todo esto se deriva directamente del propio planteamiento de Locke: establecer los límites, y hablar sólo, de lo que podemos conocer con evidencia. En lo demás Locke deja la puerta abierta a las más diversas hipótesis. Así, en este caso, va señalado las distintas posibilidades que se ofrecen en cuanto a la situación sustancial del alma y el cuerpo: transmigración, reencarnación, resurrección y demás; es decir, las distintas ideas de hombre que se pueden dar (27); lo que está perfectamente en línea con su mentalidad latitudinaria.

En esta situación, no obstante, ocurre que Locke se desliza fácilmente desde el conocer hacia el ser y, de identificar a la persona por la con-

ciencia, pasa a identificarla con la conciencia. Como dice Allison, "presentando al cogito como una identidad cuasi-sustancial" (28); a pesar de sus reiteradas afirmaciones de que la conciencia-pensar no es la esencia del alma.

También Mackie recoge esta línea de consideraciones al expresar que Locke "se desliza desde el uso de 'conciencia' como un nombre abstracto verbal, significando justamente que uno es consciente..., hasta usarlo como un nombre concreto" (29), y se pregunta: "¿Pero qué significa 'conciencia' como nombre concreto? Presumiblemente, una entidad que consiste en ser consciente, por parte de alguien, de un número de acciones y experiencias juntas" (30). Por ello, y porque "ser consciente de (being conscious of) hacer o experimentar algo es completamente distinto de la conciencia (awareness) de cosas materiales y de eventos externos, o de lo que algún otro está haciendo o experimentando" (31), Mackie reclama una explicación del nombre "conciencia" (consciousness). Lo que se concluye igualmente de la apreciación de Aaron al considerar que "Locke sólo muestra que el término 'persona' es vago y que lleva consigo más de un significado" (32).

Una consideración final en esta línea de la problemática general en torno al sujeto, pero que, entiendo, ayuda particularmente a situar el tema en el punto de mira en que lo veía Locke: En un momento de su análisis sobre los problemas concretos que presenta el tema del sujeto en Locke, Mackie le reprocha que "parece haber olvidado que 'persona' no sólo es un término forense, al apropiarse las ac-

ciones y su mérito', sino también el nombre correspondiente a todos los pronombres personales" (33). Es decir, entiende que Locke parece subsumir todo el sujeto en su cualificación de sujeto responsable. Esto mismo manifiesta Allison: "La responsabilidad moral se basa en la identidad personal y es coextensiva con ella " (34), así como Udo Thiel: "Decir que alguien es una persona es decir que hay algunas acciones por las que se considera que es responsable" (35).

Todo el tema del sujeto en Locke está orientado a la determinación del ámbito de la responsabilidad, como vemos. En este sentido nos queda por ver ante quien responde este sujeto: Quién es su juez propio. Locke nos lo presenta en su discusión de lo que se diría "problemas concretos" del tema: la situación del sujeto en el olvido de las acciones propias y en la apropiación de acciones realizadas por otros, que trata respectivamente, en las secciones veinte y veintidós, y trece, del mismo capítulo de la identidad.

En el primero de los casos muestra la limitación del juicio humano en lo referente a la conciencia, al estar dependiendo de lo que es la identidad del hombre, que como hemos visto, Locke reconoce distinta de la identidad personal (36). Incluso advierte del peligro de hacer residir la identidad del hombre en la conciencia exclusivamente, lo que sólo conviene a la identidad personal, dejando claro que la misma persona no tiene por qué ser el mismo hombre.

En el segundo caso se remite directamente a la

"veracidad de Dios", a la confianza en quien es el juez de la conciencia en un asunto de tanta importancia como que lo que está en juego es la felicidad o la desgracia, que son la recompensa o el castigo debidos en función de esa conciencia. Así, concluye la sección veintidós diciendo:

Pero en el Gran Día en que los secretos de todos los corazones serán puestos al descubierto, puede ser razonable pensar que a nadie se le hará responder por aquello de lo que nada sabe; sino que recibirá su juicio final según su conciencia le acuse o le excuse. (E. II, xxvii, 22) (37)

Por lo tanto, el juez propio ante el que responde el sujeto-persona es Dios, con sus leyes, como recoge Thiel (38), y en este contexto "la aspiración a la felicidad de hecho se refiere a un futuro estado de vida después de la muerte" (39). En la consideración de Locke, pues, la responsabilidad del sujeto es de carácter moral, no legal en el sentido de la ley humana, y el ser forense del término "persona" se refiere al juicio de Dios.

El sujeto de Locke, en su sentido propio, es el sujeto moral. En el texto citado incluso utiliza el término "conscience", correspondiente a la conciencia moral, siendo ésta una de las escasas ocasiones en que lo hace, y lo usa como sinónimo de "consciousness", que ha empleado tres líneas antes y es el habitual.

Este carácter moral básico del sujeto que se identifica por la conciencia lo recoge Thiel cuando dice:

Esto es, la identidad personal ciertamente se puede considerar como la base de las recompensas y los castigos justos con respecto al juicio de Dios. Sin embargo, esto también significa que debemos creer en un tribunal divino cuando consideramos la conciencia como un criterio válido para el juicio de nuestra personalidad (40).

Consecuentemente, este es el punto de partida desde el que habrá que aclarar los significados de la conciencia en Locke.

II.2. La determinación de la conciencia en sus ámbitos y funciones

La conciencia se despliega en los ámbitos de la acción humana y del pensar, en los que desarrolla complementariamente una función que podríamos llamar "apropiativa". Esta función, aplicada tanto a las acciones como a los pensamientos, genera la identidad y la responsabilidad del sujeto, por lo que presenta un significado moral.

Locke no establece distinción terminológica entre este significado moral de la conciencia y el resto de significados, que surgen de las múltiples funciones que ella cumple, sobre todo en el ámbito del pensar.

En el glosario que introdujo a partir de la segunda edición del Ensayo, Locke incluye el término "conscience". Para su definición remite a E. I, iii,8, donde dice que es "nuestra propia opinión o juicio de la rectitud o desviación moral de nuestras propias acciones" (41), y como he señalado, prácticamente no vuelve a usarlo. En todo el análisis de la identidad personal y de la atribución de las acciones a un sujeto responsable utiliza el término "consciousness".

Ambos términos son intercambiables según se desprende de E. II,xxvii,22, citado anteriormente; y en efecto, cuando introduce consciousness en el glosario, a continuación de conscience, señala que es "lo mismo" (42). Con ello Locke deja bien claro que en su consideración la conciencia es una: indi-

visa, a través de la diversidad de funciones que ejerce en los dos ámbitos a que se aplica.

Puede decirse pues, que la conciencia moral (conscience) no es más que un aspecto de la misma conciencia (consciousness), en cuanto que ésta por su propia dinámica, al apropiarse las acciones y pensamientos, los pone en relación con la ley divina, en función de la recompensa-felicidad o el castigo-desgracia que recibirá por ellos.

Esta función apropiativa que afecta conjuntamente al pensamiento y a la acción es la función característica de la conciencia para Locke. Sin embargo, gran parte de los problemas en torno al sujeto provienen de que no es ésta la única y, por tanto, no es éste el único significado que atribuye a la conciencia.

Cuando, de nuevo en el glosario, Locke mismo señala el lugar en el que dice qué es la conciencia (consciousness), nos remite a E. II, i, 19, y allí encontramos que "la conciencia es la percepción de lo que pasa en la propia mente de un hombre" (43), según una traducción literal cuyo significado se conserva y se realza expresándolo de esta manera: "la conciencia es la percepción que tiene un hombre de lo que pasa en su propia mente".

La definición surge en el contexto de su discusión sobre la suposición de que el alma piensa siempre, que aborda inmediatamente después de presentar su teoría sobre el origen empírico de las ideas (44). Dicha suposición, como tal, se deriva de hacer del pensar la esencia del alma, a pesar de que no tenemos experiencia de esa actividad conti-

nua. Desde su punto de vista empírico Locke concluye al respecto que la conciencia es necesaria al pensar e inseparable de él, como hemos visto anteriormente (45), de modo que "pensar consiste en ser consciente de que uno piensa" (46). Este es el tema que trata en la sección diecinueve citada.

Tenemos pues, que la conciencia es percepción, y Locke comienza el capítulo dedicado a la percepción diciendo:

La PERCEPCION, siendo la primera facultad de nuestra mente, ejercitada sobre nuestras ideas, es por eso la primera y más simple idea que tenemos de reflexión, y algunos la llaman pensar en general. (E. II, ix, i) (47)

En este texto considera la percepción con un significado doble: es una facultad de la mente, y también es una idea, la primera de las que llama de reflexión. El ser una idea lo presenta como consecuencia derivada de ser una facultad, al ser la reflexión "ese darse cuenta de la mente de sus propias operaciones y sus modos, por cuya razón llega a haber ideas de estas operaciones en el entendimiento" (48).

Puesto que estas operaciones es algo que pasa en la mente, entendemos que la conciencia tiene aquí el significado de reflexión como percepción refleja, no sólo reflexiva, de lo que pasa en la mente. Esto es: una percepción que surge directa e inmediatamente de la percepción de ideas, en el sentido que veíamos de que "es imposible que alguien perciba sin percibir que lo hace" (49), aun-

que sea en un grado mínimo; por lo que no estamos hablando de una observación nueva que la mente lleva a cabo volviendo sobre sí misma, tal como sugeriría el término "reflexiva", sino de un aspecto o función refleja de la percepción, inherente a la misma, que es en cierto sentido como Rabb interpreta el término "reflection" en Locke (50). A esta función refleja de la conciencia es a lo que se refería Mackie al hablar de la conciencia como "ser consciente de hacer o experimentar algo" (51).

Por otra parte, hablar de la conciencia como percepción refleja de las operaciones de la mente no es introducir una nueva facultad paralela a la misma percepción: la conciencia, en este sentido, no es sino una manifestación o, como decía, un aspecto de la facultad de percibir, cuyo acto es la percepción, aun cuando Locke no distingue terminológicamente entre la facultad, su actividad y el producto de la misma, a las que aplica igualmente el término "percepción".

No se acaban aquí las funciones de la conciencia en el ámbito del pensar, pues Locke atribuye a la percepción una amplitud de significado mayor: "tener ideas y percepción es lo mismo". Esto lo afirma en el contexto de la pregunta sobre cuándo se comienza a tener ideas:

Preguntar cuándo comienza un hombre a tener ideas es preguntar cuándo comienza a percibir; siendo lo mismo tener ideas y la percepción. (E. II, i, 9) (52)

Remitiéndose a la segunda réplica de Locke contra Stillingfleet, Yolton dice que, a pesar de esto, el mismo Locke sugiere que "percibir y tener ideas no son idénticos, como si no pudiéramos dis-

tinguir entre el contenido y el acto" (53). La diferencia estribaría en que "tener ideas" carga la referencia hacia el contenido, y "percepción" lo hace hacia el acto mental. Esta distinción ya la considera Gibson, afirmando que debía ser ampliamente familiar para Locke, pues se deriva de la que establece Descartes entre la realidad objetiva y la realidad formal de las ideas en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas* (54).

Aunque Yolton no se refiere al *Ensayo*, y Gibson sólo encuentra referencia a la citada distinción en la "Epístola al lector" (55), entiendo que esa distinción está presente en el texto de E. II, i, 9 citado, porque en él lo que se identifica no es "tener ideas" y "percibir", sino "tener ideas" y "percepción". Mientras que "percibir" evoca inmediatamente la acción, "percepción" significa aquí el producto de esa acción de percibir, pues no cabe interpretarlo en el sentido de la facultad, ni tampoco en el del acto, por la vinculación al contenido implícita en la expresión "tener ideas" con la que se identifica. Lo que está diciendo Locke es que las ideas son el producto de la facultad de percibir.

Precisamente, de esta doble tensión existente en la percepción, entre el contenido de la misma y el acto de percibir, procede uno de los problemas más graves a la hora de situar el concepto de idea en su propio origen, y por tanto, de interpretar correctamente el papel que juega la percepción en el pensamiento de Locke.

Aunque se tratará con más detalle en los capítulos siguientes, conviene hacer ahora algunas pre-

cisiones sobre el contenido y el acto en la percepción, necesarias para establecer las funciones que realiza la conciencia, que es lo que ahora nos ocupa.

Desde el punto de vista del contenido, en lo que respecta a las ideas primarias u originarias, las que Locke llama de sensación, la idea se refiere a cualidades existentes en las cosas o a poderes que éstas tienen para "producir en nosotros" las ideas. Así lo vemos cuando Locke trata de explicitar la distinción entre ideas y cualidades:

Para descubrir mejor la naturaleza de nuestras ideas y para discurrir sobre ellas inteligiblemente, será conveniente distinguirlas, según son ideas o percepciones en nuestras mentes, y según son modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros. (E. II, viii, 7) (56)

La percepción como tener ideas se refiere también, por tanto, a las ideas de sensación, hasta el punto de que Locke llega a expresarse del siguiente modo:

Nuestros sentidos, en trato con los objetos particulares sensibles, transmiten a la mente varias percepciones distintas de las cosas, de acuerdo a los varios modos en que aquellos objetos les afectan. (E. II, i, 3) (57)

Especificando a partir de la segunda edición:

cuando digo que los sentidos transmiten (las percepciones) a la mente, quiero decir que desde los objetos externos transmiten a la mente lo que produce allí

aquellas percepciones. (E. II, i, 3) (58)

La primera expresión parece identificar sensación y percepción (59), pero la aclaración subsiguiente establece, por el momento, la "localización" de ambas: la sensación se sitúa más en el ámbito de lo físico, refiriéndose a los sentidos y a lo que será el contenido de la idea, mientras que la percepción, en cambio, se refiere estricta y exclusivamente a lo mental. Esto lo expresa más claramente en la sección veintitrés:

Concibo que las ideas en el entendimiento son contemporáneas de la sensación, que es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo, tal que produce alguna percepción en el entendimiento. Sobre estas impresiones hechas en nuestros sentidos es sobre lo que primero parece aplicarse la mente en operaciones tales como las que llamamos percepción, rememoración, consideración, razonamiento, etc. (E. II, i, 23) (60)

Donde vemos claramente la identidad entre "ideas en el entendimiento" y "percepción en el entendimiento", frente a lo que explica que es la sensación, que corresponde a los sentidos y que es distinta por el mismo hecho de ser contemporánea o simultánea (coeval).

En este sentido, la mente "tiene ideas" y esto es algo que "pasa en la mente", por lo que la conciencia no sólo es la percepción refleja de las operaciones de la mente, también es la percepción de que se tienen ideas, incluso la misma percepción de ideas. En consecuencia, como señalaba Mackie, también es "conciencia (awareness) de cosas natura-

les y de eventos externos, o de lo que algún otro está haciendo o experimentando" (61), o "conciencia perceptiva" (perceptual consciousness), como prefiere llamarla Yolton (62); de modo que "pensar o ser consciente (to be aware) es justamente tener contenidos mentales, ideas" (63).

Ahora bien, ¿qué función cumple la conciencia en cuanto percepción, ligada a las dos fuentes de donde proceden todas las ideas: sensación y reflexión? o, lo que es lo mismo, ¿qué función cumple la conciencia en el origen de las ideas? Locke dice al respecto:

En esta parte el entendimiento es meramente pasivo, y sea que quiera o que no quiera tener estos comienzos, o como si dijéramos los materiales del conocimiento, ello no está en su propio poder. Ya que los objetos de nuestros sentidos, muchos de ellos, imponen sus ideas particulares a nuestras mentes, queramos o no: y las operaciones de nuestras mentes no nos permitirán quedarnos sin algunas nociones oscuras de ellas, por lo menos. Ningún hombre puede ignorar por completo lo que hace cuando piensa. Cuando se ofrecen a la mente estas ideas simples, el entendimiento no puede rehusar tenerlas, ni alterarlas cuando están impresas, ni destruirlas y hacer unas nuevas en él, más de lo que un espejo puede rehusar, alterar o borrar las imágenes o ideas que los objetos puestos ante él producen en él. Así que los cuerpos que nos rodean afectan de diversas maneras a nuestros órganos, la mente está forzada a recibir las impresiones, y no puede rechazar la percepción de aquellas ideas que están anexas a ellas. (E. II, i, 25) (64)

He transcrito la sección completa porque en

ella ofrece Locke el resumen de su teoría sobre el origen de las ideas, poniendo de manifiesto al mismo tiempo las tensiones existentes en la misma.

Lo que ahora nos interesa, tocante a la función que cumple la conciencia en el origen de las ideas, es que en el texto la mente "recibe" impresiones procedentes de los sentidos y no puede evitar percibir, tanto las ideas que aquéllas llevan anejas, como, más o menos claramente, el hecho de que las percibe.

Según esto, la conciencia tendrá aquí una función que podemos llamar receptiva-presentativa por la que recibe las ideas, presentándolas en la mente. Esto mismo lo recalca Locke en el capítulo sobre la percepción:

Pues en la mera percepción desnuda, la mente es sólo pasiva, en la mayor parte, y no puede evitar percibir lo que percibe. (E. II, ix, 1) (65)

Ello hace que Locke distinga entre la percepción y el pensar, porque:

En inglés, pensar significa propiamente ese tipo de operación de la mente sobre sus ideas, en que la mente es activa; donde considera algo con algún grado de atención voluntaria. (E. II, ix, 1) (66)

Sin embargo, hemos visto que tener conciencia es percibir lo que pasa en la mente y que esto mismo es pensar (67).

Por otra parte, tanto en el primer texto citado del capítulo sobre la percepción, como en el encabezamiento de E. II, i, 25, que titula "En la re-

cepción de las ideas simples el entendimiento es pasivo en la mayor parte" (68), llama nuestra atención la expresión restrictiva "en la mayor parte"; lo mismo que, también en E. II,i,25, la expresión "Ya que los objetos de nuestros sentidos, muchos de ellos, imponen ..." (69). Con esto Locke debilita las afirmaciones subsiguientes, por lo que al hablar de la pasividad de la mente vendría a decir que muchas veces la mente es en su mayor parte pasiva al percibir las ideas originarias, lo cual se traduce en que, o hay casos de simple percepción en que la mente no es puramente pasiva o que, tal vez, la pasividad en este caso es sólo relativa, en comparación con el mayor grado de actividad que muestra la mente en otras de sus operaciones. Esto último es lo que parece ocurrir, pues si en el pensar propiamente dicho la mente se muestra activa por el cierto "grado de atención voluntaria" con el que considera y observa algo, ese mismo cierto grado de atención lo reconoce Locke necesario para la lisa y llana percepción, pues como dice:

Cuán a menudo puede observar un hombre en él mismo que mientras su mente está ocupada intensamente en la contemplación de algunos objetos; y examinando curiosamente algunas ideas que hay allí, no advierte las impresiones de cuerpos sonoros, hechas sobre el órgano del oído con la misma alteración con que se suele producir la idea de un sonido. Es posible que exista un impulso suficiente sobre el órgano, pero al no conseguir la observación de la mente de ahí no se sigue ninguna percepción: aunque se de en el oído la moción que suele producir la idea de

sonido, no se oye, sin embargo, ningún sonido. (E. II, ix, 4) (70)

Siguiendo entonces la línea trazada por esa distinción entre contenido y acto en el pensar, de la que afirma Yolton que son los términos en que Locke llevó a cabo su análisis de la conciencia en este sentido perceptivo (71), hemos de considerar que cuando Locke habla de "ideas" (72), o cuando parece identificar sensación y percepción, o cuando sus expresiones tienden a confundir cualidades e ideas; cuando, en definitiva, afirma la pasividad de la mente en la conciencia perceptiva, está refiriéndose al contenido del acto mental. Por el contrario, en la causación de la percepción, desde el punto de vista del acto, "las operaciones mentales de una mente activa y atenta son factores causales igualmente importantes" (73).

Sin embargo, Locke no ofrece explícitamente y a las claras este tipo de consideraciones, antes bien, enfatiza el aspecto del contenido (74), multiplicando las expresiones en que recalca la pasividad de la conciencia perceptiva (75), con lo que introduce no poca oscuridad en sus mismas expresiones, creando consecuentemente graves conflictos en la interpretación de su pensamiento, como veremos más adelante.

Por el momento las consideraciones que se han tenido en cuenta bastan para sostener que la conciencia no sólo cumple la función receptora-presentativa que se le había señalado como conciencia perceptiva. Esto sería, si acaso, por respecto al contenido de la percepción. En lo que atañe al acto

de percibir la conciencia adquiere un carácter productivo. Incluso desde el punto de vista del contenido, en lo que éste tiene de mental, la conciencia perceptiva muestra ese carácter, siendo entonces co-productiva su función.

El carácter productivo de la conciencia deja de ser problemático, y se muestra abiertamente, en cuanto pasamos de las ideas simples de sensación a las ideas clasificadas como complejas, en que el entendimiento tiene la capacidad para formularlas a su gusto, en una variedad casi infinita (76), a través de sus propias acciones: combinando, relacionando y abstrayendo, principalmente (77).

En conclusión, encontramos que dentro del ámbito del pensar la conciencia adopta diversas funciones, que hemos llamado apropiativa, identificativa, refleja, productiva o coproductiva y receptiva; a las que hay que sumar las correspondientes a los dominios de la acción: apropiativa e identificativa, igualmente, y moral. Todas ellas se adscriben de una u otra forma a un único aspecto de la mente, que Locke designa con el término "consciousness".

Es cierto que Locke da por sentada la unidad de la conciencia a través de la diversidad de sus funciones. Siendo ella la unificadora de toda la multiplicidad experiencial en un único sujeto, hace valer la expresión "una conciencia-un sujeto".

La condición indispensable para que efectivamente se de la unidad de la conciencia en sus distintas funciones es que todas ellas sean compatibles entre sí, y que, a través de ellas, presente

características coherentes, ya que la conciencia como tal no es una sustancia, aun cuando Locke termine dotándola de un estatuto cuasi-sustancial como puntualiza Rábade (78), y no siendo una sustancia consiste única y exclusivamente en las funciones que desempeña (79).

Es obligado, pues, hacer una revisión de las distintas funciones de la conciencia en cuanto a su compatibilidad y su coherencia respecto de la función unificadora-apropiativa, ya que es ésta la función primordial que se le asigna.

Basta un somero repaso para descubrir que la función identificativa de la conciencia es consecuencia inmediata de esa su actividad apropiativa de pensamientos y acciones, y que su función moral deriva adecuadamente de su identificación del sujeto, pues no sería otra cosa que la apropiación de las expectativas respecto a las consecuencias de esos pensamientos y acciones.

La función refleja, por otra parte, es en el pensamiento, precisamente, la base experiencial de esa actividad autoidentificadora.

La función productiva mantiene igualmente la característica dinámica común a todas las anteriores, que se deriva de la identificación del pensar-conciencia como la acción propia del alma-mente, según se ha visto.

Queda por último la función receptiva, a la que Locke adscribe, y recalca en ella, la característica de pasividad, rompiendo la dinámica general de la conciencia, presente en el resto de sus funciones.

Esto es: todas las funciones de la conciencia revelan a ésta con una característica fundamental de actividad, mientras que la función receptora es la única que quiebra la secuencia interpretativa de las actuaciones de la conciencia porque en esta función la conciencia sería pasiva.

Como señala Rábade (80), llegados a esta situación se hace inevitable preguntar si la conciencia pasiva de la función receptora es la misma que la conciencia activa del resto de las funciones.

La respuesta a esta cuestión es tanto más acuciante, cuanto que de ella depende todo el estatuto del sujeto, cognoscente y moral, en Locke, puesto que está en entredicho la capacidad unificadora de la conciencia: ¿Cómo algo dividido en sí mismo puede ser principio de unidad? o ¿Cómo algo que es diverso puede ser principio de identidad?

Además, esta función receptiva es, lógicamente, la primera, de la que deriva el resto, ya que está en el origen de todos los contenidos de pensamiento, y no hay pensar sin contenido.

Si Locke trabaja sobre la base de la unidad de la conciencia, dado el problema con el que nos encontramos, inevitablemente surge la siguiente cuestión: ¿En función de qué trabaja sobre dicha base?

Para contestar a las preguntas planteadas hace falta comprobar fehacientemente si se da o no esa presencia de características contrapuestas e incompatibles en la conciencia. Puesto que las características contrapuestas que ponen en tela de juicio la supuesta unidad de la conciencia son la actividad y la pasividad de la misma, procede anali-

zarla desde estas características, a partir de los propios conceptos lockeanos de actividad y de pasividad.

NOTAS

- 1.- Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Meditación sexta.
- 2.- E. IV, ii,1 y ix,3.
- 3.- E. II,xxvii,17; IV,ix,3.
- 4.- E. IV,iii,6.
- 5.- Allison, Henry E.; "Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*; Tipton, I. C. (ed.) Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1ª ed. en inglés, 1977); p. 197.
- 6.- E. IV,xii,2. Ver también E. I,1,5.
- 7.- El texto de Locke es como sigue: "Self is that conscious thinking thing, (whatever Substance, made up of whether Spiritual, or Material, Simple, or Compounded, it matters not) which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concern'd for it self, as far as that consciousness extends". Traduzco self como "Yo" porque su significado literal proporciona una expresión muy artificial, mientras que la definición de ese self lo muestra como sujeto en función de una conciencia autorreferente, es decir, un "Yo".
- 8.- E. II,xxvii,8.
- 9.- E. II,xxvii,27.
- 10.- E. IV,iii,6.
- 11.- Gibson dice que "Locke trata self y person como teniendo la misma denotación. La única di-

ferencia que encuentra en su significación es de punto de vista. Un 'yo' (self) es una 'persona' reconocida desde dentro, una 'persona' es un 'yo' considerado desde fuera". Gibson, J.; o.c., pp.116-7.

- 12.- "... we must consider what Person stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it; It being impossible for any one to perceive, without percieving, that he does perceive".
- 13.- E. II,i,19.
- 14.- "But I do say, he cannot think at any time waking or sleeping, without being sensible of it. Our being sensible of it is not necessary to any thing, but to our thoughts; and to them it will always be necessary, till we can think without being conscious of it". El subrayado es mio.
- 15.- E. II,xix,4.
- 16.- E. I,ii,1.
- 17.- E. I,ii,5.
- 18.- Ibidem. El texto de Locke dice así: "To say a Notion is imprinted on the Mind, and yet at the same time to say, that the mind is ignorant of it, and never yet took notice of it, is to make this Impression nothing. No Proposition can be said to be in the Mind, which it never yet knew, which it was never yet con-

scious of."

19.- E. II,xix,4.

20.- E. II,i,11-15; especialmente 11 y 12.

21.- "Person, as I take it, is the same for this self... It is a Forensick Term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery. This personality extends it self beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes concerned and accountable, owns and imputes to it self past Actions, just upon the same ground, and for the same reason, that it does the present."

22.- Ver también E. II,xxviii,18.

23.- E. II,xxvii,25.

24.- E. II,xxvii,23; " So that self is not determined by Identity or Diversity of Substance, which it cannot be sure of, but only by identity of consciousness." Ver también la sección 19 del mismo capítulo.

25.- Ver p. 47.

26.- Mackie, J.L.; o.c., p. 186. El texto que cita de Butler es la Disertación I, "De la identidad personal", publicada en *The Analogy of Religion*, Ed. J. Angus, London, s.f.

27.- Ver Allison, Henry E.; o.c., p. 182.

28.- Allison, Henry E.; o.c., p. 223. Ver también Thiel, Udo; "Locke's Concept of Person", en John Locke. *Symposium Wolfenbüttel 1979*, Reinhard Brandt (ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York. 1981; p. 183.

- 29.- Mackie, J.L.; o.c., p. 178.
- 30.- Ibidem.
- 31.- Ibidem.
- 32.- Aaron, R.I.; o.c., p. 152.
- 33.- Mackie, J.L.; o.c., p. 183.
- 34.- Allison, Henry E.; o.c., p. 202.
- 35.- Thiel, Udo; o.c., p. 187.
- 36.- E. II,xxvii,21. Ver p. 46.
- 37.- "But in the great Day, wherein the Secrets of all Hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of; but shall receive his Doom, his Conscience accusing or excusing him."
- 38.- Thiel, Udo; o.c., p. 189. Ver E. II,xxviii,8 y 9.
- 39.- Thiel, Udo; o.c., p. 188. E. II,xxi,38,60 y 70.
- 40.- Thiel, Udo; o.c., p. 189.
- 41.- Locke está hablando del origen de las reglas morales, y dice: "Others also may come to be of the same Mind, from their Education, Company, and Customs of their Country; which, Persuasion however got, will serve to set conscience on work, which is nothing else, but our own Opinion or Judgment of the Moral Rectitude or Pravity of our own Actions." El subrayado es mío.
- 42.- P. 725 en la edición de referencia del Ensayo.
- 43.- "Consciousness is the preception of what passes in a Man's own mind."
- 44.- E. II,i,9-19.

- 45.- E. II,xxvii,9. Ver p. 48-9.
- 46.- E. II,i,19. Locke dice: "thinking consists in being conscious that one thinks."
- 47.- "PERCEPTION, as it is the first faculty of the Mind, exercised about our Ideas; so it is the first and simplest Idea we have from Reflection, and is by some called Thinking in general."
- 48.- E. II,i,4.
- 49.- E. II,xxvii,9.
- 50.- Rabb, J. Douglas; John Locke on Reflection, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington D. C., 1985. Ver pp. 8-9, 13, 23 y passim., ya que es una de las tesis que sostiene, enunciada en p. 4. Rabb, además, mantiene que en la reflexión, según el concepto de Locke, "tenemos un conocimiento indudable inmediato de la constitución de la mente misma" (p. 84)
- Si esto se refiriera a las estructuras de acción de la mente, estoy de acuerdo, como se pondrá en manifiesto más adelante. Pero Rabb parece entender esa "constitución de la mente" en el sentido de su esencia real (p. 89), y eso me parece que es forzar en exceso la lectura de Locke.
- 51.- Mackie, J.L.; o.c., p. 178. Ver p. 54.
- 52.- "To ask, at what time a Man has first any Ideas, is to ask, when he begins to perceive; having Ideas, and Perception being the same thing."
- 53.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass of Human

Understanding, ed. cit., p. 111. Lo repite en el análisis de la teoría lockeana de la percepción que hace en "Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas", incluido en John Locke: Symposium Wolfenbüttel 1979, ed. cit. p. 222.

El contexto de la sugerencia que propone Locke en su segunda réplica a Stillingfleet es el de la posibilidad de conocer la existencia de objetos reales a partir de la percepción del acuerdo entre dos ideas.

- 54.- Gibson, J.; o.c., pp. 17, 18 y ss.
- 55.- Gibson, J.; o.c., p. 18, en nota.
- 56.- "To discover the nature of our Ideas the better, and to discourse of them intelligibly, it will be convenient to distinguish them, as they are Ideas or Perceptions in our Minds; and as they are modifications of matter in the Bodies that cause such Perceptions in us." El subrayado es mío.
- 57.- "Our Senses, conversant about particular sensible Objects, do convey into the Mind, several distinct Perceptions of things, according to those various ways, wherein those Objects do affect them".
- 58.- "... when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external Objects convey into the mind what produces there those Perceptions."
- 59.- Como en otros lugares, p. e. E. II, ix, 4, donde dice al final: "So that where-ever there is Sense, or Perception, there some Idea is ac-

tually produced, and present in the Understanding."

- 60.- "I conceive that Ideas in the Understanding, are coeval with Sensation; which is such an Impression or Motion, made in some part of the Body, as produces some Perception in the Understanding. 'Tis about these Impressions made on our Senses by outward Objects, that the Mind seems first to employ it self in such Operations as we call Perception, Remembering, Consideration, Reasoning, etc."
- 61.- Mackie, J.L.; o.c., p. 178. Ver p. 54.
- 62.- Yolton, J.W.; John Locke. Symposium..., ed. cit., pag. 222. También en Locke and the Compass..., ed. cit., p. 133, en nota.
- 63.- Yolton, J. W.; Locke and the Compass..., ed. cit., p. 132.
- 64.- "In this Part, the Understanding is meerly passive; and whether or no, it will have these Beginnings, and as it were materials of Knowledge, is not in its own Power. For the Objects of our Senses, do, many of them, obtrude their particular Ideas upon our minds, whether we will or no: And the Operations of our minds, will not let us be without, at least some obscure Notions of them. No Man, can be wholly ignorant of what he does, when he thinks. These simple Ideas, when offered to the mind, the Understanding can no more refuse to have, nor alter, when they are imprinted, nor blot them out, and make new ones in it self, than a mirror can refuse, alter, or

obliterate the Images or Ideas, which the Objects set before it, do therein produce. As the Bodies that surround us, do diversly affect our Organs, the mind is forced to receive the Impressions; and cannot avoid the Perception of those Ideas that are annexed to them."

- 65.- "For in the bare naked Perception, the Mind is, for the most part, only passive; and what it perceives, it cannot avoid perceiving."
- 66.- "Thinking, in the propriety of the English Tongue, signifies that sort of operation of the Mind about its Ideas, wherein the Mind is active; where it with some degree of voluntary attention, considers any thing."
- 67.- E. II, i, 19.
- 68.- Essay, ed. cit., p. 118.
- 69.- El subrayado es mio.
- 70.- "How often may a Man observe in himself, that whilst his Mind is intently employ'd in the contemplation of some Objects; and curiously surveying some Ideas that are there, it takes no notice of impressions of sounding Bodies, made upon the Organ of Hearing, with the same alteration, that uses to be for the producing the Idea of a Sound? A sufficient impulse there may be on the Organ; but it not reaching the observation of the Mind, there follows no perception: And though the motion, that uses to produce the Idea of Sound, be made in the Ear, yet no sound is heard." El subrayado es mio.

- 71.- Yolton, J.W.; John Locke. Symposium..., ed. cit. p. 222.
- 72.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass..., ed. cit., p. 129. Dice Yolton: "The mental content of any act of awareness or thought is called by Locke an idea."
- 73.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass..., ed. cit., p. 131, en nota. El subrayado es mío.
- 74.- Ciertamente, pensar no es para Locke una actividad vacía, sino que siempre es pensar algo: un contenido.
- 75.- Ver, p.e., I,i,15; I,ii,22; II,i,2,24; ya desde el comienzo del Ensayo. Cada vez que surge el tema del origen de las ideas y de la percepción de las ideas originarias, repite, de una u otra forma, que la mente es pasiva en dicha situación.
- 76.- E. II,ii,2.
- 77.- E. II,xii,1.
- 78.- Ver Rábade, S.; "Introducción", Ensayo sobre el entendimiento humano, Editora Nacional, Madrid, 1980; pp. 30 y 36. Ver en este capítulo la pp. 53-4.
- 79.- Rábade, S.; o.c., pp. 36 y 40.
- 80.- Rábade, S.; o.c., p. 35.

III. ACTIVIDAD Y PASIVIDAD DE LA CONCIENCIA

III.1. El concepto lockeano de actividad

Locke lleva a cabo el análisis de la acción y del agente en el capítulo que dedica a la potencia (power) (1). De este análisis resulta que en términos generales toda acción significa un cambio a partir de una situación previa distinta, y de la experiencia que tenemos del cambio obtenemos la idea de una capacidad para cambiar y para ser cambiado; esto es la potencia (2).

Si la noción de potencia como poder o capacidad en general se aplica tanto a la producción como a la recepción de un cambio, entonces es necesario distinguir una capacidad de otra. Locke llama potencia activa a la capacidad de producir el cambio, y potencia pasiva a la de sufrirlo o recibirlo (3).

Aplicando el esquema causal a estas consideraciones, como hace Locke, se deduce que en la acción intervienen tres elementos: el agente, que es el que lleva a cabo la acción en el estricto sentido de que la produce (make), siendo la causa de la misma en función de que posee capacidad para ello (potencia activa) (4); la acción propiamente dicha; y el receptor de la acción, que la sufre en función de su capacidad para recibirla como efecto (potencia pasiva). Con lo que la potencia activa y la potencia pasiva son correlativas en la acción.

De lo anterior obtenemos una consecuencia inmediata: lo que llamamos "acción" propiamente lo es solo desde el punto de vista del agente, y por eso la potencia activa "es el significado más propio de

la palabra potencia" (5), mientras que desde el punto de vista del receptor de la acción es más adecuado hablar de pasión (6).

En la consideración de Locke, la consecuencia señalada no es trivial en absoluto, puesto que:

puede ser de alguna utilidad para preservarnos de errores sobre las potencias y las acciones, a los que la gramática y la estructura común de los idiomas pueden estar prestas a conducirnos, ya que lo que se significa por los verbos que los gramáticos llaman activos no siempre significa acción (E. II, xxi, 72) (7)

Esto afecta gravemente a la misma identificación del agente, que es el sujeto propio de la acción. En este sentido, Locke continúa diciendo:

Porque, si no me equivoco, hay ejemplos de ambos tipos [de acciones] en los que, debidamente considerados, se encontrará que son más pasiones que acciones, y consecuentemente, meros efectos de potencias pasivas en aquellos sujetos que, aun así, en su explicación se tienen por agentes." (E. II, xxi, 72) (8)

Teniendo esto en cuenta, Locke encuentra dos tipos de acciones de las que tenemos idea: el pensar y el movimiento (9), y procede a determinar el agente que las produce por medio de las potencias activas que posee. Para ello analiza el modo como obtenemos las ideas de esas acciones y descubre en ambos casos que es por la reflexión de lo que pasa en nosotros mismos como llegamos a tener idea de la potencia activa que las produce.

En cambio, es la experiencia sensorial la que

nos informa de las potencias pasivas, ya que "del pensar el cuerpo no nos ofrece ninguna idea en absoluto ... Ni a partir del cuerpo tenemos idea alguna del comienzo del movimiento" (10). En definitiva, la consideración de Locke se centra en que "un cuerpo en reposo no nos ofrece idea de potencia activa alguna para mover, y cuando él mismo es puesto en movimiento, ese movimiento es más una pasión que una acción" (11). Por ello dice:

Esto al menos tengo como evidente: que encontramos en nosotros mismos una potencia para empezar o abstenerse, continuar o parar varias acciones de nuestras mentes y movimientos de nuestros cuerpos, por un pensamiento o preferencia de la mente que ordena o, como si dijéramos, manda hacer o no hacer tal o cual acción particular." (E. II, xxi, 5) (12)

Si la observación de lo que ocurre en los seres materiales, los cuerpos, no nos proporciona experiencia de ninguna potencia activa, sino sólo la obtenemos por la reflexión sobre las operaciones o modificaciones de la mente, entonces es que sólo la conciencia de lo que ocurre en la mente es la fuente de nuestra idea de potencia activa y, por lo tanto, de ella procede la actividad propiamente dicha (agency) como señala Volton (13), que logra expresarlo de una manera muy precisa:

La actividad (agency) me pertenece como persona consciente que piensa, no como cuerpo, incluso aunque el cuerpo sea indispensable para la mayoría de mis acciones... En el sentido de que la identidad de la persona se localiza en la concien-

cia, así la actividad (agency) se localiza allí." (14)

Entonces, a la pregunta por el agente tendremos que contestar diciendo que nosotros no tenemos idea clara de otro agente que no sea la misma mente-conciencia. No obstante, para poder determinar concretamente en qué consiste para Locke la actividad propiamente dicha, tenemos que ver cómo produce la acción este agente.

Hemos visto en el texto de E. II, xxi, 5 antes citado que la mente produce la acción simplemente "por un pensamiento o preferencia que ordena ... hacer o no hacer tal o cual acción" (15). Esto lo consigue poniendo en juego dos potencias activas: el entendimiento y la voluntad. Dicho de otro modo: a la capacidad que tiene la mente para producir acciones la llamamos entendimiento y voluntad (16). Debe quedar bien claro por tanto, que ni entendimiento ni voluntad son agentes de ningún tipo (17), sino sólo la expresión de la capacidad activa de la mente-conciencia. Es más, conforme se expresa Locke en la sección seis no hay una delimitación clara de ambas potencias, ya que si por un lado el entendimiento parece referirse al pensamiento y la voluntad a la preferencia, también es claro que ambos se aplican por igual a los dos tipos de acciones: pensamiento y movimiento, y que, por otra parte, la preferencia es una forma de pensamiento y la voluntad se atiene a él (18).

Locke define el entendimiento en este sentido con el rótulo de "potencia de percepción", entendiéndose aquí la percepción como el acto de perci-

bir. Así pues, el entendimiento es la facultad de percibir, y la percepción como acto es el acto del entendimiento (19), en el sentido estricto de la acción que Locke propone.

A continuación distingue tres clases de actos del entendimiento:

1. La percepción de las ideas en nuestras mentes. 2. La percepción del significado de los signos. 3. La percepción de la conexión o el rechazo, el acuerdo o el desacuerdo, que hay entre cualquiera de nuestras ideas. (E. II, xxi, 5) (20)

Esta clasificación tiene apariencia de ser absolutamente tajante. Sin embargo, a renglón seguido puntualiza: "Todos ellos se atribuyen al entendimiento o potencia perceptiva, aunque sólo los dos últimos son los que el uso nos permite decir que entendemos." (21)

En principio volvemos a ver aquí la identificación entre pensar y percepción, pero también vemos que aun aceptando la percepción de las ideas como el primer acto del entendimiento, al mismo tiempo pretende, paradójicamente, dejarlo fuera según la citada puntualización, totalmente inesperada atendiendo a su contexto inmediato.

Locke pretende excluir de los actos del entendimiento a la percepción de ideas simplemente por razón del uso. Es esta una razón ciertamente extraña en el cuando, como veíamos antes, nos pone sobre aviso del error al que nos inducen en el análisis de la acción, tanto la gramática de los idiomas como las consideraciones de los gramáticos.

Por otra parte, es cierto que el contexto en el que Locke manifiesta prevención sobre el uso de los idiomas es precisamente el de la consideración de la actividad o pasividad del pensar como "potencia de recibir ideas o pensamientos a partir de la operación de alguna sustancia externa" (22), y dice que ésta es una potencia pasiva puesto que no significa una acción mía por la que yo opero en esas sustancias. De modo que esto explicaría esa salvedad que introduce respecto a la primera clase de los actos del entendimiento. Entonces, el uso al que Locke parece referirse no será el habitual sino más bien será el uso apropiado de lo que llamamos entender.

Llegados a este punto no podemos soslayar el paralelismo existente con la primera sección del capítulo sobre la percepción (23), donde especifica que aunque algunos llamen a la percepción "pensar en general", la palabra "pensar" en inglés significa propiamente una operación de la mente sobre sus ideas en la que se muestra activa, mientras en la mera y simple percepción la mente es pasiva "en su mayor parte".

Aunque advertíamos que en este último texto la expresión "en su mayor parte" limitaba el alcance de su afirmación (24), en el del capítulo veintiuno, añadido desde la segunda edición, no establece restricción alguna; antes bien, pone énfasis en no confundir la potencia de percepción de ideas con una potencia activa.

No obstante, incluso en la consideración de un entendimiento pasivo para la simple percepción de

ideas, ésta aparece como su función básica y originaria. Así, desde el punto de vista del célebre pasaje en el que presenta al entendimiento como un "cuarto oscuro" parecería que el acto más propio del entendimiento sea la percepción de las ideas en nuestras mentes, a despecho de lo que establezca el uso, pues si en lo que respecta al mismo comienzo del conocimiento humano (25), el entendimiento se asemeja a un cuarto oscuro en el que las imágenes entran y permanecen ordenadas en tanto se presenta la ocasión para ser usadas (26), entonces las operaciones que el entendimiento realice posteriormente son no sólo secundarias, sino que dependen de esta su determinación primera, y no son en realidad más que especificaciones peculiares del mismo acto, ya que, en cualquier caso, tanto la percepción del significado de los signos como de la conexión o el rechazo que hay entre cualquiera de nuestras ideas se resuelven en percepción de ideas, en cuanto que éstas son "el objeto del entendimiento" (27).

Ahora bien, a Locke le resulta necesario efectuar la exclusión que estamos considerando, desde el momento en que se pone a hablar del entendimiento como principio de actividad, mientras que lo considera pasivo en la primera de sus funciones y más característica, aunque sólo sea, como él dice, "en su mayor parte" (28).

Todo esto suscita en nosotros dos consideraciones problemáticas. En primer lugar es obvio que incluso con la puntualización restrictiva señalada, Locke mantiene la simple percepción de ideas como uno de los actos del entendimiento. De lo contrario

la habría eliminado de la relación que ofrece. Como no es así, ello nos permite por ahora conjeturar al menos, que Locke desarrolla su pensamiento admitiendo un cierto grado de actividad por parte del entendimiento incluso en la mera percepción de ideas, aunque este cierto grado de actividad resulte incomparablemente inferior a la espontaneidad que muestra en el resto de sus actos.

Desde luego, no es posible interpretar la situación como que Locke sostiene la existencia de un entendimiento pasivo y otro activo, por más que esto evoque la teoría medieval del doble entendimiento. Como tampoco se puede despachar el tema dejando al entendimiento-potencia activa en una situación de dualidad radical contradictoria en el ejercicio de sus funciones. Es cierto que los distintos modos del pensar descubren diversas actuaciones del entendimiento, pero conviene no perder de vista que la clasificación en cuestión se refiere a los actos del entendimiento como potencia activa, en el contexto de la caracterización explícita de esta potencia y que, por ello, no parece conveniente interpretar que Locke habla de actos en el sentido ambiguo usual que él mismo pone en cuestión, o que mezcla en la clasificación este sentido con el más estricto que él propone. En cualquier caso se mantiene pendiente la cuestión sobre el sentido que puede tener el entendimiento como "cuarto oscuro" visto desde su realidad de potencia activa.

La otra consideración va en la misma línea pero centraba en la percepción, en tanto que Locke define o presenta al entendimiento como potencia

activa en términos de "potencia de percepción". Entender la puntualización de Locke como una exclusión radical implicaría proponer que sostiene significado equívocos para la percepción. Puesto que las tres clases de actos son percepción, si sólo en virtud de los dos últimos podemos decir con propiedad que entendemos, será porque la percepción en que consisten es distinta de aquella "percepción de las ideas en la mente" hasta el punto de hacer que se excluya a esta última de lo que llamamos "entender".

Ya no se trataría sólo del hecho de que Locke aplique indistintamente el término percepción tanto a la facultad o potencia como el acto y al producto del mismo, aunque esto sea un factor que añadir al problema; ahora nos encontraríamos con que el significado de "percepción" sería distinto en función de aquello a lo que se aplica la potencia de percibir; de su objeto; es decir, del tipo de ideas que están en juego en cada clase de acto del entendimiento.

Es claro que la percepción entendida como "lo percibido" o percepto es diversa en función de los distintos tipos de ideas que concurren en ella, puesto que lo percibido es siempre una idea, una impresión en la mente. Esto no ofrece mayor problema. Pero Locke en el texto de la clasificación está tratando los actos de la facultad de percibir. Se entiende pues, que la referencia es a la percepción como "acto de percibir" y éste mismo es el que sería distinto en función del tipo de ideas a las que se aplica. En tal caso, Locke tendría que hablar

del entendimiento como potencia de abstracción, de relación, de combinación, de separación, o de conocimiento, en fin, de los diversos modos del pensar (29), haciéndolos aparecer radicalmente distintos unos de otros. Por el contrario, habla de potencia de percepción para todos los casos, y paradójicamente, el significado más propio y originario de percepción-acto: el de la percepción de ideas en nuestras mentes, quedaría excluido de esa potencia de percepción.

Verdaderamente la posición que Locke atribuye a la percepción con respecto a los diversos modos del pensar no es exactamente unívoca, y oscila entre la consideración de aquélla como sinónimo del pensar (30), manifestándose siempre en los distintos modos, y aquella otra en que la presenta como uno más de los modos del pensar, distinto del resto, aunque sea el primero de ellos (31).

No obstante, para ambas situaciones de la percepción se encuentra un punto de concurrencia si la interpretamos como el primer acto del entendimiento, que está además presente en cualquiera de los demás; o el primer significado del pensar, presente en todos sus modos posibles, al modo como la conciencia se presenta respecto al propio pensar en tanto que no se puede percibir sin percibir que se percibe. Pero esto es posible a condición de no tomar la puntualización restrictiva de Locke en un sentido excluyente, por cuanto el significado adecuado a tal fin sería el de la percepción de ideas en nuestras mentes.

Por lo que respecta a la voluntad, Locke la

define del siguiente modo:

Esta potencia que tiene la mente tanto para ordenar la consideración de cualquier idea como para abstenerse de considerarla, o para preferir el movimiento de una parte del cuerpo a su descanso y viceversa, en cualquier caso particular (E. II, xxi, 5) (32)

La voluntad se caracteriza por ser una potencia directiva (33), vinculada tanto a la acción de la mente como a la del cuerpo, entendiendo que esta última está dirigida por la mente, puesto que la voluntad es una de sus potencias.

El acto de esta potencia activa es la volición o querer, que Locke matiza distinta de acciones como ordenar, dirigir, elegir y preferir, de las que él mismo hace uso (34), según vemos en la propia definición de la voluntad, en la que se expresa en términos de "ordenar" y "preferir", o "dirigir" como hace en otras secciones (35).

Reconoce que es difícil efectuar la matización aludida si no es apelando a la reflexión de cada uno sobre sus propios actos internos (36), y recurrir a un ejemplo para determinar la distinción entre querer y preferir, mostrando que la preferencia por una alternativa concreta no implica siempre quererla (37). Teniendo esto en cuenta, en la misma sección redefine la voluntad como "el poder de la mente para determinar un pensamiento en orden a producir, continuar o parar una acción, en tanto ello depende de nosotros" (38). Aquí recalca la intervención del pensar en el acto de voluntad al presentárnoslo como una determinación del pensar-

miento, corroborando en otras secciones que, efectivamente, es el sujeto-mente quien determina la voluntad por el pensamiento (39).

Inmediatamente surge una cuestión: ¿En función de qué se produce esta determinación? ¿Qué es lo que motiva la determinación de la mente? Locke dice que es la satisfacción presente en el caso de que la determinación sea continuar en el mismo estado o acción, y el malestar cuando la determinación se orienta a cambiar de estado o de acción (40). En última instancia, lo que determinando a la mente determina a la voluntad a actuar es la inquietud o malestar, el desasosiego que produce el deseo.

Por lo que vemos, desear no es lo mismo que querer (41). La volición o querer es el acto de la voluntad, mientras que el deseo es lo que determina a la mente para la acción.

Como puede haber varios deseos al mismo tiempo y contrapuestos, es posible que la voluntad dirija la acción en una dirección contraria a alguno de esos deseos (42). Al abordar esta consideración Locke plantea la situación psicológica del conflicto y en este contexto analiza la cuestión sobre qué deseo de entre todos es el que determina inmediatamente a la mente en el acto de la voluntad, o lo que es igual, cómo resuelve la mente el conflicto.

En principio hay que tener en cuenta que el deseo que determina a la mente se refiere a un bien ausente, en tanto que esta ausencia produzca un malestar (43). Esto hace que no sea exactamente la ausencia del mayor bien lo que determina propiamente el acto de la voluntad, sino el mayor malestar

(44), ya que el bien está ausente y en cambio el malestar está presente (45). Por ello, Locke entiende que de todos los deseos que la mente juzga capaces de ser suprimidos, aquél que produce el malestar más apremiante acabará determinando el acto de la voluntad (46).

¿De qué depende que un malestar aparezca como más o menos apremiante?: de un juicio que atribuye a algo el valor de bien y lo hace deseable en mayor o menor medida debido a la oportuna consideración por parte de la mente (47). Esto quiere decir que la intensidad del deseo y, por tanto, el apremio en su satisfacción dependen de la consideración de la mente y no de otros factores. En este sentido Locke va más lejos aún: incluso habiéndose establecido ya la preeminencia de un deseo la mente tiene todavía el poder de suspender la satisfacción del mismo previamente a la determinación de la voluntad (48), en aras de una adecuada consideración sobre la oportunidad de esa satisfacción referida a nuestra propia felicidad, de modo que esta suspensión del deseo se convierte en una auténtica obligación, pues de ella depende que la acción pueda ser considerada como adecuada o no al fin supremo del hombre, cual es su felicidad. A pesar de ello Locke entiende que los continuos apremios de la vida llevan a los hombres a actuar muchas veces de una manera alocada, sin la debida determinación, por falta de consideración sobre si sus deseos son adecuados para obtener la felicidad, y ello les lleva a equivocarse en esa su determinación de la voluntad.

Locke encuentra dos causas por las que los

hombres actuamos sin la debida consideración de la acción: los dolores corporales, que son de tal índole cuando son violentos y se experimentan, que pueden llegar a forzar la voluntad; y la equivocación en el juicio (49). Esta se produce porque "nuestras acciones voluntarias no llevan consigo toda la felicidad y desgracia que dependen de ellas en el momento de su ejecución" (50), sino que extienden su eficacia hacia el futuro en función de sus consecuencias (51), y de éstas no tenemos experiencia presente.

Teniendo en cuenta las consecuencias, desde el punto de vista de la felicidad o la desgracia a que dan lugar en nosotros, o que nos pueden proporcionar, las cosas "se ofrecen a nuestros deseos bajo apariencias engañosas" (52), pues en principio sólo muestran la consecuencia inmediata derivada de su presencia o su ausencia. En definitiva esto es lo que produce esa posibilidad de error en el cálculo del placer-bien o dolor-mal que pueden proporcionarnos las cosas por sus presumibles consecuencias futuras (53), mientras que si cada una de nuestras acciones concluyera en sí misma y no tuviera consecuencias posteriores, "sin duda que nunca nos equivocáramos en la elección del bien, infaliblemente siempre preferíamos lo mejor" (54). Pero este no es el caso, y hasta teniendo en cuenta las consecuencias podemos equivocarnos, ya sea juzgando que una acción no lleva consigo unas determinadas consecuencias cuando en realidad si las lleva, o bien porque juzguemos hipotéticas esas mismas consecuencias, o porque las consideremos evitables (55); to-

do esto por ignorancia o por inadvertencia (56), pudiendo llegar a pensar que no es necesario para la propia felicidad aquello que realmente lo es (57); sin prejuzgar al respecto la posible bondad de una cosa o de otra distinta, pues aunque todos los hombres desean la felicidad, no todos la sitúan en la misma cosa (58), ya que "la mente tiene gustos distintos, tanto como el paladar" (59).

A pesar de esta última observación, en tanto que la mente tiene la capacidad para suspender el deseo como paso previo a la determinación de la voluntad, Locke considera que se puede modificar el agrado o el desagrado que manifestamos ante las cosas, y por tanto, el deseo; "una debida consideración lo hará en unos casos, y la práctica, la aplicación y la contumbre en la mayoría de ellos" (60).

En conclusión, la determinación de la voluntad por el deseo, o más exactamente, por el malestar que éste produce, no depende de las cosas objeto del deseo, sino de nuestra consideración sobre las mismas. Las cosas no producen deseos, tampoco placer o malestar, eso lo hace la consideración de nuestra situación respecto a la felicidad que buscamos, en función de las características que a tal fin les atribuímos.

Es así como, a través del pensar, la mente se determina a sí misma en la volición, y es ella la que produce la acción. Por esto la voluntad es una potencia activa.

Visto el carácter de potencias activas del entendimiento y de la voluntad, requeridas ambas para la acción en su sentido propio, puesto que éstas

son potencias de una mente-conciencia que se distingue de los cuerpos materiales por la experiencia de sus operaciones, Locke las atribuye a un espíritu inmaterial y adscribe consecuentemente la potencia activa a los espíritus, mientras que la potencia pasiva sería propia de la materia según su consideración (61).

Los cuerpos tienen la "potencia de comunicar el movimiento por impulso" como una de sus propiedades privativas (62), pero esta potencia no es propiamente activa ya que no produce ella misma el movimiento. A este respecto señala Yolton una adecuada distinción por parte de Locke, entre lo que es la causa del movimiento o potencia activa y lo que son razones del movimiento, siendo una de estas la potencia para comunicarlo (63).

En cambio, lo peculiar del espíritu es "el pensar y la voluntad o potencia para poner el cuerpo en movimiento por el pensamiento" (64). En este sentido han de entenderse los ejemplos que ofrece de modos de la acción y su clasificación según sean acciones de la mente, como la consideración y el asentimiento; acciones del cuerpo (65), como correr y hablar, y acciones del cuerpo y la mente juntos, como la venganza y el asesinato (66).

Igualmente, tendrá que interpretarse en función de lo visto su afirmación de que los espíritus creados son activos y pasivos, por lo que no estarían completamente separados de la materia (67), una materia que en principio les es antagónica. Diremos que en estos espíritus, al no estar separados de la materia, su actividad correspondería a la

parte inmaterial y la pasividad a la parte material a la que están unidos, y así señala Yolton:

La actividad (agency), como hemos visto, pertenece al lado mental de la asociación del alma y el cuerpo, pero la actividad (agency), al menos en los espíritus finitos, no puede ejercerse (act) salvo por medio de un cuerpo. (68)

Más adelante nos ocuparemos detenidamente de este espinoso tema en el que Locke pretende aunar actividad y pasividad. Por ahora baste señalar que la experiencia nos muestra un pensamiento y una voluntad (que Locke atribuye al espíritu) unidos a un cuerpo, y que de ahí se derivaría hipotéticamente la unión de actividad y pasividad en los espíritus creados, no a la inversa como sugiere el argumento de Locke (69).

Con la caracterización del entendimiento y la voluntad como potencias activas que pone en juego la mente en la acción debería quedar completo el análisis del concepto lockeano de actividad. Sin embargo, Locke introduce muy pronto una nueva potencia que no había incluido entre las necesarias para la actividad del agente: la libertad. Curiosamente, esta será la que caracterice a la postre la determinación de la actividad y del agente, de manera que Yolton llega a decir: "actuar y actuar libremente son sinónimos" (70).

En un principio para Locke la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que preferimos de acuerdo con la determinación de nuestra propia mente:

Así pues, la idea de libertad es la idea de una potencia en algún agente para hacer o abstenerse de hacer una acción particular, de acuerdo a la determinación o pensamiento de la mente, ...; cuando no está en la potencia del agente producir alguna de ellas [las alternativas] de acuerdo a su volición, entonces no está en libertad, ese agente está bajo la necesidad. (E. II, xxi, 8) (71)

Aquí todo acto voluntario, en cuanto está determinado por la preferencia de la mente, sería un acto libre en tanto que manifiesta la potencia de hacerlo, de acuerdo a la volición; mientras que sólo sería necesario el acto involuntario, aquél que no está determinado por la voluntad (72).

Es de advertir que en este texto Locke sigue considerando agente al sujeto aun cuando actúa bajo necesidad: "ese agente está bajo necesidad".

Sin embargo ocurre que en adelante Locke va poniendo el acento en la alternativa -"hacer o abstenerse de hacer"-, más que en el acuerdo de la acción con la determinación de la mente, de modo que ya en la sección once considera que "lo voluntario no se opone a lo necesario, sino a lo involuntario", estableciendo una distinción que no existía en el texto citado. En la sección doce aplica esta distinción al pensamiento oponiendo libertad a necesidad: "Un hombre despierto, al estar bajo la necesidad de tener algunas ideas en su mente constantemente, no está en libertad de pensar o no pensar..." Lo mismo da que esa necesidad responda o no a una determinación de la mente a través de la voluntad, el énfasis se pone en la existencia de la alternativa; por eso continúa Locke:

Pero tan pronto como la mente recupera la potencia para detener o continuar, empezar o contener cualquiera de estos movimientos del cuerpo en el exterior, o pensamiento dentro, de acuerdo a como ella piensa adecuado preferir lo uno a lo otro, entonces consideramos de nuevo al hombre como un agente libre.
(E. II,xxi,12) (73)

Ahora vemos que, si bien mantiene la alusión a la preferencia, la libertad en el agente no se da cuando éste tiene la potencia para hacer lo que prefiere, sino cuando la tiene para hacer lo que prefiere y también lo que no prefiere.

Ante esto surge una cuestión: ¿En qué sentido se puede entender que el agente tiene potencia para hacer lo que no prefiere? Siguiendo el sentido que Locke mismo da a la determinación de la voluntad, podemos considerar la posibilidad de que exista un error en la preferencia y, en tal caso, no se haga lo que realmente se prefiere; pero hablar de tener potencia para hacer lo que no se prefiere sería aplicar impropriamente el concepto de potencia, ya que esta, como poder para efectuar una acto, está determinada precisamente por la preferencia en función del malestar que produce el deseo, y no por su contrario.

Entonces, la libertad como potencia para hacer lo que se prefiere y lo que no se prefiere se entiende como una potencia previa e independiente, ajena en si misma, al acto de la voluntad e incluso a la determinación del mismo. Por eso no es adecuado atribuir la libertad a la voluntad, diciendo de la voluntad que es libre (74), pues las potencias, y la libertad es una de ellas, sólo pertenecen a

los agentes, no a otras potencias (75); pero tampoco se puede decir que el agente sea libre en el acto de la voluntad, ya que en cuanto la mente de determina a un acto concreto, por lo que a ella respecta, no puede sino llevarlo a cabo:

... es inevitablemente necesario preferir hacer o dejar de hacer una acción que está en la potencia de un hombre, una vez que se ha propuesto así a sus pensamientos; un hombre debe necesariamente querer lo uno o lo otro, de cuya preferencia o volición se sigue ciertamente la acción o la abstención, ...
(E. II,xxi,23) (76)

Vemos igualmente en este texto que la mente no es libre ni en su propia capacidad para determinarse, en tanto que no puede dejar de decidirse, y esto lo tenemos aún más claro en las observaciones con que Locke finaliza la siguiente sección:

... respecto al querer la mente no tiene la potencia de actuar o no actuar en que consiste la libertad: la mente en este caso no tiene la potencia de abstenerse de querer; no puede evitar alguna determinación sobre ellas [las acciones]; ya sea la consideración tan breve y el pensamiento tan rápido como ella quiera, o deja al hombre en el estado en que estaba antes de pensar o lo cambia; continúa la acción o le pone fin. Por lo que es manifiesto que ordena y manda una con preferencia a, o por rechazo de, la otra y así la continuación o el cambio se convierten en voluntarios inevitablemente.
(E. II,xxi,24) (77)

Abundando en este sentido de la libertad llegó a definirla hasta la cuarta edición como "consis-

tente en una potencia para actuar o no actuar y sólo en eso" (78). Sin embargo esta definición entra en colisión con el hecho, señalado en la misma sección, de que la mente necesariamente elige en toda situación y, en cuanto esto es así, actúa, de modo que la misma determinación por no actuar es ya un acto. Tal vez por ello es por lo que finalmente terminó modificando esta expresión para la quinta edición, introduciendo el elemento de la suspensión del acto: "la libertad consiste en una potencia para actuar o para suspender la actuación y sólo en eso" (79). Y es que ya no era sólo la voluntad la que actuando necesariamente y por ~~sea~~ una potencia no es libre, sino que en las últimas consideraciones Locke se ha estado refiriendo a la mente, al mismo sujeto-agente.

En la sección veintisiete explica el significado de su definición, y esta explicación se corresponde con la modificación introducida. Subrayándolo dice que la libertad se refiere a la existencia o no existencia de una acción dependiendo sólo de nuestro acto de voluntad, pero no se refiere a la existencia de una acción o de su contraria (80). Por ello, respecto a la acción de andar, la libertad consiste en la posibilidad de hacerlo o no hacerlo, no a la posibilidad de andar o volar ni de andar o nadar, por ejemplo.

La modificación propuesta soluciona la dificultad señalada de que la mente puesta en situación de elegir lo hace necesariamente. En efecto, con la definición no modificada Locke se situaba en contra de su propia intención, pues cerraba a la mente la

posibilidad de ser libre; mientras que ahora lo que muestra claramente la posibilidad de hacer o no hacer una acción, en que consiste la libertad es la potencia de suspender aquélla.

Con la introducción de este elemento se vincula de nuevo la libertad a la voluntad (81), no ya directamente, pero sí al proceso del acto voluntario, que se inicia con una consideración previa como hemos visto, y esto lo hace posible la suspensión del acto.

Aunque es necesario a la libertad el "poder hacer algo", Locke termina poniendo énfasis en el otro término de su definición: poder suspender la acción con vistas a una adecuada consideración que terminará en el juicio determinante de la voluntad; hasta el punto de que el ejercicio de esta potencia no sólo no limita el alcance de nuestra libertad (82), sino que constituye su perfección desde nuestra condición racional (83), y en función de nuestro objetivo genérico: la felicidad, ya que esa debida consideración propiciada por la suspensión del deseo nos permitirá no confundir "la felicidad imaginaria con la verdadera", y esto es "el fundamento necesario de nuestra libertad" (84).

Por todo esto, Locke no considera la libertad de indiferencia de otro modo que referida a las potencias ejecutivas, en cuanto son indiferentes por sí mismas a una u otra determinación de la mente por el juicio. Esto incluye también al "poder hacer algo", no sólo al de suspender la acción o no suspenderla. Vemos que la libertad como indiferencia consiste en la capacidad de las potencias operativas,

que son indiferentes en cuanto pueden ambas cosas: hacer o no hacer algo. Sin embargo, aunque la hace posible, esto no constituye la efectiva libertad, que sólo se refiere al sujeto mismo y consiste en la potencia de suspender la acción para determinarla mediante un juicio (85).

A la luz de estas observaciones, si en una situación determinada yo no tengo potencia para suspender el acto de la mente, entonces no soy libre. Aplicando esto al pensar, es lo que Locke afirma que ocurre en la percepción de ideas (86), y esto mismo es lo que le lleva a decir que la mente es meramente pasiva en tal caso. La deducción que salta a la vista es que con esto Locke condiciona la potencia activa a la libertad, y ya que ésta es una potencia distinta de la voluntad y del entendimiento, habrá que añadirla a la lista de las potencias activas de la mente, siendo ella, además, la que determina la acción como acción y a las otras potencias activas como activas.

Pero nos podemos preguntar: ¿La libertad es una potencia para producir efectivamente una acción en el sentido causal que Locke da a la potencia activa? Formulando la cuestión de un modo tal vez más exacto desde el punto de vista de que el agente es el sujeto-mente consciente: ¿Es la libertad una potencia que la mente necesita poner en juego para producir una acción? Si entendemos que sólo hay acción propiamente dicha cuando ésta es libre, entonces evidentemente, sí. Pero en razón de esto habría que eliminar a la voluntad de la lista de potencias activas de la mente, pues veíamos que es inevitable

la determinación de la mente por una u otra alternativa, con lo que la voluntad se ejerce necesariamente; aunque, de todos modos, esto es únicamente una cuestión de definición.

Desde el punto de vista causal que Locke atribuye a la potencia activa, sin embargo, deberemos admitir que la libertad no tiene carácter productivo, sino que se presentaría a lo sumo como una condición, y más bien parece que sea una de las razones para un determinado tipo de acción en cuanto acción, antes que una capacidad real para producirla, según la distinción entre causas y razones de la acción trazada anteriormente (87).

En efecto, la libertad es la razón determinante de un tipo de acción muy peculiar: la acción moral. Incluso podríamos decir que es la potencia productiva (activa) de la misma en cuanto moral; y por ello, según la interpretación de Volton, lo que hace Locke en la definición de libertad de la sección cuarenta y siete es "combinar la potencia de pensar y de mover, precisamente la combinación que caracteriza a las acciones morales, acciones de la tercera clase: de la mente y el cuerpo" (88). Pero esto no implica en absoluto excluir otros tipos de acciones, pues, habrá que repetirlo, Locke mismo sigue reconociendo otros dos modos de acción en sentido estricto: las de la mente y las del cuerpo por separado, y el pensar sigue siendo la acción propia del alma (89).

Por esto, y en función de las expresiones que adopta Locke en la sección trece (90), podemos seguir preguntándonos si hay diferencia entre ser un

agente y ser una agente libre; a pesar de que "algunas ideas para la mente, ..., son de tal modo que en ciertas circunstancias no las puede evitar ni conseguir su ausencia, por más esfuerzos que pueda hacer" (91), y del contenido de textos como E. II, i, 25 ó E. II, xii, 1, por citar sólo algún ejemplo, en los que encontramos que el hecho de que la mente no pueda evitar tener ciertas ideas es suficiente para considerarla pasiva en su función receptora, y es por esto por lo que Locke excluye de la actividad de entender a la percepción de las ideas. Pero tenemos que volver sobre la observación que sitúa la pasividad de la mente "en ciertas circunstancias", y que es más explícita en la sección setenta y dos, cuando dice que "en esta posición de mis ojos o de mi cuerpo no puedo evitar recibirlas"; teniendo en cuenta que esa posición depende de la determinación, libre o no, de mi mente.

Finalmente, si aceptamos que un hombre despierto no es libre de pensar o no, como dice Locke coherentemente; en una situación en la que este hombre careciera de estímulos externos su único pensar estaría constituido necesariamente por aquellas operaciones de la mente sobre sus ideas, en que la mente es activa (92), en virtud de ninguna otra cosa sino de "algún grado de atención voluntaria" con que las consideraría.

Ciertamente que el sujeto podría ser libre de considerar o no una determinada idea, de llevar a cabo o no una determinada operación de entre las posibles, pero no lo sería de poner en acción o no ponerla una cualquiera de ellas. No sería libre de

producir o no ideas; necesariamente las produciría a través de su propia potencia activa.

Este es, pues, el significado genérico de la actividad en Locke, mientras que la acción libre no es más que un determinado tipo de actividad que tiene como condición necesaria la existencia de entendimiento y voluntad, pero no al revés. Esto es: el único requisito, la única condición que es necesaria para reconocer la actividad de la mente es un cierto grado de atención voluntaria, lo que es coherente con la condición de conciencia en el pensar.

III.2. La actividad de la conciencia en sus distintas funciones

La actividad de la conciencia como característica definitoria del pensar se manifiesta en las distintas operaciones en que éste consiste, en sus diversos modos, al llevar a cabo las funciones que se han descrito en el capítulo segundo.

Una mínima disposición atenta y voluntaria de la mente es, en efecto, la condición de conciencia y también lo es del significado propio del concepto de actividad, y ciertamente es por esto que la conciencia-pensar es la acción propia del alma-mente, hasta el punto de que aquellos estímulos que tienen lugar sin que se dé esa mínima disposición de la mente, no alcanzan la conciencia ni, por tanto, el estatuto de ideas (73).

Pasando revista a las distintas funciones de la conciencia habrá que decir que es en la que hemos denominado productiva donde se despliega un más amplio abanico de operaciones o acciones de la mente sobre sus ideas, entre las que hay que incluir a las que llamamos "pasiones", "cual es la satisfacción o el malestar que provienen de algún pensamiento" (74).

A través de la reflexión obtenemos las ideas de todas las operaciones que la mente-conciencia lleva a cabo y que se denominan facultades en cuanto suponen una potencia en la mente para producir-las.

La primera operación de las que tenemos idea es la percepción (75). Ya hemos advertido de los pro-

blemas que presenta esta operación de la mente en cuanto al origen de nuestras ideas, sobre los que tendremos que volver. Por el momento es conveniente recordar que aunque Locke la trata en el capítulo nueve del libro segundo sólo como "la vía de acceso de todos los materiales del conocimiento" (96), hay que tener en cuenta que, asimilada a la conciencia, está presente en todas las operaciones como pensar en general (97), de modo que el entendimiento o potencia de pensar es, según vimos, la potencia de percepción (98).

La siguiente operación de la mente es la retentiva (99), que consiste en la actividad de conservar sus ideas más allá de la presencia actual del estímulo que las origina. Locke distingue dos modos de manifestarse esta operación, a los que llama contemplación y memoria. La primera consiste en mantener la consideración de una idea durante un cierto tiempo (100). La memoria "es la potencia de revivir de nuevo en nuestras mentes aquellas ideas que después de impresas han desaparecido" (101), lo cual, además de revivir la percepción que se ha tenido anteriormente, implica una percepción adicional, la de que ya la había tenido antes (102).

La memoria requiere unas ciertas condiciones que favorecen la evocación o que sitúan a la mente en una disposición para revivir las percepciones. Locke enumera la atención, la repetición de la percepción original y el placer o dolor que van anejos a esa percepción (103). Explícitamente manifiesta la actividad de la mente en esta operación en tanto que depende de la voluntad, al tiempo que la deno-

mina percepción secundaria, reforzando de este modo la consideración de la percepción como operación genérica de la mente, afín a la conciencia, al mismo tiempo que pone de manifiesto el pretendido contraste con la percepción primaria en la que, por oposición, la mente sería a menudo meramente pasiva (104).

Siguiendo la secuencia de los capítulos, otra de las operaciones de la mente es la de discernir, por la que la mente percibe si dos ideas son la misma o diferentes; es decir, distingue entre las varias ideas que tiene. De esta operación dice que depende la evidencia y la certeza de proposiciones tan generales que han pasado por principios innatos, como el de identidad (105).

Ciertamente, discernir las ideas requiere una comparación de las mismas, y esta es otra de las operaciones mentales, por la que se ponen en relación varias ideas respecto a su extensión o alcance, los grados, el tiempo, el lugar, o cualesquiera otras circunstancias, dando lugar a las que llama ideas de relación (106).

La composición es otra de las operaciones de la mente, que en este caso reúne varias ideas para formar una nueva. Un caso particular de composición es la ampliación, por la que la mente reúne varias ideas de la misma clase (107).

Dar nombre o nombrar lo considera Locke una operación diferenciada por la que se usan palabras para significar las propias ideas, en orden a la comunicación de éstas (108).

La operación de nombrar lleva aparejada otra

en función de la economía del lenguaje, que es la de abstraer. Por ella la mente considera sus ideas

... separadas de cualesquiera otras existencias y de las circunstancias de la existencia real, como el tiempo, el lugar u otras ideas concomitantes, ... sin tener en cuenta cómo, de dónde, o con qué otras ideas llegaron a ella.
(E. II, xi, 9) (109)

De este modo, "la mente hace que las ideas particulares, recibidas de los objetos particulares, lleguen a ser generales" (110).

Al tratar los modos del pensar Locke introduce nuevas operaciones, además de volver a considerar algunas de las citadas; así, se refiere a la percepción indentificándola como "sensación" (111); a la evocación de ideas por la memoria usando el término 'remembrance', distinguiéndolo del recuerdo esforzado que denomina 'recollection'; igualmente cita la contemplación.

De las ya enumeradas en los capítulos nueve a once del mismo libro segundo no incluye ninguna más. En cambio, habla de la operación de la mente cuando sus ideas "flotan en ella sin ninguna reflexión o consideración del entendimiento", y que llama 'raverie', en francés, por carecer de término correspondiente en inglés, y que se traduciría por "ensoñación" (112). Incluye abiertamente la atención, operación que estaba implícita en el capítulo diez (113), y que consiste en el tener constancia, advertir o darse cuenta la mente de las ideas que se le ofrecen (114). En este sentido la atención se asimila a la percepción-pensar y, por tanto, a la

misma conciencia, con unas implicaciones interesantes respecto a la conciencia perceptiva y a su papel en el origen de las ideas, que abordaré en el capítulo siguiente.

Locke continúa ampliando la relación de operaciones mentales con la intención o estudio, que consiste en la consideración intensa y voluntaria de una idea, por una atención concentrada en la misma, sin que la "ordinaria llamada solícita" de otras ideas la perturbe (115), situación que ya había considerado al tratar la percepción (116).

Añade también el soñar, por el que se tienen ideas sin que sean sugeridas por objeto externo alguno, sin que exista elección o determinación, control, por parte del entendimiento. Para finalizar la sección primera incluye el éxtasis, considerado como un soñar con los ojos abiertos.

Pero no acaba aquí su nueva relación, sino que la completa con la enumeración del razonar, juzgar, la volición y el conocimiento, que piensa tratar más adelante.

Razonar consiste en la operación de buscar los medios que permiten percibir la conexión que hay entre las ideas con vistas a la deducción; ya sea esta conexión necesaria, obteniendo entonces certeza, o bien una conexión meramente probable pero suficiente para dar nuestro asentimiento o negarlo. En el primer caso tenemos conocimiento, en el segundo, opinión (117).

Locke distingue entre la búsqueda de los medios necesarios, que llama "sagacidad", y el examen y comparación de las ideas buscando su conexión,

que llama "ilación o inferencia" (118). Razonar, pues, es la operación de deducir unas ideas a partir de otras dadas, en función de la conexión existente entre éstas.

Establece cuatro grados o partes en el razonar:

El primero, y más alto, es el descubrimiento y averiguación de las pruebas; el segundo, la regular y metódica disposición de las mismas, colocándolas en un orden claro y ajustado para efectuar su conexión y obligar a que sean percibidas lisa y fácilmente; el tercero es percibir su conexión; y el cuarto, efectuar una conclusión correcta.
(E. IV, xvii, 3) (119)

La razón tiene sus límites al razonar y falla. Locke encuentra cinco casos que explican los fallos al razonar. El primero de ellos ocurre cuando se pretende razonar sobre palabras que no significan ninguna idea por carecer de éstas (120). Por tratar con ideas oscuras, confusas o imperfectas (121). Por no encontrar las ideas intermedias que servirían para mostrar la conexión entre otras dos ideas (122). Por partir de principios equivocados, que producen absurdos y contradicciones (123). Finalmente, el uso de palabras dudosas y de signos inciertos (124).

Juzgar, por una parte consiste en separar cuidadosamente aquellas ideas entre las que se puede encontrar la menor diferencia, con objeto de evitar el engaño que puede producirse por la semejanza (125), por lo que en este sentido interviene en la operación de discernir. Pero más en concreto, a la

operación de juzgar Locke la sitúa en el contexto de la conexión probable entre ideas, de modo que sería pensar o tomar el acuerdo o la discrepancia de dos ideas en función de lo que se observa que es frecuente y usual, pues no se tiene percepción cierta de ese acuerdo o esa discrepancia; y ello por la intervención de una o más ideas que actúan de mediadoras (126). Por esto, frente al conocimiento y a la demostración, el juicio se refiere a la probabilidad (127).

La volición ya se ha tratado en el apartado anterior, por lo que ahora basta con recalcar que, en cuanto operación, es la acción de la voluntad y ésta es la potencia activa que, junto al entendimiento, la mente pone en ejercicio al llevar a cabo una actividad, cualquiera que ésta sea.

El conocimiento, o más propiamente hablando desde el punto de vista de la operación: el conocer, es "la percepción de la conexión y el acuerdo o del desacuerdo y el rechazo de cualquiera de nuestras ideas" (128). Locke encuentra que este acuerdo o desacuerdo puede ser de cuatro clases:

- 1.- Identidad o diversidad
- 2.- Relación
- 3.- Coexistencia o conexión necesaria
- 4.- Existencia real (129).

A continuación pasa a explicar en qué consiste cada uno de estos tipos. Por el primero de ellos la mente percibe "clara e infaliblemente" que cada idea concuerda consigo misma y es distinta al resto de las ideas, y ello "sin trabajo, esfuerzo o deducción algunos, sino a primera vista, por una po-

tencia natural de percepción" (130).

La segunda clase de acuerdo o desacuerdo de ideas como conocimiento, consiste en la percepción de la relación existente entre ellas, sean del tipo que sean (131). En esta operación la mente va más allá de la propia idea en su consideración de la misma, para compararla y considerarla con respecto a otra u otras, estableciendo una cierta semejanza entre ellas, aunque las sigue considerando como distintas. Por esto, cualquiera de nuestras ideas puede servir de fundamento para una relación (132). Es más, cuando las consideramos atentamente todas nuestras ideas, sean de la clase que sean, contienen en sí mismas alguna relación (133).

La percepción del acuerdo o desacuerdo de ideas en cuanto a su coexistencia o no coexistencia se refiere a las sustancias. Por esta operación se atribuye una cierta potencia-cualidad a un objeto-sustancia que se identifica por un conjunto de ideas que siempre aparecen juntas, conjunto al que se atribuye un único nombre (134).

Finalmente, la cuarta clase de acuerdo o desacuerdo que se puede dar en el conocimiento es el de la existencia real (135). En el texto de E. IV, i, 7 no está claro a qué se refiere esta "existencia real actual" con la que concuerda la idea. Desde la definición del conocimiento vista, que es la canónica en Locke, el acuerdo o desacuerdo en este caso se daría entre una idea cualquiera y la de existencia real. Aún así, todavía habría que aclarar si esa existencia real se refiere a la de esa idea en cuanto idea, o a la del contenido signifi-

cado por ella, en cuyo caso estaríamos hablando de la concordancia o no del contenido de la idea con una existencia real extramental. Este parece ser el caso por lo que vemos en E. IV,iii,21, donde trata del alcance de nuestro conocimiento en esta clase del mismo. Allí dice: "En cuanto a la cuarta clase de nuestro conocimiento, a saber, el de la existencia real actual de cosas..." (136).

Ateniéndonos a lo anterior diremos que en el conocimiento de la existencia real Locke no está hablando de acuerdo o desacuerdo entre ideas, sino entre las ideas y las cosas reales. De tal modo, cuando trata el tema de la realidad del conocimiento establece en consecuencia, que al no conocer la mente las cosas sino a través de las ideas que tiene de ellas, "nuestro conocimiento, por ello, es real sólo en tanto haya una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas" (137). La realidad del conocimiento existencial se reduce, pues, a la realidad de las ideas que intervienen en el mismo, como de hecho vemos cuando en las secciones siguientes lo que hace Locke es tratar la realidad de los distintos tipos de ideas (138).

En principio todo esto parece alejarse de su definición canónica de conocimiento, y así lo entiende Gibson. Este considera que reconocer un conocimiento de la existencia real está en "contradicción formal" con la definición general lockeana de conocimiento (139), aun a pesar de que Locke siempre ha estado manteniendo una referencia implícita a un mundo real distinto de nuestras ideas (140).

Sin embargo, esta posición surge de interpretar la definición de Locke como percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas, cuando vemos que Locke usa la preposición "of", lo que conduce a interpretarlo como la percepción del acuerdo o desacuerdo de las ideas con otro término de esa relación. Este otro término, entonces, lo mismo pueden ser otras ideas o también las cosas mismas. Así lo entiende Yolton al decir que "la percepción de cualquier clase de relación entre o de ideas puede producir conocimiento", y a continuación precisa: "El término 'acuerdo' señala una insinuación de algo más allá de la idea misma" (141).

Woozley acepta esta interpretación, pero señala que ella no tiene que dar lugar a pensar que Locke sostiene la posibilidad de una percepción del acuerdo entre las ideas y las cosas. En el conocimiento existencial habría un acuerdo entre las ideas y las cosas, pero la percepción del acuerdo sólo sería entre ideas (142): entre la idea de una sensación real y la idea de una existencia real fuera de mí, que causa esa sensación (143). Con esto se mantiene incólume la definición del conocimiento, pero persiste el problema de cómo se puede determinar ese acuerdo entre las ideas y las cosas mismas.

El que no percibamos la relación de acuerdo o desacuerdo entre las ideas y la realidad de las cosas es lo que, según Woozley, explica los reparos de Locke a la hora de caracterizar como conocimiento al que él mismo llama "conocimiento sensorial" (144). A pesar de ello, Woozley reconoce que Locke

rechaza tales reparos en función de que tenemos una seguridad suficiente sobre ese acuerdo (145), gracias al hecho de que "las sensaciones tienen que ser causadas por objetos externos, y que las proposiciones perceptivas son seguras en la medida en que se limitan a proposiciones sobre objetos que causan sensaciones presentes" (146); esto es: por la pasividad de la conciencia en la percepción originaria de ideas. Sin embargo, esto no nos proporcionaría más que una creencia plausible (147), que no es propiamente conocimiento porque no llega a certeza; siguiendo la línea de Gilson cuando dice que para Locke "conocimiento y certeza son términos equivalentes... Y esta certeza que constituye el conocimiento es una certeza objetiva que se debe distinguir del más alto grado de seguridad subjetiva" (148). Esto sería por lo que Locke se vio obligado a explicar la razón que le llevó a incluir entre los tipos de conocimiento al sensorial.

La interpretación de Woozley, no obstante, no parece hacer mucho aprecio de la explicación que el mismo Locke da para hablar de conocimiento sensorial, que no es sino porque sobrepasa la mera probabilidad y no puede reducirse a fé o a opinión, aunque no alcance el grado de certeza (149). Por otra parte, con su interpretación, Woozley termina haciendo imposible la respuesta que ofrece Locke al tema de cómo es posible el conocimiento de las realidades existenciales, pues Locke siempre se referiría a acuerdo entre ideas (150).

La misma interpretación inicial lleva a Volton por otros derroteros. A éste no se le plantea el

problema de tratar de ajustar la percepción del acuerdo entre ideas con el acuerdo entre ideas y cosas, teniendo que justificar el modo de dicho acuerdo. Yolton parte, acertada y oportunamente, del hecho señalado de que para Locke, si bien sólo conocemos por medio de ideas, lo que conocemos son las cosas (151). Así lo señala en el mismo comienzo de *Locke and the Compass of Human Understanding* (152), y ello marca el desarrollo de los distintos temas involucrados en la obra, como el de las ideas, las cualidades, la percepción, o el propio conocimiento. Tal vez la expresión con que finaliza el capítulo dedicado al conocimiento del cuerpo resuma convenientemente su punto de vista: "La doctrina de las ideas como signos epistémicos de las cosas es la vía de Locke para caracterizar nuestra conciencia (awareness) perceptiva de los objetos" (153).

En lo que toca a la existencia real, la idea de la existencia real de una cosa es la percepción efectiva de la existencia de esa cosa, por lo que el conocimiento de la existencia real es la percepción del acuerdo o desacuerdo de la idea de una cosa con la percepción actual de su existencia real, o si se quiere, con la percepción actual de la cosa existiendo. En efecto, como dice Yolton: "conocer esto implica tener la idea de una existencia actual, pero esa idea surge de un acto de recibir una idea sensorial" (154), donde el énfasis no se lo lleva precisamente el recibir, que Yolton usa siguiendo las expresiones de Locke (155), sino el acto de estar recibiendo esas ideas.

Todo esto está en consonancia estrecha con lo

que dice Locke sobre el alcance del conocimiento sensorial de la existencia de las cosas, que "no va más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos" (156). En cambio, en la interpretación de Woolley bastaría con el recuerdo o la evocación de la idea del objeto existiendo para que se produjera la percepción del acuerdo requerido y, por tanto, el conocimiento de la existencia del mismo, no haciendo falta la presencia del objeto a los sentidos, cosa que Locke rechaza de un modo explícito (157).

Volton entiende que para Locke hay percepción de una existencia real fuera de mí mientras se está produciendo una sensación; por lo que las dos ideas cuya concordancia se percibe en este caso, y por consiguiente, producen conocimiento, son la idea de la sensación actual y la idea de esa existencia real que está produciendo tal sensación. Es por esto que la percepción del acuerdo entre dos ideas nos capacita para decir que un objeto real existe actualmente, ya que sentir, percibir, ser consciente, es tener una idea, y al revés, pues la conciencia no es algo distinto o añadido al acto de percibir, como vimos, sino que es el mismo acto de percibir, de modo que tener una idea es percibir y percibirla (o percibir que se percibe) en un solo acto.

Hemos apuntado anteriormente que Volton critica a Locke porque su explicación no permite distinguir adecuadamente el contenido y el acto en la idea-percepción. También, que esta es precisamente una de las dificultades mayores y que más repercu-

siones tiene en el pensamiento de Locke, pues de hecho, en su lenguaje, Locke tiende a pasar por alto semejante precisión, cargando el significado hacia el lado del contenido, hablando casi siempre solo de ideas, mientras que mantiene unas veces su sentido como contenido y otras veces como acto de percepción (158).

En conclusión, "la misma naturaleza de la recepción de ideas sensoriales es tal que conozco que tienen un origen causal fuera de mí" (159). Diremos entonces que Locke duda en atribuir la categoría de conocimiento al existencial, no por la falta de percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas y cosas, ni porque no se corresponda a la definición de conocimiento, sino por la falta de certeza universal que se da en él, pues su certeza se limita a la condición de presencia de la cosa, mientras que lo tomamos como igualmente verdadero en el futuro, gobernando nuestros pensamientos tan absolutamente e influyendo todas nuestras acciones tan completamente como la más evidente demostración, en el decir de Locke (160).

¿Sobre qué versa nuestro conocimiento existencial? Sobre nuestra propia existencia, de la que tenemos un conocimiento intuitivo; sobre Dios, de cuya existencia tenemos un conocimiento demostrativo; y sobre la existencia de cualquier otra cosa no tenemos sino un conocimiento sensorial, que no se extiende más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos (161).

En los distintos contenidos de nuestro conocimiento tenemos representados los grados del mismo

en función de su respectiva evidencia: el intuitivo, el demostrativo y el sensorial. En el intuitivo la mente percibe el acuerdo o desacuerdo de ideas de un modo inmediato, sin el concurso de ninguna otra idea, produciendo de este modo el más alto grado de certeza de que la mente humana es capaz, hasta el punto de que toda la certeza y la evidencia de cualquiera de nuestros conocimientos dependen de la intuición (162).

La inmediatez desaparece en el conocimiento demostrativo, ya que en éste la mente se ve obligada a buscar la evidencia recurriendo al uso de otras ideas intermediarias, mediante la operación de razonar, que hemos tratado antes (163). La demostración requiere una evidencia intuitiva en cada uno de sus pasos, pues de no ser así, el mismo paso que sirve de prueba requeriría, a su vez, una prueba (164). La demostración se presenta, pues, como un proceso de intuiciones sucesivas, encadenadas, igual que en Descartes.

El conocimiento sensorial, que es el de la existencia particular de los seres finitos, no contiene intuición, y por ello no alcanza el nivel de certeza de los anteriores. Pero como está dotado de una evidencia que supera toda duda, sobrepasando la mera probabilidad, lo que hace que no se le pueda incluir entre la fé o la opinión, Locke decide tomarlo como otro grado más de conocimiento, según se ha explicado (165).

Hay más operaciones de la mente. En E. II,1,20 Locke habla de "recordar, imaginar, razonar y otros modos del pensar" (166). Puesto que de las otras

operaciones ya se ha tratado, veamos en qué consiste imaginar.

Esta operación nunca la trata Locke expresamente, pero podemos rastrear los textos en que habla de ella. En principio observamos que utiliza indistintamente "imagination" y "fancy", como vemos en E. II, xi, 13 (167), por lo que identifica lo imaginario y lo fantástico (168).

La imaginación o fantasía aparece como una capacidad activa e ilimitada para grabar ideas en la mente. ¿Cómo se manifiesta esa capacidad? Como una operación (169), por la que se unen ideas entre sí y dan lugar a otras, sin que estén presentes los objetos y sin tener que atenerse a las conexiones naturales entre aquéllas, pudiendo llegar a unir ideas inconsistentes entre sí, o contradictorias (170). No tiene más límite que la sensación y la reflexión.

Desde el punto de vista de Locke la imaginación está vinculada a lo irreal (171), pero también lo está a un efecto que considera especialmente pernicioso: el entusiasmo. Este consiste en la adhesión falta de razón a unas opiniones que se tienen como revelación divina sólo en función de la fuerza de la propia convicción (172). Con el entusiasmo lo que ocurre es que se abandona la razón y la revelación habitual, al mismo tiempo, para sustituirlas por la fantasía, por la pura imaginación, asumiéndola como el fundamento de la opinión y de la conducta (173), lo que significa no tener en cuenta la observación de que la imaginación presente en los juicios erróneos los hace aparecer como

verdaderos (174).

Locke nos muestra una actitud decididamente recelosa respecto a la imaginación. Pero, a pesar de todo, encuentra para ella un lugar útil en las labores del conocimiento, pues la presenta como un elemento positivo con vistas a completar nuestras ideas de las sustancias (175). Incluso habla de imaginar "justamente", cuando tratamos de considerar las capacidades de otros entendimientos no sujetos a nuestras limitaciones (176). Por otra parte, es el defecto de la imaginación sobre como pueden subsistir por sí mismas ideas y cualidades lo que nos lleva a la suposición de un sustrato que las soporta (177). En cualquier caso, la imaginación es una manifestación del entendimiento (178).

La suposición se puede considerar como otra operación más de la mente, consistente en referir cualquiera de sus ideas a una cosa extraña a ellas mismas, referencia por la que se establece una conformidad entre ambos términos, y ello es lo que permite calificar a las ideas de verdaderas o falsas (179). Se aplica usualmente a la conformidad entre una idea y otra existente en la mente de otros hombres, cuando ambas se designan por el mismo nombre; a la conformidad entre una idea y alguna existencia real; y a la conformidad entre una idea y la constitución real de una cosa (180).

En E. II,xxiii,5 enumera como operaciones de la mente "el pensar, el razonar, el temer, etc." y puesto que este último lo presenta entre los modos de placer y de dolor (181), habiendo especificado que incluye entre las operaciones lo que habitual-

mente se considera como pasiones (182), entiendo que entre las operaciones de la mente deben incluirse todos los modos de placer y de dolor que enumera, y así tenemos el amor, el odio, el deseo, la alegría, la tristeza, la esperanza, la desesperación, la cólera, la envidia, la vergüenza, además del temor citado. Lo único que requieren es su formulación en expresión operativa: amar, odiar, desear, etc.

Hasta aquí un somero repaso de las operaciones de la mente que Locke considera más o menos explícitamente, y en las que de un modo u otro, en mayor o menor grado, se despliega la capacidad productiva de la mente; de las que podemos hablar en función de la conciencia coextensiva y esencial a las mismas, y en las que esa conciencia se manifiesta como sujeto por la referencia refleja presente en todas ellas; lo que implica la apropiación de esas operaciones y de sus resultados: la identificación del sujeto que las lleva a efecto y se proyecta en su responsabilidad por las mismas.

Hemos constatado que todo esto es posible porque todas las operaciones se resuelven en una percepción y se definen por ella, de modo que es la operación que está a la base y en el origen de todas ellas, identificándose con el pensar en general.

No obstante, también hemos constatado que en la base de todo el despliegue productivo de la conciencia Locke pretende situar la pasividad de la misma. Esto significa dotar a la conciencia de un carácter de pasividad radical. Pero, entonces lo

consecuente sería que buscarse una justificación a todo ese entramado de operaciones, partiendo de ese carácter radical. Sin embargo, Locke no ofrece esta justificación, realmente necesaria ante un cambio tan drástico en el papel de la conciencia.

Lo que Locke lleva a cabo es la justificación inversa de la que se necesita: trata de explicar cómo y por qué la conciencia es pasiva en la percepción originaria, y esto sólo tiene sentido desde la consideración de la actividad como el carácter radical de la conciencia, según hemos visto, en consonancia con el análisis que él mismo hace del sujeto y de las distintas funciones y operaciones que se le atribuyen.

III.3. La pretendida pasividad de la conciencia perceptiva

Locke repite machaconamente la observación de que la mente-conciencia es pasiva en el origen de las ideas. Tanto, que parece empeñado en no dejar pasar ninguna oportunidad que se le presenta para recordárnoslo. O para recordárselo a sí mismo, diría yo, pues en numerosas ocasiones tal observación viene precedida de expresiones como "no obstante" y "por el contrario", que la hacen aparecer como una excepción, y terminan por infundir sospechas, desde el momento en que ese era un concepto usual en su tiempo.

En efecto, desde Aristóteles la explicación del conocimiento se desarrolla a partir de la dualidad pasividad-actividad de la mente, propiciada por su distinción entre entendimiento posible y entendimiento agente, que se deriva de aplicar analógicamente al conocimiento la teoría general sobre el movimiento. En el mismo Aristóteles encontramos ya una expresión estrictamente pareja a las que usa Locke para caracterizar la pasividad de la mente: "Lo que la mente piensa debe estar en ella de la misma manera o en el mismo sentido en que las letras están en la tablilla que no contiene ninguna escritura actual" (183).

Incluso cuando S. Agustín explica la sensación, el conocimiento sensorial, como una actividad del alma, aplicando el principio de que lo inferior no puede actuar y ser causa de lo superior, se man-

tiene la dualidad en función de ese mismo principio, pues la mente humana, limitada, no puede acceder a las verdades, eternas, sino por una iluminación que no depende de ella: no es su causa (184). Siguiendo con el concepto de iluminación, cuando Etienne Gilson comenta la iluminación como teofanía según el concepto de Juan Escoto Erigena, señala al respecto:

El hombre es todavía menos capaz que el ángel de iluminarse por sus propios medios. Semejante al aire, que sólo es tinieblas si no está penetrado por la claridad del sol, puede recibir la luz y transmitirla, pero no la produce. (185)

Al volver sobre Aristóteles, la pasividad de la mente regresa al ámbito de lo sensorial, y para Tomás de Aquino, además de haber en el alma un entendimiento agente que ilumina, "hay en ella una aptitud pasiva para recibir las especies sensibles con todas sus determinaciones particulares: es lo que se llama el entendimiento posible" (186).

Por otra parte, esta característica de pasividad en la mente o en el alma no es, ciertamente, una de las que caen bajo el afilado corte de la navaja de Ockham aunque desaparezcan las especies intermediarias, pues con él volvemos al uso de imágenes implícitas en el ejemplo de Aristóteles, como en el caso de la memoria, explicado en función de una huella que de su paso deja la intuición sensible en el entendimiento (187).

Cassirer observa que llega un momento en que los intentos de conciliar el dualismo aristotélico

se demuestran incapaces, y no se ve otra salida sino volver al propio fundamento de Aristoteles: "la percepción directa", para reelaborar desde ésta todo el edificio del conocimiento (189). Pero en este intento de superación radical del dualismo en el alma, partiendo del conocimiento sensorial, reaparece el conflicto entre las características de actividad y pasividad, ahora con un significado funcional, no sustancial.

En la nueva situación la piedra de toque viene a ser el "conocimiento de sí mismo", que marca el límite de los principios aplicables en la filosofía de la naturaleza, basados en la causalidad, y que conservan la analogía aristotélica entre el movimiento y el conocimiento, por los que "todo saber presupone una acción del objeto sobre nuestros órganos" (189).

Ante la conciencia de sí mismo "la receptividad pasiva del yo tiene, pues, que complementarse y corregirse necesariamente... mediante la hipótesis de un forma propia y autárquica de movimiento y de un impulso originario" (190). Así, Campanella considera a las cosas exteriores como "causas ocasionales del saber, cuyo verdadero fundamento causal debe buscarse en la propia capacidad cognoscitiva del espíritu" (191); por lo que la misma percepción exige una capacidad activa del alma, expresada incluso discursivamente:

La percepción misma no debe concebirse exclusivamente como un padecer, sino también y al mismo tiempo como un hacer, ya que entraña una operación lógica y un

acto del juicio, aunque no se presente por separado ante nuestra conciencia por la rapidez con que se efectúa. La captación receptiva de un contenido no puede separarse de su consideración "discursiva". (192)

Al poner Descartes el principio de la filosofía en la conciencia de sí mismo, era de prever que se agudizaría la tendencia a considerar el conocimiento desde la actividad de la mente, implícita en su principio. Sin embargo, comenta Cassirer:

... a medida que la esencia de Dios se revelaba más y más como el verdadero fundamento de la existencia y de las relaciones de las cosas, más tenía que ir refiriéndose también a este centro exclusivo y originario el origen del conocimiento. El conocimiento de las ideas se manifiesta ahora como la acción directa de la "claridad divina" sobre nuestro entendimiento, que no crea la verdad, sino que se limita a recibirla pasivamente. (193)

Realmente no puede ser de otro modo, pues la analogía aristotélica sigue presente. Mientras sea así, o el pensamiento es una auténtica "causa sui" o, de lo contrario, la mente es pasiva. Por tanto, lo que procede es revisar el concepto de causalidad. Ya en tiempos de Locke, esto lo pondrá en marcha Geulinx, a quien Cassirer conceptúa como "el más importante y más original entre los lógicos de la escuela cartesiana" (194).

A los ojos de Cassirer la aportación más original de Geulinx surge de considerar las categorías desde el punto de vista del lenguaje, descubriendo su fundamento en él:

En vista de que mentalmente referimos todas las determinaciones y cualidades a un "algo" cualquiera, de que caracterizamos diversos predicados en torno a su conexión y los consideramos como inherentes a uno y el mismo "sujeto", acabamos confundiendo este sujeto puramente formal de nuestros predicados, este punto puramente imaginario de las coordenadas, con una existencia real. (195)

Pero Geulincx considera que "sólo existe verdadera actividad, verdadera acción, cuando el sujeto activo comprende plenamente la trabazón interna entre la causa y el efecto" (196); por lo que no basta para la causalidad con establecer la constancia en la secuenciación de los sucesos y su mutua dependencia:

No se trata simplemente, nos dice, de explicarse esta mutua condicionalidad, sino de comprender la potencia interior capaz de producir un determinado acaecimiento y de acarrear un determinado cambio. Nuestra experiencia interior no nos la revela nunca, lo que indica que el "yo" no tiene realmente el carácter de una verdadera causa sustantiva y autónoma. (197)

Aunque Locke no comparta esa incapacidad que Geulincx atribuía a la "experiencia interior", el paralelismo del texto con la postura lockeana sobre la potencia activa es evidente.

El resultado consecuente de las apreciaciones de Geulincx es que "el yo del hombre se enfrenta al mundo exterior, cuyo acaecer se rige por leyes mecánicas fijas, como un simple espectador pasivo" (198). Siendo estos resultados del análisis sobre la causalidad precisamente los que muestran el lí-

mite con que tropieze el pensamiento de Geulincx, según entiende Cassirer (199). Esto es: después de haber orientado el análisis de la causalidad, junto con el de otros conceptos fundamentales como el de sustancia, por unos derroteros en los que se pone de manifiesto la intervención activa de la mente, Geulincx vuelve atrás por mantener el sentido ontológico de la causalidad.

Lo que hace Locke es luchar denodadamente para mantener a salvo ese sentido de la causalidad, que le sirve de base a su realismo perceptivo. Esto es lo que se pone de manifiesto en sus afirmaciones sobre la pasividad de la mente, como veremos a continuación, continuando y agravándose en él los conflictos que, por la misma razón, le precedieron históricamente.

¿Cuáles son, entonces, las razones que aduce Locke para afirmar la pasividad de la mente en el origen de las ideas? ¿Qué funcionalidad tiene esta pasividad en su pensamiento? Estas son las preguntas que se nos plantean.

Locke aporta en el Ensayo fundamentalmente un par de razones para confirmar en carácter pasivo de la conciencia en la mera percepción de las ideas originarias: la incapacidad de la mente para producir ideas por sí sola (200), y la inevitabilidad de esas percepciones (201).

En efecto, la mente no puede producir ninguna idea por sí sola. De no ser así estaríamos reconociendo la posibilidad de algún tipo de innatismo en los contenidos, que quedó definitivamente rechazado en el libro primero (202). La mente no actúa en va-

cio, sino sobre unos contenidos que, en su origen, no dependen de ella, aunque ella sea capaz de producir nuevos contenidos a partir de aquéllos. El origen de estos contenidos se sitúa en la recepción sensorial de estímulos que llegan al cerebro y sobre los que actúa la mente, desplegándose de este modo la variedad de operaciones que hemos visto en el apartado anterior. Así se desprende de la explicación de Locke:

Es cierto que cualesquiera alteraciones hechas en el cuerpo, cualesquiera impresiones efectuadas sobre las partes externas, si no alcanzan la mente, si no son advertidas dentro, no hay percepción. El fuego puede quemar nuestros cuerpos sin otro efecto que si quemara un leño, a menos que la moción continúe hasta el cerebro, y allí sea producida en la mente la sensación de calor o la idea de dolor en que consiste la percepción actual. (E. II, ix, 3) (203)

En el texto Locke cita sólo a la sensación como fuente de los contenidos mentales, a pesar de haber enunciado que las fuentes de los mismos son tanto la reflexión como la sensación (204). Sin embargo, la reflexión, en cuanto observación sobre las "operaciones internas de nuestra mente" (205), implica una posterioridad respecto a la sensación, desde el punto de vista de que la mente no opera sino sobre unos contenidos. Esto lo pone de manifiesto al considerar necesario que transcurra algún tiempo antes de que se tenga la capacidad para observar reflexivamente las propias operaciones de la mente:

Porque, aunque ellas ocurren allí continuamente, sin embargo, como visiones flotantes, no producen impresiones bastante profundas para dejar en la mente ideas claras y distintas duraderas, hasta que el entendimiento vuelve sobre sí mismo, reflexiones sobre sus propias operaciones, y las hace objeto de su propia contemplación. (E. II, i, 8) (206)

De modo que la reflexión requiere una "atenta consideración" de esas operaciones (207), por lo que se distingue de aquella percepción refleja que la mente tiene sobre sí misma en sus operaciones, y sobre éstas (208), aunque esa percepción refleja sea tan confusa y fugaz como para calificarla de "visiones flotantes". Con esto vemos que la contemplación reflexiva-reflexión depende tanto del desarrollo de una capacidad específica, como de la voluntad del sujeto, y está determinada por una condición temporal: cuando el sujeto puede y cuando quiere (209).

Reconociendo el carácter primario de la sensación frente a la reflexión tomada en este sentido, el tema del origen radical de las ideas y de la posible pasividad de la mente se tiene que centrar a partir de ese proceso que Locke llama, en principio, sensación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que inmediatamente después de enunciar las fuentes de donde parten todas las ideas, y mientras intenta explicar el proceso de la sensación, Locke introduce el término "percepción":

Primero, nuestros sentidos, en trato con los objetos sensibles particulares, transmiten a la mente varias percepciones

distintas de las cosas, ... A esta gran fuente de la mayoría de las ideas que tenemos, dependientes por completo de nuestros sentidos y obtenidas por ellos para el entendimiento, la llamo SENSACION. (E. II,i,3) (210)

De esto parece desprenderse que la percepción es un elemento en el proceso de la sensación, incluyendo este proceso tanto lo físico como lo psíquico, en tanto que la percepción se circunscribe a lo psíquico exclusivamente, aunque esto último no aparezca muy claramente aquí.

La adscripción de la percepción a lo psíquico en el origen de las ideas se manifiesta claramente en otros textos, especialmente en aquéllos donde Locke se preocupa de distinguir entre la percepción y las impresiones sensoriales; como en E. II,xix,1, cuando dice que la percepción "acompaña realmente y está unida a alguna impresión sobre el cuerpo hecha por un objeto externo". Pero precisamente es en esos momentos, en que Locke se refiere a la percepción en su sentido originario como culminación del proceso de sensación, cuando tiende a identificar sensación y percepción, usando los términos indistintamente (211). Por ello hay ocasiones en que la sensación incluso llega a parecer una operación mental distinta, sobre todo cuando trata el conocimiento sensorial, al denominarlo explícitamente "sensación" y definirlo como "percibir la existencia de cosas particulares" (212); o hasta una facultad de la mente, junto a la misma reflexión (213), y ello a pesar de que no está presente en ninguna de las listas de operaciones.

En todos los casos últimamente citados el significado de la sensación se funde con lo que Locke denomina en E. II, ix, 1 "mera y simple percepción". Esto ocurre siempre en situaciones en que necesita enfatizar la continuidad entre lo físico y lo mental en las ideas o en el conocimiento, y consecuentemente, la pasividad de la mente respecto a sus propias ideas originarias.

Por el contrario, precisamente cuando se pregunta por el momento en que un hombre comienza a tener ideas, entonces expresa una distinción más ajustada, y define lo que es la sensación respecto a la percepción y a las impresiones sensoriales:

... concibo que las ideas en el entendimiento son coetáneas con la sensación, que es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo, de tal modo que produce alguna percepción en el entendimiento. (E. II, i, 23) (214)

En perfecta conexión con las primeras secciones del capítulo nueve del mismo libro, a las que hace más comprensibles, aquí queda claro que sensación y percepción no son lo mismo. Pero tampoco lo son la impresión sensorial y la sensación: una impresión es sensación si culmina en percepción.

Así se explica que la sensación es un proceso hasta el entendimiento, como manifiesta en E. II, i, 3; y también que pueda haber una impresión normalmente suficiente en los sentidos sin que haya sensación, en el caso de que no exista percepción, según expone en E. II, ix, 4.

Así pues, la sensación como fuente original y

originaria de las ideas implica una impresión sensorial más percepción, en un proceso continuado donde se pretende que no hay ruptura, pues la mente necesita esas impresiones sensoriales que ella no puede producir. Por eso la mente por sí sola no puede dar origen a sus primeras ideas.

Es en función de esta continuidad físico-psíquica expresada en la sensación por lo que Locke utiliza indistintamente "sensación" y "percepción", y puede emplear ese lenguaje ambiguo en que la mente "recibe ideas" de las cosas, hasta el punto de llegar a confundir en sus expresiones las cualidades y las ideas sin que esto le plantee mayores problemas, aunque efectúe las correcciones y observaciones pertinentes en aras de una mayor precisión (215).

Efectivamente, los términos extremos enlazados directamente y, por su continuidad, inmediatamente son las cosas con sus cualidades, que producen impresiones, y la mente con sus operaciones, siendo la primera de ellas la percepción. Ambos extremos están incluidos en la sensación; también las mismas cosas externas, en virtud de la interpretación que hace Locke del proceso de causación de las impresiones.

¿Cómo se producen esas impresiones? Locke lo expresa muy claramente en E. II, viii, 11: por impulso (216). El impulso requiere contacto físico; en este caso entre los cuerpos, las cosas, y nuestros órganos de los sentidos. Este contacto físico aparentemente sólo se da en el tacto y en el gusto. Sin embargo, Locke dice:

Y puesto que la extensión, la figura, el número y el movimiento de los cuerpos de tamaño observable se puede percibir a distancia por la vista, es evidente que algunos cuerpos individualmente imperceptibles deben venir desde ellos a los ojos, y de ese modo transmiten al cerebro algún movimiento, lo que produce estas ideas que tenemos de ellos.

(E. II, viii, 12) (217)

Incluso en el caso de la vista la impresión se produce por impulso: porque algo de la cosa que se ve se pone en contacto físico con el órgano correspondiente. Esto quiere decir que los cuerpos se componen de partículas que no podemos captar a través de nuestros sentidos (insensibles), y que están emitiendo continuamente efluvios de esas partículas. Cuando estas partículas que se desprenden de los cuerpos son de unas características adecuadas a las condiciones de los distintos órganos de los sentidos, es cuando producen en los mismos una impresión (218).

Las partículas insensibles actúan en los sentidos a través de su extensión o volumen, su forma, textura y movimiento peculiares (219). Ellas dan lugar a las cualidades primarias de los objetos y, además, producen en los sentidos las impresiones correspondientes a las ideas de las llamadas cualidades secundarias, como pueden ser el color, el sonido, el sabor o la temperatura, que atribuimos a las cosas (220).

¿De qué modo concreto actúan esas partículas? No lo sabemos. Lo más que dice Locke es que las diferencias en las sensaciones se explican por las modificaciones que se producen en el volumen, la

forma, textura y movimiento de aquéllas, o por la diferente textura de la superficie en los cuerpos que reflejan la luz; textura que, a su vez, depende de la configuración de las partículas en la superficie (221).

Es claro, como dice Yolton, que "tomada seria y consistentemente, esta teoría presenta muchas dificultades como explicación de la percepción" (222). En primer lugar, es difícil dar cuenta de la "aparentemente inagotable provisión de corpúsculos que tienen los cuerpos y que pueden enviar a los órganos de los sentidos" (223). En segundo lugar, "si como sostiene Locke las partículas son observables al microscopio, las que veo a través del microscopio no pueden ser las mismas que causan mi percepción" (224).

A pesar de estas objeciones, lo cierto es que la teoría le sirve admirablemente a Locke para introducir al mismo cuerpo material externo dentro del proceso unitario de sensación, que se convierte así en una especie de "caja negra" en la que entran corpúsculos materiales y salen convertidos en ideas inmateriales. De este modo es como puede hablar de "recibir ideas" pasivamente, incluso confundirse y tratar las ideas como si estuviesen en las cosas, según hace en ocasiones.

Aunque la continuidad de la sensación da razón de esas aparentes incoherencias de Locke, lo que está en cuestión es, precisamente, el fundamento de ese mismo carácter unitario y continuo del proceso. Por lo pronto, él mismo muestra que es posible indagar dentro de la caja negra que es la sensación,

cuando distingue en ella la impresión sensorial y la percepción mental. Esto muestra que se da perfecta cuenta de que hay una diferencia entre lo puramente físico del proceso y lo mental, haciendo que sea legítimo preguntarse cómo se produce el paso de lo físico a lo mental en la sensación.

Locke no contesta directamente a la cuestión planteada. Más bien, la rechaza explícitamente como una "especulación curiosa y entretenida" (225). Sin embargo, si la aborda de un modo implícito, y su contestación es esa afirmación de la pasividad de la mente en todo el proceso de la sensación, con lo que pretende sostener la continuidad del mismo y que no hay ruptura epistemológica en el paso de lo físico a lo mental.

Con todo, no se ve ninguna razón por la que, de este planteamiento de la sensación y en función de que la mente no puede producir ideas por sí sola, se diga que la mente es pasiva en el proceso, es decir: en la percepción, que es lo que le atañe como propio; a no ser por la propia consideración de la unidad y continuidad del proceso, cuyo fundamento es la misma pasividad de la mente. Esto es: la continuidad del proceso de la sensación se justificaría por la pasividad de la mente, y esta pasividad por aquélla continuidad.

De la explicación que ofrece Locke sacamos en claro que los sentidos reciben algo de las cosas mismas, lo que produce en ellos una impresión. Pero de la percepción no decimos nada, ni de la situación de la conciencia, por tanto. Esto significa que, visto así el proceso de sensación, no podemos

usarla para caracterizar a la conciencia de un modo y otro: ni pasiva ni activa; y no es otra cosa lo que expresa el mismo Locke cuando establece, como ya hemos visto, que es por la percepción (refleja y reflexiva) de las propias operaciones por lo que podemos hacerlo.

Por otra parte, incluso admitiendo el carácter unitario y continuo de la sensación, habrá que reconocer el concurso de la mente en la producción de ideas, desde el principio, o de lo contrario, estaríamos hablando inevitablemente de las ideas como entidades reales con existencia extramental. Más arriba se ha aludido a que la postura de Locke al respecto le lleva a expresarse en ocasiones de un modo que parece confirmar esta posibilidad. Lo vemos concretamente cuando en E. I, i, 15 el énfasis en el carácter pasivo de la mente le lleva a ambigüedades entre las ideas y las cualidades de las cosas externas (226), o cuando llega a hablar de "ideas visibles" de las cosas, como en E. II, xxiii, 12 (227), y de "ideas primarias" en E. II, xxiii, 17 (228), mientras que se está refiriendo a ideas de cualidades visibles, en un caso y a ideas de cualidades primarias, en el otro (229).

Locke es consciente de la confusión que provocan sus expresiones, y explicita la distinción en E. II, viii, 8:

A todo lo que la mente percibe en sí misma o es el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento, lo llamo idea; y a la potencia para producir alguna idea en nuestra mente le llamo

cualidad del sujeto en que reside esa potencia... y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos les llamo ideas, mientras que si a veces hablo de ellas como estando en las cosas mismas, se me debe entender que me refiero a aquellas cualidades en los objetos que las producen en nosotros. (230)

Con esto deja bien claro que las ideas no tienen existencia extramental, por lo que no se puede interpretar literalmente su expresión "recibir ideas". Sin embargo, vemos que esa es la expresión que usa habitualmente, tratando de subrayar el carácter continuo de la sensación y la pasividad de la mente (231).

Aun aclarando la distinción entre ideas y cualidades, termina diciendo que "las cualidades de los objetos las producen en nosotros", refiriéndose a las ideas (232). Con ello complica aún más, si cabe, la situación, pues habría que interpretar que las cualidades no relacionales de los objetos son potencias activas capaces de producir, en su sentido más radical, las ideas en la conciencia, y así se habría invertido la atribución de la potencia activa al espíritu y de la pasiva a la materia: la actividad en la sensación (senso-percepción), con su exigencia de entendimiento y voluntad al menos, correspondería al objeto material externo.

Es claro que Locke no da muestras de estar dispuesto a aceptar la posibilidad de algo semejante a lo dicho. Incluso cuando pone de manifiesto la posibilidad de una conciencia sobreañadida a la materia, sin un soporte inmaterial y en función de la omnipotencia divina (233), Locke se está refiriendo

a los modos posibles en que se puede dar el pensamiento en el hombre, y no a cualquier ser material externo, de los que dice un poco más adelante que, en su materialidad, no tienen potencia para producir por sí mismos su propio movimiento, y esto lo tiene como evidente (234). Es decir, Locke no está considerando la posibilidad de atribuir entendimiento y voluntad a la materia en su materialidad; sino que está poniendo de manifiesto el hecho de que conocemos la mente en función de la conciencia, no de su sustancia, y da juego a una de las posibilidades que se ofrecen a partir de ese hecho, como es que la conciencia no tenga un soporte específico propio, sino que por mera disposición divina aproveche el soporte material para sí misma (235).

Teniendo que existir una potencia activa que sea causa estricta, y no sólo razón, del comienzo de la percepción en cuanto elemento mental de la sensación, Locke no está en disposición de atribuirle a la materia, por su misma análisis de la actividad; con lo que, en efecto, no se sostiene la pretendida continuidad de la sensación: hay que buscar una causa diferenciada para la percepción, que se distinga de la causa física de la impresión.

Pero hay más. Tampoco podríamos hablar propiamente de la acción de las partículas insensibles como causa de la impresión, ya que ellas sólo transmitirían su propio movimiento a los sentidos, mientras que el concepto de potencia activa, como el significado propio de "causa", se aplica exclusivamente a la capacidad de ponerse en movimiento por sí mismo, de iniciarlo.

Por otra parte, además de la presencia o "acción" de los corpúsculos, para la misma impresión, se requiere una cierta disposición de los sentidos, que captan unos corpúsculos y otros no, a pesar de estar todos presentes, y los captan en determinadas situaciones mientras que en otras no, sin que estas situaciones dependan de alteraciones en los mismos corpúsculos. No me refiero aquí a las condiciones de la percepción que Locke manifiesta en E. II, ix, 3, 4, pues allí habla de la existencia previa de una impresión en los sentidos, sino a las condiciones de la misma impresión, que depende tanto de los corpúsculos-estímulos como de las características de los órganos: cualitativamente (los mismos corpúsculos producen impresiones diferentes según el sentido de que se trate) y cuantitativamente (para el mismo sentido, en dos personas distintas sus umbrales pueden ser también distintos, o los mismos estímulos-corpúsculos pueden dar lugar a impresiones de distinto grado).

Precisamente, en el hecho de que los mismos corpúsculos pueden producir impresiones diferentes se basa una de las distinciones que Locke establece entre las ideas de cualidades que llama "primarias" y las de "cualidades" secundarias. Si las ideas de cualidades primarias se pueden obtener por más de un sentido (236), es que una misma percepción (de la forma, el volumen o la textura de un cuerpo) es resultado de impresiones diferentes (en el tacto y en la vista, p.e.), aunque las partículas que las producen sean iguales.

Del aspecto cuantitativo creo que puede admi-

tirse como referencia de la aceptación por parte de Locke, su afirmación de que "la idea del color particular del oro no se consigue por ninguna descripción del mismo, sino únicamente por el frecuente ejercicio de la vista" (237). Es decir: un adecuado adiestramiento permitiría llegar a distinguir la tonalidad amarilla peculiar del oro frente a otra cualquiera, mientras que anteriormente no se distinguía. Por lo que tendremos que entender que los mismos estímulos producen impresiones diferentes.

En cualquier caso, ambas situaciones nos muestran que el proceso completo de la sensación no puede explicarse únicamente en términos de una recepción de estímulos, de cualquier forma en que éstos se reciban, y mucho menos como producción de ideas por parte de los objetos externos.

Lo que se puede interpretar coherentemente de las expresiones en que la mente "recibe" ideas o las cualidades de los cuerpos "producen" ideas, pasa por la distinción hecha entre el contenido y el acto en la idea, por lo que se la entiende como el contenido de un acto de percepción, en tanto que las cualidades de las cosas aportan efectivamente el contenido en las percepciones. Pero esto no da para sostener la continuidad causal de la sensación, pues su carácter de contenido no va unido a una existencia propia, desde el momento en que, como parece sentado, para Locke las ideas no sólo no tienen una existencia extramental, sino que tampoco tienen una existencia real como entidades mentales.

El tema de la caracterización de las ideas en Locke, de su estatuto óntico, es uno de los que han

sido más controvertidos desde la misma publicación del Ensayo. Esto vino propiciado por el mismo hecho de poner a las ideas como el objeto inmediato del entendimiento, lo que hacía que aparecieran dotadas de un estatuto gnoseológico intermediario, representativo; con un estatuto ontológico derivado, si no sustancial, si al menos cuasi-sustancial, con un estatuto de cosas, semejante por simetría al de los objetos últimos o remotos del entendimiento: las cosas externas. Es la interpretación representacionista del conocer a través de las ideas, del "way of ideas".

El problema escéptico es la primera y de las más graves consecuencias de esa interpretación de las ideas como entidades intermedias. Locke se lo plantea cuando comienza a tratar sobre la realidad del conocimiento (238). Su respuesta entra claramente dentro del realismo perceptivo: "si el conocimiento de nuestras ideas termina en ellas y no alcanza más allá... nuestros más serios pensamientos no serán de mayor utilidad que las ensoñaciones de un loco" (239). En la siguiente sección lo explicita más:

¿Cómo puede conocer la mente, considerando que no percibe nada sino sus propias ideas, que concuerdan con las cosas mismas? Aunque esto parece no carecer de dificultad, con todo, pienso que hay dos clases de ideas de las que podemos estar seguros que concuerdan con las cosas.
(E. IV, iv, 3) (240)

Estas dos clases de ideas son las simples, realmente conformes a las cosas, y las complejas, ex-

ceptuando a las de sustancias, pues ellas son sus propios arquetipos (241). En el caso de las ideas que son su propio modelo no salimos del ámbito de las ideas. Pero en el de las ideas simples existe esa referencia a algo más allá de ellas mismas: remiten a la existencia de unos seres reales independientes de la mente, como vimos al tratar el conocimiento de la existencia (242). ¿Cómo es esto?: porque "las ideas simples no son ficciones de nuestras fantasías", en función de que "la mente, según ya se ha mostrado, no puede forjarlas de ninguna manera por sí misma" (243).

Es en función de la incapacidad de la mente a la hora de producir originariamente las ideas por lo que éstas tienen su referencia a algo ajeno a ellas mismas, y esto es el fundamento de su realidad. De modo que, si esta incapacidad de la mente era una de las razones para afirmar su pasividad, vemos aquí la función que cumple tal afirmación: asegurar la realidad de las ideas, y con ello, la del conocimiento. Más adelante volveremos sobre esto. Aquí lo que nos interesa es destacar que Locke declara abiertamente la remitencia del entendimiento a un objeto último distinto de sus ideas, por lo que si el conocimiento es a través de ideas, no es sólo de ellas, sino de seres reales. Así, cuando hace su clasificación de las ciencias, al final del Ensayo, entendiendo esta clasificación como abarcadora de "todo lo que puede caer dentro de la competencia del entendimiento humano", enumera en primer lugar "la naturaleza de las cosas como son en sí mismas" (244).

Este es el punto desde el que hay que abordar la teoría de las ideas de Locke, el de su realismo cognoscitivo radical, aunque sea a través de ideas (245). En función de esto, cuando habla de las existencias reales que conocemos, enumera, tal como vimos, las cosas materiales, Dios y nosotros mismos en cuanto seres pensantes. Esta última existencia real es la de una mente definida no por su idea de sí misma o por el resto de sus ideas, sino por la conciencia de sí misma a través de sus operaciones, no precisamente de sus ideas, a no ser que esa misma conciencia sea en lo que consisten las ideas.

Las ideas, pues, no aparecen entre los seres reales cuya existencia conocemos. Ahora bien, no podemos decir que no conozcamos ideas. Lo que esto significa es que, aun conociéndolas, no tienen un estatuto de existencia real semejante al de las cosas externas, ni al de la mente-conciencia, ni al de Dios: son el medio de que se vale el entendimiento, pero no tienen una existencia real independiente, ni extra ni intramental.

Todavía cabría atribuirles una cierta entidad, al modo de los accidentes en las sustancias, partiendo de las expresiones de Locke en que las trata como estando "en la mente" o "en el entendimiento", de las que tanto abunda el Ensayo (246). Sin embargo, el mismo Locke aclara muy pronto que "si estas palabras tienen algún sentido correcto, significa ser entendido" (247).

Puesto que las ideas han de ser "algo", tendremos que decir que no tienen otra existencia que como actos del entendimiento, bien que dotados

de un contenido: y éste sí es independiente de la mente, o no está sujeto a su determinación voluntaria en origen. Lo que está en perfecta sintonía con el concepto de conciencia como condición del pensar, que veíamos en el capítulo segundo, y con su explicación de la memoria como capacidad para evocar percepciones pasadas, no siendo un almacén de ideas.

Este significado que tiene la idea en Locke ha sido reconocido prácticamente desde el principio, y era considerado la interpretación popular, frente al significado representacionista y dualista, que se tenía por más especializado y propio de los filósofos (248). Pero hasta el trabajo de Volton "Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas" este significado se había tenido, a lo sumo, como uno más de los varios, a veces irreconciliables o ambiguos, con que Locke dota al término "idea". El mismo Volton, en su intento de determinar el significado unívoco, que lleva a cabo en el artículo citado, considera que Locke hace un uso demasiado extensivo del término en el Ensayo (249).

A partir de un repaso a las distintas acepciones de la idea que circulaban en el ambiente filosófico del siglo diecisiete, Gibson plantea muy claramente la situación en lo que atañe a Locke: "¿Se identifica la idea con el proceso de cognición o con el contenido conocido? ¿O, quizá, incluye a ambos?" (250). Revisa los usos que hace Locke, incluyendo sus puntualizaciones del Examination, y encuentra que "se refiere por todas partes que las ideas poseen ambos aspectos" (251), pero Locke no

establece una distinción clara entre ellos, con lo que "introduce una cierta ambigüedad de punto de vista en su trabajo" (252), oscilando entre uno u otro de los aspectos en distintas ocasiones. No obstante, señala que Locke manifiesta una mayor inclinación hacia el aspecto de contenido, en función de que "el lugar ocupado por las cuestiones psicológicas en el *Ensayo* es estrictamente subordinado" (253); aunque el mismo Gibson parece considerar que Locke se decanta finalmente por el aspecto del proceso cognitivo, como lo muestra el análisis de la corrección introducida por Locke en el tema de la memoria, por el que se caracteriza de metafórico el hablar de la misma como "almacén" o "repositorio" de ideas, enfatizado la identidad de las ideas y la percepción (254), así como el hecho de que "a la declaración de que sólo existen cuando se perciben, debemos añadir que su naturaleza se agota en el contenido de este acto" (255); pero también el que Locke considere que de una idea sólo se puede decir que es "eterna" a partir de una abstracción de sus condiciones temporales y subjetivas (256), a lo que se une el rechazo de las ideas tanto como seres reales, por "inconcebible y absurdo", cuanto como modificaciones del alma (257). Finalmente, la alusión al contenido es insoslayable, y Gibson mantiene que "toda la investigación sobre el origen de nuestras ideas y la manera de formar aquellas que son complejas, está en la mente de Locke inextricablemente unido a la determinación lógica de un contenido" (258).

En resumen, Gibson ve que Locke juega con los

dos aspectos de la idea sin distinguirlos, aunque le fueran familiares. Ve también que su significado de la idea se decanta finalmente hacia el lado de la actividad mental, en cuanto que no es un ser real ni tampoco una modificación de un ser real, pero sin abandonar su carácter de contenido. Como Gibson asocia esto último con algún tipo de entidad, todo lo anterior le resulta problemático y ambiguo.

Douglas Greenlee da un paso más. En su artículo "La idea de Locke de la 'idea'" manifiesta que la respuesta a la pregunta sobre el concepto de idea que usa Locke no puede ser simple, pues debió de tener en mente más de una concepción al trabajar en el Ensayo; pero también, que la interpretación que reduce la idea en Locke a una "entidad mental imaginada" o, incluso, a una "entidad mental", resulta irremisiblemente inadecuada (259).

Greenlee encuentra tres concepciones de la idea en Locke: "como cualquier objeto del entendimiento", como "acto perceptivo" y "finalmente -dice-, hay pasajes en que no es evidente que la idea en un tercer sentido, como entidad mental, no sea el sentido prevaleciente" (260). En este contexto, Greenlee da un paso más cuando dice: "No obstante lo cual, he encontrado que la segunda concepción es la que ocurre con mayor frecuencia" (261).

Por un lado da un paso atrás respecto a Gibson, porque admite en Locke un significado de las ideas como entidades, aunque sea con todos los reparos posibles. Pero, por otra parte, establece de un modo claro que el significado primario es el de

"acto perceptivo". El problema que presenta su análisis es que mantiene la dicotomía acto/contenido, emparentada con la de acto/entidad, que veíamos en Gibson. En consecuencia, la contestación de Aspelin al artículo citado va en orden a recalcar el otro aspecto de la dicotomía: el contenido. Así, cuando dice que "desde el punto de vista epistemológico, una idea no solo es el objeto de un acto de percepción dado, sino también el punto de partida y el material de operaciones subsiguientes" (262). Y tiene razón.

Aspelin llama la atención, sobre todo, hacia el carácter de contenido de las ideas, reconociendo al mismo tiempo que Locke no les dota de una existencia extramental (263). En esta línea de las ideas-contenidos —ciertamente muy habitual en el mismo Locke—, Aspelin encuentra dos usos de "percepción": lo que la mente percibe o el contenido de un acto perceptivo (264), y el "acto de percepción": por lo que "idea" y "percepción" no son sinónimos, sino correlativos (265). Esta distinción le hace concluir lo siguiente:

De acuerdo con la teoría de Locke, las ideas están condicionadas tanto por impulsos de cosas exteriores como por acciones mentales. La percepción es una acción de la mente y causa en la mente una idea correspondiente. (266)

La clara distinción que Aspelin ve en Locke entre ideas-contenidos y actos perceptivos, asociados en la percepción, le lleva a proclamar la actividad de la mente en la producción de las ideas,

sin restricción expresa a un determinado tipo de ellas. Sin embargo, nuestras consideraciones ponen de manifiesto que el problema de Locke consiste en que, sabiendo estos dos aspectos diferentes en las ideas, no los distingue ni separa, sino que precisamente parece interesado en asociarlos específicamente, pues ello entra en lo que hemos calificado como el carácter homogéneo y continuo de la sensación en que se basa la pasividad original de la mente; a pesar de que no lo mantenga de un modo selectivo.

La contrarréplica de Greenlee se centra en el realismo perceptual de Locke. Partiendo de que éste no admite la existencia extramental de ideas -cosa que está definitivamente establecida-, sus más o menos frecuentes expresiones en las que parece identificar ideas con cualidades o potencias no pueden interpretarse sino en cuanto exponentes de su rechazo de las ideas como entidades intermedias o representativas (267).

Entiendo que Yolton presenta una solución aceptable al problema de la tensión acto mental/contenido en la interpretación de la idea según Locke. En primer lugar, Yolton no niega ninguno de los aspectos señalados por los autores que hemos tratado; si acaso, queda meridianamente claro que no se puede admitir el sostener que Locke aceptaba una interpretación de la idea como una entidad de ningún tipo. No es que niegue la exclusividad de esa interpretación, es que deja patente que Locke nunca la sostuvo. Es decir: Yolton establece de principio que Locke no era un representacionista a

la manera como pretendió presentarse en la tradición inmediatamente posterior, sino que básicamente fue realista, y, en consecuencia, rechazó el dualismo ideas/cosas como entidades simétricas.

Interesa poner de manifiesto que lo que Yolton promueve con su interpretación consiste precisamente en aceptar la tensión acto/contenido en la explicación de Locke sobre las ideas, y en ir más allá de la mera constatación de una pluralidad de sentidos y su ambigüedades. Yolton propone aceptar los dos aspectos en la idea, tratando de aunarlos tal como pretende Locke, pero buscando un sentido en el que ambos aspectos no se muestren con el carácter contradictorio o paradójico con que lo han hecho hasta ahora.

Desde este punto de vista, el énfasis no se puede poner en el aspecto entitativo o en el más ligado a éste, cual es el del contenido, aunque no se pueda prescindir del mismo. La razón es que el contenido se sitúa en el ámbito de lo extramental al ser determinado por la realidad que afecta a nuestros sentidos, en tanto que la idea es "algo" mental. Así pues, el punto básico y definitorio de la idea ha de ser determinado por el lado de lo mental, y por tanto, del acto mental. Así es como Yolton entiende que Locke caracteriza a la idea; un acto mental, asociado o identificado, como tal, con la percepción.

Fero como la idea no se agota en la pura percepción como acto, sino que cuando se percibe siempre se percibe algo (percepción como percepto), y este algo es un contenido, aunando ambos aspectos

Volton la califica como contenido de un acto de conciencia o pensamiento (268). Sin olvidar que ese contenido (mental) no requiere un carácter de entidad, de modo que las ideas representan la realidad, las cosas, sin que ellas sean unas entidades representativas o intermediarias (269).

En *Locke and The Compass of Human Understanding*, Volton pone de manifiesto este significado único de la idea, por el que califica de desliz en Locke las ocasiones en que éste parece hablar de las ideas como entidades (270); pero es en el artículo "*Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas*", donde completa la elaboración del concepto de idea en Locke. Se centra en el *Examination* porque es la obra en la que más directamente se ve el contraste entre los dos conceptos sobre las ideas, y porque, como se ha apuntado, en el *Ensayo* Locke hace uso demasiado extensivo del término. No obstante, en algunas ocasiones aprovecha el *Ensayo*, y ofrece al final, en un apéndice, los textos de esta obra que avalan su interpretación.

Comienza el artículo situando el debate de los siglos diecisiete y dieciocho sobre las ideas, en el marco de la aplicación cognitiva del principio de no acción a distancia, que lleva a los pensadores de la época a expresar la necesidad de que el objeto de conocimiento se halle presente a la mente. Un objeto físico no puede, desde luego, estar presente como tal a la mente, lo están las ideas, por lo que son ellas las que se constituyen en su objeto, como una representación del objeto físico, poseyendo una entidad mental propia, simétrica a la

de este. Pero esta postura, la representacionista clásica, de la que se considera a Malebranche el máximo exponente, llama al escepticismo en tanto que implica una clausura gnoseológica en las ideas (271).

Frente a la anterior visión de las ideas se encuentra la "popular", que las identifica como actos de la mente o modificaciones de la misma, según ya hemos anotado (272). Sin embargo, Yolton recoge la existencia de un concepto que pretende situarse entre las otras dos tendencias aparentemente antagónicas, y que presenta a las ideas como "la representación de algo en la mente", identificándolas con el pensamiento (273): encontrando que este es el tipo de visión sobre las ideas que muestra Locke en textos como E. II,1,9, y que su identificación con el pensamiento "es virtualmente al pie de la letra" la definición de Arnauld (274).

En función del hecho de que "Locke leía cuidadosamente el intercambio Arnauld-Malebranche mientras escribía su *Ensayo*" (275), Yolton analiza el sentido lockeano de las ideas en relación con el de Arnauld y en contraste con Malebranche. El resultado es que en varias secciones del *Examination* Locke identifica su propia teoría como entre las que nacen la idea igual a la percepción (276), y sus afirmaciones más duras en este sentido tienen lugar cuando discute a Malebranche el que hable de las ideas como seres reales (277). Para Yolton esto muestra que Locke pretendía evitar todo significado ontológico-metafísico en la idea, incluso en su definición de la misma como el objeto del enten-

miento, por lo que su expresión "tener ideas" "se identifica con ser consciente (be aware), con percibir" (278).

Falta el aspecto del contenido, en el que las ideas adquieren su carácter representativo. En este sentido, Yolton observa que "Arnauld niega firmemente la necesidad de cualquier ser representativo, aunque tenía al gusto de hablar sobre la representación, una representación sin entidades representativas" (279). Este es el sentido que encuentra Yolton cuando Locke habla de las ideas como "signos o representaciones de las cosas" (280); y por ello, "el que Locke hable de las ideas como signos era otro modo de acentuar el hecho de que las ideas como contenido de conciencia (awareness) nos informan sobre el mundo" (281).

En definitiva, Locke analiza nuestro conocimiento del mundo, de las cosas, en términos de conciencia de las mismas, de modo que "conocer el mundo es ser consciente (to be aware) del mundo" (282). Esta conciencia implica acto y contenido en el análisis de Locke, aunque el mismo Yolton reconoce que:

Desde tal análisis es fácil deslizarse hasta hablar del contenido como si fuera un objeto, pero la discusión con Malebranche, junto con algunos pasajes explícitos del Ensayo, nos dan un claro aviso contra la lectura de su explicación de las ideas en ese sentido. (283)

La conclusión, por tanto, es que Locke mismo entiende que su propio sentido, el que él sostiene, es el de idea desde el punto de vista de la

conciencia, "como modos del pensamiento, como percepciones" (224).

El *lecton* tiene razón y las ideas no poseen otra existencia que como actos de conciencia dotados de contenido, entonces Locke admite con ello la diferencia entre lo puramente físico y lo psíquico en la sensación, con lo que se rompe claramente la continuidad pretendida entre ambos aspectos, y el acto corre por cuenta de la mente.

Siendo así, no sólo se ha de entender como esquivo metafórico el hablar de que las ideas "están" en la mente: el mismo carácter metafórico hay que atribuir a las expresiones que hablan de que las cosas o sus cualidades "producen" ideas o que la mente las "percibe". Es decir: todas aquellas en las que intentamos mostrar la pasividad de la conciencia en el origen primero de las ideas. Por lo que, en conclusión, lo que dice Locke al afirmar que la "sensación" no tiene capacidad para producir ideas en sí, no es otra cosa sino que no puede producir sus contenidos originarios, o las impresiones en los sentidos (225).

La idea traslada sobre la justificación de esta "origen pasivo" de la conciencia el empleo y uso de los términos que usa en el *Ensayo*, pero esta justificación sólo tiene como una vez analizada la otra razón que sugiere para sostener la pasividad de la conciencia en la percepción, o conciencia porcapacidad de percepción, la inevitable

inevitabilidad de las interpretaciones al respecto de la conciencia, que sólo sostiene la pasividad de la conciencia en la percepción de las cosas. En

tesis, esta razón declara que la conciencia perceptiva es pasiva porque no puede evitar la percepción de unas impresiones que se le imponen necesariamente.

En primer lugar hemos de advertir que tal inevitabilidad no es absoluta, tomando como base la observación que el mismo Locke hace en E. II, ix, 4, por la que se requiere el concurso de un cierto grado de atención para que las impresiones producidas en los sentidos lleguen a ser ideas (286). Así pues, se requiere una cierta disposición de nuestra atención para que haya percepción, y esto mismo, como se recordará, es el requisito que exige Locke para poder hablar de actividad en la mente (287). Por ello no es extraño que llegue a reconocer que la percepción "ni es completamente necesaria, ni completamente voluntaria", poniendo como ejemplo la vista y aplicándolo al conocimiento:

Nuestro conocimiento, en esta como en otras cosas, guarda una gran conformidad con la vista, que no es completamente necesaria, ni completamente voluntaria... Los hombres que tienen sentidos no pueden elegir sino recibir algunas ideas por ellos; y si tienen memoria, no pueden sino retener algunas de ellas; y si tienen alguna facultad para distinguir, no pueden sino percibir el acuerdo o el desacuerdo de algunas de ellas, entre sí: como el que tiene ojos, que si quiere abrirlos durante el día no puede sino ver algunos objetos, y percibir la diferencia entre ellos. Pero aunque un hombre con los ojos abiertos a la luz no pueda sino ver, hay con todo ciertos objetos sobre los que puede elegir si quiere volver hacia ellos sus ojos;... (E. IV, xiii, 1) (288)

¿Qué es lo voluntario en el texto?: la aplicación de nuestras facultades-potencias sobre los objetos (289). Lo necesario son los contenidos que se derivan de aplicar nuestras potencias, pues ellos dependen de los objetos (290). Ahora bien, incluso esos contenidos difieren en función del grado o intensidad con que apliquemos nuestras potencias, lo que provoca diversidad en la percepción de las propiedades de los objetos, haciendo que los nombres con los que se les designa incluyan distintas propiedades y sea diversa su esencia nominal (291). La inevitabilidad, por tanto, no es total, y sólo se puede decir que la percepción es inevitable cuando se dan las condiciones adecuadas para ella; condiciones que dependen tanto del sujeto como del objeto.

Pero, incluso manteniendo la inevitabilidad de la percepción, ello no sería obstáculo para admitir la actividad de la conciencia; como podemos ver en el caso de la voluntad, cuyo ejercicio es una acción que consiste inevitable o necesariamente en elegir una de las alternativas posibles. Concluir que la voluntad es una potencia pasiva porque su ejercicio es inevitable, tal como se hace en el caso de la percepción, nos llevaría al absurdo de decir que son las distintas alternativas las que producen la elección, y no la mente-conciencia en ejercicio de la voluntad. Trasladándolo a la situación de elegir entre diversos objetos, esto querría decir que alguno de ellos poseería una potencia activa para producir la elección en la voluntad. En el caso, más que probable, de que Locke no aceptara

esta hipótesis, si quisiera seguir manteniendo la pasividad no le quedaría otra alternativa que postular la existencia de un ser que, sin estar entre los objetos y sin ser tampoco el sujeto de la voluntad, efectuaría la elección por éste (292), con lo que sería superfluo e inexplicable considerar a tal sujeto como dotado de voluntad. Y no hay razón para pensar que esto sería de otro modo en el caso de la percepción.

Por otra parte, observamos que esa misma inevitabilidad está presente en la propia capacidad de autorreferencia del pensar por el que la conciencia constituye la identidad personal, siendo inseparable del pensar y esencial a él en función de que "es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace", como quedó patente en la definición de "persona" (293). En cambio, Locke no hace aquí ninguna alusión a la pasividad de la conciencia, sino que se manifiesta en el sentido de que esta inevitabilidad obedeciera al dinamismo estructural propio de la conciencia, como cuando habla de que la "tendencia natural de la mente es hacia el conocimiento" (294).

A partir de esto último obtenemos lo que, entiendo, es una de las claves para explicar el modo como Locke puede nacer de la inevitabilidad una razón para sostener la pasividad de la conciencia en el origen primero de las ideas. Ocurre que Locke, de considerar la inevitabilidad como necesidad en un sentido lógico o epistemológico al caracterizar la conciencia, pasa a un sentido psicológico-moral en el resto de los casos, y especialmente en el de

la percepción. Efectivamente, en este último sentido la necesidad-inevitabilidad se opone a la libertad, requisito indispensable para establecer y exigir responsabilidad. Como desde el punto de vista moral sólo es acto el que es libre, si admitiéramos la actividad de la conciencia perceptiva en este sentido moral, tendríamos que llegar a la conclusión de que la responsabilidad se extiende hasta la mínima de nuestras percepciones. Aunque hemos visto que esto sólo ocurre por una injustificada extensión a todos los tipos de acción, de las condiciones específicas de uno de ellos: la acción, de las condiciones específicas de uno de ellos: la acción moral (295).

En definitiva, ni la inevitabilidad de la percepción de ideas originarias es total, ni aunque lo fuera tendría Locke razón adecuada para establecer la pasividad de la conciencia perceptiva en función de ella, al igual que ocurre con la incapacidad de la mente para producir ideas por sí sola.

A pesar de todo, para Locke la pasividad de la conciencia perceptiva cumple una función muy concreta. Con ella pretende establecer la neutralidad gnoseológica del paso desde lo físico a lo psíquico, lo que hemos llamado el carácter continuo del proceso de la sensación, aunque sus propias explicaciones nos muestran que concebía una clara diferencia entre los dos elementos del mismo.

¿Con qué objeto se le asigna a la pasividad una función tan problemática?: con el de garantizar la realidad y adecuación de las ideas simples, origen de todo nuestro conocimiento (296); así como la

realidad de nuestras ideas de existencias concretas, en cuanto que están formadas por una reunión de ideas simples (297), y en definitiva la de nuestro conocimiento existencial sensible. Es decir, si el "way of ideas" de Locke es su modo de formular el realismo cognoscitivo, el medio de que se sirve para justificarlo y hacerlo posible es presentar una conciencia pasiva en origen. La misión, por tanto, es crucial en su sistema (298).

Hemos visto hasta ahora que esa pasividad no está justificada en absoluto por las razones que Locke nos da; veamos si, aun así, cumple la misión que le encomienda.

Locke, desde luego, acepta la realidad como criterio del conocimiento; su propio realismo así lo proclama, y la misma pretensión de establecer los límites y grado del conocimiento lo indican. ¿Como entiende Locke la realidad en cuanto criterio, tanto para las ideas como para el conocimiento? Como una adecuación entre el conocimiento y lo conocido, o entre la idea y aquello a lo que ella se refiere como su signo o representación. En el caso de las ideas simples de sensación, que es el básico, la adecuación se dará entre la idea y el objeto-cosa que produce una impresión en nuestros sentidos, de tal índole que llega a convertirse en, o termina siendo, una percepción-idea (299).

¿En qué consiste esa adecuación? Con esta pregunta entramos de lleno en el tema del modo como las ideas representan la realidad, y aquí hay que distinguir entre las ideas que representan cualidades primarias y aquellas otras que representan

cualidades secundarias de los cuerpos. Esto es: las ideas simples de sensación representan cualidades que poseen las cosas, aunque esa representación en principio es de distinta índole para unas cualidades y otras; ya que, mientras unas de esas ideas son "imagen" de las cualidades, otras sólo muestran una "correspondencia permanente" con la constitución de los seres reales (300).

Sabemos que los seres están constituidos por una acumulación de partículas "insensibles" que los configuran. La realidad de las ideas simples consistirá, entonces, en que representan adecuadamente esa constitución interna. En el caso de las ideas de lo que Locke llama "cualidades secundarias" veremos que la adecuación consiste en esa correspondencia permanente, y por tanto su realidad. Esto, dicho en contraste con el ser "imagen" que caracteriza a las de cualidades primarias, nos hace entender que las ideas de cualidades secundarias no representan a las cosas tal cual ellas son por sí mismas, sino que hay una relación que las enlaza, por la que se corresponden, y que esa relación siempre es la misma. Dicha relación depende de la constitución interna de las cosas, y de las capacidades y disposiciones peculiares de cada sentido, en general, del sujeto.

Quando trata de las cualidades secundarias dice Locke que no son sino potencias que existen en las cosas, debidas en última instancia a sus componentes insensibles (301), por lo que las ideas que las representan no guardan semejanza alguna con las correspondientes cualidades (302). ¿En qué se basa, entonces, su realidad? En el hecho de que esa co-

correspondencia es permanente, independiente de la voluntad del sujeto, que no puede variarla a su antojo: no son ficciones (303). ¿Esto es debido a la pasividad de la mente? En principio, Locke dice que así es, pero introduce de manera sorprendente un nuevo elemento al ir a explicar en función de qué se produce esa correspondencia permanente:

... son el efecto que producen en nosotros las potencias de las cosas externas, potencias ordenadas por nuestro Creador para que produzcan semejantes sensaciones en nosotros.

(E. II,xxx,2) (304)

Es decir, utilizando el lenguaje de la pasividad, Locke nos descubre que ésta no es suficiente para dar cuenta del modo como se produce la adecuación en el caso de las ideas de cualidades secundarias: tiene que recurrir al designio del Creador para explicar esa extraña adecuación que pretende ser la correspondencia permanente. A partir de lo que Locke mismo dice, el designio u ordenación del Creador no puede consistir en otra cosa sino en que Él ha dispuesto que los sentidos capten esas características-potencias del modo como lo hacen y no de otro (305). En definitiva, por lo que respecta a las ideas de cualidades secundarias la garantía de su realidad no se sitúa en absoluto en la pasividad de la conciencia, sino en una especie de armonía preestablecida, tal como certeramente señala Rábade (306).

El caso de las ideas de cualidades primarias parece ser distinto en un principio, pues Locke ha-

bla de su realidad en cuanto "imágenes" de esas cualidades (307). Pero la pregunta surge inmediatamente: ¿En qué sentido las ideas pueden ser imágenes de las cualidades existentes en las cosas? La interpretación representacionista clásica tenía uno de sus pilares básicos en esta condición de "imagen" de las ideas, por entender que éstas serían una copia mental de aquellas cualidades, en toda la extensión del sentido de "copia" salvo en la materialidad. De inmediato, las ideas pasaban a tener la condición de entidades mentales. Hemos visto que este no es el caso en Locke, pero es que él tampoco entiende el ser imagen como ser copia:

... las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas (Resemblances) de esas cualidades, y sus modelos (Patterns) existen realmente en los cuerpos mismos.
(E. II, viii, 15) (308)

Está claro que el término "resemblance" en modo alguno aporta el sentido de "copia". Por otra parte, el término "Pattern" no tiene por qué ser entendido exclusivamente en el sentido pictórico del modelo. Puede referirse igualmente a pautas de conducta, por lo que una conducta es modelo en el sentido de aplicar los mismos principios que la rigen, a otras situaciones distintas que tal vez requieran una conducta concreta muy diferente de la original, sin que ésta deje de ser modelo (309); y por lo que hemos visto del significado de la idea en Locke, este sentido es el que debe corresponderle, pero también por el significado que da a esa

semejanza. Veámoslo.

¿Cuáles son esas cualidades primarias? En una de las enumeraciones más detalladas incluye "extensión, solidez, forma y movilidad", que "producen" en nosotros las correspondientes ideas de "sólidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número" (310). Aunque no ofrece una única relación de estas cualidades (311), lo que nos interesa ahora, sea cual sea la lista definitiva, es que a éstas las llama primarias porque "son totalmente inseparables de un cuerpo, en cualquier estado, de modo que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que sufra" (312). Locke afirma esto por una constatación empírica bien simple: ya podemos dividir cuanto queramos los cuerpos, que, por más pequeños que éstos sean, en cuanto cuerpos, las cualidades de extensión, solidez, forma y movilidad siempre se mantienen. Esta constatación básica nos es de gran utilidad para determinar el sentido de la semejanza entre esas cualidades y las ideas que las representan.

En efecto, si Locke dice que tales cualidades se mantienen constantemente, desde luego, no querrá decir que se mantienen del mismo modo. Es obvio que si fraccionar un cuerpo, su extensión o tamaño concreto no se mantiene, y el número tampoco. Aun teniendo un cuidado exquisito es muy posible que su forma cambie también. ¿Que es lo que Locke propone? sencillamente, que por más cambios a que se someta un cuerpo, seguirá teniendo forma, solidez, extensión, textura, movilidad y número, aunque las transformaciones hayan sido tales que ninguna de ellas

sea la misma que la cualidad original concreta.

Del mismo modo, eso es lo que expresan las ideas de cualidades primarias: no necesariamente que la idea de un volumen, por ejemplo, se corresponda exactamente con el volumen real del cuerpo, lo copie; sino que esa idea de volumen es real, y es imagen en cuanto que el cuerpo tiene realmente volumen. Pretender ir más allá en la interpretación de los términos "imagen" o "modelo" en Locke sería ciertamente un menosprecio para tan gran observador como él fue, pues aunque no lo cite, no creo que se le pasara por alto el hecho de que la "idea" (percepción) del volumen del Sol, de ningún modo se corresponde con su propio volumen real; ni tampoco iba a decir Locke en función de la realidad de sus ideas, que el volumen del Sol oscila de más a menos durante el día, para volver a aumentar al ponerse, por el hecho de que en el orto y en el ocaso el volumen percibido del Sol sea mayor (313).

Por lo tanto, independientemente de lo que Locke quiera significar por "cualidades primarias", sean estas el movimiento, forma, volumen, etc. de las partes insensibles que componen los cuerpos, como parece indicar en E. II, viii, 10, o bien el movimiento, forma, volumen, etc. del cuerpo mismo, compuesto de esas partículas insensibles (314), lo cierto es que la realidad de nuestras ideas de tales cualidades consiste en que son "imagen" exclusivamente en el sentido de que los seres materiales las poseen, aunque no necesariamente del modo exacto en que nos las representamos. Es el sentido que está presente en E. II, xxxi, 2, cuando dice:

La solidez y la extensión, y su acaecimiento, la figura; con el movimiento y el reposo, de que tenemos ideas, serían realmente en el mundo como son, haya o no haya algún ser sensible para percibirlos, por lo que tenemos razón para verlos como modificaciones reales de la materia, y como tales son desde los cuerpos las causas excitativas de todas nuestras sensaciones. (315)

Locke está tratando la adecuación de las ideas simples, y el texto nos muestra la razón por la que son adecuadas las ideas de cualidades primarias: el hecho de que esas cualidades existen realmente en el mundo tal como son. Esto es lo que las distingue de las ideas de cualidades secundarias, que ha tratado anteriormente en la misma sección. Al considerar la adecuación de estas últimas aborda el tema de la causa de esa adecuación, y no es otra que la adaptación y ordenación divinas, cosa que no hace al referirse a las ideas de cualidades primarias, cuando es una ocasión apropiada para establecer la realidad como esa causa de su adecuación-realidad. Debemos de entender, pues, que no hay distinción alguna entre las ideas simples respecto a la causa de su adecuación, que sería la ordenación de Dios en ambos casos.

Por otra parte, el que las cualidades primarias que percibimos estén realmente en los cuerpos no quiere decir de ningún modo que nuestras percepciones de ellas sean idénticas: Locke admite que podría darse el caso de que "el mismo objeto produjera en la mente de distintos hombres ideas diferentes al mismo tiempo", en función de la "diferente estructura de nuestros órganos", sin que ello

redunde en menoscabo para la verdad de las ideas simples (316), no haciendo distinción entre éstas.

Es cierto que hemos pasado a hablar de "verdad", pero desde el momento en que la verdad objetiva de las ideas simples depende de su conformidad con aquello a que se refieren (317), la realidad de estas ideas se identifica con su verdad, por lo que el texto de Locke puede interpretarse en clave de realidad igual que de verdad. Diremos entonces, que no implica menor realidad para las ideas el hecho de que un mismo objeto produzca en distintas mentes diferentes ideas al mismo tiempo. El ejemplo que pone Locke para ilustrarlo es de una idea de cualidades secundarias, pero la expresión genérica no establece distinción al respecto entre unas ideas y otras dentro de las simples.

Aunque Locke tiende a pensar que las ideas simples en las mentes de diferentes hombres resultan parecidas, reconoce que esto no puede probarse y su contrario tampoco (318); pero no le preocupa, pues, ya dijo que no afecta a la verdad-realidad de las ideas. No obstante, ello deja patente, una vez más, que su verdad y su realidad no dependen del carácter de copia o de reproducción más o menos exacta de las cualidades mismas de los objetos, y esta era la misión encomendada a la pasividad de la mente en el proceso de causación de las ideas simples; por el contrario, el complejo realidad-ade-cuación-verdad depende de la constancia en la peculiar disposición de los sentidos (319), y esta constancia sólo procede de la omnipotente ordenación de Dios (320).

En definitiva, los conceptos del complejo realidad-adequación-verdad en las ideas simples hacen de ellas signos de lo que representan. Así es como lo entiende Locke según muestra en los textos que ponen de manifiesto el fundamento divino de esas características, donde nos presenta a las ideas como marcas que nos permiten distinguir unas cosas de otras (321). Esto es: la idea de una forma, de un matiz de un color, de un tamaño, son reales en tanto indican, señalan, la existencia de algo que, sea lo que sea, en todo caso es distinto de otro algo en-marcado por la idea de otra forma, otro matiz, otro tamaño. Las ideas son marcas como señal indicativa de las cosas y como límites de la distinción semejanza entre ellas. Por eso la ciencia de los signos no trata sólo de las palabras, que son signos de las ideas orientados a la comunicación, sino también, y primeramente, de las mismas ideas como signos de las cosas (322).

Cualquiera que sea la noción de signo que contemple Locke para las ideas, vemos que su relación a las cosas significadas viene determinada por una disposición divina. Se nos escapa el carácter concreto de esa relación-adequación, pero sí sabemos que es suficiente y adecuada a las necesidades de nuestra vida en el estado en que nos encontramos.

Por lo que nos interesa ahora, el carácter de signo que tienen las ideas implica, en principio, un distanciamiento cierto frente a lo que sea la propia realidad estricta de las cosas mismas. Con ello Locke viene a recalcar el aspecto mental y de acto de conciencia en las ideas, frente al del con-

tenido, que es el privilegiado al hablar de pasividad en la mente. Además, pone de manifiesto y reconoce la existencia de un punto de ruptura en el proceso de la sensación, justo en el paso de lo físico de la misma a lo psíquico: en el punto en que de hablar de estímulos pasamos a hablar de ideas-percepciones.

Precisamente, es la existencia de esta ruptura en el proceso de origen de las ideas simples la que permite a Locke aceptar y explicar que existan ideas de causas privativas. Aunque toda idea, en cuanto tal, es positiva, "quizá su causa no sea sino una privación en el sujeto" (323), entendiendo por sujeto al objeto externo, según manifiesta más adelante (324). Locke lo explica mediante el modelo corpuscular de la sensación:

Siendo producida toda sensación en nosotros, sólo por los diferentes grados y modos del movimiento en nuestros espíritus animales, diversamente agitados por los objetos externos, la supresión de un movimiento anterior debe producir una nueva sensación, tan necesariamente como su variación o incremento; y así introduce una nueva idea,...

(E. II, viii, 4) (325)

Esto es: cuando aparece el estímulo, siempre que se den las condiciones adecuadas, se produce una alteración en las características del movimiento de los "espíritus animales"; lo cual da lugar a una sensación. Al volver esos espíritus animales a sus características previas de movimiento, las habituales, cesa la sensación, puesto que anteriormente no existía. Sin embargo, Locke introduce aquí

una nueva sensación: la que procede de la modificación operada en las características del movimiento de los citados espíritus en virtud de la desaparición de las partículas pertenecientes al objeto y que producían aquella modificación.

Según la explicación corpuscular la desaparición de las partículas-estímulo implica el cese de la sensación y nada más, lo mismo que su aparición produce el inicio de la misma. En esta línea, la sensación de que otra sensación determinada ha cesado no es imputable a la acción de las partículas que ya no están presentes, como tampoco a la de los espíritus animales que regresan a su estado habitual, en el que no se produce sensación alguna.

Si la mente es absolutamente pasiva en el origen de las ideas simples, no se podría tener idea del cese de la sensación como tal cese, y el proceso causal de la sensación no podría explicar la existencia de esas ideas positivas de causas privativas. Es necesario entenderlo desde el punto de vista de la conciencia del cese de la sensación, de la idea como acto de percepción. Sólo esto permite explicar esa nueva sensación: sólo desde la actividad de la mente-conciencia se puede dar razón de las ideas de causas privativas. Ello implica abordar esta sensación desde su aspecto mental, con una cierta independencia del aspecto físico.

Es de advertir que entre las ideas de causas privativas pueden encontrarse algunas de las clasificadas como de cualidades primarias, no solo las correspondientes a cualidades secundarias:

Así, las ideas de calor y de frío, de luz y de oscuridad, del movimiento y el reposo, son ideas igualmente claras y positivas en la mente, aunque quizá algunas de las causas que las producen no sean más que privaciones en aquellos sujetos de donde nuestros sentidos sacan estas ideas.

(E. II, viii, 2) (326)

Aunque a Locke le asalta la duda respecto al carácter de privación del reposo frente al movimiento (327), ello no afecta al núcleo de la cuestión, ya que, puestos en el caso de que no existieran propiamente ideas positivas de causas privativas, sino sólo nombres negativos (328), esto implicaría de todos modos una percepción del cese del estímulo: la conciencia de que ha dejado de producirse una sensación (329).

Así pues, la existencia de ideas que expresan la modificación de las condiciones estimulares implica asumir una función coproductiva activa de la conciencia, junto a la acción de las partículas, y la consiguiente falta de continuidad en la sensación. ¿La pasividad de la conciencia soldará esta ruptura? No es posible. Su cometido era precisamente evitarla, y justamente porque no se sigue de las razones que aduce Locke, ni cumple las funciones que le asigna, como hemos estado viendo, es por lo que se produce tal ruptura (330), de ahí el recurso a la ordenación de Dios; esto es lo que la salva, pues Locke tiene por imposible explicar ese paso de lo físico a lo mental.

Una vez que no se cumple la condición de que no exista alteración de la realidad en el proceso de

nuestro conocimiento de la misma o, lo que es igual, que no existe continuidad entre los distintos aspectos de la sensación, la última posibilidad que le queda a Locke es garantizar que, aun habiendo alteraciones, las ideas no son ficciones establecidas por nuestra imaginación (331). ¿Qué es lo que proporciona esa garantía? La pasividad de la mente no, más bien es el hecho de que sea necesario el concurso de las cosas, pues la mente no puede producirlas por sí sola, pero hemos visto que de esto no se sigue la pasividad de la mente.

¿La pasividad de la mente será, entonces, la garantía de la ordenación proporcional y constante entre las cosas y las ideas? Tampoco. Esta garantía la cubre Dios, que lo ha ordenado y adaptado así: la pasividad de la mente es absolutamente innecesaria (332).

Diremos, pues, con Gibson, que "todo lo que significa la pasividad de la mente en relación a sus ideas simples es que la naturaleza de estos contenidos primarios es independiente de nuestra voluntad" (333); por lo que, seguimos con Gibson:

Mientras la experiencia actual de una idea de sensación debe considerarse en algún modo inescrutable como dependiente de alguna afección corporal, su existencia no se considera por Locke como enteramente determinada por condiciones físicas. La sensación es un modo del pensar, y la mera recepción de las ideas simples implica una operación del entendimiento, por la que un contenido es "advertido" o "percibido". (334)

Dicho de otro modo, "es claro que (Locke) reconoce la necesidad de una función cooperativa de la mente en la experiencia de estas ideas simples de sensación" (335). Por eso, para el mismo Locke el proceso de sensación implica la presencia de un "factor activo incluso en su propio sentido limitado del término actividad" (336).

Aaron también lo recoge explícitamente:

... la senso-percepción no es para Locke un proceso meramente corporal, aunque tiene un lado físico. Es también mental, y la mente es activa incluso en la sensación. (337)

Del mismo modo, y en consecuencia con su análisis del concepto lockeano de idea, Yolton dice que para Locke "ver un objeto físico es justamente (a) tener imágenes visuales que (b) son causadas por partículas (junto con algunas operaciones mentales)..." (338).

En conclusión, queda patente que, a pesar de sus afirmaciones en contrario, Locke trabaja con un concepto puro y estrictamente activo de conciencia, incluso en lo que toca al mismo origen de las ideas simples.

Pero si esto es así; si, en consecuencia, las razones que Locke aduce en cuanto a la pasividad de la conciencia perceptiva le suponen graves problemas de coherencia en su propio sistema; si, además, esa pasividad no cumple las funciones que explícitamente se le asignan, habrá que preguntarse por qué Locke la mantiene, a pesar de todo, a través de las sucesivas ediciones del Ensayo, teniendo en

cuenta lo meticoloso que fue en las correcciones que iba introduciendo.

La respuesta no puede ser otra que, por encima de todos estos problemas, la afirmación de pasividad en la conciencia, aun en contra de toda evidencia, cumple una misión que no es explícita, y es lo que vamos a tratar de dilucidar.

NOTAS

- 1.- E. II,xxi.
- 2.- E. II,xxi,1 y 4.
- 3.- E. II,xxi,2.
- 4.- Yolton, J.W.: *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 158.
- 5.- E. II,xxi,4.
- 6.- E. II,xxi,72. Ver también E. II,xxi,4 y xxii, 11.
- 7.- "This reflexion may be of some use to preserve us from mistakes about Powers and Actions, which Grammar, and the common frame of Languages, may be apt to lead us into: Since what is signified by Verbs that Grammarians call Active, does not always signify Action". Pone como ejemplo "ver" (la Luna, una estrella) y "sentir" (el calor del Sol).
- 8.- "For, if I mistakes not, there are instances of both kinds, which, upon due consideration, will be found rather Passions than Actions, and consequently so far the effects barely of passive Powers in those subjects, which yet on their account are thought Agents".
- 9.- E. II,xxi,4,8.
- 10.- E. II,xxi,4.
- 11.- Ibidem.
- 12.- "This at least I think evident, That we find in our selves a Power to begin or forbear, continue or end several actions of our minds, and motions of our Bodies, barely by a

- thought or preference of the mind ordering, or as it were commanding the doing or not doing such or such a particular action".
- 13.- Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 158.
- 14.- Yolton, J.W.; o.c., p. 141.
- 15.- El subrayado es mío.
- 16.- E. II,xxi,6.
- 17.- Ibidem. También ss. 16 y 19.
- 18.- E. II,xxi,30.
- 19.- E. II,xxi,5 y 6.
- 20.- "1. The Perception of Ideas in our Minds. 2. The Perception of the signification of Signs. 3. The Perception of the Connexion or Repugnancy, Agreement or Disagreement, that there is between any of our Ideas. " El subrayado es mío.
- 21.- "All these are attributed to the Understanding, or perceptive Power, though it be the two latter only that use allows us to say we understand." (E. II,xxi,5)
- 22.- E. II,xxi,72.
- 23.- E. II,ix,1.
- 24.- Ver p. 66-7.
- 25.- E. II,xi,15.
- 26.- E. II,xi,17.
- 27.- E. I,i,8. El subrayado es mío.
- 28.- Ver E. II,i,25 y ix,1.
- 29.- Ver E. II,vi,2.
- 30.- Ver E. II,ix,1. Más claro en el texto que resulta a partir de la cuarta edición.
- 31.- Ver E. II,vi,2.

- 32.- "This Power which the mind has, thus to order the consideration of any Idea, or the forbearing to consider it; or to prefer the motion of any part of the body to its rest, and vice versa in any particular instance is that which we call the Will."
- 33.- Ver E. II,xxi,29.
- 34.- Ver E. II,xxi,15.
- 35.- Ver, por ejemplo, E. II,xxi,29.
- 36.- Ver E. II,xxi,15 y 30.
- 37.- "Pues aunque un hombre prefiriera volar a andar, ¿Quién puede decir que alguna vez lo quiera?" (E. II,xxi,15).
- 38.- "And is that Faculty any thing more in effect, than a Power, the power of the Mind to determinate its thought, to the producing, continuing, or stopping any Action, as far as it depends on us?" (E. II,xxi,15).
- 39.- E. II,xxi,29 y 30.
- 40.- E. II,xxi,29.
- 41.- E. II,xxi,30.
- 42.- Ibidem.
- 43.- E. II,xxi,33 y 36.
- 44.- E. II,xxi,35.
- 45.- E. II,xxi,37.
- 46.- E. II,xxi,40.
- 47.- E. II,xxi, 45 y 46.
- 48.- E. II,xxi,47.
- 49.- E. II,xxi,57.
- 50.- E. II,xxi,59.
- 51.- E. II,xxi,58 y 61.
- 52.- E. II,xxi,61.

- 53.- E. II,xxi,62. Incluso la diversa distancia en el tiempo de las consecuencias nos puede inducir a emitir juicios erróneos respecto a ellas (E. II,xxi,63).
- 54.- E. II,xxi,58.
- 55.- E. II,xxi,66.
- 56.- E. II,xxi,67.
- 57.- E. II,xxi,68.
- 58.- E. II,xxi,54.
- 59.- E. II,xxi,55. Ver también la s. 69.
- 60.- E. II,xxi,69.
- 61.- E. II,xxiii,28.
- 62.- E. II,xxiii,17.
- 63.- Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 142.
- 64.- E. II,xxiii,18.
- 65.- Que serían "acciones" del cuerpo producidas por la mente, cuyo proceso de causación no conocemos, pero del que tenemos continua experiencia. Ver E. II,xxiii,28.
- 66.- E. II,xxii,10.
- 67.- E. II,xxiii,28.
- 68.- Yolton, J.W.; o.c., p. 150. Sin olvidar que Yolton toma "agency" para expresar la potencia activa (ver o.c., p. 158).
- 69.- Ver en el Cap. IV: "La Conciencia: ¿Una sustancia material?".
- 70.- Yolton, J.W.; o.c., p. 143. De tal modo, vemos tanto en E. II,ix,1 como en E. II,xxi,72, por continuar con los mismos textos significativos, que la razón esgrimida por Locke para sostener la pasividad del entendimiento en

la percepción original de ideas, junto a la imposibilidad de la mente de producirlas por sí sola, es la inevitabilidad de esa percepción: que la mente, puesta en la situación adecuada, no es libre de percibir o no. Más adelante veremos la importancia de esta puntualización referida a una situación adecuada, que se desprende de E. II, xxi, 72, precisamente uno de los textos en los que Locke parece mostrarse más tajante.

- 71.- "So that the Idea of Liberty, is the Idea of a Power in any Agent to do or forbear any particular Action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferr'd to the other; where either of them is not in the Power of the Agent to be produced by him according to his Volition, there he is not at Liberty, that Agent is under Neccesity." Esta consideración se mantiene en la sección cincuenta y seis del mismo capítulo: "Liberty'tis plain consists in a Power to do, or not to do; to do, or forbear doing as we will." (el subrayado es mio).
- 72.- En este caso sería involuntario tanto el acto que se realiza sin la determinación de la voluntad, como aquél que no se realiza porque no se puede, aunque la voluntad determine hacerlo.
- 73.- "But as soon as the Mind regains the power to stop or continue, begin or forbear any of these Motions of the Body without, or withi-

Thoughts within, according as it thinks fit to prefer either to the other, we then consider the Man as a free Agent again."

74.- E. II,xxi,17.

75.- E. II,xxi,20 y 21.

76.- "For it is unavoidably necessary to prefer the doing, or forbearance, of an Action in a Man's power, which is once so proposed to his thoughts; a Man must necessarily will the one, or the other of them, upon which preference, or volition, the action, or its forbearance, certainly follows, ..."

77.- "..., the Mind in respect of willing has not a power to act, or not to act, wherein consists Liberty: The Mind in that case has not a power to forbear willing; it cannot avoid some determination concerning them, let the Consideration be as short, the Thought as quick, as it will, it either leaves the Man in the state he was before thinking, or changes it; continues the Action, or puts an end to it. Whereby it is manifest, that it orders and directs one in preference to, or with neglect of the other, and thereby either the continuation, or change becomes inevitably voluntary."

78.- E. II,xxi,24 (1^a-4^a eds.).

79.- El subrayado es mío.

80.- "First then, it is carefully to be remembered, That Freedom consists in the dependence of the Existence, or not Existence of any Action, upon our Volition of it, and not in the

dependence of any Action, or its contrary, on our preference." (E. II,xxi,27).

- 81.- En otras secciones Locke ya lo había introducido desde la segunda edición. Ver ss. 15 y 47, p.e..
- 82.- E. II,xxi,48.
- 83.- E. II,xxi,49,50 y 53.
- 84.- E. II,xxi,51. Ver también s. 52.
- 85.- E. II,xxi,71.
- 86.- E. II,xxi,72.
- 87.- Ver p. 98.
- 88.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass of Human Understanding, ed. cit., p. 148.
- 89.- Yolton, J.W.; o.c., p. 149. así como E. II,i, 10 y xix,4.
- 90.- "Agents that have no Thought, no Volition at all, are in every thing necessary Agents." No voy a entrar en la polémica que suscita este texto respecto a las condiciones de entendimiento y voluntad que requiere nuestra experiencia del agente: no es preciso. Basta con advertir que Locke contempla la posibilidad de agentes que actúan necesariamente, como también lo vemos en el texto citado de E. II, xxi,8, referido a los agentes con entendimiento y voluntad (ver p. 97-100).
- 91.- E. II,xxi,12.
- 92.- Ver E. II,ix,1.
- 93.- Ver E. II,ix,4.
- 94.- E. II,i,4. La expresión de Locke contrapone las acciones y las pasiones, dentro de las operaciones. No obstante, creo que pueden fun

dirse ambas, desde el sentido de la acción que hemos analizado, y en función de la capacidad para suspender el deseo resultante de un malestar (producido por una idea, desde luego), así como de la educabilidad de ese malestar, como hemos visto en el apartado anterior; por lo que se conserva el significado propio del término "operaciones", que implica acción en el sujeto que opera: en este caso, la mente.

- 95.- Ver E. II, ix, 1 y 15.
- 96.- E. II, ix, 15.
- 97.- Ver E. II, vi, 2.
- 98.- Ver E. II, xxi, 5.
- 99.- Ver E. II, x, 1.
- 100.- Ibidem. Aunque Locke se refiere a las ideas simples, entiendo que es extensivo a todo tipo de ideas, como dice en E. II, xi, 14: "Estas, pienso, son las primeras facultades y operaciones de la mente, de las que hace uso al entender, y aunque se ejercitan sobre todas sus ideas en general, los ejemplos que he dado hasta ahora han sido principalmente de ideas simples".
- 101.- E. II, x, 2.
- 102.- Ibidem.
- 103.- Ver E. II, x, 3. Locke habla en concreto de "fijar" una idea en la memoria, mientras que en la sección anterior explica que siempre que se trata a la memoria como "almacén" o "repositorio" de ideas, ello no tiene otro sentido sino el de que "hay una habilidad en la mente

para revivirlas de nuevo cuando ella quiera" (E. II,x,2), pues las ideas si no son percibidas actualmente no son nada, ni, propiamente, están en ningún sitio. Esto está en completa coherencia con su teoría de las ideas-perceptos, y se entiende por ella. Sin embargo, ¿cómo aplicar a esto el hecho de "fijar una idea" en la memoria? Locke no lo soluciona, y nos hace ver las dificultades con que se encuentra para caracterizar adecuadamente la memoria, o para encajarla dentro de su teoría de las ideas y de la conciencia.

104.- "In this secondary Perception, as I may so call it, or viewing again the Ideas, that are lodg'd in the Memory, the Mind is often times more than barely passive, the appearance of those dormant Pictures, depending sometimes on the Will." (E. II,x,7).

105.- Ver E. II,xi,1.

106.- Ver E. II,xi,4.

107.- Ver E. II,xi,6.

108.- Ver E. II,xi,8.

109.- "... the Mind makes the particular Ideas, received from particular Objects, to become general; which is done by considering them as they are in the Mind such Apperances, separate from all other Existences, and the circumstances of real Existence, as Time, Place, or any other concomitant Ideas. This is called ABSTRACTION, ... Such precise, naked Apperances in the Mind, without considering, how, whence, or with what others they came

there, the Understanding lays up (with Names commonly annexed to them) as the Standards to rank real Existences into sorts, as they agree with these Patterns, and to denominate them accordingly." El subrayado es mío.

- 110.- E. II,xi,9 (ver el comienzo del texto de la nota anterior). El tema de la abstracción como operación que da origen a "ideas generales", expresadas en los nombres, y que por ello Locke trata también en el libro III (capítulo tercero), incide directamente en la clasificación de las ideas. Las ideas generales no aparecen en ninguna de las clasificaciones que ofrece: no se encuentran entre los ejemplos de ideas simples, pero tampoco entre los tipos genéricos de complejas (modos, sustancias y relaciones). En el próximo capítulo veremos qué repercusión puede tener esto a la hora de interpretar el papel de la conciencia en el origen de las ideas.
- 111.- Ver E. II,xix,1.
- 112.- Ibidem.
- 113.- E. II,x,3.
- 114.- E. II,xix,1. Veremos en el próximo capítulo que Locke utiliza "observación" en un sentido muy semejante.
- 115.- Ibidem.
- 116.- Ver E. II,ix.4.
- 117.- E. IV,xvii,2. Ver también las ss. 15 y 16.
- 118.- Ibidem.
- 119.- "So that we may in Reason consider these four Degrees; the first and highest, is the discoy

ering, and finding out of Proofs; the second, the regular and methodical disposition of them, and laying them in a clear and fit Order, to make their Connexion and Force be plainly and easily perceived; the third is the perceiving their Connexion; and the fourth, the making a right conclusion". Como vemos, más que a grados en el razonamiento, Locke se refiere a los distintos procesos que concurren en él.

120.- Ver E. IV,xvii,9.

121.- Ver E. IV,xvii,10.

122.- Ver E. IV,xvii,11.

123.- Ver E. IV,xvii,12.

124.- Ver E. IV,xvii,13.

125.- Ver E. II,xi,2.

126.- Ver E. IV,xvii,17.

127.- Ver E. IV,xiv,1,3,4, y xv,1.

128.- E. IV,i,2. El libro IV del Ensayo está dedicado por entero a esta tema, como punto culminante de toda la obra. En este sentido, todo lo tratado en los tres libros anteriores debe considerarse como una extensa, aunque necesaria, preparación de este último, en virtud de la declaración de intenciones que Locke mismo hace en E. I,i,2 y 3. El tema es bien amplio en el Ensayo, según se puede comprobar; sin embargo, como lo que nos interesa aquí del conocimiento es su ser producto de la actividad de la mente definida por la conciencia, sólo consideraré aquellas precisiones que sean relevantes al respecto.

- 129.- E. IV, i, 3.
- 130.- E. IV, i, 4.
- 131.- E. IV, i, 5.
- 132.- Ver E. II, xxv, 1.
- 133.- Ver E. II, xxi, 3.
- 134.- Ver E. IV, i, 6.
- 135.- Ver E. IV, i, 7. La expresión de Locke es como sigue: "Fourthly, The fourth and last sort is, that of actual real Existence agreeing to any Idea."
- 136.- El subrayado es mío.
- 137.- E. IV, iv, 3. El subrayado es mío.
- 138.- E. IV, iv, 4 (ideas simples), 5 (ideas complejas).
- 139.- Gibson, J.; Locke's theory of knowledge and its historical relations, ed. cit., p. 166.
- 140.- Gibson, J.; o.c., p. 167.
- 141.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass of Human Understanding, ed. cit., p. 110.
- 142.- Woolzley, A.D.: "Algunas observaciones en torno a la explicación de Locke sobre el conocimiento", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton (ed.), F.C.E., México, 1981, pp. 258-9 y 263. Woolzley hace referencia a E. IV, ii, 15 y iii, 1, así como a las ss. 9, 15 y 31 del Of the Conduct of the Understanding (Works III, pp. 227-8. 235-7 y 260-3, respectivamente); y a la Segunda réplica contra Stillingfleet (Works IV, p. 360), que le sirve de base para contestar a Yolton; quien también la cita en Locke and the Compass of Human Understanding (p. 111), junto con E.

IV,ii,15 y iv,12, además de las ss. 15 y 31 del *Conduct*, como ejemplos de consideraciones engañosas por parte de Locke. Woozley sigue aquí la objeción que recoge Gibson, de que "si las ideas se toman como objetos, los exclusivos de la mente individual; y si las cosas se consideran como entidades trascendentes que por su propia naturaleza no pueden estar presentes a ella; es ipso facto imposible para nosotros tener aprehensión de una relación entre ellas." (o.c., p. 128-9).

- 143.- Woozley, A.D.; o.c., p. 265.
- 144.- Woozley, A.D.; o.c., p. 267. Cita E. IV,ii,14 y iv,3.
- 145.- Ibidem. Ver también p. 263, donde cita E. IV, iv,18.
- 146.- Woozley, A.D.; o.c., p. 269. Cita E. IV,ii,14 y xi, *passim*.
- 147.- Woozley, A.D.; o.c., p. 268.
- 148.- Gibson, J.; o.c., p.2.
- 149.- Ver E. IV,ii,14.
- 150.- Woozley, A.D.; o.c., p. 265.
- 151.- Ver E. IV,iv,3, por poner un ejemplo. Gibson también se manifiesta en este sentido (o.c., pp. 167-8).
- 152.- Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 1. Ver toda la *Introducción*, y también los caps. 4 y 5, especialmente.
- 153.- Yolton, J.W.; o.c., p. 137.
- 154.- Yolton, J.W.; o.c., p. 112 (el subrayado es mío). Ver E. IV,xi,14.

- 155.- Ibidem. Cita E. IV,xi,1-2 y ii,14.
- 156.- E. IV,iii,21 (el subrayado es mío). Ver también E. IV,ii,14.
- 157.- Ver E. IV,xi,1.
- 158.- Volton, J.W.; o.c., p. 111. Lo que ya había puesto de manifiesto Gibson (o.c., p. 15-28).
- 159.- Volton, J.W.; o.c., p. 112. Ahora bien, esto no significa que ese origen causal fuera de mi sea suficiente, por más que se reconozca necesario. Hay que unirle la conciencia actual de esa causación.
- 160.- Volton, J.W.; o.c., p. 114. Cita E. IV,xvi,6.
- 161.- E. IV,iii,21. Ver E. IV,ix,2.
- 162.- E. IV,ii,1. Ver E. IV,i,9; ii,2, y iii,2. Además de nuestra propia existencia, por la intuición conocemos la identidad y la diversidad de nuestras ideas (E. IV,iii,8).
- 163.- E. IV,ii,2.
- 164.- Ver E. IV,ii,7.
- 165.- Ver E. IV,ii,14.
- 166.- En E. II,ii,3 cita "imaginación" y "concepción", al hablar de las cualidades que no afectan a nuestros sentidos, por lo que estarán "lejos de nuestra advertencia, imaginación y concepción".
- 167.- Hablando de los locos dice: "For by the violence of their Imaginations, having taken their Fancies for Realities, they make right deductions from them."
- 168.- Ver E. II,xxx,5.
- 169.- E. II,i,2.
- 170.- Ver E. II,xviii,3; xxx,5; y xxxiii,7.

- 171.- Ver E. II,xi,15; xxiii,32,35,37; xxx,3; III, x,30 y xi,24; IV,iv,1 y v,7.
- 172.- Ver E. IV,xix,3,5,6 y 9.
- 173.- Ver E. IV,xix,3.
- 174.- Ver E. IV,xvi,3. La intervención de la imaginación propia en la comparación que determina las relaciones, hace que los hombres usen el mismo nombre para relaciones a las que dotan de distinto contenido (E. II,xxviii,19).
- 175.- E. III,vi,29.
- 176.- E. IV,iii,6. Tratando un tema semejante, en E. III,xi,23 pone a la imaginación junto con el conocimiento como elementos gnoseológicos humanos.
- 177.- E. II,xxiii,1.
- 178.- Desde el momento en que es una operación de la mente, pues la mente "amuebla" el entendimiento con las ideas de sus propias operaciones (Ver E. II,i,2 y 5).
- 179.- E. II,xxxii,4.
- 180.- E. II,xxxii,5. Locke dice que en el último caso, que es el de la sustancia, la mayoría, si no todas, son falsas (Ibidem). Ver también E. II,xxxii,6.
- 181.- E. II,xx,10.
- 182.- Ver E. II,i,4.
- 183.- Aristóteles, *Del Alma*, III,4, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973 (2ª ed., 1ª reimp.), p. 865.
- 184.- Ver Gilson, E.; *La Filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1976 (2ª ed., 2ª reimp.), p. 121.

- 185.- Gilson, E.; o.c., p. 202. El subrayado es mío.
- 186.- Gilson, E.; o.c., p. 500 (el subrayado es mío). Hasta el punto de hacerse una realidad independiente con Averroes. Ver Cassirer, E. El problema del conocimiento, I, F.C.E., México, 1979 (3ª reimp.), p. 137.
- 187.- Gilson, E.; o.c., p. 601. El subrayado es mío.
- 188.- Cassirer, E.; o.c., p. 247.
- 189.- Cassirer, E.; o.c., p. 269.
- 190.- Cassirer, E.; o.c., p. 269-70.
- 191.- Cassirer, E.; o.c., p. 271.
- 192.- Cassirer, E.; o.c., p. 272.
- 193.- Cassirer, E.; o.c., p. 515. El subrayado es mío.
- 194.- Cassirer, E.; o.c., p. 538. Arnold Geulincx (1624-69), nacido en Amberes, fue profesor en Lovaina (1646-58) y en Leiden (1665-69). En 1658 abrazó al calvinismo tras ser desposeído de su cátedra por escasa ortodoxia. Entre sus obras: *Quaestiones quodlibeticae* (1653), *Lógica* (1662), *Ethica* (1675), *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam* (1691).
- 195.- Cassirer, E.; o.c., p. 543.
- 196.- Cassirer, E.; o.c., p. 546.
- 197.- Cassirer, E.; o.c., p. 547. El subrayado es mío.
- 198.- *Ibidem*. (El subrayado es mío). Cassirer completa su observación diciendo: "de aquí que, para explicar cualquier cambio real -ya se trate de un acaecer físico o espiritual, de

la transmisión del movimiento o de la génesis de los pensamientos y de los actos de la voluntad-, tengamos que recurrir siempre, necesariamente, a la acción directa de la divinidad." Es la consecuencia lógica de la pasividad de la mente. Una consecuencia rechazada por Locke, pero que le está rondando siempre, y en la que finalmente cae, como veremos, por lo que respecta al tema de la realidad, adecuación y verdad de las ideas originarias.

199.- Cassirer, E.; o.c., p. 544.

200.- E. II,xii,1; IV,iv,4.

201.- E. II,i,25; xiv, 15,31; xxi,74; IV,xi,5.

202.- No obstante, Locke reconoce expresamente la existencia de unas disposiciones innatas o naturales en el hombre, que no ideas o principios, como la disposición a la felicidad (buscar el bien-placer y evitar el mal-dolor), y al conocimiento; según podemos ver en E. I, iii,3 ó en E. II,xxxi,12 para el primer caso, y en E. II,ix,7 ó xxxii,6 para el segundo.

203.- "This is certain, That whatever alterations are made in the Body, if they reach not the Mind; whatever impressions are made on the outward parts, if they are not taken notice of within, there is no Perception. Fire may burn our Bodies, with no other effect, than it does a Billet, unless the motion be continued to the Brain, and there the sence of Heat, or Idea of Pain, be produced in the Mind, wherein consists actual Perception."

204.- Ver E. II,i,2.

- 205.- Ibidem.
- 206.- "Because, though they pass there continually; yet like floating Visions, they make not deep Impressions enough, to leave in the Mind clear distinct lasting Ideas, till the Understanding turns inwards upon it self, reflects on its own Operations, and makes them the Object of its own Contemplation."
- 207.- E. II,i,7.
- 208.- A la que me he referido al tratar las funciones de la conciencia en el primer capítulo, y es la que presenta el paralelismo lógico-epistemológico, como dice Cassirer, con la sensación en E. II,i,25. Ver Cassirer, E.; o.c., v. II. pp. 202-3.
- 209.- Ver E. II,i,24.
- 210.- "First, Our Senses, conversant about particular sensible Objects, do convey into the Mind, several distinct Perceptions of things, ... This great Source, of most of the Ideas we have, depending wholly upon our Senses, and derived by them to the Understanding, I call SENSATION."
- 211.- Podemos verlo en E. II,ix,3, anteriormente citado, y también en las ss. 4 y 11, o en E. II,xix,1. Ver también E. II,xxix,2; xxvii,11, y IV,xi,4,9.
- 212.- E. IV,iii,2. Ver también ss. 23 y 25; ix,2; x,15, y xi,1-3. En E. IV,x,5 enumera como diferentes "sensación (Sense), percepción y conocimiento".
- 213.- Ver E. IV,xviii,2.

214.- "..., I conceive that Ideas in the Understanding, are coeval with Sensation; which is such an Impression or Motion, made in some part of the Body, as produces some Perception in the Understanding." Ver p.64 .

215.- Como en E. II,viii,8.

216.- En esta sección encontramos un ejemplo claro de lo que señalaba sobre la continuidad psico-física que Locke trata de poner de manifiesto en la sensación, y de la repercusión que esto tiene en sus expresiones. El texto dice así: "The next thing to be consider'd, is how Bodies produce Ideas in us, and that is manifestly by impulse, the only way which we can conceive Bodies operate in." (el subrayado es mío). Pero los cuerpos no operan sobre la mente, mientras que las ideas son "algo" mental. Salta a la vista que Locke se está refiriendo a la producción de impresiones sensoriales, tal como puede verse en las secciones siguientes; sin embargo, habla de producción de ideas. Puede hacerlo porque está enlazando el comienzo del proceso, no con un punto intermedio (la impresión), sino con el final del mismo (la idea-percepción), sólo en función de que lo concibe sin solución de continuidad, homogéneo y unitario.

217.- "And since the Extension, figure, Number, and Motion of Bodies of an observable bigness, may be perceived at a distance by the sight, 'tis evident some singly imperceptible Bodies must come from them to the Eyes, and

- thereby convey to the Brain some Motion, which produces these Ideas, which we have of them in us." Ver también E. II, viii, 13.
- 218.- Vemos como pone Locke en juego su aceptación de la teoría corpuscular o atomista, corrientemente en su círculo filosófico de amistades.
- 219.- Ver E. II, viii, 10 y 14.
- 220.- Ver E. II, viii, 10, 13, 15, 16, 18, especialmente. Por lo que respecta a nuestro tema basta con lo dicho. Para una visión centrada sobre la discusión en torno al significado de las cualidades en Locke, ver *Philosophy, Science, and Sense Perception*, de M. Mandelbaum, y *Locke and the Compass of Human Understanding*, de J.W. Yolton. Al final de la colección de artículos Locke y el entendimiento humano, I. C. Tipton (ed.) ofrece una selección bibliográfica sobre el tema (ed. cit., p. 301).
- 221.- E. II, viii, 13 y 19.
- 222.- Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 37 (en nota).
- 223.- Ibidem.
- 224.- Ibidem.
- 225.- Locke dice así; "...; I shall not at present meddle with the Physical Consideration of the Mind; or trouble my self to examine, wherein its Essence consists, or by what Motions of our Sopirits, or Alterations of our Bodies, we come to have any Sensation by our Organs, or any Ideas in our Understandings; and whether those Ideas do in their Formation, any, or all of them, depend on Matter, or no. These

are Speculations, which, however curious and entertaining, I shall decline, as lying out of my Way, in the Design I am now upon." (E. I, i, 2).

226.- "The Senses at first let in particular Ideas, and furnish the yet empty Cabinet". El subrayado es mío.

227.- Precisamente en un contexto en el que recurre a la intervención divina para asegurar la adecuación de nuestras capacidades, no a la realidad de las cosas (sustancias), sino a las necesidades de nuestra vida. Sin hacer mención alguna de la pasividad de la mente.

228.- "The primary Ideas we have peculiar to Body, as contradistinguished to Spirits, are cohesion of solid, and consequently separable parts, and a power of communicating Motion by impulse." El subrayado es mío.

229.- Ver también E. II, xxii, 1; xxiii, 6.

230.- "Whatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call Idea; and the Power to produce any Idea in our mind, I call Quality of the Subject wherein that power is. ...; and as they are Sensations, or Perceptions, in or Understandings, I call them Ideas; which Ideas, if I speak of sometimes, as in the things themselves, I would be understood to mean those Qualities in the Objects which produce them in us."

231.- Por ver algún ejemplo: E. I, ii, 15, anteriormente citado ("the Senses at first let in par

ticular Ideas"); II,iii,1. ("The better to conceive the Ideas, we receive from Sensation, ..., whereby they make their Approaches to our Minds"); II,x,3 ("Reception of several Ideas"); II,x,6 ("Those that are conveyed into the Mind"); II,xii,8 ("Ideas received from Objects of Sense"); II,xxiii,1 ("Simple Ideas, conveyed in by the Senses, as they are found in exteriour things"); III,ix,13 ("The simple Ideas that are found to coexist in Substances").

232.- El subrayado es mío. Ver también E. II,xxx,2 y IV,xi,1.

233.- E. IV,iii,6.

234.- E. IV,x,10.

235.- Precisamente esta hipótesis muestra el punto hasta el que es capaz de llevar Locke la identificación de la mente por la conciencia, y avala la legitimidad de usar indistintamente "mente" y "conciencia"; como también se deriva de lo que hemos visto en el primer apartado del capítulo dos. Por otra parte, es interesante considerar las repercusiones que puede tener esta hipótesis en la definición del sujeto, pues Locke no la incluye en sus análisis del capítulo sobre la identidad. Lo veremos en el capítulo siguiente.

236.- E. III,iv,16.

237.- E. III,xi,21. El subrayado es mío.

238.- Ver E. IV,iv,1-3.

239.- E. IV,iv,2.

240.- "How shall the Mind, when it perceives nothing but its own Ideas, know that they agree

with Things themselves? This, though it seems not to want difficulty, yet, I think there be two sorts of Ideas, that, we may be assured, agree with Things."

- 241.- Ver E. IV,iv,4 y 5.
- 242.- Ver p. 116 y ss.
- 243.- E. IV,iv,4.
- 244.- E. IV,xxi,1.
- 245.- Este realismo es el que le permite no considerar como una amenaza a la cuestión escéptica que surge de la interpretación representacionista de las ideas (E. IV,ii,14).
- 246.- No voy a citar textos concretos, pues son numerosísimos a lo largo de toda la obra, en tanto es la expresión habitual de Locke. Sin embargo, quiero hacer notar que esta expresión, inadecuada como él mismo señala, pone énfasis en el carácter mental de la idea, la centra en su ser mental, frente al origen físico-sensorial de su contenido; y esto se puede tomar como una primera manifestación o reconocimiento del carácter distintivo entre lo físico y lo psíquico en la senso-percepción.
- 247.- E. I,ii,5. Lo que está en estricto paralelismo con que "tener ideas" y "percepción" sean lo mismo (E. II,i,9). Ver p. 61-3.
- 248.- Yolton, J.W.; "Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979; Brandt, R. (ed.), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981; p. 211.
- 249.- Yolton, J.W.; o.c., p. 214. Por eso, Yolton centra su análisis en An Examination of P. Ma

- lebranche's Opinion of seeing all Things in
God (Works, v. IX, pp. 211-55).
- 250.- Gibson, J.; *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, ed. cit., p. 15.
- 251.- Gibson, J.; o.c., p. 19.
- 252.- Gibson, J.; o.c., p. 21.
- 253.- Ibidem.
- 254.- Gibson, J.; o.c., p. 23. Cita E. II,x,2.
- 255.- Gibson, J.; o.c., p. 24. En función de que la idea no puede ser de otra manera que como la mente la percibe. Cita E. IV,vii,4, remitiéndonos también a IV,i,4; así como E. II,xxix,6 y Examination, sec. 29.
- 256.- Gibson, J.; o.c., p. 25.
- 257.- Gibson, J.; o.c., p. 27-8. Cita Examination, sec. 39.
- 258.- Gibson, J.; o.c., p. 47.
- 259.- Greenlee, D.; "La idea de Locke de la idea", en *Locke y el entendimiento humano*, ed. cit., p. 89.
- 260.- Greenlee, D.; o.c., p. 89-90.
- 261.- Greenlee, D.; o.c., p. 90.
- 262.- Aspelin, G.; "La idea y la percepción en el Ensayo de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*, ed. cit., p. 91.
- 263.- Aspelin, G.; o.c., p. 93-4.
- 264.- Aspelin, G.; o.c., p. 95. Cita E. II,i,3 y 5; viii,7,8 y 24.
- 265.- Ibidem. Cita E. II,viii,8; ix,2 y 4.
- 266.- Aspelin, G.; o.c., p. 95-6. El subrayado es mío.
- 267.- Greenlee, D.; "La idea y el objeto en el En-

- sayo", Locke y el entendimiento humano, ed. cit., pp. 96-101.
- 268.- Yolton, J.W.; Locke and the Compass of Human Understanding, p. 129.
- 269.- Yolton, J.W.; o.c., p. 134.
- 270.- Yolton, J.W.; o.c., p. 120-1.
- 271.- Yolton, J.W.; "Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel, 1979, ed. cit., pp. 209 y 211.
- 272.- Yolton, J.W.; o.c., p. 211 y 212-3. Ver p. 149-50.
- 273.- Yolton, J.W.; o.c., p. 213. Las ideas son la representación, no las "representantes".
- 274.- Ibidem.
- 275.- Yolton, J.W.; o.c., p. 214.
- 276.- Yolton, J.W.; o.c., p. 217. Cita las secciones 15, 39 y 47.
- 277.- Ibidem. Ver también p. 218. Cita las secciones 17, 18, 42, 45, 47, 2 y 5.
- 278.- Yolton, J.W.; o.c., p. 219.
- 279.- Yolton, J.W.; o.c., p. 220. El subrayado es mío.
- 280.- Yolton, J.W.; o.c., p. 213. Cita E. IV, xxi, 4.
- 281.- Yolton, J.W.; o.c., p. 221. El subrayado es mío.
- 282.- Yolton, J.W.; o.c., p. 222. El subrayado es mío.
- 283.- Ibidem. Yolton dice que esto tal vez no solucione todos los problemas de nuestro conocimiento del mundo externo, pero que la postura de Locke-Arnald es clara respecto a las ideas. Ver, del mismo autor, "Representation

- and Realism: Some Reflections on the Way of Ideas", *Mind*, v. XCVI, n.º 383, p. 318.
- 284.- Yolton, J.W.; o.c., p. 224.
- 285.- Para una más amplia discusión sobre el concepto lockeano de "idea", ver también John Locke, de R.I. Aaron (pp. 99-127); Locke Berkeley, Hume. *Central Themes*, de J. Bennett (pp. 25-30); *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, de R.S. Woolhouse (pp. 33-45).
- 286.- Ver también E. II, ix, 10.
- 287.- p. 108.
- 288.- "OUR Knowledge, as in other Things, so in this, has a great Conformity with our Sight, that it is neither wholly necessary, nor wholly voluntary. ... Men that have Senses, cannot chuse but receive some Ideas by them; and if they have any distinguishing Faculty, cannot but perceive the Agreement, or Disagreement of some of them one with another: As he that has Eyes, if he will open them by day, cannot but see some Objects, and perceive a difference in them. But though a Man with his Eyes open in the Light, cannot but see; yet there be certain Objects, which he may chuse whether he will turn his Eyes to".
- 289.- Ver E. IV, xiii, 2.
- 290.- Ver E. IV, xiii, 1 y 2.
- 291.- E. III, ix, 17. Ver también E. III, vi, 31.
- 292.- E. II, xxi, 48: "Por lo tanto, todo hombre es puesto bajo una necesidad por su constitución, como ser inteligente, para ser determinado en el querer por su propio pensamiento y

juicio, que es lo mejor para él: de lo contrario estaría bajo la determinación de algún otro que él mismo, lo que es falta de libertad." El subrayado es mío.

- 293.- E. II,xvii,9. Ver p. 48-9, y pp. 59-61.
- 294.- E. II,xxxii,6. El subrayado es mío.
- 295.- En el próximo capítulo veremos qué función tiene esto en el pensamiento de Locke.
- 296.- E. II,xxx,2; xxxi,2.
- 297.- E. II,xxx,3.
- 298.- Gibson se pregunta "por qué atribuyó Locke tanta importancia a esta doctrina", y su respuesta es que "él concebía esta pasividad como una garantía, desde luego la única posible, de que no haya nada arbitrario en los últimos datos de nuestra cognición" (o.c., p. 61). Esto es clara alusión a E. IV,iv,4. En principio, todo parece indicar que es como Gibson dice; sin embargo, comprobaremos que han de realizarse importantes puntualizaciones al respecto.
- 299.- Locke dedica dos capítulos distintos a la realidad y a la adecuación de las ideas. Sin embargo, es de resaltar el estrecho paralelismo, casi redundante, en el modo de tratarlas, empezando por la misma definición de ambas (E. II,xxx,1 y xxxi,1, respectivamente), que en nada las distingue.
- 300.- E. II,xxx,2.
- 301.- Ver E. II,viii,10,14,17.
- 302.- E. II,viii,15.
- 303.- E. II,xxx,2; IV,iv,4.

- 304.- "... being in us the Effects of Powers in Things without us, ordained by our Maker, to produce in us such Sensations".
- 305.- E. II,xxx1,2.
- 306.- Rábade, S.; "Introducción" al Ensayo sobre el entendimiento humano de J. Locke, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 27. Cita E. IV,iv,4; II,xxx,2; xxxii,14; IV,iii,28.
- 307.- Ver la caracterización del entendimiento como "espejo" en E. II,i,25.
- 308.- "From whence I think it is easie to draw this Observation, That the Ideas of primary Qualities of Bodies, are Resemblances of them, and their Patterns do really exist in the Bodies themselves".
- 309.- Ver Hornby, A.S.; Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, Oxford U.P., London, 1976 (2ª ed., 5ª reimp.).
- 310.- E. II,viii,9.
- 311.- En sucesivas ocasiones Locke parece simplificar, reuniendo la solidez y la extensión en el volumen, como en E. II,viii,17; o deja sin citar el número, como en la sec. 15 y en la misma sec. 17; o añade la textura, según se aprecia en la sec. 14.
- 312.- E. II,viii,9. El subrayado es mío.
- 313.- Descartes ofrece un ejemplo semejante en la "Meditación Tercera": "Yo he observado, por el contrario, en muchos casos que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; por ejemplo: encuentro en mí dos ideas del sol completamente distintas; una de ellas

-por la cual el sol me parece extremadamente pequeño- se origina en los sentidos, y pertenece al género de las que vienen del exterior; la otra -por la cual el sol me parece mucho mayor que la Tierra- está tomada de las razones de las astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o está formada por mí. Estas dos ideas que concibo del mismo sol no pueden ser semejantes a éste; la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de la apariencia del astro es la más desemejante." (*Meditaciones Metafísicas*, Ed. Porrúa, S.A., México, 1981, p. 66).

- 314.- De cuyas cualidades dependerían, entonces, las del cuerpo observable.
- 315.- "Solidity, and Extension, and the termination of it, Figure, with Motion and Rest, whereof we have the Ideas, would be really in the World as they are, whether there were any sensible Being to perceive them, or no: And therefore those we have reason to look on, as the real modifications of Matter; and such as are the exciting Causes of all our various Sensations from Bodies."
- 316.- E. II,xxxii,15.
- 317.- Ver E. II,xxxii,4.
- 318.- Ver E. II,xxxii,15.
- 319.- Ibidem.
- 320.- Rábade lo expresa así: "Esta admisión dogmática de una causalidad eficiente, aunque sea muy importante como dique de contención de la proclividad al fenomenismo, no sería suficien

te si no contara con la presencia, por muchos conceptos insospechada, de un teologismo gnosológico en Locke, teologismo por virtud del cual, esa causalidad eficiente, poco fecunda en orden al conocimiento de la naturaleza de las cosas, se transforma, al menos en cierta medida, en una causalidad ejemplar." (Rábade, S.; *Hume y el fenomenismo moderno*, Ed. Gre-dos, Madrid, 1973, p. 68). Ver también su "Introducción" al *Ensayo*, ed. cit., pp. 25-9.

321.- "For these several Apperarances, being design-
ed to be the Marks, whereby we are to know,
and distinguish Things, which we have to do
with" (E. II,xxx,2). "For God in his Wisdom,
having set them as Marks of Distinction in
Things, whereby we may be able to discern one
Thing from another" (E. II,xxxii,14). El sub-
rayado es mío.

322.- Ver E. IV,xxi,4.

323.- E. II,viii,1.

324.- Ver E. II,viii,3.

325.- "That all Sensation being produced in us, on-
ly by different degrees and modes of Motion
in our animal Spirits, variously agitated by
external Objects, the abatement of any former
motion, must as necessarily produce a new sen-
sation, as the variation or increase of it;
and so introduce a new Idea, which depends on-
ly on a different motion of the animal Spir-
its in that Organ."

326.- "Thus the Idea of Heat and Cold, Light and
Darkness, White and Black, Motion and Rest,

are equally clear and positive Ideas in the Mind; though, perhaps, some of the causes which produce them, are barely privations in those Subjects, from whence our Senses derive those Ideas."

327.- Ver E. II,viii,6.

328.- Ver E. II,viii,5.

329.- Locke dice que no hay ideas negativas, sino nombres negativos que se refieren a ideas positivas. Habría que observar que esos nombres se refieren a la negación de aquellas ideas positivas, y en este sentido implicarían una nueva idea, de contenido negativo, que expresaría la privación de un contenido concreto.

330.- Recordemos que la ruptura existe ya en la parte física del proceso, pues los sentidos captan la realidad en función de sus propias disponibilidades, y que también aquí es Dios el garante de la adecuación constante, no precisamente ajustada a la misma realidad de las cosas, sino a nuestras propias necesidades.

331.- De ser así, no habría posibilidad de establecer un criterio de realidad objetiva fiable.

332.- En la tercera de sus Meditaciones, Descartes expresa de una manera muy sencilla lo innecesario de la pasividad en la función que le asigna Locke, pues aunque las ideas sean causadas por las cosas exteriores, "no es consecuencia necesaria de ello que sean semejantes" (ed. cit., p. 66).

333.- Gibson, J.; o.c., p. 60.

334.- Gibson, J.; o.c., p. 54-5. Cita E. II,xix,1.

- 335.- Gibson, J.; o.c., p. 55.
- 336.- Gibson, J.; o.c., p. 59-60. Cita *An Examination*, sec. 15, y E. II,xix,3.
- 337.- Aaron, R.I.; o.c., p. 133. El subrayado es mío.
- 338.- Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 129. Más adelante (p. 131) dice también: "a la actividad causal de la conducta de las partículas insensibles, para la percepción de todas las cualidades hay que añadir igualmente importantes factores causales, cuales son las operaciones mentales de una mente activa". El subrayado es mío.

IV. LA EXPERIENCIA COMO OBSERVACION Y LA UNIDAD DE
LA CONCIENCIA A PARTIR DE SU FUNCION APROPIATI-
VA

IV.1. El empirismo de Locke y la actividad de la conciencia

A la vista de lo que ha quedado establecido en el capítulo anterior, habremos de considerar la pasividad de la conciencia perceptiva en Locke, a lo sumo, como un supuesto, aunque él mismo nunca nos la presente como tal. No sería el único caso de suposición, pues en el Ensayo encontramos otro, esta vez reconocido en su propia condición. Me refiero, claro esta, a la sustancia.

Como Locke no dedica ningún espacio para tratar explícitamente su consideración de lo que es una suposición, para saber lo que entiende por ello tendremos que recurrir al examen de la sustancia en cuanto suposición, y comprobar posteriormente su aplicación a la pasividad de la conciencia perceptiva.

Locke dice que de la sustancia no tenemos una idea clara, por lo que la palabra "sustancia" no significa otra cosa que "una suposición incierta de no sabemos qué", pero que, no obstante, lo consideramos como el "sustrato o soporte" de las ideas que conocemos (1). A esta idea la considera como la "primera y principal" integrante de nuestras ideas complejas de las sustancias particulares, cuya formación se produce añadiendo a aquella una cierta combinación de ideas simples (2), que siempre van unidas, por lo que, "presumiéndose que pertenecen a una única cosa", se las designa, unidas, por un solo nombre, como si se tratase de una idea simple

(3); y "no imaginando cómo pueden subsistir por sí mismas estas ideas simples, nos aconostumbramos a suponer algún sustrato donde subsistan, y del que resultan, al que, por tanto, llamamos sustancia" (4). De este modo, la "noción de la pura sustancia en general" no es sino "una suposición de no se sabe qué soporte de aquellas cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros" (5), por lo que "siempre se supone que la sustancia es algo aparte de la extensión, figura, solidez, movimiento, pensar u otras ideas observables, aunque no sepamos qué es" (6).

De todo esto vemos que la idea de sustancia en general, como suposición, es una idea incierta, pues no es clara sino oscura (7), ya que no se sabe en qué consiste la sustancia, al no tener experiencia de ella. Sin embargo, no es fruto de la pura imaginación o fantasía, sino que responde a una necesidad del modo de ser el pensar, precisamente por la incapacidad para imaginar cómo pueden subsistir por sí mismas las cualidades que observamos por la experiencia. Es decir, como nuestro pensamiento no puede imaginar que las cualidades tengan existencia por sí mismas, necesita suponer ("nos acostumbra-mos") algo unitario de lo que no tiene experiencia, que es la fuente de donde proceden esas ideas que tenemos, y es el soporte de todas las cualidades.

Un supuesto, por tanto, es una idea que se refiere a algo de lo que no tenemos experiencia, pero que surge del propio dinamismo del pensar como una necesidad de su modo de producirse y que, de este modo, se hace constumbre. No siendo una pura imagi-

nación, está basada en un conjunto de experiencias de las que se deriva (8).

En la explicación que da Locke, la pasividad de la conciencia presenta, en principio, exactamente esas características. En efecto, de ella no tenemos ninguna experiencia directa, como la que podemos tener de la potencia pasiva de los cuerpos para recibir el movimiento, por ejemplo, o cualquier otra modificación (9). De lo que sí tenemos experiencia es de que hay ideas que la mente no puede producir por sí sola, y esto lo tiene Locke como razón para deducir que la mente es pasiva en la producción de ideas simples. Aunque hemos comprobado que esto no se concluye necesariamente de aquello a la luz de los análisis de Locke, tenemos aquí esa experiencia de la que se deriva el supuesto.

Como no podemos imaginarnos que la mente produzca sus contenidos por sí sola, nos vemos en la necesidad de suponer que algo los produce en ella, y que los recibe pasivamente. Ya ha quedado claro que con esto Locke está mezclando inconsecuentemente el aspecto del contenido en la idea con el acto en la misma; inconsecuentemente desde su propio planteamiento de la idea. Desde ese planteamiento está legitimado a admitir como supuesto el carácter receptivo de la mente-conciencia por lo que respecta al contenido de la idea, pero nada más.

En consecuencia, la cuestión que ahora interesa resolver es por qué se plantea Locke la pasividad de la mente como algo necesario en su explicación del origen de las ideas, cuando está claro que no resulta así.

Para contestar a esta cuestión es preciso re-

visar la noción de experiencia con que Locke trabaja, puesto que a ella se refiere en última instancia toda su explicación, conforme vamos al comienzo del libro segundo:

¿De dónde tiene -la mente- todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto contesto, en una palabra, de la experiencia: en ella se funda todo nuestro conocimiento y de ella se deriva últimamente. (E. II,i,2) (10).

Inmediatamente después especifica en lo que consiste esa experiencia: "Nuestra observación empleada bien sea sobre los objetos externos sensibles, o sobre las operaciones internas de nuestras mentes" (11).

De entrada, y a partir de lo ya visto, llaman poderosamente la atención dos elementos del texto. En primer lugar está el hecho de que defina la experiencia como observación. Esto no tiene mayor trascendencia problemática desde una consideración preliminar; simplemente responde a la formulación del método que Locke va a seguir, como bien señala Rascoe, y que "no pretende ser más que una simple descripción histórica" de hechos, en el sentido de Bacon da a este término (12); de tal modo que se identifican "experiencia" y "observación histórica", en un claro intento de explicar el conocimiento "desde su facticidad, al margen de elementos extraños a esta facticidad, como podrían ser las ideas innatas" (13).

No es de extrañar, por tanto, que "observación" sea una palabra usada en numerosos pasajes

del Ensayo (14). Del uso que Locke hace de este término, y puesto que no la incluye nunca entre las operaciones mentales, se desprende que lo tiene como un concepto genérico, tan amplio que abarcaría todas las situaciones cognitivas. Al fin y al cabo, el resto del Ensayo no es sino análisis y explicitación de su concepto de experiencia y, por tanto, del de observación: desde la sensación y la reflexión como fuentes de las ideas, hasta la clasificación de las ciencias (15).

Lo que llama la atención es el contraste entre el significado del término "observación" y esos análisis a que Locke lo somete, en especial por su explicación del origen de las ideas y la reiterada pasividad de la mente. Para explicitar el contraste no estará de más echar mano de un recurso al que, por lo demás, Locke mismo se refiere: el diccionario (16).

El diccionario inglés identifica "observación" (observation), en primer lugar con el participio de presente (observing) del verbo "observar" (observe) (17). Este verbo connota "ver" y "notar", "advertir", "fijarse en" (see and notice), y "mirar cuidadosamente" (watch carefully) (18). Por eso "observación" es el soporte de expresiones como "mantener a alguien bajo observación" (keep somebody under observation).

En una segunda acepción se refiere a una capacidad para advertir algo o fijarse en algo (power of taking notice), que también está presente en el texto de Locke al decir que empleamos nuestra observación, puesto que lo empleado ha de ser una po-

tencia (power) de la que disponemos." Según este sentido, la observación está implicada en todas las potencias de la mente, a través del entendimiento, con el que se identificaría, como potencia de percepción definida por la conciencia; puesto que observar no sólo consiste en ver: incluye específicamente advertir (notice) lo que se ve, con otras palabras, incluye el ser consciente.

Todas las referencias de "observación" implican un elemento de conciencia que significa expresamente una disposición activa, pues hemos de advertir que una de las acepciones de "notice" como sustantivo es "atención", y ya ha quedado claro que la atención es el requisito propio de la actividad consciente (19). Por ello, recogiendo la expresión de Locke, diremos que en inglés la observación significa propiamente una actividad por parte del sujeto que la lleva a cabo (20); una actividad que consiste, al menos, en estar atentamente en disposición de recibir unos contenidos. Ahora bien, esos contenidos se captan como ideas, y no hay un mundo de ideas de donde recibirlas, ni ellas están en las cosas, ni tan siquiera en la mente; por lo que esa recepción de contenidos como ideas implica un acto de conciencia inherente a la misma recepción: en los términos en que el propio Locke la plantea, no se puede hablar estrictamente de pasividad en la experiencia.

El otro elemento que llama la atención en E. II, i, 2 es que, en la primera formulación definitiva de su empirismo, Locke se refiera explícitamente a "los objetos sensibles externos", y no a las

ideas o a las cualidades sensibles de esos objetos. Es decir, su definición de experiencia no sólo muestra el carácter realista de la misma, su carácter "trascendente" como lo denomina Rábade (21); nos revela igualmente un modo de ser unitario y global de la experiencia externa, en perfecta sintonía con lo que hemos visto de la experiencia interna, en cuanto a la identificación del sujeto mediante una conciencia apropiativa, unitaria, que viene preanunciada en el mismo comienzo del libro segundo, cuando dice: "Todo hombre, siendo consciente a sí mismo..." (22).

En cuanto comienza a tratar la sensación no hay ningún cambio, se mantiene esa terminología de objetos, global: "Primero, nuestros sentidos, en trato con los objetos particulares externos..." (23). Precisamente, el hecho de que la experiencia externa consista en una observación de objetos y no de una colección inconexa de cualidades de las que tenemos ideas, es lo que justifica en Locke el postular la sustancia como una suposición. Esto es: la necesidad de la sustancia como supuesto viene determinada por el carácter global-unitario de la experiencia, expresado en la explicación de ésta como observación de objetos.

Sin embargo, Locke introduce rápidamente el elemento analítico propio de la mentalidad de su tiempo, en que se da primacía ontológica, no sólo gnoseológica, a lo simple (24). Lo vemos cuando explica justo por primera vez el proceso de la sensación:

Primero, nuestros sentidos, en trato con los objetos sensibles particulares, transmiten a la mente varias percepciones distintas de las cosas, según los varios caminos por donde aquellos objetos los afectan. (E. II,i,3) (25)

Lo que en este momento interesa recalcar del texto es el plural de las "varias percepciones distintas" y los "varios caminos" por los que se producen; expresiones en las que se adivina la fragmentación de la experiencia en esas unidades atómicas que serán las ideas simples.

En efecto, el método analítico considera un todo complejo como la mera suma de sus partes constitutivas, que necesitan ser aclaradas mediante un proceso de separación, lo que permitirá determinar su valor para el conocimiento (26). Si, pues, lo complejo se explica por la adición de elementos simples (27), por simetría con el proceso lógico se explica que ontológicamente lo simple se contemple como primario frente a lo complejo. Así, Locke introduce las ideas simples en un doble sentido de simplicidad: por una parte son simples en el sentido de inanalizables, por otra lo son en el de originarias o primarias.

Gibson entiende que ambos sentidos de simplicidad no son siempre coherentes en Locke, y termina afirmando que no se mantiene a lo largo del Ensayo la distinción entre ideas simples e ideas complejas (28), en parte porque no parece que Locke haga ningún intento serio por aplicar el criterio básico de inanalizabilidad (29). Esto es así desde el momento en que la clasificación canónica para las ideas

complejas incluye a los modos, sustancias y relaciones (30), mientras que a partir de la cuarta edición, en E. II,xii,1, Locke establecería una clasificación formada por las ideas compuestas, las de relaciones y las generales, partiendo de las operaciones mentales de combinar, relacionar o comparar, y abstraer (31). En esta ocasión aplicaría el criterio de la primariedad desde el punto de vista de la pasividad de la mente, y para la clasificación que hemos denominado "canónica" (E. II, xii,3), el criterio sería el de inanalizabilidad.

Para confirmar su observación de que Locke no usa seriamente el criterio de inanalizabilidad, expone Gibson el caso de las ideas de potencia, que Locke considera entre las ideas simples, al tiempo que implican siempre una relación, y éstas figuran entre las ideas complejas en todas las clasificaciones (32). Pero es más grave si todas las ideas incluyen alguna clase de relación (E. II,xxi,3).

Por su parte, Aaron afirma que Locke no aclara la naturaleza de las ideas simples, ya que con este término significa dos cosas completamente distintas: lo dado, que lleva consigo su afirmación de pasividad de la mente, y lo indivisible, el átomo; pero éste puede ser el resultado de un proceso de abstracción, más que un dato de la sensación (33). Aaron considera que en Locke hay ideas simples que son compuestas, como las de espacio y tiempo (34).

Ayers llega a decir que, desde los textos de E. II,xiii,7-10, es gratuito interpretar las ideas simples como elementos de la experiencia inmediata (35). Especialmente, a partir de la consideración

que Locke hace en E. II,xxiii,7, donde muestra que nuestras ideas complejas de sustancias particulares están compuestas, entre otras, por las ideas de sus potencias activas y pasivas que "aunque no son ideas simples, pueden ... considerarse sin inconveniente como tales", y ello "aunque estas potencias, consideradas en sí mismas, verdaderamente son ideas complejas", sin duda en atención a su carácter de relaciones, pero hemos visto que todas las ideas de cualidades responden de un modo u otro a potencias en el objeto.

Siguiendo la línea de las ideas generales o abstractas el asunto va más lejos aún. Desde esta línea, Krüger encuentra tres tesis paradójicas en Locke respecto a la experiencia:

- 1.- Todas las ideas simples son ideas de base experiencial, así, son contenidos perceptivos pasivamente registrados.
- 2.- Todas las ideas abstractas son universales y, así, son producidas por nosotros.
- 3.- Algunas (o más precisamente, todas) ideas simples son abstractas, por ejemplo, la idea de "blanco". (36)

Y continúa diciendo Krüger: "las llamadas ideas simples son adquiridas a través del análisis y la abstracción, por lo que concluimos que la primera proposición es falsa" (37). Encuentra el sentido de esa proposición en E. III,iv,7, donde Locke señala a las ideas simples como las únicas "indefinibles", y esto le sirve a él para afirmar que:

La base experiencial de las ideas sim-

ples indicada por Locke, incluye ya una actividad, que es ser establecidas intersubjetivamente en el lenguaje; a saber, la actividad de abstraer, que provee de ideas simples en primer lugar. (38)

Woolhouse expresa lo mismo de otro modo, al afirmar:

... el concepto de, digamos, blancura, el significado de la palabra "blanco", es la idea de blancura que se forma por abstracción a partir de las ideas o imágenes que tenemos cuando vemos objetos particulares blancos. (39)

Así pues, desde el punto de vista de la experiencia, la idea simple se compone de un contenido concreto inanalizable, más una actividad consistente en separar ese contenido del resto de los que se han dado con él en la experiencia (40): actividad esta que hace inanalizable aquel contenido. Entonces, cuando Locke habla de las ideas simples como inanalizables, ocurre que, de nuevo, se está refiriendo exclusivamente a su contenido, y tiende a olvidarse de la experiencia concreta y compleja de la que proceden.

De este modo, en su pensamiento sobre las ideas simples Locke muestra la tensión existente entre su propia noción de experiencia y las consecuencias de la actitud analítica dominante. Aunque en un principio esta última parecía llevarse la parte del león en la obra de Locke, las sucesivas revisiones a que se ha sometido su pensamiento nos muestran que esa pugna entre ambas directrices está viva en él, y de ningún modo se resuelve unívocamente en favor de la actitud analítica, sino que el carác-

ter global de la experiencia se abre paso, bien es verdad que tortuosamente, por los intersticios del análisis, o mejor, de la interpretación ontológica del mismo.

En E. II,ii,1 tenemos un magnífico ejemplo de esa tensión a que nos referimos:

Aunque las cualidades que afectan a nuestros sentidos están tan unidas y combinadas en las cosas mismas, que no hay separación ni distancia entre ellas, con todo, es claro que las ideas que producen en la mente entran por los sentidos simples y sin mezcla. (41)

Aquí Locke ya está lanzado a su labor analítica y trata de establecer el paso desde lo unitario de la experiencia a la fragmentación analítica de la misma, por lo que en el texto se muestran a la vez ambos aspectos, y el medio del que se sirve para llevar a acabo ese paso.

El aspecto unitario de la experiencia está presente en la referencia a "las cosas mismas" y a la unidad de sus cualidades en ellas, pues esta referencia surge de la definición realista-trascendente de la experiencia, según se ha visto, y en estricta fidelidad a ella; una fidelidad que, a pesar de todo, se mantiene a lo largo del Ensayo, en todas sus alusiones a las cosas, a los objetos de la experiencia.

Vemos surgir el aspecto analítico en el texto a través de la consideración de las cualidades de las cosas; unas cualidades que los sentidos captan en una multiplicidad diversa y como desgajadas de la cosa: simplificadas. De la cosa como un todo en

la observación, Locke pasa a hablar de las cualidades que la componen (42).

En consecuencia, el medio del que se va a valer para explicar ese proceso de análisis no puede ser la observación misma en su definición original, pues ella es la que se somete a análisis. Son los sentidos el medio que utiliza Locke para proporcionar su explicación; ellos, individualmente considerados, captan cualidades separadas del objeto, en el que se daban juntas como un todo. Si la mente necesita de los sentidos para sus ideas, y las obtiene a través de ellos, entonces las ideas tendrán como referencia inmediata a esas cualidades, no al objeto mismo. En estas condiciones, esas ideas, aun reunidas, producirán una imagen fragmentada del objeto.

Si aplicamos a lo anterior la proyección ontológica del método analítico, tendremos que lo original en la cosa, como en la experiencia misma, son sus componentes aislados, que por sí mismos no son capaces de reconstruir su unidad. Esto hace que Locke tenga que recurrir al supuesto de la sustancia, y ella será la que proporcione en la síntesis la unidad perdida en el análisis; pero también a la pasividad de la mente como expresión de que no hay más elementos que descubrir en el análisis, y que podrían perturbar la transmisión a ideas de esas cualidades simples: esto es lo que hemos señalado como la garantía de continuidad en el proceso de la sensación. Es verdad que en el texto no se menciona la pasividad de la mente, pero también lo es que su contenido constituye el paso previo para introducir

la, a la vista de las razones que aporta Locke para sostenerla.

Sin embargo, hay una puntualización que hacer a Locke en esta su aplicación a la observación del método cartesiano, y que es la base de los problemas con que se va a encontrar más adelante: al efectuar el análisis no es fiel a su propia noción de experiencia entendida como observación.

En primer lugar, no es fiel porque según esa su noción de experiencia el análisis no puede quedar en lo que él lo deja: tendría que haber añadido el elemento disposicional de la conciencia, implícito en la observación: el acto mental. Esto es, el hecho -que más adelante se le sigue presentando, intempestivamente por no haberlo tenido en cuenta- de que la experiencia consiste en tener conciencia de algo, o ser consciente de algo, mediante una cierta atención. En otras palabras, su análisis, que pretende ser del hecho de la experiencia, sólo lo es del contenido de la misma. Por eso, al analizar las ideas tiende a considerarlas sólo desde este aspecto, presentándosele problemas al tratar de relacionarlas con las operaciones de la mente-conciencia, como vimos en el caso concreto de la percepción, y como se ve también en las ambigüedades a la hora de establecer una clasificación unívoca de las ideas.

En segundo lugar, no es fiel a su noción de experiencia por dotar al análisis de significado ontológico, más allá de lo puramente metodológico. Según esa noción, lo que tiene que buscar es la realidad de una observación que tiene por objeto a las cosas, no a sus cualidades. La proyección ontológi-

ca del análisis le hace expresarse de tal modo que parece posible afirmar la realidad de nuestra experiencia de la cosa, sin otro requisito que mostrar la realidad de las ideas de cualidades. Hemos visto que no es así, pues a las ideas de cualidades hay que añadir la de sustancia en general, y ésta es un supuesto. El problema se agudiza cuando comprobamos que el otro supuesto, el de la pasividad de la mente, tampoco asegura la realidad de las ideas de cualidades. Por eso Locke no es capaz de dotar de realidad al conjunto de la experiencia, excepto por lo que toca sólo a la existencia de las cosas, mientras que nuestras ideas de sustancias son todas inadecuadas (43).

Sin embargo, en cuanto pasamos al otro lado de la experiencia, el de las operaciones de nuestra mente, Locke logra mantener el carácter unitario de la experiencia, por la sencilla razón de que en este caso no tiene que dar tanta importancia a los contenidos, sino centrarse en el propio acto de conciencia; lo que deja de lado en su análisis de la experiencia sensorial.

Como vimos al tratar el análisis del sujeto en Locke, el acto de conciencia es de una cualidad tal que incluye la conciencia del propio sujeto además del contenido directo (44), en un único acto y de un modo reflejo, sin que sea necesario recurrir a un nuevo acto de introspección. Así, aun manteniendo la sustancia pensante en su definición del sujeto (45), en realidad no la necesita, pues el carácter unitario de la experiencia queda satisfecho ahora por la apropiación de pensamientos y actos que hace la conciencia. De hecho, a Locke le basta con

la conciencia para identificar al sujeto en todas sus manifestaciones.

El problema se pone de manifiesto cuando trata de enlazar el aspecto externo y el aspecto interno de la experiencia en un único proceso, porque entonces se ponen en evidencia las consecuencias contradictorias del análisis efectuando en el ámbito de lo sensorial: la conciencia unitaria y unificadora en sus actos resulta escindida por una receptividad pasiva absolutamente innecesaria en su pasividad, sin que, por otra parte, se produzca el enlace deseado.

Melendo aborda las causas de la escisión entre los dos aspectos de la experiencia, atribuyéndola a la división del Universo que efectúa el pensamiento cartesiano "en dos sectores irreconciliables", cuales son el cuerpo y el alma como sustancias radicalmente distintas, que "harán imposible cualquier interacción entre la sensibilidad y la inteligencia" (46). Por esto le resulta imposible a Locke explicar la producción de movimiento por el pensamiento en los actos voluntarios, y la producción de ideas a partir de las impresiones de los sentidos (47). De este modo, dice Melendo, "hasta las más intrascendentes de las acciones cotidianas se tornan incomprendibles sin una especial intervención divina" (48). Y ello por causa de la asimilación del ser al conocer, "por el rechazo del ser... y su sustitución por la fuerza constitutiva del pensamiento", que dirá Melendo (49).

Esto último está implícito en la proyección ontológica del método analítico a que conduce la primera de las reglas del método cartesiano, y que, a

su vez, está en la base del mismo intento de Locke para establecer los límites del conocimiento cierto. Por esto es que nuestro conocimiento analítico del cuerpo y del espíritu, a través de características y de medios diferentes, incluso contrapuestos, desemboca en la afirmación de ambos como sustancias igualmente contrapuestas, irreconciliables.

No obstante, como corresponde a sus interés básico, el intento de Locke va siempre encaminado a salvar la realidad incluso a través del análisis (50). Por eso, en un principio trata de no caer en la ruptura-oposición aludida entre la sensibilidad y el entendimiento, postulando la pasividad de la mente en la experiencia sensorial. Hemos visto lo vano de este intento en concreto, pues las condiciones del análisis abren inexorablemente la brecha y la pasividad no la puede cerrar. También hemos visto que finalmente es Dios el que establece un puente, no ya entre sensibilidad y entendimiento, sino entre ellos y la realidad.

Ese tender un puente no significa cerrar la brecha abierta por la proyección ontológica del análisis, pero sí permite salvarla, aunque sea por medio de un recurso que, propiamente, sigue siendo infiel a la experiencia; pues si, como entiende Locke, la existencia de Dios puede conocerse por demostración a través de una serie ordenada de intuiciones apoyadas en la experiencia, de las que obtenemos igualmente el conocimiento del mismo como mente eterna inmaterial (51), también es cierto que todo esto no es objeto de ninguna observación directa.

Aunque Locke nunca pretende que nuestro conocimiento se reduzca a la experiencia, sino que parta

de ella como su fuente, en cualquier caso, e independientemente de la consideración que merezca la existencia de Dios respecto a la experiencia, la ordenación divina como tal sigue siendo un supuesto con todos los predicamentos que Locke da a éstos, aunque, como en los casos de la sustancia inmaterial y de la pasividad de la mente, su carácter de necesidad no surja exactamente del propio dinamismo del pensar en función de un análisis incompleto, vertido exclusivamente hacia el contenido de aquélla y proyectado ontológicamente. Precisamente por ello, en estos casos, incluyendo el de la pasividad de la conciencia, puede ser más adecuado hablar de hipótesis que de supuesto.

Puesto que Locke no distingue específicamente a la suposición, tampoco trata la relación de ésta con las hipótesis (52). Sin embargo, habiendo expuesto aquí el significado del supuesto en Locke, aunque haya sido de una manera un tanto apresurada y hasta, tal vez, "ad hoc", como él trata explícitamente el tema de la hipótesis, podemos establecer una comparación entre ambas nociones.

Locke trata las hipótesis en el capítulo sobre "el progreso de nuestro conocimiento" (53), un contexto en el que se muestra muy cauteloso con ellas como posibles medios para avanzar en el conocimiento (54), en función de que "no debemos ser poseídos demasiado precozmente por la opinión o por la expectativa de conocimiento donde no se tiene, o por medios que no lo logran" (55). Esto no quiere decir "que no podamos explicar ningún fenómeno de la naturaleza haciendo uso de alguna hipótesis probable" (56), a condición de que la hipótesis "esté bien

hecha" y de que no se adopte "demasiado apresuradamente" (57). En definitiva, el ámbito de las hipótesis es el de la probabilidad y la opinión, el del juicio, no el del conocimiento (58).

Haciendo una presentación esquemática de la clasificación de Locke, Laudan encuentra dos clases de juicios en principio: los que "se refieren a fenómenos estrictamente observables" y los que se refieren a cosas más allá del dominio de nuestros sentidos (59). Estos últimos son, a su vez, de dos tipos:

1. La existencia, naturaleza y operaciones de seres inmateriales finitos fuera de nosotros, como espíritus, ángeles, demonios, etc.; o la existencia de seres materiales de los que, sea por su misma pequeñez, o por su lejanía de nosotros, nuestros sentidos no pueden tener noticia... y 2. Sobre el modo de operar en la mayor parte de las obras de la naturaleza, en que, a pesar de ver los efectos sensibles, sus causas, sin embargo, son desconocidas, y no percibimos los medios ni el modo como se producen.
(E. IV, xvi, 12) (60).

Laudan sitúa las hipótesis entre los juicios del último de los tipos, y así parece desprenderse de los comentarios de Locke en E. II, i, 10, cuando trata si el alma piensa siempre o no, en que afirma:

Pero aquel que no quiera engañarse, debe construir su hipótesis sobre asuntos de hecho (on matter of fact), y justificarla por la experiencia sensible; y no prejuzgar el asunto de hecho por su hipótesis, esto es, porque supone que sea así. (61).

Vemos que la hipótesis incluye algún tipo de suposición, cercano en este caso a la imaginación y correspondiendo con el significado que se le da en el lenguaje corriente (62). Sin embargo, hemos comprobado que el uso más determinado que Locke atribuye al término "suposición" es en la idea de sustancia, y lo que a ésta la caracteriza como suposición es precisamente el hecho de que no se puede imaginar que las cualidades subsistan por sí mismas, y también que esa idea no es un mero producto de la imaginación.

Las hipótesis tampoco pueden ser un mero producto de la imaginación cuando están bien hechas, en cuyo caso se derivan de los hechos de los que tenemos experiencia, y tratan de explicarlos, como advertimos que ocurre en el último de los tipos de juicio citados. Por el contrario, lo que distingue a la suposición de la hipótesis, incluso cuando ésta adquiere un nivel sistemático como es el de las grandes hipótesis explicativas, para las que Yolton prefiere reservar ese nombre (63), es que la hipótesis no presenta ese carácter de necesidad que si se advierte en la suposición tomada en el sentido específico que incluye la idea de sustancia.

Independientemente de que se considere con un nivel explicativo más o menos amplio, la pasividad de la mente se presenta falta de ese carácter de necesidad propio del supuesto. Cuando se analiza desde la noción lockeana de experiencia como observación, esa pasividad no se sigue necesariamente del carácter receptivo de la experiencia.

Al enumerar las "conjeturas", que es como lla-

ma a esos juicios de probabilidad cuando su rango explicativo no es general, Yolton incluye la de que los espíritus creados no están totalmente separados de la materia, que Locke propone en E. II, xxiii, 28 (64). Sabemos que esto lo dice Locke en virtud de que esos espíritus muestran aspectos activos y pasivos, y que la potencia activa se atribuye a los espíritus, mientras la pasiva se atribuye a la materia. Pero hemos de observar que si los espíritus creados muestran pasividad en sí mismos, y ésta se atribuye a la materia; entonces, entender que esos espíritus no están separados de la materia es un puro ejercicio de deducción a partir de los hechos, y no estaríamos ante una conjetura o una hipótesis.

Si es una conjetura la afirmación de que los espíritus creados no están separados totalmente de la materia, es porque la pasividad que se les atribuye también lo es; y ello porque tales espíritus no muestran esa pasividad, sino que ésta surge como un intento de explicar un hecho: el carácter receptivo de la experiencia, mientras que ella misma no es un hecho. De aquí su carácter hipotético.

Por todo ello, la pasividad de la mente ha de explicarse en función de los hechos, no los hechos en función de la pasividad de la mente; y cuando Locke pretende explicar el hecho de la experiencia o el origen de las ideas, la percepción, partiendo de la pasividad de la mente-conciencia, entonces incurre en lo que él mismo reprochaba a los cartesianos respecto al pensar como esencia del alma: en una petición de principio (65).

Si desde el punto de vista del análisis, tanto

la pasividad de la mente como la armonía establecida por Dios se presentaban como supuestos, en el intento de mantener unidos primero y servir de puente después a la sensibilidad y al entendimiento, desde la perspectiva de la experiencia-observación ambas resultan con un carácter puramente hipotético o conjetural. Al manifestarse como opciones extra-experienciales no necesarias, dejan la puerta abierta a otras opciones que pueden ser igualmente válidas, y que Locke va a tener que plantear, al menos, pues el problema suscitado por la fragmentación analítica sigue en pie.

IV.2. ¿La conciencia, una sustancia material?

Entre la pasividad de la mente y la armonía teológicamente establecida, Locke ensaya o, mejor, abre la puerta a una vía ciertamente insólita; la posibilidad de una materia pensante. Así parece, al menos, en textos como el siguiente:

Tenemos las ideas de materia y de pensar, pero posiblemente nunca seamos capaces de saber si algún ser meramente material piensa o no, al ser imposible para nosotros, por la contemplación de nuestras propias ideas y sin revelación, descubrir si la Omnipotencia no ha dado a algunos sistemas de materia convenientemente dispuestos, una potencia para percibir y pensar, o bien ha unido y fijado a la materia así dispuesta una sustancia inmaterial pensante; pues, respecto a nuestras nociones, no está mucho más alejado de nuestra comprensión concebir que Dios pueda, si le place, sobreañadir a la materia una facultad de pensar, que el que la sobreañadiera a otra sustancia con una facultad de pensar, partiendo de que no conocemos en qué consiste el pensar, ni a qué clase de sustancia le ha complacido al Todopoderoso dar esa potencia, que no puede estar en ningún ser creado sino meramente por la buena voluntad y generosidad del Creador. (E. IV,iii,6) (66)

Locke plantea en este texto dos posibilidades, ambas inescrutables e igualmente posibles: que el pensamiento sea una potencia añadida a los cuerpos, que por sí mismos no la poseen, o que esa potencia corresponda a una sustancia inmaterial específica.

Son dos posibilidades equipotentes, pues en

uno y otro caso su justificación reside en la voluntad todopoderosa de Dios. Incluso en el caso de la sustancia inmaterial, el pensar no aparece como cualidad que le sea propia, sino que su atribución a ella se presenta como una añadidura, del mismo modo que en la sustancia material. Esto es porque al no saber en qué consiste el pensar, tampoco sabemos el tipo de sustancia que le da consistencia, y esto en función de que el pensar no es la esencia del alma, sino su acción; una acción que no depende de la propia constitución de esa sustancia, sino de los designios de Dios.

En el primero de los casos tenemos una sustancia material pensante; en el segundo, una sustancia inmaterial pensante unida a una sustancia material. Puesto que no conocemos en qué consisten ni una ni otra, la determinación por cualquiera de las alternativas constituye una hipótesis que resulta antinómica para Locke:

Lo mire por donde lo mire, sea como una sustancia inextensa, o como una materia extensa pensante, la dificultad de concebir cualquiera de ellas hará que, mientras sólo tenga una en su pensamiento, se dirija hacia el lado contrario.
(E. IV,iii,6 (67)).

Para confirmar esta dificultad, Locke se apoya en la ya mencionada imposibilidad de explicar las relaciones mente-cuerpo, a la que añade la de explicar la existencia de seres inextensos:

El que considere lo difícil que es reconciliar en nuestros pensamientos la sen

sación con la materia extensa, o la existencia con una cosa que no tenga extensión en absoluto, confesará que está muy lejos de conocer ciertamente lo que es el alma. (E. IV,iii,6) (68)

Efectivamente, para Locke las sustancias inmateliales son extensas. Aunque no incluye la extensión entre las cualidades que posee el espíritu o sustancia inmaterial, ello se deriva del hecho de que poseen movilidad como una de las cualidades que comparten con el cuerpo, en el caso de los espíritus finitos (69). La razón aportada al efecto es que "los espíritus, al igual que los cuerpos, no pueden operar sino donde están" (70), pues su actuación se limita al lugar donde se encuentra el cuerpo:

Todo el mundo encuentra en sí mismo que su alma puede pensar, querer y operar sobre su cuerpo en el lugar donde éste está, pero no puede operar sobre un cuerpo o en un lugar a mil millas de distancia de él. (E. II,xxiii,20) (71)

Quiere esto decir que la sustancia inmaterial finita ocupa una extensión, puesto que está en un lugar determinado, no en otro, y puede cambiar de lugar. Pero queda aún más claro considerando la sustancia inmaterial infinita: "a Dios no se le puede atribuir el movimiento, no porque sea inmaterial, sino porque es un espíritu infinito" (72). Dios es inmóvil porque, al ser infinito, no puede desplazarse a otro lugar: lo ocupa todo en su infinitud, o sea, es infinitamente extenso.

En el caso de los espíritus finitos podría caer la duda sobre la correlación entre estar en un

lugar y ser extenso. entendiendo la extensión con un sentido de impenetrabilidad, de modo que signifique ocupar un lugar, no sólo estar en él: estar de un modo exclusivo. En el caso del espíritu infinito esa correlación está clara, pues no poder moverse siendo infinito sólo puede ser porque posee una extensión infinita, que no sería impenetrable. A los espíritus finitos se les aplica la extensión en este mismo sentido, desde el momento en que nuestra idea compleja de Dios-espíritu infinito procede, al igual que las de otras sustancias, de la sensación o de la reflexión (73). En este caso procede de la reflexión, ampliando cada una de las ideas que recibimos de ella "con nuestra idea de infinitud, y poniéndolas juntas así hacemos nuestra idea de Dios" (74). Entonces, la idea de extensión infinita en Dios deberá proceder de una idea previa de extensión finita de la propia sustancia inmaterial finita.

Tenemos, pues, que la sustancia inmaterial es extensa en cualquiera de sus formas (75). En el pensamiento cartesiano esto sería un evidente contrasentido, estando definida la materia por la extensión; de no ser así, constituiría la afirmación de que el espíritu es una sustancia material con pensamiento y voluntad.

Sin embargo, la extensión no basta para definir la sustancia material en Locke. Este encuentra que las cualidades distintivas de la sustancia material son la cohesión de sus partes sólidas y la potencia para comunicar movimiento por impulso (76).

Los espíritus no comunican el movimiento por

impulso, sino a través del pensamiento y la voluntad, aunque no sepamos cómo puede ser esto (77). En contramos con ello una primera diferencia. Pero hay más: Locke indentifica la cohesión entre las partes de los cuerpos con la extensión, según nos descubre cuando trata la ininteligibilidad de esa cohesión. Refiriéndose a quien sea capaz de descubrir los vínculos que unen tan firmemente a los corpúsculos, como al descubridor de un gran secreto, nos sigue diciendo: "y cuando haya hecho eso, aún estaría bastante lejos de hacer inteligible la extensión del cuerpo (que es la cohesión de sus partes sólidas)" (78).

Si la extensión se identifica con la cohesión de las partes sólidas de los cuerpos, entonces estamos ante una extensión distinta que aquella de los espíritus. La extensión de los cuerpos es impenetrable, basada en la solidez de los corpúsculos que los componen; la de los espíritus no, pues no poseen partes sólidas: no son materia.

Advertimos, no obstante, el acercamiento que Locke intenta entre los tipos de sustancia, a partir de sus cualidades. Incluso las cualidades peculiares de los espíritus: pensamiento y voluntad, participan de la cualidad de ser capaz de comunicar movimiento, aunque más propiamente, en este caso es producir movimiento en cuanto potencias activas. La extensión también es común a ambos, y sólo se diferencian en su modalidad: sólida e impenetrable por su cohesión la una, penetrable la otra. La idea de Dios, finalmente, sólo se distingue cuantitativamente de la de los espíritus finitos.

La más cualificada de las diferencias entre las sustancias materiales y las espirituales es precisamente la que se establece en cuanto al movimiento: mientras que la voluntad y el pensar pueden producir movimiento, lo que les hace potencias activas, la sustancia material sólo puede comunicarlo por impulso, lo que caracteriza a sus potencias como pasivas (79). Por eso, introducir la hipótesis analítica de la pasividad de la mente lima poderosamente la distinción, acercando aún más los conceptos de cuerpo y espíritu. Bien, pues en la continuación inmediata del texto en que establece esa distinción, aborda precisamente la consideración de la pasividad. Revisemos el texto:

Merece nuestra consideración si la potencia activa no sea el atributo de los espíritus y la potencia pasiva el de la materia. De aquí se puede conjeturar que los espíritus creados no están totalmente separados de la materia, porque son a la vez activos y pasivos. El espíritu puro, a saber, Dios, sólo es activo, la pura materia es sólo pasiva, aquellos seres que son activos y pasivos al tiempo podemos juzgar que participan de ambos.
(E. II, xxiii, 28) (80).

Esta vez nos interesa ver hasta dónde puede llevar Locke su acercamiento de las ideas del cuerpo y el espíritu a través de la sustancia.

La pasividad de la mente aplicada en este caso nos proporciona dos afirmaciones que en principio parecen idénticas, pero en las que se puede observar una progresión en el significado de una a otra. En la primera de ellas Locke nos propone la conjetu-

ra de que los espíritus creados no están totalmente separados de la materia. Esto lo podemos interpretar en el sentido de la unidad de cuerpo y alma en el hombre, y entonces, lo que vendría a afirmar es la influencia mutua, la acción recíproca; como se encuentra en la teoría de la sensación, donde el cuerpo influye sobre el alma, o en la acción voluntaria, en que el alma influye sobre el cuerpo. Pero se puede interpretar también en el sentido de que si la mente es pasiva es porque tiene algo de material en sí misma. Por aquí parece ir la otra afirmación, cuando dice: "aquellos seres que son activos y pasivos al tiempo podemos juzgar que participan de ambos". Si el ser que es activo y pasivo es la mente, entonces la mente participa de la sustancia espiritual y de la material, por lo que también es material; aunque no precisamente en cuanto que posee entendimiento y voluntad, sino en cuanto a su hipotética pasividad.

Ahora bien, recordemos que estamos hablando de sustancias, y que éstas nos son desconocidas en su sustancialidad, por lo que, como bien indican sus expresiones, Locke está hablando de conjeturas, y éstas son estrictamente posibles porque en el caso del sujeto puede prescindir de la sustancia incluso como supuesto, gracias al carácter apropiativo reflejo de la conciencia, en el que la mente no se muestra pasiva ni mucho menos, sino todo lo contrario. Esto es lo que le permite poner en juego las hipótesis o conjeturas que estamos viendo, y que no llevan más allá de la mera posibilidad de una sustancia pensante material que sería material preci-

samente en aquello que no tiene de pensante. Pero no es bastante para efectuar la síntesis entre los términos de la dualidad materia/espíritu, cuerpo/mente o sentidos/entendimiento. Es más, con ello aumenta la disociación de los elementos en juego, pues introduce la dualidad en el espíritu, y así traslada la escisión sin salvarla. La pasividad sigue sin cumplir su función.

Volvamos sobre el texto de E. IV,iii,6 y veremos que su contenido supone un nuevo intento para resolver la dualidad. Ya no en términos de un espíritu material, esta vez en función de una materia pensante, tal como se apuntó. El nuevo intento nos muestra que Locke reconocía fracasado el anterior por dejar fuera de la síntesis a lo genuinamente espiritual o mental. En esta ocasión trata de integrar en la materia no ya la sustancia espiritual, o viceversa, sino las acciones propias de ésta: pensamiento y volición.

Lo mismo que en el caso de la realidad de las ideas originarias, el último fundamento para la materia pensante es la voluntad divina en su omnimoda ordenación. Sólo es por la graciosa disposición del Creador por lo que se puede dar cualquiera de las hipótesis. Si la sustancia espiritual posee entendimiento y voluntad no es por otra cosa que por disposición divina, pues esas potencias no le corresponden intrínsecamente, no forman su esencia real. Si esta sustancia espiritual está unida a un cuerpo es también por designio de Dios. Entonces, ¿qué impide finalmente, si esa es su voluntad, que el pensar no

tenga más soporte que una sustancia material?

Desde luego, la materia, en su pura materialidad, no puede dar origen en sí misma al pensar, pero el carácter de sobreañadido del pensar en la materia se presenta igualmente en el caso de una sustancia espiritual. Además, no implica mayor contradicción o dificultad una hipótesis que otra (81), pues no teniendo idea de la constitución última de ninguna sustancia, no podemos determinar si le corresponde más propiamente a una que a otra. Es cierto que pensamiento y voluntad se han presentado como cualidades distintivas de la sustancia espiritual, pero también lo es que la distinción entre ambas sustancias, en cuanto sustancias, queda muy difuminada. Por otra parte, ya se ha señalado repetidamente que el pensar es analizado de tal modo que se basta a sí mismo, hasta el punto de que la definición del sujeto como una cosa que piensa llega a ser puramente retórica, pues queda reducido a conciencia autosuficiente, cuasi-sustancializada.

En tales condiciones, entender la postura de Locke significando que Dios podría haberlo hecho así, o bien que Dios puede haberlo hecho así, no tiene mayor trascendencia, pues, en cualquier caso, no podemos saberlo si no es por revelación. Nuestra capacidad no lo alcanza. Pero esto tampoco tiene por qué inquietarnos, pues no afecta a nuestros verdaderos intereses:

Todos los grandes fines de la moralidad y la religión están suficientemente bien asegurados sin las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma, desde

que es evidente que quien nos hizo primero subsistir aquí como seres sensibles e inteligentes y nos ha mantenido en tal estado durante varios años, puede y quiere restablecernos a un estado semejante de sensibilidad en otro mundo, y hacernos capaces allí para recibir la retribución que ha designado al hombre, acorde con sus hechos en esta vida.
(E. IV,iii,6) (82)

Locke pone en juego, finalmente, su actitud pragmática respecto al conocer, según la cual éste no tiene justificación por sí mismo, sino por su proyección hacia nuestras necesidades vitales, y la primera de ellas, a la que todas están ordenadas, es la de asegurar nuestra felicidad futura. Volveremos sobre esto, pero por ahora diremos que con este recurso Locke apela a un providencialismo que en modo alguno puede derivarse de la observación, pues si por ésta alcanzamos a conocer que el Creador no ha mantenido durante años en este estado, cómo vamos a saber, si no es por revelación, si efectivamente quiere restablecernos a un estado semejante en otro mundo.

Todavía queda por ver qué repercusiones tiene esta hipótesis de la materia pensante en el análisis lockeano del sujeto; es decir, de la conciencia misma. En principio no tiene por qué plantear problema alguno, desde el momento en que el sujeto como tal se define en función de la capacidad para referirse a sí misma que tiene la conciencia en el pensar (83). Sin embargo, para llegar a establecer esto, Locke ha tenido que pasar por unos análisis claramente orientados a eliminar la sustancia en su definición del sujeto (84). Ha tenido que mostrar

cómo las diferentes situaciones sustanciales no afectan a su definición. Si ahora presenta una hipótesis sustancial concreta, tendremos que comprobar como afecta ésta a los análisis efectuados en aquella ocasión, pues de algún modo, esta hipótesis rompe la desvinculación sustancial de la conciencia.

Si la identidad personal que define al sujeto reside en la conciencia y sólo en ella, introducir alguna condición sustancial implica no hablar ya de la persona-sujeto, sino del hombre, como se desprende de la explicación de Locke sobre la identidad del hombre:

Fues yo presumo que no es la idea sola de un ser pensante o racional la que configura la idea de un hombre en el sentido de la mayoría de la gente, sino de un cuerpo formado de tal o cual manera, unido a él.

(E. II, xxvii, 8) (85)

En la hipótesis materialista hay un único ser con un cuerpo determinado, que posee la cualidad de ser pensante o racional. Puesto que la idea de hombre desde el punto de vista del cuerpo "no es sino la de un animal dotado de una cierta forma" (86), la identidad de ese ser, como la del animal, "es la misma vida continuada y comunicada a diferentes partículas de materia, según se unan sucesivamente a ese cuerpo organizado viviente" (87); a lo que habría que añadir la identidad de conciencia, o ésta misma surgiría de lo anterior.

Si hay que añadir la identidad de conciencia a la del cuerpo, entonces nos encontraremos de nuevo

con la dualidad que Locke pretende salvar. Tendremos que suponer, pues, que la identidad de conciencia surge de la misma identidad del organismo viviente, aunque no sea por su propia virtualidad o potencia, sino por la especial ordenación del Creador. Esto presenta múltiples problemas. En primer lugar, aunque Locke no lo considera, parece impropio situar el fundamento de la identidad de conciencia en algo de lo que puede no tenerse conciencia. Esto es, si la identidad personal surge de la misma identidad del organismo viviente, esa conciencia debería incluir la del pertenecer al mismo organismo viviente, desde el momento exacto en que la conciencia fuera sobreadañada a la materia (determinar este momento sería el mismo tema que determinar cuándo empieza el hombre a tener alma), o desde el momento en que la conciencia empezará a manifestarse en ese sistema de materia así dispuesto para ello.

Fues bien, mi conciencia de mis propios pensamientos y actos puede abarcar un periodo de tiempo en el pasado tan alejado como se quiera, o como una investigación adecuada determinara. En cualquier caso, mi conciencia incluye el haber vertido un cazo de sal en un puchero de lentejas durante las vacaciones de verano, cuando yo tenía cinco o seis años, como también incluye el sentimiento correspondiente al ser descubierta la fechoría junto con la autoría del hecho, a la hora de la comida; pero no conservo ninguna conciencia del organismo viviente que llevó a cabo la salazón de las lentejas, de modo que, al ver una fotografía que me dicen es mía

en aquellas fechas, deduzco que aquel organismo viviente fue el que lo hizo, y que soy yo, por la conciencia del acto y por la confianza que me merecen quienes me lo dicen, habiendo sido testigos del acto, del organismo que lo realizó y del proceso que ese organismo ha seguido hasta hoy. En cuanto al organismo de la fotografía podría ser engañado, pues no tengo conciencia de cuando me la tomaron; por lo que respecta al acto, no.

En definitiva, sin pretender convertir en categoría lo que es un simple ejemplo, podemos plantear que, mientras la misma persona está definida por la identidad estricta de conciencia, al menos es posible que esta conciencia no se corresponda con la del mismo organismo viviente. Podría objetarse que, lo mismo que se olvidan pensamientos y actos, también se puede olvidar la conciencia de ser un determinado organismo viviente en el pasado. Pero precisamente, en esto consiste la dificultad para la hipótesis de Locke, pues en su concepto, eso que se me ha olvidado y no pertenece a mi conciencia, no soy yo, no se incluye en el *si mismo* que lo identifica como tal (88). Mi identidad seguiría residiendo exclusivamente en mi conciencia, hasta los límites a que ella se extiende, incluya o no la conciencia del organismo.

En segundo lugar, la puerta que Locke dejaba abierta a las diversas concepciones sobre la situación del alma y el cuerpo en el hombre, con sus distintas repercusiones, parece cerrarse. ¿Cómo podría explicarse la posibilidad, admitida por Locke, de que una misma conciencia, que define a una sola persona, pueda residir simultánea o sucesivamente en

varios cuerpos? (89). Lo mismo para la posibilidad de la resurrección o de la inmortalidad del alma-conciencia. La pregunta en general es: ¿Cómo podría explicar Locke las diversas concepciones sobre el hombre, y admitirlas como posibles? Todas ellas implican una cierta autonomía, en algún caso total, entre la conciencia y el cuerpo, incluso entre la conciencia y la sustancia inmaterial; y aunque él tuviera como más probable la de que "la conciencia está unida y es la afección de una sustancia inmaterial individual" (90), todas son posibles por la autonomía que implican. Pero en la hipótesis de la materia pensante, cualquier atisbo de autonomía entre el cuerpo y su pensar, por mínima que fuera, no podría ser explicada más que por lo que se explica la misma hipótesis de la materia pensante: la onnipotente voluntad de Dios.

Por el contrario, Locke recalca la independencia de la conciencia frente a cualquier sustancia, sea esta material o inmaterial:

La misma sustancia inmaterial sin la misma conciencia no constituye más a la misma persona por estar unida a algún cuerpo, que las mismas partículas de materia sin conciencia unidas a algún cuerpo, constituyen la misma persona.
(E. II, xxvii, 14) (91).

No cae en el olvido el hecho de que mantener la misma organización viva es lo que hace la identidad del animal o del vegetal, aunque cambie su sustancia material (92), pues cada caso requiere un análisis adecuado de su identidad, y ésta no reside siempre en las sustancias, como es bien patente pa-

ra Locke (93). En función de esto, podemos considerar, entonces, que el pensar no surge de la materia en su propia materialidad de partículas cohesionadas, sino de la organización peculiar de las mismas, como por otra parte parece sugerir Locke en el texto que sirve de base a este apartado, cuando se refiere a "sistemas de materia convenientemente dispuestos" (94).

Del mismo modo que la vida aparece en los vegetales y animales por la disposición especial de sus componentes materiales, no por la materialidad de un conjunto concreto de ellos, así surgiría la conciencia en el hombre como ser material vivo con conciencia.

La explicación de Locke se da en el marco de su consideración sobre si se puede mantener la identidad de conciencia cuando cambia la sustancia pensante, o si permaneciendo ésta igual se pueden dar identidades personales distintas (95). Puesto que la identidad personal reside en la conciencia y sólo en ella, con independencia de cualquier situación de la sustancia inmaterial, no hay reparo alguno en aceptar las hipótesis que se consideran. Pero Locke advierte a quienes sostienen que la identidad personal reside en la sustancia inmaterial, por lo que aquélla no se ve afectada en los cambios de la sustancia material, que deberán admitir esa misma sustancia inmaterial en el resto de los seres vivos, puesto que ellos mantienen su identidad con independencia de los cambios en la materia concreta que los configura (96).

La deducción es clara: si no es necesaria la sustancia inmaterial para la identidad a pesar de

los cambios en la sustancia material, entonces los seres vivos no necesitan una sustancia inmaterial para explicar su identidad; pero los seres pensantes tampoco. Con esto abre la vía para atribuir a la conciencia en los seres pensantes, la misma significación que da a la vida en los seres vivos: ser principio de identidad en cuanto surge de un sistema material organizado de una manera determinada.

En la hipótesis de la materia pensante nada impide que sea como acabamos de decir, pero se introduce una nueva apreciación, y es que al hablar de la identidad de los seres vivos, Locke no apela, al menos directamente, a la ordenación divina: la vida parece que surge espontánea e inmediatamente de esa disposición concreta que presentan los sistemas de materia, como algo esencial a esa disposición.

Desde el momento en que no conocemos la esencia real de la sustancia material, no podemos saber si es de ese modo o no, pero Locke parece atribuir esa cualidad a la materia organizada, lo mismo que atribuye a la materia sin más la cualidad de comunicar el movimiento por impulso, o la cohesión, y entonces la conciencia estaría en la misma situación. Sin embargo, también es verdad que si le presionáramos inquiriendo por la última razón de que la materia posea esas cualidades o potencias, sin duda contestaría que por la determinación de Dios: la razón de su hipótesis sobre la materia pensante. La conciencia y la vida pueden explicarse del mismo modo en su origen.

En tales condiciones, otra vez nos encontramos

con los problemas derivados de hacer depender de otra cosa a algo que es principio de identidad por su propia independencia absoluta, como lo es la conciencia, aunque ahora ya no dependa de sustancia alguna, sino de algo tan "etéreo" como una estructura, que lo es la configuración material determinada (97). ¿Se mantendría la identidad personal, en esta línea de consideraciones, dado el caso de que una misma conciencia estuviera presente en los cuerpos de distintos hombres (distintas configuraciones materiales determinadas), sea simultáneamente, sea sucesivamente? ¿Y en el caso de la trans migración, en que la diferencia de configuración del sistema material es aún más evidente? (98).

Teníamos que negar la posibilidad de que se dieran esos casos, en función de que una misma conciencia, por su dependencia de ellas, no puede surgir de configuraciones distintas de materia. Si los admitimos como posibles, lo que hace Locke al tratar su noción de identidad personal en términos de compatibilidad con todos ellos, entonces nos preguntaremos: ¿El príncipe que se reencarna en zapatero, aun siendo dos hombres distintos, son o no la misma persona en el caso de que sólo sea idéntica en ambos la conciencia? (99). Atendiendo a la definición de la identidad personal por la conciencia, diremos que sí, pero esto significaría que una vez surgida la conciencia desde una determinada organización de la materia, se hace independiente de ésta, adquiriendo una especie de sustancialidad propia; y estaríamos en el mismo caso que si se quiere explicar una sustancia inmaterial como procedente

de una sustancia material, aunque sea a partir de su configuración, no de su pura materialidad.

Lo complicado del problema reside en explicar cómo se puede atribuir el ser independiente de la sustancia a una cualidad que surge de ella, si no es recurriendo nuevamente a la voluntad omnipotente de Dios. Esto es válido tanto para la situación de la conciencia respecto al cuerpo-configuración material concreta, como a la de la conciencia respecto al alma, pues en ambos casos Locke lo ve como un añadido, fruto de la determinación divina (100).

Si la respuesta a la cuestión planteada es que no son la misma persona, coherente con la hipótesis de la materia pensante, entonces simplemente no se mantiene la atribución de la identidad personal sólo a la conciencia. Pero esto no entra entre las posibilidades que Locke discute, más bien contempla y admite todas esas posibilidades en función de mantener la identidad personal exclusivamente a partir de la conciencia. De tal modo, aunque algunas de estas posibilidades sean contradictorias entre sí, por lo que no se pueden sostener todas al mismo tiempo, cosa que desde luego no pretende hacer Locke (101), precisamente para lo que sirve su consideración es para mostrar que, por encima de sus mutuas contradicciones, la identidad personal situada en la conciencia no está en contradicción con ninguna de ellas, es compatible con cualquiera y es la única explicación que conviene a todas; porque es la única que permite aplicar apropiadamente un criterio de atribución de responsabilidad que vaya más allá de las limitaciones de nuestro co

nocimiento sobre la materia y sobre el espíritu, y permite una justicia adecuada en cualquier situación que se considere. Pero esto siempre que se requiere una condición: que esa conciencia sea absolutamente independiente de cualquier situación sustancial determinada, pues de lo contrario, siempre volveríamos a la antinomia planteada en E. IV,iii,6 (102), como hemos estado viendo.

Así pues, la posibilidad de la materia pensante va indisolublemente unida en Locke al hecho de que sea producto de una añadidura expresa producida por Dios, en el ejercicio de una omnipotencia que supera toda consideración racional. Como dice Melendo:

Lo que frenaba la resolución materialista del mundo de Locke era el hecho de que la hipótesis de la materia pensante sólo estaba respaldada por la omnipotencia divina, pues sólo Dios era capaz de introducir el pensamiento en la materia. (103)

A lo que habría que añadir: en virtud de una intervención expresa sobre la misma.

Por ello no se puede hablar propiamente de la hipótesis de una "materia pensante" en Locke, o de pensamiento "introducido" en la materia. La condición de ser sobreañadido expresamente lo impide. No es que a la materia en una situación especial se le conceda la cualidad de pensar por virtud de esa organización especial, sino que es necesaria una intervención divina peculiar que aproveche esa disposición especial de la materia para añadir el pensamiento-conciencia como si de un postizo se tratase.

contra toda capacidad propia de aquélla.

No hay, pues, en Locke, ni materia pensante ni pensamiento alojado o integrado en la materia. Sólo hay la posibilidad de una conciencia, que no necesita de ningún soporte sustancial, puesta junto a una sustancia material, sin que ésta la pueda determinar en absoluto, ni en su independendencia ni en sus funciones.

Finalmente, con esta hipótesis tampoco se produce la ansiada unidad de cuerpo y conciencia. En la hipótesis más próxima a su unidad, ambos permanecen irreductibles, y lo más que hace la voluntad divina es juntarlos sin que cada uno pierda sus características peculiares. La omnipotencia de Dios si- que haciendo de puente sin resolver la separación, aunque sea el último recurso al que Locke pueda acudir.

IV.3. La caracterización moral del pensar

Así como el análisis lockeano del sujeto estaba transido por el tema de la adscripción de responsabilidad, de modo que todas las funciones de la conciencia confluyen en la función moral; de igual manera, y en consecuencia, el análisis del agente conviene a las condiciones para adscribir responsabilidad (104). Ello es lo que, en última instancia, justifica la atribución de la identidad personal a la conciencia sola.

Pero, mientras que en el caso del sujeto las funciones de la conciencia, aunque articuladas en torno a la función moral, se distinguen unas de otras y aparecen diferenciadas por un escalonamiento de subordinación entre ellas, en el análisis de la acción y del agente todas ellas tienden a quedar reducidas a la acción moral, por virtud de una desmesurada proyección de las condiciones que sustentan este tipo de acción. Sin embargo, semejante proyección es absolutamente necesaria respecto al hecho de poner el criterio de la responsabilidad en la conciencia subjetiva, entendiéndose la responsabilidad en un sentido moral, como lo hace Locke.

La pretensión de Locke de sustraer al juicio público el ámbito de lo moral, restringiéndolo exclusivamente a lo privado, requiere necesariamente poner el criterio del acto moral en la conciencia, y esto, a su vez, implica necesariamente extender ese criterio a toda manifestación de la conciencia que cumpla con los requisitos del acto moral, es

decir, a todos los contenidos -pensamientos y acciones- que surjan de su propia actividad productiva, al poner en juego una cierta atención voluntaria.

Volvamos otra vez al texto de E. IV,iv,4 para ver cómo se manifiesta esa proyección del carácter moral de la conciencia al ámbito del pensar (105):

... las ideas simples no son ficciones de nuestra fantasía, sino las producciones naturales y regulares de las cosas fuera de nosotros, operando realmente en nosotros, y así llevan con ellas toda la conformidad que se desea o que nuestro estado requiere ... por lo que estamos capacitados para distinguir las clases de sustancias particulares... y así tomarlas para nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos. (106)

Admitido que nuestra experiencia sensorial no se ajusta a la realidad sino en la medida en que Dios haya tenido a bien establecer por su inescrutable ordenación; en cambio, se ajusta perfectamente "a lo que nuestro estado requiere", y sabemos que ese estado a que se refiere Locke consiste en una situación de prueba con vistas a una recompensa o un castigo ulteriores.

Advertimos, pues, que esa proyección de la que hablamos se asienta sobre la base de una interpretación pragmática de la experiencia y del conocimiento en general, que no están orientados al mero conocer por sí mismo, y mucho menos a ser exhaustivos, sino a satisfacer nuestras necesidades, lo que requiere un cierto trato con las cosas, sabiendo a qué atenerse respecto a ellas (107).

Esta es una actitud propia de la época. Como

señala Rábade:

mientras el saber antiguo y medieval era fundamentalmente una teoría en el riguroso sentido etimológico del término, es decir, un saber contemplativo, cuya aspiración última era el saber mismo sin pretensiones de intervenir o de interferir en las cosas conocidas..., por el contrario en la modernidad el puro saber contemplativo, el saber por el saber, va a ir dejando paso a una cierta concepción "pragmatista", a un positivismo *avant la lettre*, donde el saber se ordena al hacer, que pueda ser técnico, moral, artístico, etc. (108)

En el caso de Locke ese "hacer" al que se ordena el saber va a ser de tipo técnico en lo que se refiere al uso de las cosas (109), pero sobre todo, y primordialmente, moral-teológico.

Rábade cita a Bacon como pregonero de esta nueva actitud hacia el saber, recogiendo sus observaciones sobre la ciencia como poder del hombre y sobre lo equivocado que están aquellos que se proponen el conocer por sí mismo, buscando la simple satisfacción y no la operación, que sería la meta adecuada (110). También cita a Gassendi entre los que manifiestan señaladamente esta actitud "instrumentalista y pragmática", recogiendo de él su reconocimiento de que el conocimiento es algo necesario para el hombre, pero esta necesidad se limita a lo que es suficiente, y eso suficiente se reduce a las propiedades de las cosas que captamos a través de los sentidos, mientras que lo que no nos es necesario permanece oculto (111).

Locke manifiesta repetidamente en el Ensayo es

ta actitud pragmática, que considera al conocimiento y a sus límites en función de su utilidad, o incluso del mismo interés, como una manifestación más del carácter de condición del pensar que posee la conciencia subjetiva.

En efecto, como hemos visto anteriormente, la distinción de cualidades en un objeto depende del interés que ofrezcan para el observador (112). Se entiende que el interés aparecerá como consecuencia de una utilidad que se pueda obtener; una utilidad no genérica, sino muy concreta, y limitada a la consideración estrictamente individual, como puede ser la de un orfebre respecto al oro, a quien su interés por él en función de su trabajo le permite obtener un conocimiento, o si se quiere, una experiencia mucho más detallada de las cualidades y potencias que presenta este metal, de lo que pueda tenerla alguien que sólo lo ve como un objeto de ostentación y lujo, o de una determinada belleza.

Entiendo que Locke no pretende explicar el interés especial del orfebre por las propias cualidades o potencias del oro en función de la utilidad peculiar que vea en ellas, no ya en este mundo, lo que seguramente es así, sino en otro mundo después de su muerte, tal como establece la meta teológico-moral de Locke, y que da el sentido genérico a la utilidad.

Desde luego, la utilidad y el interés que ella provoca tienen como referencia intencional inmediata la felicidad en el estado actual, según manifiesta claramente Locke cuando, hablando de la evidencia del conocimiento sensorial, dice:

Así que esta evidencia es tan grande como podemos desear, siendo tan cierta para nosotros como nuestro placer o dolor, esto es nuestra felicidad o desgracia, mas allá de las cuales no tenemos interés ni de conocer ni de existir. Tal seguridad en la existencia de cosas fuera de nosotros es suficiente para dirigirnos en la obtención del bien y el rechazo del mal que es causado por ellas, que es lo importante del interés que tenemos en estar de acuerdo con ellas.
(E. IV, xi, 8) (113)

Lo concreto que puede llegar a ser la consideración de la utilidad-interés en el conocimiento queda expresada claramente cuando Locke entiende que una visión microscópica que nos permitiera captar la constitución corpuscular de las cosas, conocerlas exactamente tal cual ellas son, no tendría mayor interés para nadie "si no sirve para conducirle al mercado o a la Bolsa, ni no pudiera ver a distancia conveniente las cosas que tiene que evitar, ni distinguir las cosas por las que otros las distinguen, cuando tuviera que hacerlo" (114). Hasta el punto de que esa misma capacidad especial nos podría incapacitar para captar la utilidad de las cosas, como en el caso de que, conociendo las más diminutas partículas que componen un reloj, no pudiéramos tenerlo a la distancia necesaria para ver la hora (115). En tal situación la experiencia pierde toda utilidad, y por tanto, todo su interés (116).

El carácter instrumental de la experiencia es tan determinante en Locke, que cuando considera la cuestión de si un mismo objeto puede producir en la mente de distintos hombres ideas diferentes al mismo tiempo (117), concluye diciendo ideas que tal po-

sibilidad "si se pudiera probar, es de poco uso, sea para el aumento de nuestro conocimiento, o para la conveniencia de la vida, y por eso no necesitamos molestarnos en examinarla" (118).

Resulta cuanto menos sorprendente que en el contexto del debate sobre la verdad de nuestras ideas simples, entendiendo por verdad la adecuación o conformidad entre estas ideas y la realidad que representan, Locke despache la cuestión diciendo que no hace falta ni examinarla siquiera, cuando esto supone un argumento inexpugnable contra la caracterización pasiva, no ya sólo de la mente, sino también de los sentidos en su función receptiva. Pero esto no lo tiene en cuenta Locke, proporcionando con ello una prueba más de que esa pasividad no es tal en realidad, ni la necesita en el tema de la verdad, adecuación o realidad de las ideas, como se ha visto.

¿Qué es lo que Locke tiene en cuenta?: Exclusivamente la utilidad que se pudiera derivar de esa hipótesis, o de su contraria, hasta el punto de que tanto le da que se pueda probar o no. Para la utilidad en la vida y en el conocimiento, con que haya constancia en las representaciones, basta.

Es por todo esto que el hecho de que nuestro conocimiento y nuestra experiencia estén limitados por la utilidad, Locke no le considera motivo para dudar de su verdad (119). Más bien resulta todo lo contrario: la utilidad como límite es el criterio de la verdad de nuestro conocimiento en el estado en que nos encontramos (120).

El estado a que se refiere Locke no es otro

que uno de "mediocridad y de prueba", en el que Dios nos ha situado aquí para frenar nuestro exceso de confianza y presunción, que ha de conducirnos a "gastar los días de este nuestro peregrinaje con diligencia y cuidado, en la investigación y el seguimiento de ese camino que podrá conducirnos a un estado de mayor perfección" (121). Esto es: la utilidad última a la que están adaptadas nuestras capacidades de conocer se deriva de una situación de prueba, ~~en~~ la que esas capacidades adquieren sentido como instrumentos útiles para alcanzar el fin propio de la condición humana. Este es el que determina la utilidad final del conocimiento y la experiencia, y consiste en alcanzar un estado de mayor perfección, lo que constituye nuestra felicidad en el sentido moral que Locke le da, como recompensa por nuestras acciones, entre las que se incluye el pensar (122). Por eso, la felicidad entendida de este modo es el límite de nuestro interés por el conocimiento (123), a lo que éste se ajusta estrictamente:

De donde es obvio concluir que desde que nuestras facultades no están adaptadas para penetrar en la constitución interna y esencia real de los cuerpos, sino simplemente para descubrirnos la existencia de un DIOS y el conocimiento de nosotros mismos, suficiente para conducirnos a un descubrimiento claro y completo de nuestro deber y más grande preocupación, ello nos facilitará, como criaturas racionales, emplear esas facultades que tenemos sobre aquello a lo que están más adaptadas, y seguir la dirección de la naturaleza por donde parece señalarnos el

camino. Por ello es racional concluir que nuestra ocupación propia descansa en aquellas investigaciones y en esa clase de conocimiento que se acomoda más a nuestras capacidades naturales, y lleva con él nuestro mayor interés, esto es, la condición de nuestro estado eterno.
(E. Iv,xii,1) (124)

Nuestra necesidad, pues, se limita al conocimiento de lo que debemos hacer con vistas a la felicidad eterna, y a esto están adaptadas nuestras potencias para conocer.

Queda claro no sólo el fin moral del conocimiento, también que toda su estructura y su análisis se ajustan a este fin en la idea de Locke. Esto significa que la determinación moral califica toda su investigación, como en un movimiento de reflujo por el que el fin está continuamente presente o inscrito en los medios que se siguen para alcanzarlo. Si, como sabemos, la investigación de Locke trata de ser el fundamento para una moral puramente racional exenta de controversias, no es extraño que tanto el método como el contenido de esa investigación estén ordenados estrictamente a dicha meta, y determinados por ella. Esto es lo que en el decir de Melendo justifica la "pulverización" de la experiencia por parte de Locke:

Se obtiene así el fundamento necesario para la construcción de una moral que —por depender única y exclusivamente de nuestras facultades— puede ser toda ella demostrada: una moral fundada exclusivamente en el sujeto, en la combinación más o menos coherente de elementos simples.
(125)

Esto no es otra cosa que el producto de la utilización sistemática del método analítico y su proyección ontológica que hemos visto; con lo que, finalmente, encontramos el significado último de esos desarrollos de Locke incongruentes con su noción de experiencia, entre los que se incluye como básico la hipótesis de la pasividad de la mente en el primer origen de las ideas (126), y esto desde su objetivo moral.

La afirmación de pasividad en la mente adquiere sentido desde esa proyección sobre el pensar de la caracterización moral, porque Locke se encuentra con el problema de que si admite la actividad de la conciencia en todas sus manifestaciones, como hemos mostrado que en verdad ocurre, ello llevaría a admitir igualmente que las percepciones son actos morales, y consecuentemente, somos responsables de todas ellas ante el Juez Supremo.

Esto es exactamente lo que trata de evitar la afirmación de pasividad en la conciencia. Esta es su función oculta, que, ahora sí, cumple a la perfección y para la que resulta estrictamente necesaria.

Puesta la responsabilidad en los contenidos de la conciencia, pues los actos son objeto de responsabilidad en cuanto se presentan como contenidos de conciencia, el carácter activo de ésta como condición para la adscripción de responsabilidad, conduce inexorablemente a considerarnos responsables de todos los contenidos, y las ideas originarias son contenidos de conciencia.

Si se quiere dejar un margen a la indiferencia

moral, de modo que no toda nuestra existencia esté íntegramente determinada por nuestra condición de seres morales en función de la conciencia, habrá que delimitar el ámbito de la responsabilidad. De no ser así, sólo escaparían a la cualificación moral los actos estrictamente involuntarios, y ello a condición de que no seamos conscientes de ellos. Así pues, se necesita una parcela de la conciencia que quede fuera del ámbito moral, y en las condiciones que Locke se impone esto sólo es posible conseguirlo a través de un único medio: suponer la pasividad de la conciencia en el ámbito que se quiere sustraer a la responsabilidad moral. Evidentemente, el más adecuado para ello, en función de su carácter receptivo y de las posibilidades que ofrece el método analítico, es el del origen primario de nuestras ideas.

En este sentido y desde tal punto de vista, la pasividad de la conciencia ya no es una mera hipótesis o una conjetura de la que se puede prescindir en favor de otra tal vez más provechosa o convincente, sino que es un verdadero supuesto necesario al sistema, como lo es la sustancia material externa. Lo mismo que ésta, la pasividad cumple a la perfección la función que tiene encomendada, pues actúa como límite efectivo del ámbito de nuestra responsabilidad, de modo que no somos responsables de aquellos contenidos en los que la conciencia se muestra sucesivamente pasiva; y esto, entonces, no es porque esos contenidos no dependan de la mente, sino que no dependen de ella porque la conciencia es pasiva al recibirlos.

Ahora bien, vista la funcionalidad real de este supuesto en el Ensayo, que se entiende compensa a Locke de todos los problemas que le suscita, aún podemos preguntarnos: ¿Disponía Locke de otra alternativa más acorde con su planteamiento y sus desarrollos? De otra manera: ¿Hasta qué punto es realmente una necesidad para Locke incluso desde el punto de vista de su objetivo moral? La pregunta no es ociosa, pues está en juego la coherencia de todo su pensamiento, desde la teoría de la percepción hasta la del sujeto, al mantenerse en entredicho la posibilidad de unidad en la conciencia, con la que es incompatible la pasividad; ya que si ésta surge como límite al alcance de la responsabilidad basada en la apropiación unitaria de pensamientos y acciones que constituye al sujeto, lo que finalmente hace no es limitar esa apropiación sino destruirla, eliminando su unidad y con ella al sujeto.

Para contestar a las preguntas formuladas lo primero que hemos de tener en cuenta es que la afirmación de la pasividad de la conciencia se basa en un equívoco, por parte de Locke, sobre el concepto de necesidad, que involucra también a la distinción entre acto y contenido en la idea.

Hemos constatado que el hecho de que en las ideas originarias los contenidos se impongan necesariamente a la conciencia, no es suficiente razón para afirmar por ello la pasividad de ésta, aunque Locke así lo entiende en función de que la responsabilidad cae sobre los contenidos de una conciencia que sea libre-activa, con lo que recibir necesariamente esos contenidos implica inmediatamente su pa-

sividad. Pero es en esa pretensión de identificar actividad con libertad donde descubrimos el equívoco, pues incluso en Locke, actuar necesariamente no es sinónimo de no actuar. Para Locke, en su sentido propio de actividad, el agente como tal es libre de realizar un acto o no realizarlo, de realizar éste o el otro, pero ese mismo agente, también como tal, no es libre de realizar o no actos en general: en cuanto agente, necesariamente realiza actos, sin que por ello cada acto concreto lo efectúe necesariamente.

El concepto de necesidad implicado en cada uno de los casos es distinto. Cuando decimos que el agente necesariamente realiza actos, estamos empleando un concepto lógico-funcional de necesidad, mientras al decir que un acto concreto lo realiza necesaria o, por el contrario, libremente, estamos refiriéndonos a necesidad o a libertad en un sentido psicológico-moral. Ambos sentidos se dan separadamente en el agente, según se ve, pero Locke los identifica para hacer iguales la libertad y la actividad, y así poder afirmar la pasividad inmediatamente a partir de la necesidad, aplicándolo a los contenidos primarios de la conciencia.

Mientras que el sentido psicológico-moral se refiere a las condiciones determinadas del agente respecto a una acción concreta, el sentido lógico-funcional expresa una característica genérica definitoria y que identifica un modo de ser, en este caso el del agente, sin pronunciarse sobre las condiciones concretas en las que se expresa ese modo de ser. Así pues, tienen distintos ámbitos de apli-

cación, sin tener por qué interferirse, y mucho menos identificarse.

Aunque nunca lo hace explícitamente, Locke pone en juego la distinción que hemos trazado. Lo vemos en cuanto admite el deseo de felicidad como una tendencia práctica innata:

La naturaleza, lo confieso, ha puesto en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la desgracia; éstos, desde luego, son principios prácticos innatos, que (como conviene a los principios prácticos) se mantienen constantemente operando e influyendo todas nuestras acciones, sin cesar, y pueden observarse en todas las personas y en todas las edades de modo constante y universal. (E. I,iii,3) (127)

Lo mismo ocurre cuando se refiere a la ordenación natural y genérica de la mente al conocimiento (128), o cuando afirma que no puede haber ninguna idea sin que se perciba inmediatamente su identidad consigo misma y su diversidad de las demás (129). Pero también al referirse al "orden natural de las ideas" que se conectan en el silogismo, orden que éste debe seguir (130), lo que interpreta Volton como que "hay un orden (natural) en el que pensamos las ideas conexas" (131).

Bien, pues Locke no afirma que el sujeto no sea libre por motivo de esa tendencia natural que tiene hacia la felicidad, ni que la mente en el conocimiento sea pasiva porque tenga una tendencia natural al mismo, ni tampoco que lo sea al comparar ideas porque perciba necesariamente la identidad de cada una consigo misma y su diversidad con las demás, ni al efectuar una deducción porque exista un

orden natural en la conexión de ideas.

En todos estos casos Locke está tratando, de una manera y otra, con el sentido que he llamado "lógico-funcional" de necesidad, tanto en el ámbito de las acciones como en el del pensar, pues lo que viene a decir es que necesariamente el hombre tiende a la felicidad y al conocimiento, identifica y distingue las ideas, y encuentra conexión entre unas y otras, sin que esta necesidad atente contra la caracterización activa del sujeto.

¿Qué es lo que pone de manifiesto este sentido del concepto de necesidad? ¿Qué es lo que Locke nos revela al usarlo así? No otra cosa sino la existencia de una estructuras o modos propios de ser del sujeto-agente, que están sosteniendo las manifestaciones concretas de éste.

Entonces, lo que resulta del carácter necesario de la percepción lisa y llana, en su misma receptividad de contenidos, no es la pasividad de la conciencia, sino la propia ordenación de ésta a la percepción, su disposición estructural para captar contenidos.

Aquí es donde queda involucrada la distinción entre el acto y el contenido en la sensación-percepción o en la experiencia. Los contenidos no dependen de nosotros en la percepción original, pero esto no dice nada sobre el acto. Por lo que hemos venido viendo, el acto sí depende de nosotros en la necesidad de hacer consciente ese contenido: ¿Vamos, pues, a ser responsables por ello? No, a no ser que se entienda que poseemos una experiencia previa de aquello que vamos a percibir. Antes de la

percepción de esos contenidos es obvio que no tenemos experiencia de ellos, por lo que difícilmente se nos puede atribuir responsabilidad al respecto. Con esto tenemos establecido el límite a la responsabilidad, sin que ésta se extienda a las percepciones originales, y sin necesidad de recurrir a la pasividad de la conciencia.

La actividad de la conciencia en el acto de percepción no determina la responsabilidad sobre los contenidos de conciencia resultantes. Lo que determina la atribución o no de responsabilidad es el carácter de repetición o de novedad que presentan esos contenidos en uno u otro caso, en función de una situación perceptiva (132).

Locke nunca habla de "situación perceptiva". Habla de sensación, de percepción, de conocimiento, de operaciones de la mente, y hemos visto lo que esto significa expresamente para él. Pero también hemos visto que su análisis está mediatizado tanto por su modo de entender las condiciones de lo moral, como por la proyección ontológica de ese análisis y que se deriva de su misma formulación original en Descartes, no siendo adecuado a las condiciones que se derivan del concepto de experiencia que él mismo propone.

Hemos de volver, pues, sobre el concepto lockeano de experiencia para ver si en él cabe una noción semejante a lo que hemos expresado como "situación perceptiva", y si ello es así, tendríamos la comprobación fehaciente de que Locke no solo no necesita la pasividad de la mente para desarrollar su pensamiento en ningún sentido, sino que, además,

sus desarrollos nos descubren un carácter estructural de la conciencia en el que se destaca su actividad, ejercida desde una función apropiativa de contenidos, como fundamento de su unidad.

Nuestra referencia a una situación perceptiva se significa por entender la percepción en el sentido de que nos hace "noéticamente presentes todos concretos, estructurados en una unidad de sentido" (133); y este es precisamente el sentido de la experiencia como observación en Locke, según se ha mostrado, ya que ella nos proporciona la captación de objetos reales externos de los que lo menos importante es el registro detallado de sus cualidades, pues lo que importa es la función de utilidad de ese registro, en cuanto nos permite identificarlos en experiencias posteriores y, correlativamente, distinguirlos de los demás. Por otra parte, la noción de sentido se incluye en la condición de consciente que presenta la experiencia en Locke, intensificada en su unidad y totalidad por cuanto lleva consigo la captación refleja del sujeto consciente en la apropiación de esa experiencia, todo ello dentro del mismo acto original.

La experiencia así entendida cumple las condiciones de receptividad, inmediatez y concreción que constituyen su significado gnoseológico (134). Efectivamente, hay una recepción de contenidos, cuya configuración como tales escapa a toda posible intervención del sujeto, de la conciencia. En segundo lugar hay una efectiva inmediatez dentro de los límites en que ésta se puede establecer, desde el mo-

mento en que todo contenido cumple la condición de ser consciente, es algo dado en la conciencia y, por tanto, integrado en ella, lo que indica la aportación del acto por parte de la conciencia. Esto no es otra cosa que aceptar el modo como se produce la experiencia, según indica Rábade:

Sin una efectiva colaboración de la conciencia en la integración del dato no se produce una conciencia cognoscitiva humana, por muy poco exigentes que seamos con la noción de experiencia. (135)

Sólo con tener esto en cuenta ya es cierto que "conseguir conocimientos inmediatos es un ideal epistemológico, porque una inmediatez total significaría soslayar mediaciones" (136), mientras que una mínima mediación es exigida ya por el valor significativo de la experiencia. La responsable de una y de otro no es más que "la subjetualidad cognoscente como principio esencialmente dinámico, cosa que no elimina una efectiva recepción, sino que impide asimilarla a una recepción meramente pasiva" (137). De todo lo cual, lo único que tal vez no pueda suscribirse desde la noción de experiencia que propone Locke es la expresión "esencialmente", pero no creo que haya mayor problema en sustituir ese término en el texto de Rábade por otros como "necesariamente" o "estructuralmente", sólo para evitar la referencia a la esencia.

Por otra parte:

La conciencia es precisamente la expresión de la subjetualidad cognoscitiva, no en su aspecto óntico, sino en su aspecto

funcional, que es el que aquí nos interesa. Nada tiene de extraño por esto mismo, que la filosofía moderna use frecuentemente como sinónimos los términos "conciencia" y "sujeto". (138)

Pasando a la condición de concreción exigida a la experiencia, y siguiendo la noción propuesta por Locke, diremos que en ella lo concreto no serían propiamente las ideas simples, que surgen por un proceso analítico de fragmentación a partir de lo dado en la experiencia. En efecto, como expresa Rábade, "no hay datos sensibles puros, sino 'objetos' en los que puedo descubrir analíticamente los datos o cualidades" (139), pues en realidad "no vemos un color, sino algo coloreado, no tocamos una dureza, sino una cosa dura, etc." (140).

Por todo ello, y por la condición de consciencia que Locke exige a la experiencia, los puros datos sensoriales no son lo concreto en ella:

... en vez de ser algo de lo que partimos, son algo a lo que llegamos en un proceso resolutivo-analítico de nuestros conocimientos originarios, que son las percepciones. El nombre de sensación o de impresión sensorial denomina a algo pre-cognitivo e inconsciente a lo que llegamos analizando los elementos y el proceso genético de la percepción... Sólo por virtud de este análisis sabemos que hay que colocar esas sensaciones inconscientes antes de la percepción. (141)

La única objeción que desde esto se podría poner a la noción de Locke es, como hemos señalado anteriormente, que no termina de aclarar la diferencia entre sensación y percepción. Por lo demás, si omitimos el término "sensación", vemos que el texto

expone de un modo preciso la teoría de la percepción de Locke tal y como se entiende coherente con su propia noción de experiencia.

Hay más, la noción actual de experiencia-percepción, determinada como un complejo significativo que es a la vez lo primario en el conocimiento, incorpora la función refleja de la conciencia, que Locke considera la base de su actividad apropiativa:

Nada de esto, no obstante, impide que sigamos considerando a la percepción como un conocimiento de experiencia; lo único que de ello se deduce es el no poder atribuir a la percepción el carácter de pura inmediatez. En efecto, si bien recibe datos sensoriales o materiales, también da cabida -y necesita darla- a elementos psicológicos, no corpóreos estrictamente... Más aún, cabría afirmar que en toda percepción hay una cierta percepción del propio sujeto percipiente. ... una cierta vivencia o percepción del yo. (142)

Visto el ajuste de la noción lockeana de experiencia-observación con el concepto actual de la experiencia, entiendo coherente considerar que se ajusta también a una de las consecuencias que se extrae de este último: el ser contextualizada (143). A través de la conciencia, "somos nosotros los que constituimos el hecho en cuanto lo contextualizamos en el tejido general de la experiencia y le insuflamos un sentido" (144): no el contenido del hecho, por supuesto, sino su cualidad de hecho dado a la conciencia.

Esto es importante con vistas a la noción de situación perceptiva, pues ese ser contextualizado es

la experiencia se refiere a que ésta se da en el marco de otras experiencias, y es lo que le permite adquirir un sentido. Por tanto, ese sentido surge de reconocer o determinar la situación de una experiencia concreta en su relación a las demás, contemporáneas o pasadas. En otras palabras: el dato, el hecho, el objeto, forman parte de un complejo experiencial considerado tanto sincrónica como históricamente, del que se deriva su sentido, y este complejo es lo primario en la experiencia. A esto es precisamente a lo que se refiere la expresión "situación perceptiva", que, por tanto, se deriva legítima y directamente de la consideración global de la experiencia presente en Locke al definirla como observación, y a la que se ajustan coherentemente sus desarrollos sobre el tema del sujeto y de la conciencia en su cualificación activa.

Entiendo pues, que Locke tenía en sus manos los instrumentos adecuados para eludir la pasividad de la mente como límite de la responsabilidad moral, pero no lo hizo, mostrándose finalmente prisionero de las condiciones impuestas por el método analítico en su formulación cartesiana, condiciones que le impidieron completar sus propios desarrollos y revisar su pensamiento en función de éstos.

En efecto, poner la identidad del sujeto en la conciencia, y fiar a ella sola la unidad del yo basándose en su actividad apropiativa -lo que tampoco dejaba de presentarle problemas-, son desarrollos coherentes del punto de partida empirista que adopta Locke, caracterizado por esa primera noción unitaria y global de experiencia. Tanto esos desar-

rrillos en el tema del sujeto y del agente, o sujeto-agente, como el propio punto de partida, son posibles gracias al carácter activo de la conciencia, con lo que la afirmación de pasividad aparece como una objeción al sistema elaborado por Locke, y es motivo de falta de coherencia.

Sin embargo, Locke nunca lo ve así, y esto es lo que delata en él el triunfo del método sobre sus propios hallazgos: lo que desde el punto de vista unitario es una objeción, una incoherencia que hay que revisar, desde el punto de vista fragmentario de su análisis es simplemente una excepción que no hay más remedio que aceptar.

La fragmentación analítica admite excepciones, y lo vemos cuando Locke usa las expresiones "en su mayor parte" y "la mayoría de las veces" a que nos hemos referido, o cuando inmediatamente después de expresar la pasividad en la simple percepción acepta que se requiere una cierta atención porque hay veces en que los estímulos no llegan a producir percepción cuando en otras ocasiones sí lo hacen; y todo ello sin que se le plantee ningún problema de coherencia, que hubiera tenido que abordar en las correcciones para las sucesivas ediciones del Ensayo.

Por el contrario, el carácter unitario y estructural de la conciencia no admite excepciones, y este es el descubrimiento de Locke desde su postura empirista: una conciencia definida funcionalmente sin necesidad de sustancia, una y unificante en sus funciones, que la revelan dotada de unas estructuras de actividad aunque exenta de todo contenido original. No en vano, y salvando la estricta correg

ción de su interpretación del innatismo, al leer el epitome del Ensayo Lady Masham escribió a Locke diciéndole que la diferencia con los que creen en las ideas innatas no es tan grande como parece, porque éstos sólo mantenían que habría "una activa sagacidad en el alma" (145).

NOTAS

- 1.- E. I, iv, 18.
- 2.- E. II, xii, 6.
- 3.- E. II, xxiii, 1.
- 4.- Ibidem. Ver también la sección tres.
- 5.- E. II, xxiii, 2.
- 6.- E. II, xxiii, 3. En la sección cuatro vuelve a hablar de la suposición en función de que no podemos concebir como pueden subsistir por sí mismas las cualidades.
- 7.- Ver, p. e., E. II, xxiii, 3.
- 8.- Es el caso de la sustancia, esta idea se deriva de la experiencia de que esas cualidades siempre se dan juntas, de su coexistencia. Desde el momento en que Locke habla de la idea de sustancia en general, no se puede entender que aplique "suposición" en el sentido de "sustancia individual subsistente por sí misma", que haría inaplicable el concepto a otras ideas que no fueran la de sustancia, si bien Locke sólo habla de suposición en este caso.
- 9.- Ver E. II, xxi, 2, 4 y 72. En cambio, la experiencia de la actividad la obtenemos por la reflexión, como hemos advertido (ver E. II, xxi, 4).
- 10.- "Whence has it all the materials of Reason and Knowledge? To this I answer, in one word, From Experience: In that, all our knowledge is founded; and from that it ultimately

derives it self."

- 11.- E. II,i,2.
- 12.- Rábade, S.; "Introducción" al Ensayo, ed. cit.; p. 48. Cita E. I,i,2.
- 13.- Ibidem. Cita E. IV,xii,10; II,xi,15, y *Of the Conduct of the Understanding*, sec. 41.
- 14.- A veces Locke habla correlativamente de "experiencia y observación", como en E. II,xi,15 (son los medios para conocer el origen del conocimiento humano", E. II,xxii,9 (medios para obtener modos mixtos), E. IV,xii,12 (nos proporcionan penetración en el conocimiento de las sustancias corpóreas). En estos casos está claro que con "experiencia" Locke se refiere a la aplicación de experiencias-observaciones acumuladas en el pasado.
- 15.- Rábade, S.; o.c., p. 48-9.
- 16.- Ver E. II,ix,1 y xxi,72.
- 17.- Ver A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, ed. cit.
- 18.- "Watch" viene definido por "look at" (mirar), y por "keep the eyes on" (mantener los ojos sobre).
- 19.- Baste recordar sólo un texto que resulta suficientemente elocuente: el ya ampliamente citado E. II,ix,1.
- 20.- Ibidem.
- 21.- Rábade, S.; o.c., p. 50.
- 22.- E. II,i,1.
- 23.- E. II,i,3 (el subrayado es mío). Como vemos, por otra parte, cuando trata el conocimiento de las cosas externas (E. IV,xi), o cuando establece la clasificación de las ciencias en

E. IV,xxii,1.

- 24.- Lo podemos ver en las reglas del método de Descartes; pero también en F. Bacon, que en su *Instauratio Magna* nos dice: "Ahora bien, lo que necesitan las ciencias es una forma de inducción que analice la experiencia y la demonte, y mediante un proceso debido de exclusión y rechazo, lleve a una conclusión inevitable." (Ed. Porrúa, México, 1975, p. 18). Ver Rábade, S.; "Introducción" al Ensayo, ed. cit., p. 29.
- 25.- "First, Our Senses, conversant about particular sensible Objects, do convey into the Mind, several distinct Perceptions of things, according to those various ways, wherein those Objects do affect them".
- 26.- Ver Gibson, J.; o.c., pp. 47-9.
- 27.- Las reglas tercera y cuarta del método cartesiano así lo suponen.
- 28.- Gibson, J.; o.c., p. 50.
- 29.- Gibson, J.; o.c., pp. 50-1.
- 30.- Ver E. II,xii,13.
- 31.- En realidad, esta clasificación presenta un problema en la formulación de Locke, ya que parece reducir las ideas complejas a las que resultan de la actividad de combinar varias simples, con lo que resulta oscurecido el estatuto de las ideas de relaciones y las generales, especialmente de estas últimas, pues en definitiva, las ideas de relaciones entran en la otra clasificación de ideas complejas.
- 32.- Ver Gibson, J.; o.c., p. 52.

- 33.- Whoolhouse, R.S.; o.c., pp. 111-2 (cita E. II, xii, 1; xi, 7; xxii, 2; xxiii, 1; entre otros textos). Whoolhouse, se, por su parte, retrotrae el problema a la socorrida inconsistencia de Locke en el uso de "idea" (Whoolhouse, R.S.; Locke's Philosophy of Science and Knowledge, Basil Blackwell, Oxford, 1971, p.34)
- 34.- Aaron, R.I.; o.c., p. 112. Cita E. II, iv, 9.
- 35.- Ayers, M.R.; "Las ideas de potencia y sustancia en la filosofía de Locke", en Locke y el entendimiento humano, ed. cit., p. 159.
- 36.- Kruger, L.; "The Concept of Experience in John Locke", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel, ed. cit., p. 78. Para la primera tesis cita E. II, i, 25; para la segunda E. I', xi, 9 y III, iii, 1; y para la tercera E. II, xxii, 12 y 131, iv, 2.
- 37.- Kruger, L.; o.c., p. 79.
- 38.- Idem.
- 39.- Whoolhouse, R.S.; o.c., p. 37 (el subrayado es mío). Citando E. II, xi, 9, se refiere a la tesis de Locke sobre la abstracción como el enlace entre los principales usos lockeanos de "ideas". Lewis se expresa de un modo semejante al advertir que la simplicidad de las ideas surge de un proceso de abstracción (Lewis, D.; "The Existence of Substances and Locke's way of Ideas", Theoria, V. xxxv, 1969, p. 141).
- 40.- ver E. II, xii, 1. La abstracción consiste precisamente en separar las ideas de todas las otras que las acompañan en su existencia tal

como se da en la experiencia.

- 41.- "Though the Qualities that affect our Senses, are, in the things themselves, so united and blended, that there is no separation, no distance between them; yet 'tis plain, the Ideas they produce in the Mind, enter by Senses simple and unmixed."
- 42.- Ver Melendo, T.; J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1979, p. 64.
- 43.- Ver E. II,xxxi,6.
- 44.- Así lo pone de manifiesto Melendo al decir que lo primero que nos dan a conocer las ideas no es la existencia de las cosas, sino la propia (o.c., p. 51). Ciertamente, no puede ser de otro modo desde el momento en que las ideas no representan a las cosas, sino cualidades fragmentarias de ellas; por eso el problema surge cuando Locke trata de enlazar los dos aspectos de la experiencia.
- 45.- Ver E. II,xxiii,6.
- 46.- Melendo, T.; o.c., pp. 52-3.
- 47.- Ver E. IV,iii,28.
- 48.- Melendo, T.; o.c., p. 57. Cita E. IV, iii,29.
- 49.- Melendo, T.; o.c., p. 69. Ver también pp. 71, 73, 98 y 102.
- 50.- En el el ser no se resuelve totalmente en el conocer. No sólo porque admite la sustancia, aunque sea como supuesto, sino que el admitir la probabilidad, la creencia, la fé, que no son propiamente conocimiento, significa ya que la realidad va mas allá de lo que el co-

ncimiento puede descubrir. Ver E. IV,xiv, so
bre el juicio.

51.- Ver E. IV,x.

52.- Volton dice que Locke no usa otra hipótesis en el *Ensayo* más que la corpuscular. Se entiende que de un modo sistemático, pues también reconoce que avanza conjeturas ocasionales que van más allá de la experiencia y la observación, y cita: que la percepción marca la diferencia del hombre con los animales (E. II,x,15), que los estados corporales afectan nuestra memoria (E. II,x,5), que la velocidad de sucesión de las ideas tiene un límite superior e inferior (E. II,xiv,9 y 10), que el pensar es la acción del alma y no su esencia (E. II,xix,4), que los espíritus creados no están totalmente separados de la materia (E. II,xxiii,28). *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., pp. 59 y 60.

53.- E. IV,xii.

54.- E. IV,xii,12. Se refiere a "las máximas generales", "los principios precarios" y "las hipótesis al gusto".

55.- *Ibidem*.

56.- E. IV,xii,13. El subrayado es mío.

57.- *Ibidem*.

58.- Ver E. IV,xiv,4.

59.- Ver Laudan, L.: "La naturaleza y las fuentes de las ideas de Locke sobre la hipótesis", en *Locke y el entendimiento humano*, ed. cit., p. 278. Cita E. IV, xvi,5.

60.- "1. The Existence, Nature, and Operations of

finite immaterial Beings without us; as Spirits, Angels, Devils, etc. Or the Existence of material Beings; which either for their smallness in themselves, or remoteness from us, our Senses cannot take notice of, ... 2. Concerning the manner of Operation in most parts of the Works of Nature: wherein though we see the sensible effects, yet their causes are unknown, and we perceive not the ways and manner how they are produced."

- 61.- "But he, that would not deceive himself, ought to built his Hypothesis on matter of fact, and made it out by sensible experience, and not presume on matter of fact, because of his Hypothesis, that is, because he supposes it to be so".
- 62.- Locke utiliza muchas veces de un modo indistinto "suposición" e "hipótesis" (p.e. en E. II,xxxii,15, en que usa "suposición" en el sentido de hipótesis o conjetura).
- 63.- Ver Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., pp. 59 y 60. Para los juicios de probabilidad en niveles más concretos, Yolton prefiere usar "conjeturas".
- 64.- Yolton, J.W.; o.c., p. 60.
- 65.- Ver E. II,i,10.
- 66.- "We have the Ideas of Matter and Thinking, but possibly shall never be able to know, whether any mere material Being thinks, or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own Ideas, without revelation, to discover, whether Omnipotency has not given to

some Systems of Matter fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to Matter so disposed, a thinking immaterial Substance: It being, in respect of our Notions, not much more remote from our Comprehension to conceive, that GOD can, if he pleases, superadd to Matter a Faculty of Thinking, than that he should superadd to it another Substance, with a Faculty of Thinking; since we know not wherein Thinking consists, nor to what sort of Substances the Almighty has been pleased to give that Power, which cannot be in any created Being, but merely by the good pleasure and Bounty of the Creator."

- 67.- "Since on which side soever he views it, either as an unextended Substance, or as a thinking extended Matter; the difficulty to conceive either, will, whilst either alone is in his Thoughts, still drive him to the contrary side."
- 68.- "He that considers how hardly Sensation is, in our Thoughts, reconcilable to extended Matter; or Existence to any thing that hath no Extension at all, will confess, that he is very far from certainly knowing what his Soul is."
- 69.- Ver E. II, xxiii, 18. Las otras cualidades que comparten los espíritus con los cuerpos son la existencia y la duración, mientras que las peculiares a los espíritus son el pensar y la voluntad. Las cualidades peculiares de los cuerpos son la cohesión de sus partes sólidas

- y la potencia de comunicar el movimiento por impulso (E. II,xxiii,17).
- 70.- E. II,xxiii,19.
- 71.- "Every one finds in himself, that his Soul can think, will, and operate on his Body, in the place where that is; but cannot operate on a Body, or in a place, an hundred Miles distant from it."
- 72.- E. II,xxiii,20. El subrayado es mío.
- 73.- Ver E. II,xxiii,32.
- 74.- E. II,xxiii,33.
- 75.- Ver Melendo,, T.; J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, ed. cit., p. 89.
- 76.- E. II,xxiii,17.
- 77.- Ver E. II,xxiii,22.
- 78.- E. II,xxiii,26.
- 79.- Ver E. II,xxiii,28.
- 80.- Vale la pena advertir que la conjetura se refiere a considerar que los espíritus creados no están totalmente separados de la materia; el que sean a la vez activos y pasivos lo da como un hecho. El texto de Locke es como sigue: "and therefore it is worth our consideration, whether active power be not the proper attribute of Spirits, an passive power of Matter. Hence may be conjectured, that created Spirits are not totally separate from Matter, because they are both active and passive. Pure Spirit, viz. God, is only active; pure Matter is only passive; those Beings that are both active and passive we may judge to partake of both."

- 81.- E. IV,iii,6.
- 82.- "All the great Ends of Morality and Religion, are well enough secured, without philosophical Proofs of the Soul's Immateriality; since it is evident, that he who made us at first begin to subsist here, sensible intelligent Beings, and for several years continued us in such a state, can and will restore us to the like state of Sensibility in another World, and make us capable there to receive the Retribution he has designed to Men, according to their doings in this Life."
- 83.- Ver Cap. II, Apdo. 1 de este trabajo.
- 84.- Ver pp. 45-7.
- 85.- "For I presume'tis not the Idea of a thinking or rational Being alone, that makes the Idea of a Man in most Peoples Sense; but of a Body so and so shaped joined to it".
- 86.- E. II,xxvii,8.
- 87.- Ibidem.
- 88.- Ver E. II,xxvii,20.
- 89.- Ver E. II,xxvii,14.
- 90.- E. II,xxvii,25.
- 91.- "..., the same immaterial Substance without the same consciousness, no more making the same Person by being united to any Body, than the same Particle of Matter without consciousness united to any Body, makes the same Person."
- 92.- Ver E. II,xxvii,4,5 y 12.
- 93.- Ver E. II,xxvii,7.
- 94.- E. IV,iii,6.

- 95.- Ver E. II, xxvii, 12.
- 96.- Locke se refiere en concreto a los cartesianos, que no admiten la sustancia inmaterial en los otros seres vivos "por temor de hacer también a los brutos cosas pensantes" (E. II, xxvii, 12).
- 97.- Un conjunto de relaciones.
- 98.- Ver E. II, xxvii, 6.
- 99.- Ver E. II, xxvii, 15.
- 100.- E. IV, iii, 6.
- 101.- Ver E. II, xxvii, 27.
- 102.- Ver p. 235 de este trabajo.
- 103.- Melendo, T.; o.c., p. 119. El subrayado es mío.
- 104.- Ver Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 149.
- 105.- Una proyección que, por otra parte, está enraizada en esa meta teológico-moral a la que sirve de medio la gnoseología según la concepción del pensamiento moderno, como bien señala Rábade (*Introducción al Ensayo*, ed. cit., pp. 18-20). Lo que muestra Locke es un movimiento de reflujo desde esa meta moral, que determina el medio del que se vale para llegar a ella.
- 106.- "From whence it follows, that simple Ideas are not fictions of our Fancies, but the natural and regular productions of Things without us, really operating upon us; and so carry with them all the conformity which is intended; or which our state requires... whereby we are enabled to distinguish the sorts of

particular Substances, ... and so to take them for our Necessities, and apply them to our Uses."

- 107.- Al tratarse de una actitud básica se pone de manifiesto a lo largo de todo el Ensayo, por lo que los pasajes en que se explicita son numerosísimos. Como guía para conocer su manera de entender y expresar esta actitud baste tener en cuenta las últimas frases de E. II,i, 15. En E. II,xxiii,12 tenemos un magnífico ejemplo de como la aplica a su consideración de nuestras capacidades, y en E. II,xxxii,7 refiriéndola concretamente a las condiciones para retener una idea (que ésta sea útil). En el libro III se multiplican las referencias, pues el lenguaje está en función de su utilidad (E. III,iii,3). Finalmente, y en consecuencia, esta actitud es la que impone la función y el límite de nuestro conocimiento (E. IV,ii,14; xi,8).

- 108.- Rabade, S.; Hume y el fenomenismo moderno, Ed. Gredos, Madrid, 1975, pp. 16-17.

- 109.- Comentando la postura de Locke en E. II, xxiii,12, Yolton dice que "los descubrimientos al microscopio son útiles sólo cuando podemos referirlos a nuestro mundo ordinario" (Locke and the Compass of Human Understanding, ed. cit., p. 49)

- 110.- Rabade, S.; o.c., p. 17. Por otra parte, presenta como primera gran realización de esta concepción pragmática del conocer, la "lectura matemática de los fenómenos de la natura-

leza" (p. 18), cuya consecuencia es el predominio modélico de la visión, en lo que destaca a Locke, citando E. II,xxix,2 (p. 19).

111.- Rábade, S.; o.c., pp. 31-2.

112.- p. 161.

113.- "So that this Evidence is as great, as we can desire, being as certain to us, as our Pleasure or Pain; i.e. Happiness or Misery; beyond which we have no concernment, either Knowing or Being. Such an assurance of the Existence of Things without us, is sufficient to direct us in the attaining the Good and avoiding the Evil, which is caused by them, which is the important concernment we have of being made acquainted with them."

Locke está repitiendo prácticamente lo que dice en E. IV,ii,14.

114.- E. II,xxiii,12.

115.- Ibidem.

116.- No obstante, hay un límite también para esta consideración del interés, ya que la premura en atender nuestros intereses precipita el juicio, lo que nos conduce al error (E. IV, xiv,2). Igualmente, Locke encuentra que el interés puede formar parte del mantenerse a sabiendas en el error haciendo aparecer lo falso por verdadero (E. II,xxxiii,18).

117.- Cuestión que se ha tratado como corroboración por parte de Locke de que la representación que llevan a cabo las ideas no puede admitirse como el ser copia o imagen de las cualidades de las cosas, pues lo que interesa a Locke es que aun habiendo esas diferencias és-

- tas se producirían de un modo constante.
- 118.- E. II,xxxii,15.
- 119.- Ver a este respecto sus reiteradas alusiones a que lo único que busca es la verdad desnuda. Tal en la misma "Epístola al lector" (pp. 6 y 7, ed. cit.), o en E. II,xxix,12 y IV,xvii,4 (p. 675), por ejemplo; en tanto que la une a la utilidad, como hace también en la misma "Epístola al lector" (p. 9), o a una forma concreta de utilidad, cual es la paz, en E. III,xi,7.
- 120.- Ver Rábade, S.; Hume y el fenomenismo moderno, ed. cit., p. 68.
- 121.- E. IV,xiv,2.
- 122.- E. II,xxvii,18 y 26.
- 123.- E. IV,ii,14 y xi,8. Ver también E. I,1,5.
- 124.- "From whence it is obvious to conclude, that since our Faculties are not fitted to penetrate into the internal Fabrick and real Essences of Bodies; but yet plainly discover to us the Being of a GOD, and the knowledge of our selves, enough to lead us into a full and clear discovery of our Duty, and great Concernment, it will become us, as rational Creatures, to imploy those Faculties we have about what they are most adapted to, and follow the direction of Nature, where it seems to point us out the way. For'tis rational to conclude, that our proper Employment lies in those Enquiries, and in that sort of Knowledge, which is most suited to our natural Capacities, and carries in it our greatest interest, i.e. the Condition of our eternal

Estate."

- 125.- Melendo, T.: J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano, Ed. Magisterio Español, S. A., 1978, p. 66. Citando a Viano, añade en nota: "Locke pretendía desvincular la concepción cartesiana de la razón de aquellas estructuras metafísicas a las que se encontraba conectada; con ello aspiraba a tornar disponible para cualquier ámbito del saber los procedimientos racionales institucionalizados por el cartesianismo" (Viano, C.A.; John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo, Einaudi Editore, Torino, 1960 (2ª ed.), p. 331).
- 126.- Respecto a la ubicación que da Locke al debate sobre el origen de las ideas, Yolton dice: "La cuestión epistemológica sobre la génesis de nuestras ideas no era un problema teórico aislado para Locke o para sus contemporáneos. Era una cuestión integral en orden a los problemas prácticos de la vida" (John Locke and the Way of Ideas, Clarendon Press, Oxford, 1968 (1ª ed. 1956), pp. 68-9).
- 127.- "Nature, I confess, has put into Man a desire of Happiness, and an aversion to Misery: These indeed are innate practical Principles, which (as practical Principles ought) do continue constantly to operate and influence all our Actions, without ceasing: These may be observ'd in all Persons and all Ages, steady and universal".
- 128.- Ver E. II,xxxii,6.
- 129.- Ver E. IV,iii,8.

- 130.- E. IV,xvii,4 (ed. cit., p. 674).
- 131.- Volton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, ed. cit., p. 99.
- 132.- Si es cierto que en una situación perceptiva semejante a otra anterior en la que ha habido unos contenidos de percepción determinados, podemos esperar que éstos se repitan o sean semejantes en la nueva situación, en cuyo caso si seríamos responsables de los contenidos actuales, siempre y cuando admitamos una causalidad estricta de los mismos, cosa que hace Locke, desde luego.
- 133.- Rabade, S.; *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985, p. 102.
- 134.- Ver Rabade, S.; o.c., p. 47.
- 135.- Rabade, S.; o.c., p. 66.
- 136.- Rabade, S.; o.c., p. 52.
- 137.- Rabade, S.; o.c., p. 91.
- 138.- Rabade, S.; o.c., p. 90. Pone como ejemplos a Kant y a Husserl, pero por lo que llevamos viendo, a estos se puede añadir Locke perfectamente.
- 139.- Rabade, S.; o.c., p. 100.
- 140.- Ibidem.
- 141.- Rabade, S.; o.c., p. 99. Comparar esto con E. II,ix,3. El subrayado es mío.
- 142.- Rabade, S.; o.c., p. 104.
- 143.- Rabade, S.; o.c., p. 61.
- 144.- Ibidem.
- 145.- Cranston, M.; *John Locke, a biography*, Longmans, London, 1968 (4ª reimp.), p. 300.

CONCLUSION

Volviendo a nuestro propósito expresado en la introducción (1), sólo queda poner de manifiesto el sentido en que esa intención que nos ha movido ha quedado satisfecha.

En primer lugar, es necesario concluir que el punto desde el que se ha de abordar el pensamiento de Locke, si se quiere encontrar en él un conjunto coherente, es el del sujeto definido por la conciencia en el contexto de una experiencia-observación unitaria y significativa. Evidentemente, esto quiere decir que al abordar cualquier tema concreto del Ensayo hemos de tener presente este hecho, y buscar siempre su referencia a él, siendo éste la piedra de toque para cualquier polémica interpretativa.

No pretendo afirmar con ello que Locke haya dejado resuelto el tema del sujeto, pues tal como hemos venido viendo, está claro que incluso este punto de partida presenta sus problemas por sí mismo, sobre todo porque ese sujeto se define como dotado de una cualidad sustancial que nos es desconocida, y que además, es funcionalmente abandonada por Locke en favor de la conciencia.

Sin embargo, el problema que se señala en el mismo punto de partida, muestra ya también el sentido del método lockeano como un tipo de análisis funcional, y por tanto relacional, que se mantiene incluso en su aceptación de la sustancia, pues el carácter de supuesto que se le atribuye nos la revela fruto de una necesidad teórica: viene exigida

por las propias condiciones de nuestro conocimiento, y presenta la significación de postulado en el pensamiento de Locke. Por lo demás, esta funcionalidad o relacionalidad se encuentra anclada en el mismo centro de la actitud pragmática que preside todo el Ensayo.

En segundo lugar, es igualmente concluyente que en orden a determinar la caracterización funcional del sujeto en Locke, lo básico es la cualificación de la conciencia en cuanto a su actividad o su pasividad. Al este respecto constatamos que no se puede despachar la cuestión con la simple afirmación de que Locke muestra una conciencia escindida, lo que equivaldría a rechazar de un plumazo toda posibilidad de consistencia en el Ensayo. Pero tampoco es solución estricta hablar de que Locke sostiene una pasividad relativa a distintos grados de actividad y concluir precipitadamente, sin hacer cuestión de ello, que en Locke la mente es activa finalmente. Esto sería reconocer también de un plumazo sus frecuentes y aparentemente tajantes expresiones en las que afirma que se da esa pasividad, con especificaciones como "sólo", "meramente" o "completamente" (2).

La lectura que hemos presentado como válida se basa por considerar la distinción entre acto y contenido en todo lo mental. Esta distinción permite establecer que, en efecto, la conciencia muestra una pasividad total en lo que respecta a los contenidos originarios, mientras que por otro lado, ese contenido llega a ser mental (consciente) gracias al acto de la conciencia, a su actividad. Lo primero vig

ne exigido por la crítica inicial de Locke a las ideas innatas. Lo segundo lo es tanto por su concepto globalizador y realista de la experiencia-observación, como por sus desarrollos de la conciencia en función de tal concepto, unos desarrollos entre los que destaca su carácter definitorio y unitario.

Otra vez nos hemos encontrado con un problema, y es que esa distinción entre acto y contenido nunca es explícita en Locke, incluso tiende a desaparecer en favor del contenido, asumiendo éste la totalidad explicativa de lo mental, lo que pone en dificultades a la interpretación dada sobre la pasividad. Sin embargo, indagando sobre la funcionalidad de este hecho, se concluye que ello viene propiciado, si no determinado, por la necesidad de establecer un límite para la responsabilidad moral, y también, que esta solución adoptada por Locke sólo es posible gracias a una proyección ontológica del método analítico en uso, según la cual lo simple surgido del análisis se convierte en lo originario, exigiendo entonces que se difumine la distinción (entendida así como composición) del acto y el contenido, en beneficio de una continuidad para la experiencia sensorial, que se pretende simple además de originaria, en la que, delatándose a pesar de todo la distinción, el acto mental desaparece (pasividad) en beneficio del acto físico de la cosa (estímulo).

Pero lo anterior va en detrimento del propio concepto lockeano original de la experiencia como observación. Es precisamente este concepto, en estricta coherencia con el de actividad en la concien-

cia, el que nos ha permitido ofrecer una posibilidad de solución más consistente al problema de los límites de la responsabilidad, y que respeta tanto el concepto original de experiencia como la distinción entre acto y contenido. Es lo que hemos presentado como el descubrimiento de Locke no asumido: el carácter estructural de la actividad de la conciencia. Este ha quedado plenamente determinado dentro del Ensayo, pero también que Locke no lo tiene en cuenta a la hora de efectuar sus correcciones.

¿Ingenuidad de Locke? ¿Cansancio?. No, volveríamos al mismo tipo de explicaciones que se pretende evitar desde el principio,. Más bien nos encontramos ante el intento deliberado por mantener expresamente cerradas las puertas al "entusiasmo".

Aunque sea el mismo Dios quien en definitiva garantiza todo el edificio del conocimiento, y puede ordenarlo según le place con su omnipotente voluntad, el hecho es que el conocimiento humano requiere en su origen una estricta sujeción a la realidad de las cosas, independientemente de cual sea la modalidad de tal sujeción, y ello a partir de un principio puramente pragmático: las cosas están ahí para nuestro uso y en orden a esto es necesario saber a qué atenerse con ellas.

Todo esto quiere decir que cualquier tipo de Revelación, privada o pública, ha de ajustarse a la norma de la realidad de la experiencia. Pero si admitimos en este contexto, de modo expreso y desarrollándolo, una actividad originaria de la conciencia, se puede llegar fácilmente a establecer unos

contenidos originarios puramente revelados y hasta en completa contradicción con la observación empírica. No estaríamos ante un nuevo tipo de innatismo, pero tampoco nos permitiría establecer un criterio inmediato de distinción entre lo puramente imaginario y lo revelado. Y cuando lo que está sobre el tapete es la felicidad o la desgracia eternas, la seguridad, y la inmediatez de ésta, es lo que cuenta. lo demás es accesorio.

La hipótesis de la "materia pensante" se ha abordado desde los planteamientos del sujeto y de la conciencia, como intento de resolver por otra vía el problema de la discontinuidad, o del abismo, existente entre lo mental y lo corporal; y prueba de que Locke era consciente de tal abismo.

No se ha valorado el intento por sí mismo, o los posibles desarrollos a que llevaría. Sólo se ha tenido en cuenta su capacidad o no para solventar los problemas que se han ido tratando. Hay que concluir al respecto que en todo alguno esta hipótesis sirve en su contenciencia tal como la presenta Locke. Así bien se descubre como un peso atrás en relación a su análisis funcional, pues pone demasiado énfasis en el aspecto sustancial, y no proporciona la deseada continuidad psico-física de la experiencia.

A juzgar por la obra de los que se tiene por sus continuadores, especialmente la de Hume, Locke dio en el blanco en su lucha contra el entusiasmo. En segundo, la caída en el escepticismo -el otro caballo de batalla de Locke- delata una mala comprensión del intento lockeano.

Por todo ello, y finalmente, es cierto que siempre queda una sombra de duda al interpretar el pensamiento de Locke, como la hay a la hora de conocer su misma vida, aunque esto también puede constituir parte de su atractivo. No obstante, ha quedado claro que esas ambigüedades o significados análogos en Locke, que no incosistencias, tienen una causa perfectamente técnica que se puede rastrear y explicitar, integrándose en una actitud general coherente y explicable que les proporciona un sentido, y hasta las reduce, permitiéndose una interpretación más estricta de su obra.

NOTAS

- 1.- Ver pp. 8 y 9.
- 2.- Por poner algún ejemplo: "sólo", en E. II,ix,1;
"meramente" en E. II,i,25 ó xxi,72; "completa-
mente" en E. II,xxi,1; xxii,2; xxx,3.

APENDICE

CLAVES PARA LA VIDA Y LA OBRA DE JOHN LOCKE

1. Los determinantes de la vida de Locke

Quando en tiempos de la Restauración de Carlos III de Inglaterra (1660) Locke decía: "todavía no me daba cuenta de que estaba en el mundo y ya me encontraba metido en una tormenta que ha durado casi hasta ahora" (1), no sólo resumía los veintiocho años de su vida hasta aquellas fechas, sino que adelantaba lo que iba a seguir siendo prácticamente hasta el final.

En efecto, la vida de John Locke (Wrington, Somerset, 29-agosto-1632; Oates, Essex, 28-octubre-1704) transcurrió a lo largo de un período especialmente tormentoso, de los más turbulentos en la historia de Europa y también en la de Inglaterra. El conflicto y los consecuentes enfrentamientos dominaban todas las áreas de la vida, desde la religión hasta la política, la economía y la ciencia: una nueva "modernidad" se abría paso con dolores de parto.

En el mundo europeo se consolidan los efectos sociales del ideal humanista: en política se pone en cuestión el principio del origen divino del poder de que está investido el monarca, por ejemplo. Las diversas reformas religiosas coinciden en fomentar el desarrollo de la conciencia individual de la fe frente a la tradición, planteándose el conflicto entre la Iglesia Católica y las Iglesias Reformadas, y de éstas entre sí, multiplicándose y escindiéndose en innumerables sectas.

Desde el punto de vista socioeconómico, por

una parte aumenta el número y el peso social de la burguesía comerciante; por otra, también aumentan las diferencias entre esta (los primeros capitalistas) y los desposeídos, a veces hasta el hambre, que no saben o no pueden subirse al carro de la nueva organización. A partir de esta polarización tenemos el fermento de las futuras clases sociales de la próxima Revolución Industrial: un caldo de cultivo admirablemente preparado para generar las mas disparas iniciativas sociales y políticas.

La ciencia no escapa a estas condiciones, aunque sólo sea porque no constituye todavía una actividad separada en la vida de los que se dedican a ella. Los hombres de ciencia habían sido víctimas eminentes del torbellino de la época y también en ellos encontramos la polarización señalada; esta vez entre quienes se aferran a las condiciones de pensamiento del pasado y aquellos que se arriesgan —no sólo intelectualmente— a intentar nuevos planteamientos y a errar en las soluciones que se atreven a ofrecer, teniendo que defenderlos, además, ante quienes comparten sus mismas inquietudes innovadoras. Para esto había falta asumir un alto grado de riesgo en la vida personal y también una audacia notable, sólo matizados en forma de prudencia por la aplicación práctica de unas cualidades intelectuales sobresalientes.

John fue el primero de los tres hijos que tuvo John Locke (1636-1704) con su esposa Agnes Keene de soltera, (1597-1654), afincados en Wrington (Somerset). John Locke padre era procurador y secretario del Juzgado de paz de Somerset y su padre, el abue-

lo Nicholas Locke, se había dedicado a la confección. El abuelo materno del joven John era curtidor. La madre, Agnes, había sido educada por el párroco de Wrington en el evangelismo puritano (2). Por tanto, Locke era hijo de la clase artesana y comerciante puritana por ambas familias. Esta era la nueva clase religiosa y económicamente triunfante, no sin luchas, en los tiempos en que Locke nació.

En Inglaterra, la inflación provocada por el repentino suministro de metales preciosos procedentes del Nuevo Mundo propiciaba un conflicto económico que "reflejaba de un modo complicado el conflicto religioso, y ambos se reflejaban en la política de la nación", según la acertada expresión de Cranston (3), que señala la estrecha conexión entre los aspectos económico, político y religioso a los que se extendía el conflicto: los dirigentes de la Iglesia de Inglaterra contra los puritanos, que les acusaban de mantener elementos católicos; los emprendedores capitalistas contra los terratenientes desfasados; los políticos agresivos contra un rey arrogante (Carlos I). Sigue Cranston: "cada una de estas divisiones en la sociedad presagiaba el gran choque de principios, la guerra civil (1642-48); y tal como estaba dividido el país así lo estaba Somerset, un condado que, quizá más que cualquier otro, era un microcosmos de Inglaterra" (4).

Locke no sólo vivió una guerra civil y dos revoluciones como exponentes de lo turbulento de su tiempo. Conoció a lo largo de su dilatada vida cinco reinados (5), de los cuales uno acabó en el patíbulo (Carlos I, en 1649) y otro en el exilio (Ja-

cobo II, en 1688); un período de gobierno de tipo republicano, la "Commonwealth" (1648-49), a resultas de una primera revolución; dos protectorados sucesivos a continuación: los de los Cronwell, Oliver (Lord Protector, 1649-58) y su hijo Richard, que sucedió a su padre en septiembre de 1658 y dimitió en mayo del año siguiente.

Todos estos acontecimientos no los vivió desde la barrera, sino que, de una manera u otra, Locke estuvo siempre significativamente próximo a los principales protagonistas del que llegaría a ser el partido de los "Whig"; sobre todo desde que en la primavera de 1667 aceptara la invitación que Lord Ashley le cursó para quedarse a vivir en Exeter House, su casa de Westminster, como su médico personal.

Anthony Ashley Cooper, a quien había conocido en 1666, ya era por aquellas fechas hombre muy interesante para un Locke que había obtenido su grado de Bachiller en Medicina (1656) en el Christ College de Oxford, pero que estaba más interesado en los ambientes de la Royal Society que en continuar asistiendo a las clases tradicionales de la Universidad, aunque pretendiera una promoción académica que nunca logró; un Locke que había hecho sus pinitos en literatura política, sin llegar a publicar, abordando los temas de la tolerancia y de la Ley Natural; y que se había iniciado en la diplomacia como Secretario de la misión que Sir Walter Vane llevó a cabo entre 1665 y 1666 ante el Elector de Brandemburgo.

El atractivo que tenía Lord Ashley para Locke

era múltiple, tanto por su interés en la nueva ciencia, como por su orientación política y religiosa. Ashley había contribuido poderosamente a la restauración monárquica de 1660 desde su modesto escaño en la Cámara de los Comunes, con el que inició su carrera política en 1656.

Efectivamente, Ashley era monárquico y como tal había combatido durante la guerra civil, hasta 1644 en que se pasó al bando parlamentario puritano, aduciendo que éste defendía la libertad y la fe protestante, aunque sus preferencias religiosas no eran exactamente puritanas, sino presbiterianas (6). Con Cromwell no tuvo mayores roces, aunque nunca llegará a gustar al Lord Protector.

Al morir Cromwell (1658), Ashley fue detenido bajo la acusación de conspirar para traer al Rey, y aunque logró salir indemne de tal acusación parece claro que algo de ello había, pues al producirse la restauración Carlos II le nombra inmediatamente miembro de su Consejo Privado y le concede el título de Lord.

En el Parlamento anglicano de la restauración el presbiteriano Ashley se opuso a todas las medidas que tendían a reprimir las libertades de los protestantes disidentes de la Iglesia Anglicana, y se convirtió en el más elocuente paladín de la tolerancia religiosa. Sin embargo, los argumentos de Ashley para defender la tolerancia no se basaban en sus propias convicciones religiosas; por el contrario, como dice Cranston, "su celo por la tolerancia no era, en verdad, sino un aspecto de su interés por el comercio" (7). Concretamente, "Ashley se opo

nia a la persecución religiosa porque ésta dividía a la nación, llevaba a la emigración a muchos de sus ciudadanos laboriosos y generalmente impedía el desarrollo comercial" (8). En efecto, aunque era un terrateniente con posesiones de cierta consideración, su principal interés lo tenía puesto en empresas comerciales y en la expansión colonial, siendo el principal miembro del Comité para el Comercio (9).

Por lo que respecta a la ciencia, además de ser "fellow" de la Royal Society afincada ya en Londres, era consejero de la misma, y en su casa tenía reservado un lugar para hacer experimentos (10). No obstante, en casa de Ashley Locke tuvo muy poco tiempo para expresarse en sus aficiones experimentales (11).

En el otoño del mismo año en que Locke llegó a Exeter House, Ashley fue llamado a formar parte del Consejo de Ministros que fue conocido con el nombre de "Cabal" y que se formó a resultas de la caída, y posterior exilio, del hasta entonces Primer Ministro Clarendon, que era un conservador moderado. Ello hizo que Ashley requiriese los servicios de Locke no sólo para cuidar de su salud. Pero fue en mayo del año siguiente, a raíz de que Locke consiguiera curarle de la rotura de un quiste hidatídico que Ashley tenía desde hacía doce años, cuando éste creyó que debía su vida a Locke, y le otorgó toda su confianza, convirtiéndolo en una especie de asesor político personal. Y no sólo asesor, sin embargo e informador también.

Hasta tal punto resultó decisivamente atracti-

va la figura de Lord Ashley para Locke, que su vida quedó ligada a la de aquél y a sus avatares políticos, en los que participó activamente hasta la muerte de Ashley en enero de 1683, tras su fracasado intento de levantar al pueblo contra Carlos II y los "Tory", a causa de su política religiosa y de sucesión, que pretendía elevar al trono de Inglaterra a un papista (Jacobo II).

La carrera política de Ashley había conocido todas las caras de la fortuna. Se mantuvo en franco ascenso hasta 1672, en que es ennoblecido con el rango de Conde de Shaftesbury. Además, a instancia suya, el Rey acepta la creación de un Consejo del Comercio y de las Colonias, nombrándole su Presidente, y finalmente, en noviembre de ofrece el cargo de Lord Gran Canciller (Primer Ministro). Pero Ashley no duró mucho en el cargo: al año siguiente el Rey nombra nuevo Primer Ministro al conservador Danby.

Desde ese momento, la política de los que ya empezaban a ser llamados "Whig", acaudillados por Ashley-Conde de Shaftesbury, estuvo encaminada a derrocar a Danby. Antes de conseguirlo, Ashley tuvo que pasar por la prisión en la Torre de Londres, donde estuvo encerrado un año (1677). Pero una vez fuera de la Torre, se le presentó la oportunidad de sacar provecho a lo que se hizo aparecer como una conspiración católica contra el Rey, aunque aquella conspiración careciera ciertamente de verosimilitud. Entre los resultados de esa bien orquestada campaña antipapista, y los de las gestiones llevadas a cabo en Francia (donde "causalmente" se halla

ba Locke desde 1675), consiguieron por fin que Danby cayera.

Cuando Locke volvió a Londres procedente de Francia, el 30 de abril de 1679, Ashley-Shaftesbury prácticamente acababa de ser nombrado Lord Presidente de un nuevo Consejo de Ministros, y era Danby el que estaba en la Torre. La política de Ashley en este período estuvo dirigida a impedir que se consiguiera la sucesión en la persona del papista Duque de York, que sería el futuro Jacobo II, y a promover la candidatura del Duque de Monmouth, hijo ilegítimo del Rey. Pero el pueblo fue volviendo sus favores contra los Whig y empezaba a creer que el asunto de la conjura católica sólo había sido un fraude.

En el verano de 1681 el Rey vio madura la situación y el 2 de julio mandó arrestar a Ashley, que fue enviado nuevamente a la Torre bajo la acusación de alta traición. Esta vez Ashley temió por su vida, sobre todo después de la ejecución de su correligionario Stephen College, bajo la misma acusación. Ofreció al Rey emigrar a América y abandonar la política para siempre (12), pero el Rey rechazó esta oferta. No obstante, la oportuna aparición de un panfleto titulado *No protestant plot*, que alcanzó mucho éxito y en el que algo tuvo que ver Locke (13), ayudó a crear un clima favorable al líder Whig al tiempo de la vista de su proceso, en noviembre de aquel año. El jurado, formado por simpatizantes del partido, incluyendo además algunos conocidos personales de Ashley, dictaminó "ignoramus" y éste fue excarcelado (14).

Entre tanto, la influencia del Duque de York aumentaba, y una vez fuera de la Torre, el Conde de Shaftesbury sólo veía un camino para acceder otra vez al poder: la rebelión. A tal fin puso en marcha su liderazgo en el partido, creyendo que su innegable popularidad en Londres sería extensiva a todo el país. Estaba equivocado. En los preparativos Locke jugó un papel de enlace (15), pero las gestiones resultaron infructuosas. Unos por considerar inoportuna la empresa, otros porque apoyaban al Príncipe Guillermo de Orange como sucesor, los líderes Whig no secundaron las maniobras de Ashley, de las que, por otra parte, estaban al tanto —y él lo sabía— los agentes del Rey. Finalmente, ante la evidencia, y para evitar ser preso de nuevo y en peor situación que en ocasiones anteriores, a finales de noviembre de 1692 tomó el camino de Holanda, disfrazado; falleciendo en Amsterdam en enero del año siguiente.

Durante el exilio de Ashley, Locke había permanecido en Inglaterra, pero la muerte de aquél marcó el inicio de un período negro para sus amigos y colaboradores, y desde luego, también lo fue para Locke. Aunque la muerte le había arrebatado su presa, el Rey estaba dispuesto a limpiar su reino de agentes de la "conjura protestante" (16), cuya pretensión era entronizar a su bastardo Monmouth. Varios de los conjurados perdieron la vida, Monmouth huyó a Holanda con otros, y Locke, después de conocer la acusación contra Algernon Sydney, quien como él mismo era teórico Whig, sintió cerrarse el cerco en torno suyo, hizo las maletas y se fue a Holanda

también, después de destruir gran cantidad de papeles y de poner en práctica mediadas cautelares que ocultaron la fecha de su huida (17). El viernes 7 de septiembre, por el calendario gregoriano, de 1663, Locke está en Rotterdam.

Cranston expresa muy acertadamente las repercusiones que tuvieron para Locke los dieciocho años de su convivencia con Ashley:

Fue Ashley quien descubrió la genialidad de Locke y quien le ayudó a que él mismo la descubriera. Antes de ir a vivir a Exeter House, Locke era un becario menor de Oxford, ex-diplomático de poca experiencia, científico aficionado, escritor inédito y médico no cualificado. En casa de Ashley se convirtió en filósofo, economista y en médico "virtuoso". (18)

Algo había tenido que ocurrir para que este joven bachiller, de origen estrictamente puritano, encontrara tan satisfactorio el trabajo para un presbiteriano monárquico y liberal como Ashley. En primer lugar, es de notar que el ardor combativo de John Locke padre, en defensa de las convicciones político-religiosas puritanas, pronto cedió a los primeros reveses, y en 1643 ya había abandonado la lucha contra las fuerzas monárquicas. Esto puede ser un indicio sobre los límites en los que se enmarca el puritanismo en casa de Locke.

Fue mucho más significativa y determinante para la vida de Locke su estancia en Westminster School. En 1647, con la guerra civil dando sus últimos coletazos, Locke logra entrar en esta selecta escuela, gracias a las gestiones de Alexander Pop-

ham. Este era el Magistrado del Condado de Somerset cuando comenzó la guerra civil, y a cuyas órdenes, por tanto, se encontraba el padre de Locke. Popham organizó y mandó un pequeño regimiento, en el que se encontraba su secretario, John Locke padre, con el grado de capitán. Ambos abandonaron las armas en julio de 1643, a raíz de su primera derrota. Desde entonces el Coronel Popham se dedicó a la política. En 1647 era miembro del Parlamento por Bath, y se encontraba en situación de proponer candidatos para la prestigiosa Westminster School, de institución regia, que había pasado al control del Parlamento.

Lo determinante de Westminster School para la formación del joven Locke fue que esta institución conservaba su orientación monárquica. Cranston considera que debió ser un choque muy fuerte para la educación puritana que Locke había recibido, por lo que su estancia allí "no le hizo un monárquico convencional... Sino que Westminster purgó a Locke la fe inquestionada en la que había crecido" (19). Así pues, aunque no en un sentido convencional, se hizo monárquico. Unido esto al rigor de su educación allí y al de la puritana recibida en casa, resulta un Locke "monárquico de corazón" y "autoritario en extremo" (20), hacia 1660.

En los años siguientes Locke vivió un proceso hacia posturas más liberales, sin perder su devoción por el orden, que conservó inalterada a lo largo de toda su vida. Por otra parte, los vaivenes teóricos, sufridos en edades tempranas, debieron capacitar a Locke para relativizar las diversas posturas, y fueron la base de su liberalismo político

y religioso posterior.

Los acontecimientos de la época, su amistad y su trabajo con Ashley, su educación monárquica riggrista y la educación básica puritana determinaron profundamente la existencia de Locke, quien, a pesar de ser un hombre extremadamente emotivo, hizo de la prudencia la virtud capital de su vida, hasta el extremo de que sólo aparecerán impresas con su nombre sus obras más teóricas y menos directamente comprometidas: el Ensayo sobre el entendimiento humano y Algunos pensamientos sobre la educación, en 1690 y 1693, respectivamente. Sus obras sobre problemas concretos de su tiempo, tanto en economía, como en política o religión, no vieron la imprenta sino hasta muchos años después de ser escritas, en algunos casos, y en ninguno bajo su nombre. Incluso siendo del dominio público su autoría sobre algunas de las obras del tipo citado, él nunca la reconocía explícitamente. Y es más, hasta en el catálogo de su propia biblioteca en Oates, hacia el final de su vida (1703), ni los Dos tratados sobre el gobierno (21), ni las Cartas sobre la tolerancia (22), estaban consignados bajo el epígrafe "Locke" (23). Por esto, el hecho de que en 1654 Locke enviara a una dama una hoja escrita con tinta invisible, dentro de un libro de heráldica que le obsequiaba (24), lo que en otro caso no pasaría de ser una simple anécdota, en el de una vida como la de Locke se convierte en todo un síntoma de su modo de proceder.

A la hora de comentar el origen del interés que tenía Locke por la nueva ciencia, Cranston retorna sobre lo que hemos presentado como determinan

tes en la vida de nuestro autor:

Cuando volvía la vista sobre la turbulenta historia de su país, Locke veía dos fuentes particularmente potentes del error humano. Una era la adhesión irreflexiva a la tradición: el fallo en especial de los regalistas en la vida política y social, y de los filósofos en la académica; la otra era el "entusiasmo" o confianza en la convicción emocional como base de la verdad, el fallo especialmente de los puritanos y disidentes. Reaccionando contra ambas actitudes. Locke abrazó la ciencia con gratitud. (25)

No obstante, verdaderamente la labor de Locke nunca fue la experimentación, excepto algunos intentos menores en su juventud y observaciones meteorológicas en la madurez, sino la de fundamentación teórica, en función de esa pretensión suya, constante, de superar los errores que conducen a los hombres al enfrentamiento.

2. Religión y política

"Locke fue siempre y esencialmente un hombre profundamente religioso". (26). Aunque desde una postura fuertemente crítica hacia la ortodoxia, se sintió vinculado siempre a la Iglesia de Inglaterra. Pero también era una persona muy racional y práctica. Sobre la base de estos elementos de su personalidad, y de las condiciones históricas que le tocó vivir, se construyó su rechazo tanto de los católicos, en función de la seguridad del Estado, como de las sectas disidentes, en función de las garantías racionales de que carecían. Ambos hacían peligrar el precario orden social.

Como se ve, las razones que se ponen en juego contra católicos y sectas son de carácter extra-religioso; no son teológicas, sino político-racionales. Y esto en tiempos en los que Locke pensaba que "la prudencia reside en mantenerse alejado de la política y no hacer nada" (27). No es extraño, por tanto, que los procesos políticos y religiosos fueran paralelos en Locke. En realidad, este paralelismo dominaba la vida política de la época, tanto en conservadores como en liberales, a través de esa compleja red de polarizaciones que la caracterizó.

La política liberal ofrecía la tolerancia religiosa como uno de sus pilares básicos, si bien es cierto que ésta era la forma en que precisamente se aborció la delimitación y separación de los terrenos político y religioso, tal y como se observa en los distintos escritos de Locke sobre el tema, que

cumplieran la función de ser el fundamento teórico de la política Whig, orientada bajo la perspectiva del desarrollo económico. Locke había descubierto con Hume, que la paz social que él buscaba, y a cuyo mantenimiento debían dedicarse los gobernantes (28), no era sino un medio, a su vez, para el desarrollo del comercio y el consecuente fortalecimiento de la nación.

Ante las consideraciones precedentes tampoco es extraño que los primeros trabajos de Locke como abogado político de Hume fueran un ensayo sobre la tolerancia (1667) y un trabajo sobre economía (1688), que contiene la mayor parte de lo que llegó a ser *Some considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, publicada en 1692 (29).

Seguando la política señalada, una vez en el Parlamento, Hume obtuvo el puesto de Canciller del Tesoro, siendo a Locke como Secretario en el Interior. Los roles Proprietarios de Carolina, colonia en la que Hume tenía intereses económicos. Locke acepta el puesto, asistiendo regularmente a las reuniones desde junio de 1695 (30). Más tarde, cuando Hume fue nombrado Lord High Chancellor, pasó a las dependencias de Locke las propias de la Secretaría de Hacienda, cuya responsabilidad era la de supervisar los asuntos administrativos que cayeran bajo el control del Treasurer (31). Con ello pudo Hume, de una forma, ser telegrafista de Hume, en el primer momento de la política de tolerancia.

Después de la dimisión de Lord High Chancellor, Hume, como representante del Rey, la acción

ción de un Consejo del Comercio y de las Colonias del que fue nombrado presidente. Aunque Locke al principio no estuvo relacionado con este Consejo, en octubre de 1670 pasó a ocupar el cargo de Secretario del mismo, puesto que desempeñó hasta marzo de 1675, fecha en que se disolvió (32).

Locke ya no ocuparía más cargos públicos hasta que Guillermo III y María II accedieron al trono en 1689. En aquellas fechas regresó nuevamente algunas misiones diplomáticas con el Rey. Al regreso, en cambio, el puesto le fue otorgado de honorificiones, que le dejaba tiempo para la redacción de su tratado *de volver del exilio holandés: publicar*.

Pero cuando, por los giros de la política, el partido Whig volvió al poder en 1691, con sus antiguas sucesores de Hanley ocupando algunos ministerios (33), Locke volvió a intervenir 'abiertamente' a la política, especialmente en los asuntos de comercio (34).

Se había publicado sus puntos de vista sobre la baja de los tipos de intereses, tanto en privado como y fueron rechazados por el Parlamento en 1692. Volvió a salir en 1693 sus opiniones sobre la libertad de prensa, a continuación de 1698, esta vez volvió la precaución de difundir su postura antes de los debates parlamentarios y, a través de su amigo Edward Clarke, las presentó en la Cámara de los Comunes. De los discursos argumenta los siguientes con el Parlamento de la Regencia de la Irlanda, tras haberlo sido en la Cámara de los Comunes, orientados a poner de manifiesto los perjuicios del exilio comercial.

que implicaba la ley. "Sólo uno de los argumentos cuestionaba el principio de censura" (35). Locke consiguió su objetivo y el Decreto fue abolido, con lo que, muy pragmáticamente, la libertad de prensa se consiguió en Inglaterra en nombre de las conveniencias del comercio.

Su influencia en temas económicos le llevó a ser nombrado para la Junta de Comercio y de las Colonias en diciembre de 1695, cargo que aceptó a pesar de su enfermedad asmática, ya avanzada, y de que la Junta se reunía al menos tres veces por semana en Londres (36), mientras que él ya se había ido a vivir a Oates. Ese mismo año consiguió del Gobierno que se llevaran a la práctica sus propuestas sobre las monedas "recortadas" (37), considerando preferible reacuñar las monedas, conservando su valor facial, contra una posible devaluación (38).

En los años siguientes Locke continuó su trabajo como miembro de la Junta de Comercio, que dominaba desde la primera reunión, y que siguió dominando hasta que renunció al cargo en mayo de 1700, una renuncia que estaba motivada en parte por su avanzada edad, pero también porque la caída en aquellas fechas del Primer Ministro liberal le dejaba sin apoyo (39).

Estos fueron los cargos públicos que ocupó, pero su labor política no se redujo a desempeñarlos. La que llevó a cabo entre bastidores recorre toda su vida, desde sus cuidados como consejero de Ashley y como teórico Whig, hasta su intervención desde Holanda en los preparativos para la toma del poder por Guillermo y María contra Jacobo II, pa-

sando por su oscura e indemostrable misión política en Francia durante su estancia allí, o por su participación en la redacción y publicación del panfleto *No protestant plot*, que tanto contribuyó a salvar del patíbulo al líder Whig, además de otros muchos lances.

Ya ha quedado dicho que su evolución política corre pareja con la de carácter religioso. La tolerancia religiosa como postura antidogmática exigía un credo mínimo, un dogma reducido a lo imprescindible para permitir la continuidad de la religión: exigía un amplio campo para la indiferencia. Consecuentemente, Locke fue deslizándose desde un latitudinarismo, asociado a los inicios de sus posturas liberales, hacia el socinianismo, aunque él siempre negó su adscripción a esta corriente religiosa (40).

Desde el punto de vista de que el socinianismo es un latitudinarismo llevado a sus últimas consecuencias, Locke siempre estuvo próximo a los socinianos. No obstante, no se puede decir que los primeros latitudinarios, y Locke con ellos, fueran socinianos, precisamente porque una característica de estos latitudinarios era no llevar las cosas a sus últimas consecuencias, en un ejercicio de suspensión del juicio (41). A pesar de ello, el promotor de las reuniones a las que Locke asistió asiduamente en Londres desde su llegada a casa de Lord Ashley, Thomas Firmin (42), era uno de los latitudinarios de entonces más declaradamente socinianos (43). Fue tras los estrechos contactos con los protestantes del continente, durante su exilio en Ho-

landa, cuando Locke adoptó posiciones cada vez más abiertamente socinianas (44).

Tal vez, el momento culminante de la evolución religiosa de Locke pueda establecerse en el año 1680, cuando, con influencias cuáqueras (45), pensó fundar un movimiento religioso que se llamaría "Sociedad de Cristianos Pacíficos". Parece que nunca llegó a existir esta sociedad, pero lo que ahora nos interesa es que Locke llegó a redactar los principios básicos que la regirían, y que éstos únicamente exigían la fé en la Escritura, en el exclusivo magisterio de Cristo -lo que no implicaba necesariamente que se exigiera reconocer su divinidad-, y la "obediencia a la luz que ilumina a todos los hombres" (46); esto es: a la razón, de la que todos los hombres están naturalmente dotados.

Siete años más tarde publicó su *Racionalidad del Cristianismo*, rechazando el credo trinitario sobre las bases señaladas. Esta era una obra claramente sociniana a pesar de que Locke nunca quiso reconocerlo (47), como tampoco reconoció que él era su autor sino hasta poco antes de morir.

Desde el principio, su actitud religiosa basada en creencias mínimas desarrolladas por la razón, le llevó a agarrarse con firmeza a esos pocos dogmas. Cuanto más exigüos iban siendo en número, más empeño ponía Locke en ellos. Así vemos que en sus últimos años se dedicó prácticamente por entero a los temas de religión, ampliando su análisis de la Escritura a las cartas de S. Pablo, defendiendo su *Racionalidad del Cristianismo*, comentando sus reflexiones religiosas con la hija de Ralph Cudworth

-Lady Masham-, su amiga y anfitriona en Oates, y con Newton (48).

NOTAS

- 1.- Cranston, M.; John Locke, a biography, Longmans, London, 1968 (12 imp. 1957), p. 3.
- 2.- Cranston, M.; o.c., p. 6.
- 3.- Cranston, M.; o.c., p. 3.
- 4.- Ibidem.
- 5.- Carlos I, 1625-49; Carlos II, 1660-85; Jacobo II, 1685-88; Guillermo III - María II, 1689-1704; y Ana, 1704-14.
- 6.- Tanto puritanos como presbiterianos compartían influencias calvinistas, pero las actitudes de ambos contrastaban fuertemente entre el rigorismo puritano, y el liberalismo, propio de los presbiterianos. Esto se traducía también en su organización y en sus conceptos de la so ci ed a d a d.
- 7.- Cranston, M.; o.c., p. 107.
- 8.- Ibidem.
- 9.- Ibidem.
- 10.- Cranston, M.; o.c., p. 109.
- 11.- Ya antes de 1658 Locke había descubierto que en Oxford había algo más que la filosofía académica aristotélica. La nueva ciencia había llegado de la mano de John Wilkins, cuñado de Cromwell. Wilkins había organizado en 1649 un club de filosofía experimental, con reuniones semanales, que sería el germen de la Royal Society.

Entre los miembros relevantes del club se encontraba Richard Lower, amigo de Locke a

quien había conocido en Westminster School, que le llevó al estudio de la medicina y le introdujo en la filosofía experimental (Cranston, M.: o.c., pp. 39-40). Después de diversos episodios, entre los que se encuentran la marcha de Wilkins a Cambridge (1659) y su posterior destitución con la Restauración, Robert Boyle asumió el liderazgo del club en 1663 (Cranston, M.: o.c., p. 75). En 1667 varios miembros destacados del club se habían trasladado a Londres, y el mismo Boyle se estaba preparando para seguirles (Cranston, M.: o.c., p. 104).

- 12.- Por aquellas mismas fechas Locke parece haber estado considerando la posibilidad de un viaje a América (Cranston, M.: o.c., p. 201)
- 13.- Cranston, M.: o.c., p. 202.
- 14.- Ibidem.
- 15.- Cranston, M.: o.c., p. 221.
- 16.- Conocida con el nombre de "conjura de Rye House".
- 17.- Cranston, M.: o.c., p. 229.
- 18.- Cranston, M.: o.c., p. 113.
- 19.- Cranston, M.: o.c., p. 19.
- 20.- Cranston, M.: o.c., p. 57 y 67.
- 21.- Publicados en octubre de 1689 con fecha de 1690, aunque habían sido redactados probablemente hacia 1681 (Cranston, M.: o.c., pp. 206-8).
- 22.- Publicadas en 1689, 1690 y 1692, cada una.
- 23.- Cranston, M.: o.c., p. 459.
- 24.- Cranston, M.: o.c., p. 35.

- 25.- Cranston, M.; o.c., p. 40.
- 26.- Cranston, M.; o.c., p. 124.
- 27.- Cranston, M.; o.c., p. 46.
- 28.- Cranston, M.; o.c., p. 112.
- 29.- Cranston, M.; o.c., p. 111 y 117.
- 30.- Cranston, M.; o.c., p. 119-20.
- 31.- Cranston, M.; o.c., p. 147.
- 32.- Cranston, M.; o.c., p. 153 y 156.
- 33.- John Somers, Lord Pembroke, Russell, Montague (Cranston, M.; o.c., p. 376).
- 34.- Cranston, M.; o.c., p. 377.
- 35.- Cranston, M.; o.c., p. 387.
- 36.- Cranston, M.; o.c., p. 405-6.
- 37.- Se había extendido el uso de quitar esquiras (recortes) a las monedas, todavía de metal precioso, con lo que perdían valor respecto al facial.
- 38.- Cranston, M.; o.c., p. 396.
- 39.- Cranston, M.; o.c., p. 408.
- 40.- Lolita (1809-1810) y Fausto (1809-1804) Socinos o Socinini. Los Socinos respectivamente, desarrollaron y defendieron sus teorías antitrinitarias, contribuyendo el último a la organización en Polonia de la Iglesia Antitrinitaria.
- 41.- Cranston, M.; o.c., p. 126.
- 42.- Ver p. 16.
- 43.- Cranston, M.; o.c., p. 127.
- 44.- Es significativo que el Secretario del "Dry Club", que fundó Locke durante una de sus visitas a Londres en el verano de 1692, fuera un reconocido sociniano o unitario: William Popple, quien además había publicado la traducción

ción inglesa de la primera Epístola de Tolerancia (Cranston, M.; o.c., pp. 361-2).

- 45.- Locke había presenciado en 1656 los juicios que se siguieron en "Westminster Hall" contra James Nayler y otros cuáqueros. Sus comentarios al respecto los pone Cranston como ejemplo del alcance de su intolerancia hacia el "entusiasmo". En aquella ocasión Locke los tacha de "cabezas calientes" y declara que le fastidian (Cranston, M.; o.c., pp. 41-2). Sin embargo, entre los cuáqueros pasó el periodo del "entusiasmo" y de "temblores", y quedó la predicación de su fundador George Fox (1604-71). Esta, que tenía como única guía la palabra de Cristo, consistía en que todos los hombres deben alejarse de todo dogma y de toda iglesia, guiándose únicamente por una luz interior ("inner light"). Los propios cuáqueros se llamaron a sí mismos "Hijos de la Luz". En un proceso posterior, sobre todo entre los cuáqueros más liberales, el contenido teológico fue desahuciendo para ser sustituido por reglas morales y de convivencia, que ya habían puesto en práctica desde la etapa de mayor fervor religioso.

46.- Cranston, M.; o.c., p. 297.

47.- Cranston, M.; o.c., p. 390.

- 48.- Por la significación de la figura de Newton, es interesante destacar que lo que se conserva de la correspondencia entre ambos muestra que la religión fue el tema principal de sus discusiones (Cranston, M.; o.c., p. 735).

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

1.- Obras de Locke

- The Works of John Locke. A new edition, corrected, in ten volumes. London, 1823. Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963.
- An Essay concerning Human Understanding. Edited with an introduction by Peter H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford, 1985 (1ª ed. 1975).
- Ensayo sobre el entendimiento humano. Editora Nacional, Madrid, 1980 (traducido por Mª Esmeralda García).
- Of the Conduct of the Understanding, en "Works", vol. III, pp. 203-89.
- An Examination of P. Malebranche's opinion of seeing all Things in God, en Works, vol. IX, pp. 211-55.

2.- Obras sobre Locke

- AARON, Richard i.; John Locke, Clarendon Press, Oxford, 1971 (3ª). 1ª ed. 1937.
- BENNETT, Jonathan; Locke, Berkeley, Hume. Central Themes, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- BRANDT, Reinhard; John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981.
- COLLINS, James; The british empiricists. Locke-Berkeley-Hume, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1967.
- CRANSTON, Maurice; John Locke, a biography, Longmans, London, 1968 (4ª reimp.). 1ª ed. 1957.

- DUCHESNEAU, Francis; *L'empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- GIBSON, James; *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, University Press, Cambridge, 1968 (2^a reimp.). 1^a ed. 1917.
- KRAUS, John L.; *John Locke: Empiricist, Atomist, Conceptualist and Agnostic*, Philosophical Library Inc., New York, 1968.
- MABBOTT, J.D.; *John Locke*, Macmillan, London, 1973.
- MACLE, J.C.; *Problems from Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- MANDELBAUM, Maurice; *Philosophy, Science and Sense Perception: Historical and Critical Studies*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1966 (1^a reimp.). 1^a ed. 1964.
- MARTIN, D.B. & ARMSTRONG, A.M.; *Locke and Berkeley*, Macmillan, London, 1969.
- MELENDI, Tomás; *John Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1978.
- MORRIS, C.R.; *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press, London, 1968 (reimp.). 1^a ed. 1951.
- O'CONNOR, D.G.; *John Locke*, Dover Publications, New York, 1967.
- RABE, J. Douglas; *John Locke on Reflection. A Phenomenology Lost*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington D.C., 1985.
- SABETTI, Alfredo; *La filosofia politica di John Locke*, Liguori Editore, Napoli, 1971.
- SQUARITO, Kathleen M.; *John Locke*, Twayne, Boston,

1979.

TIPTON, I.C.; Locke y el entendimiento humano, F.C. E., México, 1981 (Trad. Jorge Ferreiro Santana). Ed. original en inglés, Oxford University Press, London, 1977.

VIANO, Carlo Augusto; John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo, Einaudi Editore, Torino, (2ª ed.) 1960.

WEBB, Thomas E.; The Intellectualism of Locke. Reprinted from original edition in the Columbia University, Burt Franklin, New York, 1973.

WOOLHOUSE, Roger S.; Locke's Philosophy of Science and Knowledge, Blackwell, Oxford, 1971.

- Locke, The Harvester Press, Brighton, 1983.

YOLTON, John W.; John Locke and the Way of Ideas, Clarendon Press, Oxford, 1ª ed. 1956.

- John Locke: Problems and Perspectives, University Press, Cambridge, 1969.

- Locke and the Compass of Human Understanding, University Press, Cambridge, 1970.

- The Locke's Reader. Selection from works of J. Locke, with a general introduction and commentary, University Press, Cambridge, 1977.

- Locke and French Materialism, Clarendon Press, Oxford, 1991.

3.- Artículos

AARSLEFF, Hans; "The state of nature and the nature of man in Locke", en John Locke: Problems and Perspectives, John W. Yolton ed.

- "Some observations on recent Locke scholar-

- ship", loc. cit.
- ADAMS, R.M.; "Where do our ideas come from. Descartes vs. Locke", en *Innate Ideas*, S.F. Stich ed., U. of California, Berkeley, 1975.
- ALLISON, Henry E.; "Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*, I.C. Tipton ed.
- AMMERMAN, R.; "our knowledge of substance according to Locke", *Theoria*, v. XXXI, 13, Lund, 1965.
- ASHCRAFT, Richard; "Faith and knowledge in Locke's philosophy", en *John Locke: Problems and Perspectives*, John W. Yolton ed.
- ASPELIN, Gunnar; "La 'idea' y la 'percepción' en el Ensayo de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*, I.C. Tipton ed.
- AXTELL, James L.; "Locke, Newton and the two cultures", en *John Locke: Problems and Perspectives*, John W. Yolton ed.
- AYERS, M.R.; "Las ideas de potencia y sustancia en la filosofía de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*, I.C. Tipton ed.
- "Locke's Doctrine of Abstraction: Some Aspects of its Historical and Philosophical Significance", en *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Reinhard Brandt ed.
- BRANDT, Reinhard; "Observations on the First Draft of the Essay concerning human understanding", en *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Reinhard Brandt ed.
- FLOREZ, Cirilo; "Introducción" a *La racionalidad del cristianismo de J. Locke*, Ed. Paulinas, Madrid, 1977.

- GREENLEE, Douglas; "La idea de Locke de la idea", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton ed.
- HARRIS, John; "Leibniz y Locke: sobre las ideas innatas" en Locke y el entendimiento humano, I. C. Tipton ed.
- HELM, Paul; "John Locke's puzzles cases about personal identity", en The Locke's Newsletter, n. 8, 1977.
- KRÜGER, Lorenz; "The Concept of Experience in John Locke", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979, Reinhard Brandt ed.
- LAUDAN, L.; "La naturaleza y las fuentes de las ideas de Locke sobre la hipótesis", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton ed.
- LEWIS, Douglas; "The existence of substances and Locke's way of ideas", en Theoria, vol. XXXV, 2ª parte, Lund, 1969.
- LEYDEN, W. von; "What is a nominal essence the essence of?", en John Locke: Problems and Perspectives, John W. Yolton ed.
- MADIGAN, P.S.; "Time in Locke and Kant", En Kant Studien, vol. 62.
- MATTHEWS; H.E.; "Locke, Malebranche y la teoría representativa", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton ed.
- MILTON, John R.; "John Locke and the Nominalist Tradition", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979, Reinhard Brandt ed.
- ODEGARD, Douglas; "Locke and the unreality of relations" en Theoria, vol. XXXV, 2ª parte, Lund, 1969.

- FOLIN, Raymond; "John Locke's conception of freedom", en John Locke: Problems and Perspectives, John W. Yolton ed.
- RABADE, Sergio; "Introducción" al Ensayo sobre el entendimiento humano de J. Locke, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- RABB, J. Douglas; "Reflection, reflexion and introspection", en The Locke's Newsletter, nº 8, 1977.
- SCHANKULA, H.A.S.; "Locke, Descartes and the Science of Nature", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979, Reinhard Brandt ed.
- THIEL, Udo; "Locke's Concept of Person", en loc. cit.
- WALL, Greenville; "La crítica de Locke al conocimiento innato", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton ed.
- WOOLHOUSE, Roger S.; "Substance and substances in Locke's Essay", en Theoria, vol. XXXV, 2ª parte, Lund, 1969.
- "Locke, Leibniz, and the Reality of Ideas", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979, Reinhard Brandt ed.
- WOOLLEY, A.D.; "Algunas observaciones en torno a la explicación de Locke sobre el conocimiento", en Locke y el entendimiento humano, I.C. Tipton ed.
- YOLTON, John W.; "The science of nature", en John Locke: Problems and Perspectives, John W. Yolton ed.
- "Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas", en John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979,

Reinhard Brandt ed.

- "Representation and Realism: Some Reflections on the Way of Ideas", en *Mind*, vol. LCVI, n.º 263, julio 1957.

4.- Otras obras tenidas en cuenta

- ARISTOTELES, Del alma, en Obras, Aguilar, Madrid, 1973 (2ª ed., 1ª reimp.). Trad. Francisco de P. Samaranch.
- BACON, F.; *Instauratio Magna, Novum Organum*, Ed. Porrúa, México, 1975. Trad. María Ludwika Janczka y Cristóbal Litran, respectivamente.
- BURKHARDT, Gerd; *Metaphysics and the Philosophy of Science. The classical origins*, Descartes to Kant. Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- CASSIRER, Ernst; *El problema del conocimiento*, F.C. E., México, 1979 (2ª reimp.). Ed. original en alemán 1906. Trad. Wenceslao Rocas.
- DESCARTES, R.; *Discurso del método, Meditaciones Metafísicas*. Ed. Porrúa, México, 1981. Traducción por Manuel Machado.
- EY, Henri; *La conciencia*, Greco, Madrid, 1976. Edición original en francés, 1963. Trad. Bartolomé Garcés.
- FRONDIZI, Risieri; *El yo como estructura dinámica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1970.
- GILSON, Etienne; *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Greco, Madrid, 1976 (2ª ed., 2ª reimp.). 1ª edición en francés 1922. Trad. Argentio Pacios y Salvador Cabellero.

- La unidad de la experiencia filosófica, Ed. Rialp S.A., Madrid, 1966 (2ª ed.). Trad. Carlos Amable Baliñas Fernández.
- HAZARD, Paul; La crisis de la conciencia europea (1680-1715), Pegaso, Madrid, 1975 (3ª ed.). Trad. Julián Marías.
- HUME, D.; Investigación sobre el conocimiento humano, Alianza Ed., Madrid, 1983 (3ª). trad. Jaime de Salas Ortueta.
- JONES, W.T.; Hobbes to Hume, Hartcourt, New York, 1969.
- KAMBARTEL, Friedrich; Experiencia y estructura, Ed. Sur, Buenos Aires, 1972.
- KLEIN, A.B.; A History of Scientific Psychology. Routledge & Kegan Paul, London, 1970.
- LEEUEWEN, Henry G. van; The problem of Certainty in English Thought. 1630-1690, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970 (2ª ed.).
- LEIBNIZ, G.W.; Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, Editora Nacional, Madrid, 1977. Trad. J. Echeverría Ezponda.
- LEYDEN, W. von; Seventeenth-Century Metaphysics, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1968.
- MARECHAL, Joseph de; El punto de partida de la metafísica, Ed. Gredos, Madrid, 1958.
- NEUMANN, Erich; The Origins and History of Consciousness, University Press, Princeton N.J., 1973 (3ª reimp.). Original en alemán 1949. Trad. R. F. C. Hull.
- FAP, Arthur; Semántica y verdad necesaria, F.C.E., México, 1970. Original en inglés 1958. Trad. Cesar Nicolás Molina Flores.

SABADE, Sergio; Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura", E. Gredos, Madrid, 1969.

- Estructura del conocer humano, G. del Toro Ed. Madrid, 1969.
- Verdad, conocimiento y ser, Ed. Gredos, Madrid, 1974 (2ª ed.).
- Hume y el fenomenismo moderno, Ed. Gredos, Madrid, 1975.
- Experiencia, cuerpo y conocimiento, C.S.I.C., Madrid, 1985.

WADE, Ira O.; The Intellectual origins of the French Enlightenment, University Press, Princeton 1971.

WILLEY, Basil; The Seventeenth-Century Background. Studies in the thought of the age in relation to poetry and religion. Routledge & Kegan Paul, London, 1979.

5.- Repertorios bibliográficos

CHRISTOPHERSEN, H.O.; A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke, Burt Franklin, New York, 1968, 1ª ed. Oslo 1930.

HALL, R. & WOOLHOUSE, R.S.; "Forty Years of Work on John Locke (1929-1969)", en *Philosophical Quarterly*, nº 20, 1970.

- Eighty Years of Locke Scholarship: A Bibliographical Guide, 1983.