

**TESIS DOCTORAL**

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



**IDEA Y REALIDAD EN EL *ENSAYO* DE J. LOCKE:  
ELEMENTOS PARA UNA LECTURA CRITICISTA**

AUTOR:

**José Ramos Salguero**

DIRECTOR:

Dr. D. Tomás Calvo Martínez, Catedrático de Metafísica de la  
Universidad de Granada

Granada, octubre de 1992

## **DEDICATORIA**

Dedico este trabajo, con sincera gratitud, a Tomás Calvo Martínez, en reconocimiento a su fundamental impulso y a su singular discriminación.

## *Agradecimiento*

A mi querida abuela, mamá Paca, por su inestimable apoyo en un periodo crucial.

# ÍNDICE

TESIS DOCTORAL .....	1
<b>DEDICATORIA</b> .....	2
<i>Agradecimiento</i> .....	3
ÍNDICE .....	4
Nota sobre citas y referencias.....	6
Hipótesis y metodología para una relectura del <i>Ensayo</i> .....	7
<b>I. PARTE PRIMERA: <i>IDEA</i> (El origen del conocimiento) .....</b>	<b>13</b>
<b>I.1. EXPERIENCIA <i>VERSUS</i> INNATISMO.....</b>	<b>14</b>
I.1.1. Introducción .....	16
I.1.2. El contexto polémico: innatismo y nueva ciencia.....	20
I.1.3. La génesis de las ideas .....	27
I.1.3.1. La sensación .....	27
I.1.3.2. La reflexión.....	28
I.1.4. La segunda formulación genetista.....	31
I.1.5. Criticismo <i>versus</i> innatismo .....	33
<b>I.2. LA CLASIFICACIÓN DE LAS IDEAS.....</b>	<b>38</b>
I.2.1. La división de las ideas en “simples” y “complejas” .....	38
I.2.2. Las ideas metafísicas: su análisis.....	51
I.2.2.1. La idea de “infinitud”.....	52
I.2.2.2. La idea de “potencia” .....	57
I.2.2.3. La idea de “causa y efecto” .....	62
I.2.2.4. La idea de “sustancia” .....	66
I.2.2.4.1 “Sustancia” y “esencia” .....	84
I.2.3. La tercera formulación genetista.....	101
<b>I.3. CONCLUSIONES DE <i>IDEA</i> (Primera Parte).....</b>	<b>107</b>
I.3.1. La ideas metafísicas: su reducción criticista a “operaciones” mentales .....	108
I.3.1.1. La ambivalencia funcional gnoseológica de las operaciones mentales .....	110
I.3.1.2. La instancia criticista: experiencia y límites gnoseológicos .....	111
I.3.2. La doble concepción del “origen”: los “materiales” del conocimiento .....	113
I.3.3. El Libro II del <i>Ensayo</i> y la crítica .....	115
I.3.3.1. Locke y Kant .....	116
<b>II. PARTE SEGUNDA: <i>REALIDAD</i> (El objeto del conocimiento) .....</b>	<b>123</b>
<b>II.1. INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>124</b>
II.1.1. “Ideísmo” .....	124
II.1.2. “Representacionismo” .....	126

II.1.3. Breve exordio sinóptico.....	131
II.2. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA “IDEA” .....	133
II.2.1. El sentido básico de “idea” .....	133
II.2.2. El sentido básico de “objeto” .....	147
II.2.3. “Idea”, “objeto” y “percepción” .....	151
II.2.4. El estatuto ontológico de la “idea” .....	171
II.2.5. “Idea” y “pensar” .....	181
II.3. “IDEA” Y REALIDAD.....	244
II.3.1. “Idea” y “cualidad” .....	246
II.3.2. La distinción científica entre las “cualidades” .....	258
II.3.3. “Ideas” y cosas reales.....	271
II.4. APARIENCIA Y REALIDAD .....	280
II.4.1. Ideas e inmediatez perceptiva .....	280
II.4.2. Objetividad y realidad .....	287
II.4.3. La realidad “exterior” .....	330
II.4.4. Idea y representación .....	376
II.5. CONCLUSIONES DE <i>REALIDAD</i> (Segunda Parte) .....	385
II.5.1. El <i>realismo crítico</i> de Locke en síntesis.....	397
BIBLIOGRAFÍA.....	399
A. Fuentes sobre Locke.....	399
B. Repertorios bibliográficos sobre Locke.....	399
C. Otras fuentes clásicas .....	399
D. Monografías, artículos y manuales .....	400
E. Otras obras citadas.....	402

## Nota sobre citas y referencias

De acuerdo con una cómoda convención inglesa vigente, las referencias bibliográficas (normalmente en las notas) se harán indicando entre paréntesis, a continuación del nombre del autor, el número de orden –cronológico– de la obra, en número arábigo, cuando en la bibliografía se cite más de un estudio del mismo autor. Seguido tras la coma, un número también arábigo indicará la página a la que remitimos. Mas, si la obra constara de varios tomos o volúmenes, su número quedará indicado, a continuación del paréntesis –cuando lo haya–, con números romanos en mayúscula. Si aún sigue un paréntesis al número de página, los números arábigos que se encuentran en su interior indicarán más específicamente las líneas de la página a que remitimos.

Cuando se cita el nombre de un libro se usa letra cursiva, al igual que al citar términos en cualquier otro idioma que no sea el español. En los artículos de revista se usa letra normal y los nombres de revistas se citan con letra normal subrayada. El contenido de las citas, bien separadas con sangría, bien citadas entre comillas en el cuerpo del texto, se hace con letra normal. En muy pocas ocasiones las comillas, o bien la letra cursiva, han sido puestas por nosotros a una expresión; en tales casos, el contexto lo dará a entender, creemos, claramente.

Hemos usado como texto original del *Ensayo* la edición crítica de Alexander C. Fraser, que separa los primeros ocho párrafos a modo de "Introducción" del mismo. A partir del año 1975 Peter H. Nidditch realizó una nueva edición la obra, que también hemos confrontado, en la editorial Clarendon Press de Oxford, como parte de un proyecto de edición crítica definitiva y canónica de las obras completas de Locke que sigue aún en curso tras la muerte de Nidditch en 1983. Pese a ello, hemos remitido a la de Fraser, reputada generalmente como digna y confiable, porque es la que han usado también, hasta hace bien poco, la mayoría de los estudiosos de Locke, con quienes hemos dialogado a lo largo de nuestras páginas, al igual que con el propio Fraser, en las múltiples notas críticas de su edición.

Siguiendo la convención habitual, la referencia a los pasajes del *Ensayo*: libro, capítulo y sección (o párrafo), se hace usando, respectivamente, números romanos en mayúscula, números romanos en minúscula y números arábigos. Muchas referencias a, sobre todo, pasajes del *Ensayo*, se intercalarán en el texto del trabajo, entre paréntesis, con el fin de aligerar el aparato de notas.

Somos responsables de la traducción tanto del texto del *Ensayo* (del que, a nuestro juicio, no cabe encontrar una versión española digna) como de la bibliografía inglesa (que constituye la mayor parte de la bibliografía). El texto del *Ensayo* –y de la bibliografía inglesa– que normalmente citaremos será directamente el de nuestra traducción, aunque, naturalmente, transcribiremos el original inglés siempre que lo requiera la precisión o la disputa. Trátese, entonces, de párrafos completos o de frases o términos aislados, los citaremos oportunamente bien en nota a pie o en la propia página (entre corchetes o no, según se inserte o no en cita literal independiente de nuestro texto ordinario). En cuanto a otras obras clásicas de la historia de la filosofía, como la "*Crítica de la razón pura*" de Kant o el "*Tratado sobre la naturaleza humana*" de Hume, nos referiremos a ellas según el modo canónico de citarlas y las páginas de las ediciones canónicas, aunque citamos por la traducción española que se relaciona en la bibliografía final.

## Hipótesis y metodología para una relectura del *Ensayo*

Tras la consunción autocrítica, en el movimiento "analítico" de este siglo, del empirismo lógico (que, como es sabido, tomó por mentores a Berkeley y Hume), está teniendo lugar un resurgimiento del interés por Locke, como lo prueba el acrecentamiento de la literatura crítica en torno a él en las últimas décadas. Muestra de esta nueva *scholarship* lockeana es la fundación de la "Locke Newsletter" en 1970.<sup>1</sup>

Sin embargo, como era de esperar y es comúnmente señalado en este ámbito de estudios, muchas de las cuestiones que plantea su obra teórica principal, el "*Ensayo sobre el entendimiento humano*", son todavía notablemente disputadas: la crítica al innatismo, el significado de la "idea", la teoría del lenguaje, la de la sustancia, su "filosofía de la ciencia", etc. Esto implica que están siendo revisados –por lo menos– un buen conjunto de tópicos que la exégesis tradicional de Locke había dado por bien establecidos. Ahora se estudia su obra en y desde sí misma. Y a nosotros nos parece que, efectivamente, su interpretación ha sufrido el lastre de estar excesivamente mediatizada por la de otros autores, desde Descartes a Kant, pasando por Berkeley y Hume (de los que, quizá con precipitación y superficialidad, se le ha considerado usualmente precursor, no ya sólo histórica sino incluso sistemáticamente).

El objetivo inicial de esta investigación fue contribuir a la dilucidación del tema probablemente más oscuro y controvertido entre los del *Ensayo*:<sup>2</sup> la doctrina lockeana acerca de la "sustancia" (y su relación con la de la "esencia", "real" y "nominal"). No nos parecía atinado entenderla en Locke meramente como una noción residual heredada del pensamiento tradicional, al que así se rendiría un tributo indecisamente crítico. Ni tampoco como expresión –según ha querido la moderna línea interpretativa de filiación "analítica"– de un recalcitrante pseudoproblema lógico ("metafísico") a que nos conjura determinada estructura sintáctica de nuestro lenguaje: dos visiones básicas comunes que coinciden en contemplar la noción como un elemento extraño en el cuerpo doctrinal del *Ensayo*. En cambio, creemos que la crítica de Locke a la misma es el resultado sistemático *coherente* en el que convergen naturalmente los diversos cañamazos de la urdimbre teórica de su obra, y en el que, por tanto, ésta encuentra una razón comprensiva global y sintética de sí misma. Obra y resultado, por lo demás, cuya significación no puede advertirse, en efecto, sin reparar en su relación con el contexto coetáneo de debate, aún crucialmente vigente, sobre la idea de la "ciencia" y sus exigencias metodológicas.

Así, llegamos a estar de acuerdo, en el transcurso de nuestra investigación, con la inspiradora sugerencia de un artículo de M.R. Ayers, según la cual "la doctrina de la sustancia ayuda a constituir el fin para el cual la teoría general de las ideas y el conocimiento

---

<sup>1</sup> El reciente libro bibliográfico sobre Locke de Hall y Woolhouse (1983) atestigua que, efectivamente, la bibliografía lockeana ha experimentado un engrosamiento durante los años subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial. Fechas que coinciden, como es sabido, con el evento filosófico a que hemos hecho alusión. Para nosotros, esta coincidencia no deja de ser significativa de la posible y efectiva revalorización de la filosofía lockeana en una línea interpretativa diversa de la que ha sido tradicional (la que la emparenta con el fenomenalismo de Berkeley y Hume) y que, para nosotros, coincidiría con puntos de vista sustanciales de lo que se ha dado en llamar "nueva filosofía de la ciencia". No obstante, esta indicación sólo puede quedar aquí como simple sugerencia de una tesis con respecto a cuya fundamentación nuestro trabajo podría constituir una contribución preparativa.

<sup>2</sup> De aquí en adelante nos referiremos abreviadamente a la obra de Locke, el "*Ensayo sobre el entendimiento humano*", como *Ensayo*.

es un medio o un preliminar" (una "filosofía de la ciencia" que acentúa su instancia empirista y el carácter probabilístico de su estatuto epistemológico).<sup>3</sup>

Pero un examen serio y completo –el único que puede aportar resultados decisivos– de esta noción nos pareció que conllevaba la exigencia de una relectura global de los *principales* tópicos de la obra, que en ella –se nos decía– se encuentran recapitulativamente concitados. Ya que, de todas formas, el del "empirismo" lockeano, en cuanto a la génesis de las "ideas", es un tópico indiscutido que haría *inconsistente* su concepción, pese al inédito reconocimiento de su significación positiva en la línea indicada.

Hay aquí implicado, empero, todavía otro tópico cuya revisión apenas si rebasa, como el anterior, el nivel de la mera *sugerencia*. Tal es el del "representacionismo"; el cual, igualmente, contribuye a la tradicional consideración de la filosofía de nuestro autor como una, pese a todo, inconsistente. Y es este juicio global, sin embargo, aquél en el que hemos llegado a disentir radicalmente de la línea no ya tradicional sino general de interpretación.<sup>4</sup>

El estudio crítico de las vagamente presuntas e incuestionadas premisas del "empirismo" y el "representacionismo" lockeanos, pues, ha configurado al cabo, de acuerdo con el mencionado punto de vista sistemático, el índice de nuestra tesis. Éste, nos parece, ya de por sí constituye una contribución al menos de concepto y desafío frente a las hasta ahora sesgadas y unilaterales exégesis de nuestra cuestión originaria y central, así como de la obra en su conjunto.

Así, pues, este trabajo, que presentamos para acceder al grado académico de doctorado, constituye un estudio crítico *sobre* el *Ensayo* de J. Locke. Como sugiere la primera parte de nuestro título, así como la división fundamental de nuestro índice, nuestro *compromiso* exegético afecta a la revisión de los dos tópicos *fundamentales* de la obra; aquellos que componen la bifrontalidad radical de la noción de "sustancia". Estos son el tema del "origen de las ideas", que se aborda principalmente en su Libro II, y el tema de nuestro conocimiento de la "realidad", que cruza toda la obra.

Como es evidente, estos dos puntos están íntimamente conectados desde un punto de vista objetivo o sistemático. Por una parte, las "ideas" constituyen el medio, al menos, por el que conocemos la "realidad". Por otra parte, sin embargo, es una antigua y problemática cuestión, encubierta a primer plano de consideración por la filosofía "moderna", la de la relación entre las "ideas" (el "objeto" efectivo del conocimiento, aunque sea en un preliminar y epistemológico sentido, ontológicamente "neutro" o indeterminado en principio) y la "realidad" (entendida en principio, nominalmente al menos, como el objeto "intencional" del conocimiento). De modo que cualquier pronunciamiento sobre el primer punto supone ya una cierta definición, condicionamiento o decisión sobre el segundo; y viceversa.

Mas, no obstante el señalado carácter central y correlativo de aquellos dos temas para la filosofía en tanto que ontología fundamental, los incrementados estudios contemporáneos sobre nuestro autor apenas rozan su tratamiento. Dedicados a una discusión escolástica

---

<sup>3</sup> Cfr. Ayers, M. R., "Las ideas de 'potencia' y 'sustancia' en la filosofía de Locke"; artículo citado en nuestra bibliografía.

<sup>4</sup> Los recientes libros de Mackie y P. Alexander no piensan ya de este modo. Para ellos, muchas de las presuntas inconsistencias de Locke sólo se deben a haber sido tergiversado, por poco estudiado por sí mismo: una visión que anticipó solitariamente a principios de siglo el libro de Gibson. Sin embargo, estos autores no tratan en sus obras todos los temas controvertidos, por lo que su afirmación no queda justificada como se requeriría y expresamente lo hemos pretendido nosotros en este trabajo.



sobre pormenores puntuales de la obra de Locke, dan por inconvencionales los inveterados pre/juicios a que hemos hecho referencia. Lo que explica, a nuestro entender, y redundante en que la quizá más famosa "doctrina" del *Ensayo*, la de la "sustancia", pese a ser reconocida como la cuestión interpretativa más disputada, pueda seguir siendo una cuestión radicalmente disputable.

En la concepción de la noción de "sustancia" se conjugan y articulan, natural e histórico/semánticamente, la vertiente lógica y la ontológica de toda teoría, antigua o moderna, del conocimiento (o/y de la realidad); esto es: las dos dimensiones básicas de la onto/logía. Así –como es sabido– había acertado a exponerlo la admirable obra de Cassirer,<sup>5</sup> antes de que Ayers, como hemos consignado, "descubriera" la envergadura sistemática que, *de facto*, tiene la "sustancia" en lo que respecta a la obra de nuestro autor. No obstante lo cual, a nuestro juicio, aún no se han llegado a captar las claves comprensivas tanto de la noción misma como, consiguientemente, de la obra de Locke: "*conexión necesaria*" y "*existencia real*". Sólo mediante su advertencia puede resistir la concepción lockeana la confrontación con un planteamiento epistemológico de su "filosofía de la ciencia" (el que le opone Cassirer, sobre todo), así como mantener la pretensión de su coherencia crítica frente al reduccionismo logicista de la ontología que supone el planteamiento epistemológico cassirereano.<sup>6</sup>

Es, desde luego, el sinuoso curso del fenómeno moderno de la "ciencia", con su nuevo ámbito y su nueva pauta del "saber", el que condicionó la problematización del saber ontológico de la cultura tradicional. Y es tan común como justificado ver en el criticismo kantiano un jalón decisivo en la tarea indefectible de redefinición y conciliación del saber humano en su conjunto. Pues bien, como sugiere la segunda parte del título de nuestro trabajo, creemos haber hallado en la obra de Locke, al enfrentar los tópicos antes aludidos, una significativa anticipación, y hasta superación anticipativa, de la aportación crítica kantiana. Nos parece, en efecto, que el único paradigma hermenéutico que hace justicia comprensiva a la filosofía teórica de Locke se encuentra en la línea del criticismo. Pero no sólo esto. Como acabamos de sugerir, nuestra comprensión de Locke reivindica para su

---

<sup>5</sup> El hecho de que Cassirer recuse la concepción "metafísica" de la "sustancia", y abunde en su transformación "moderna" hacia el concepto de "función" o "relación", no resta significación al reconocimiento, ineludible, de su centralidad sistemática en toda epistemología. Véase Cassirer (1), I, 22, 27, 36, 57, 320, 368, 374, 378, 455, 512; II, 229, 596-8, 676; *passim*. Valga, por ejemplo, esta afirmación de *ib.*, II, 598 (subrayado nuestro):

La función del concepto de sustancia se reduce, por tanto, a crear relaciones objetivamente válidas entre los fenómenos. La pugna entre el concepto de sustancia y el concepto de relación, a que veníamos asistiendo desde los días del Renacimiento, ha llegado a su término: la misma sustancia no pretende ser, ahora, sino un *caso específico de la relación*.

El subrayado que hemos efectuado quiere apuntar a la ambigüedad onto/lógica de esta concepción valorativa, a la que después aludiremos.

<sup>6</sup> En el resto de nuestro trabajo discutiremos con el imprescindible detalle este enjuiciamiento. Pero, como muestra inequívoca de lo que, al menos, queremos decir, hemos de señalar que Cassirer censura por doquier, como *el* prejuicio inadmisibles en que consiste *la* "metafísica", la apelación al concepto de "existencia absoluta" o "existencia independiente", como si ello implicara necesariamente una hipóstasis y reduplicación de la objetividad (Cfr., por ejemplo, *ib.*, I, 500; II, 219, 433). Con ello, sin embargo, lo único que demuestra el autor es una confusión entre la absolutez de la distinción entre la existencia y la esencia, concepto u objeto, y la afirmación de una "existencia" absolutamente independiente de cualquier objeto respecto a la conciencia (incluida, pues, su dimensión esencial, eidética o fenoménica). Así, es él mismo el que, por vía negativa y opositiva, sostiene el mismo prejuicio hipostático.

filosofía el título sintético de "*realismo crítico*", de un modo y en un sentido metafísico radical, como analizaremos, cuya aplicación al "realismo empírico" o "idealismo trascendental" kantiano sería notablemente discutible; y será efectivamente discutida por nosotros.

Evidentemente, al extender nuestro estudio a una cierta confrontación con Kant, de cuya obra tomamos el sentido básico del rótulo con que caracterizar a Locke, nuestra sugerencia afecta al nudo problemático central no ya de la filosofía moderna sino, diríamos, de toda la filosofía. Una problemática que no puede pretenderse agotada ni resuelta; ni acaso agotable o resoluble, en diversos sentidos plausibles que no es del caso analizar. Y estas páginas que ofrecemos no pretenden ser nada menos, pero tampoco nada más que una tesis doctoral. Insistimos en que su compromiso, que consideramos suficiente, no trasciende de un cuestionamiento defendible de los puntos arriba especificados, como premisas básicas para una visión nueva y coherente –creemos que definitiva– de la noción de sustancia en el *Ensayo* de Locke. Pero la tarea exegética sólo arbitrariamente –o por una concepción superficial e inconsciente– puede eludir o disociarse de la valoración reflexiva, si es que las palabras o los rótulos pretenden alguna eficacia significativa.

En suma, pues, el logro al que aspiramos no lo definiríamos de otro modo que el de poner seriamente en duda, poner en cuestión y dar que pensar de nuevo sobre la lectura tópica del *Ensayo*. Dicho de otro modo: el de sembrar la duda, que es de lo que se alimenta toda vida y pensamiento filosóficos. Estimamos sinceramente que la obra de Locke puede dar aún que pensar, si pensamos nosotros mismos, sobre los temas nucleares que abordó y que contribuyó a desarrollar.

Pasando ya a hacer una breve recensión del contenido del trabajo, diremos que, como es exigido objetiva y por tanto metódicamente, hemos tenido que "tocar" casi todos los temas de la obra, ya que hablar de una obra es hablar de una totalidad. No obstante, de acuerdo con los objetivos precisados, hemos privilegiado el análisis de algunos (los habitualmente más discutidos u orillados), mientras que otros han tenido que ser sintéticamente aludidos, pese a que respondan también a un examen y conclusión original. Nos referimos con esto último, especialmente, a la crítica del Libro I al innatismo; a la doctrina sobre las "cualidades" ("primarias", "secundarias" y "potencias"), y a la de la distinción entre "esencia nominal" y "esencia real". El contenido –y comentario– esencial del Libro IV lo hemos ido reflejando según lo requería la configuración analítico/crítica de nuestro estudio. Igualmente, hemos preferido no dedicar un capítulo introductorio al análisis de la "Introducción" del *Ensayo* y la definición directa y sistemática de nuestro concepto de "criticismo". Quizá hubiera parecido entonces arbitraria o infundada en tanto que inevitablemente anticipativa. Este punto, pues, como otros de que hacemos un uso relevante en nuestra exégesis, hemos preferido ir desarrollándolos al hilo del análisis y la confrontación. No obstante, sea en nota o al comienzo o final de los capítulos, hemos ofrecido la definición sinóptica necesaria.

La primera parte del trabajo se hace cargo de la cuestión del "origen" de las "ideas", que se estudia en el Libro II del *Ensayo*, tan importante como tergiversado por una tópica lectura superficial y prejuiciosa. Por increíble que resulte, hemos hallado que para Locke hay dos fuentes objetivas de las "ideas": la experiencia (externa e interna) y las "operaciones de la mente". Contra lo que ha venido afirmándose con injustificable simplismo, las "ideas" (de la "sensación" y la "reflexión") no son criterio *absoluto* de conocimiento para Locke. El Libro II no efectúa aún definición *criteriológica* alguna por la que quepa precipitar la estigmatización de psicologismo y sensualismo, y con ellos un arbitrario diagnóstico de contradicción con las tesis propiamente epistemológicas del Libro IV del *Ensayo*. Es una

cuestión de acento polémico y contextual, por completo desconsiderado en la general interpretación, la que explica el énfasis lockeano en la función necesaria –aunque no suficiente– de los contenidos sensibles como el objeto de nuestro conocimiento "positivo". Sólo que el pecado de ambigüedad de Locke –si es que de ambigüedades se trata– ha consistido en no incurrir en la aún mayor que cabe reprochar al kantismo: la de llamar todavía "representación", "concepto" o "idea" (pese a considerarlas "funciones") a lo que, Locke el primero, vio claramente como lo que efectivamente son en el plano lógico de nuestro conocimiento, a saber, "operaciones" mentales. No reiteraremos aquí lo que se expone en esta primera parte introductoria y conclusivamente. Sólo insistiremos en que nuestra hermenéutica no se basa sólo en un constructo teórico que relacione insólitamente los textos (por más que sin un pensar originario, que intente liberarse del velo del pre/juicio, no cabe "visión" original ni nueva). Puede basarse en insólitos hallazgos textuales.

En esa primera parte, no obstante, se ofrece ya el análisis directo de la que hemos afirmado noción central (no formalmente, según lo indicado, sino como motivo o catalizador latente) de nuestra reflexión, con Locke, en torno a la ontología: la "idea" de "sustancia". Allí hemos contemplado, desde luego, el estado general de la cuestión en la literatura crítica. Pero hemos considerado más apropiado, en este caso, no practicar el método polémico deconstructivo a que nos hemos visto obligados en el resto del trabajo. En cambio, en orden a la claridad de exposición de la que consideramos única respuesta satisfactoria, esta vez hemos construido nuestra visión por vía de mayor síntesis y atención directa a la exposición de Locke.

De todas formas, en tanto en cuanto la sospecha de "representacionismo" afecta decisivamente a la comprensión de dicha noción, toda la segunda parte del trabajo es un discurso sobre la misma, en su radical dimensión de "realidad". El análisis de este tópico y la confrontación, de nuevo, con las menos y las más serias de las acusaciones ha constituido el mayor desafío de nuestra investigación. Por eso ha ocupado el grueso de la misma, en extensión y, al menos para nosotros, en intensidad.<sup>7</sup> Este estudio, en efecto, nos ha resultado tan insoslayable como complejo. Porque ha sido ante la simplicidad aparente del discurso lockeano, y la ineludible profundidad objetiva de los conceptos que se arriesgan –por más que a veces sólo en asomo– para presuntamente disolverla, cuando nos hemos visto compelidos a bracear en el poliédrico e inabarcable alcance del problema ontológico.

Por supuesto, esto queremos decir: a meditar el criticismo kantiano, piedra de toque de nuestra reflexión exegética. Aquella por la que ésta había de mediar si queríamos escapar de la vacuidad de los tópicos que precisamente nosotros queríamos denunciar. Se impone, pues, de nuevo, advertir aquí que no podíamos pretender, y menos en un trabajo como éste, llegar a *conclusiones* temáticas y sistemáticas detalladas y exhaustivas. Pero, igualmente, nos parece que, al menos, hemos llegado a plantear, en dependencia de nuestro compromiso exegético, los nudos problemáticos decisivos. Así, los capítulos segundo, tercero y cuarto de nuestra segunda parte, encaran respectivamente, siguiendo el curso mismo del *Ensayo*, el problema de la "inmanencia" del discurso ontológico; la significación ontológica de la

---

<sup>7</sup> Este es el lugar oportuno para dejar consignado que la primera parte de este trabajo, excepción hecha del amplio apartado sobre "la idea de 'sustancia'" (I.2.4.), fue redactada en un momento muy anterior al de la segunda parte, cuyo tema es, en gran medida, separable. Pese a que posteriormente hemos acumulado muchas notas y precisiones en torno a aquella, hemos renunciado a su remodelación por razones pragmáticas, dado que sostenemos aún la misma tesis y concepción en ella expresada y que nos parece necesaria para la comprensión del tema de la segunda parte. De todos modos, no sólo toda obra es siempre perfectible, sino que nuestra subsiguiente mayor comprensión de la filosofía de Locke habrá quedado, no obstante, reflejada en la segunda parte del trabajo, que ocupa el grueso de nuestras páginas.

"ciencia" desde este nuevo suelo epistemológico de la modernidad; y, por fin, la discriminación del resultante concepto de la "objetividad" respecto de la cuestión permanente (permanentemente cuestión) de la *existencia* como suelo inobjetivable de la "realidad".

# **I. PARTE PRIMERA: *IDEA* (El origen del conocimiento)**

## I.1. EXPERIENCIA *VERSUS* INNATISMO

Por razones conocidas, sean o no justificables,<sup>8</sup> el *Ensayo* de Locke no ha sido estudiado por sí mismo con la profusión y el detenimiento de otras obras igualmente reconocidas como hitos de la historia de la filosofía.<sup>9</sup> Es cierto, como ya indicamos, que hoy existe un interés redivivo por su pensamiento, si bien la producción bibliográfica se restringe casi, por ahora, al área anglosajona.<sup>10</sup> No obstante, son sólo algunas cuestiones relacionadas con la filosofía del lenguaje y de la ciencia (que se tratan en los libros III y IV) las que suscitan este nuevo interés por la obra "teórica" (en cuanto opuesta a la "práctica" o ético/política) de Locke. Por más que esté relacionado, sin embargo, el tema genético del Libro II del *Ensayo* (titulado "De las ideas") no ha sufrido aún la misma suerte.

Su doctrina sobre el origen de las "ideas" ha sido clasificada comúnmente hasta hoy bajo el rótulo de "empirismo".<sup>11</sup> A pesar de ello, su contenido no se deja explicar, en rigor, por este vago calificativo. De ahí que también se observe a veces que se trata más bien de una doctrina híbrida entre racionalismo y empirismo.<sup>12</sup> Sin embargo, estas vagas caracterizaciones se convierten, cuando se precisa algo más sobre la naturaleza exacta de la gnoseología del Libro II, bien en el diagnóstico de sensualismo (empirismo radical y estricto), bien –cuando se reconoce la presencia en él de desarrollos no sensualistas– en el de inconsistencia. Inconsistencia, a su vez, bien de su fondo teórico, bien, cuando menos, de su forma sistemática.

A nuestro juicio, esta situación exegética refleja una incomprensión del sentido en que se relacionan los distintos elementos de la gnoseología del Libro II, aun *antes, y como*

---

<sup>8</sup> Estas razones son dos, fundamentalmente. Una, la tradicional interpretación de que la llamada escuela empirista clásica inglesa (específicamente la tríada compuesta por Locke, Berkeley y Hume) puede explicarse como un desarrollo de progresivo rigor lógico a partir de ciertas presuntas premisas empiristas (sensualistas y psicologistas) establecidas por J. Locke. De modo que este autor es reputado por el solo mérito de haber dado lugar a dicho desarrollo, mientras que si se quiere estudiar con propiedad la posición filosófica implicada en este empirismo habría que acudir más bien a Hume. La otra sería que, dado el rigor y la profundidad con que I. Kant ha estudiado y formulado los problemas de la epistemología, es más interesante filosóficamente, desde un punto de vista pragmático, estudiar mejor a Kant. O, dicho de otro modo, sería filosóficamente (no así, tal vez, histórico-filosóficamente) irrelevante estudiar el *Ensayo* de Locke por sí mismo. Desde luego, esta última razón opera, implícitamente, en los contextos filosóficos ajenos a la literatura inglesa (en la cual, en cambio, la referencia y confrontación con Kant suele brillar, en nuestro caso, por su ausencia).

<sup>9</sup> Ya el Prefacio del libro de J. Gibson (1917), como hoy la Introducción del de P. Alexander (1985), advierte y critica los prejuicios que explican esta desconsideración, provenientes de haber dado un crédito irrestricto a la lectura de Berkeley. De este modo, se ha venido pensando que la obra de Locke es superfluamente reiterativa y puede resumirse en pocas líneas; y de ahí que hayan abundado –y abunden– las ediciones abreviadas del *Ensayo*, que ya suponen una tácita y sesgada interpretación del mismo. Aunque el propio Locke, en la inicial *Epístola al lector* del *Ensayo*, se autocritica por reiteraciones de redacción descuidada.

<sup>10</sup> Cfr., a este respecto, Tipton,9-11 y, sobre todo, Hall/Woolhouse,1-4.

<sup>11</sup> Ya G. Ryle ha insistido en la inadecuada y confusiva simplificación de la "teoría de los dos campos" (racionalismo continental y empirismo insular inglés, en la filosofía del siglo XVII), así como en el lamentable uso manualístico de presentar a Locke no sólo como "empirista" –una imprecisa etiqueta– sino como fundador de una escuela empirista. Cfr. Tipton,11-12 y Ryle,25.

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, Ferrater, entradas "conocimiento", "empirismo"; Hessen,57-59; Finance,262.

*fundamento*, de que se tergiverse también la relación entre los libros II y IV. El caso crucial para evaluar su concepción del origen de las ideas es el de las que desde ahora decidiremos llamar "ideas metafísicas",<sup>13</sup> donde suele juzgarse contradicción por no entender la intención. Es en la interpretación de este punto donde se manifiesta como desafortunado y errado el paradigma empirista. En esta primera parte intentaremos defender, al contrario, como correcta una lectura más bien racionalista, pero, en cuanto establece límites, criticista. Pretendemos que resulte, al menos, más plausible por cuanto posibilita comprender la concepción del Libro II y, *por extensión*, de todo el *Ensayo* como unitaria, es decir, teóricamente consistente incluso en su presentación formal.

En este primer capítulo expondremos sintética pero más precisamente nuestra hipótesis y el estado de la cuestión. Mas, éste, de un modo selectivo: registrando los extremos interpretativos que consideramos particularmente rechazables, y contra cuyo trasfondo polémico acometeremos una lectura longitudinal del Libro II, siguiendo la pista de sus distintas formulaciones teóricas programáticas y su desarrollo. También estudiaremos ahora *grosso modo* los primeros capítulos del Libro II (hasta el xi), donde se encuentra la primera formulación genetista (del origen de las ideas). Señalaremos la presencia de una significativa y generalmente eludida segunda formulación.

En el segundo capítulo abordaremos el contenido fundamental del resto de los capítulos del Libro II,<sup>14</sup> a saber, los que corresponden al análisis lockeano de las "ideas complejas", tras el establecimiento por Locke de una propuesta de la clasificación general de las "ideas" en "simples" y "complejas". Allí advertiremos asimismo una relevante tercera formulación genetista. Haremos un selectivo análisis del informe genetista lockeano sobre, principalmente, las ideas metafísicas, el cual es verdaderamente la piedra de toque de su concepción, como arriba indicamos.

Tras los análisis de estos dos primeros capítulos, en el tercero procederemos a establecer de un modo ya sintético nuestras conclusiones, sistematizando al efecto el conjunto de nuestros argumentos. También contrastaremos en él nuestra hipótesis interpretativa con el conjunto de las hasta ahora propuestas. Es decir, expondremos el esquema completo del estado de la cuestión, tal como lo contemplamos críticamente. Pero abordaremos especialmente la crítica de las interpretaciones que nos parecen más relevantes.

---

<sup>13</sup> Nos referimos a las ideas –analizadas por Locke en el *Ensayo*– de "espacio", "tiempo", "infinitud", "potencia" ("*power*"), "sustancia", "causa" y alguna otra afin. Su concepto coincide, como es fácil advertir, aunque sólo intensivamente considerado, con el de las "categorías" kantianas. Locke se refiere a este grupo de ideas, epistemológicamente tan relevante, como "ideas abstrusas" en II,xii,8 y clasifica a cada una de ellas en distintos registros de su clasificación. Pero, como mostraremos en nuestro trabajo, pueden más bien considerarse incluidas en la categoría clasificatoria lockeana de las "ideas de relación", que aparece también en II,xii,1 a partir de la cuarta edición del *Ensayo*. Nosotros, no obstante (ya que lo anterior es un hecho más bien interpretativo), las llamaremos, como hemos dicho, "ideas metafísicas" por simplicidad y claridad pedagógica y expositiva. La justificación teórica de esta decisión terminológica es comprensible, sobre todo teniendo en cuenta el carácter realista metafísico de la filosofía del *Ensayo*. Por lo demás, también así la menciona J. W. Yolton (2),50.

<sup>14</sup> Los últimos capítulos del Libro II (xxix-xxxii) se ocupan de otras cuestiones epistemológicas acerca de las "ideas" (que trataremos en la segunda parte de nuestro trabajo: en su capítulo cuarto especialmente), y no directamente del problema de su origen, del que trata la mayor parte del mismo. Consisten realmente en un esbozo anticipatorio, aunque en algunos puntos más explícito, de temas nucleares del Libro IV. Cfr., a este respecto, Aaron,109, n.1.

### I.1.1. Introducción

La presentación que hace Locke en el capítulo primero del Libro II de su tesis sobre el origen de las "ideas" es suficientemente compleja y abierta, pese a su aparente sencillez, como para descartar precipitadas conclusiones exegéticas acerca del alcance significativo de su formulación primera y más recurrente, a saber: que todas ellas provienen de la "experiencia" (II,i,2) o, como dice repetidamente más adelante, de la "sensación" y la "reflexión" en que aquella se presenta diversificada (II,i,3,4, *passim*).<sup>15</sup> Este conocido aserto lockeano, que suele entenderse sin mayores precisiones como *la* tesis del autor, encarna, sin duda, lo más sustantivo y peculiar de su concepción gnoseológica. Pero, como intentaremos mostrar, no la expresa adecuadamente en su totalidad sistemática.<sup>16</sup> Si tal fuera el caso, se justificaría la interpretación psicologista de la misma y su frecuente objeción de "ambigüedad" o "contradicción" en el concepto de la "reflexión".<sup>17</sup> En efecto, este concepto psicológico<sup>18</sup> parece quebrar, según avanza el Libro II, en su presunta calidad de razón genética de cierto importante grupo de ideas –las ideas metafísicas–, ya que éstas encuentran más bien su origen objetivo, de modo no reconocido por el autor (al menos en sus formulaciones programáticas), en una actividad espontánea (no consciente ni voluntaria) de la mente.

Del mismo modo, cabría entonces hablar de un "empirismo radical" o "programático",<sup>19</sup> es decir, de un sensualismo que postularía la existencia o la exigencia de un correlato perceptivo específico para cada idea, como condición o criterio absoluto de su valor gnoseológico, no obstante esta concepción programática incurra en "contradicción" consigo misma en el transcurso de su desarrollo.<sup>20</sup> Incluso, y siempre elucidando implicaciones en esta misma línea, se comprendería la interpretación de "idealismo sensista y materialista",

---

<sup>15</sup> En las respectivas introducciones de sus libros, tanto Gibson como Alexander (2) –por escoger una obra de principios y otra de finales de este siglo– advierten que efectivamente sería erróneo creer que el *Ensayo* de Locke puede resumirse en unas pocas frases, o que las repeticiones que en él se encuentran son teóricamente superfluas. El propio Locke advierte esto último en la "Epístola al lector" previa a la obra. Véase, sobre esto, nuestra anterior nota 9.

<sup>16</sup> La hermenéutica estriba en encontrar, so/spechar, la pregunta justa a la cual responde adecuadamente el texto o discurso en cuestión.

<sup>17</sup> Con respecto a la atribución de "ambigüedad", cfr. Fraser, I, 123, n.4; 124, nn.1 y 3; 126, n.1, *passim*. También Yolton (2), 49 (23-27). Con respecto a la de "contradicción", cfr. Cassirer (1), II, 205 (5-11) y Rábade (2), 30-40.

<sup>18</sup> Aunque el término "reflexión" puede prestarse a un uso y significado intelectual (reflexión como razonamiento), efectivamente la definición que Locke nos ofrece de él en II, i, 4 acentúa su dimensión psicológica (reflexión como introspección). Léase el texto (subrayado nuestro):

Por reflexión, entonces, en la parte restante de este discurso, quiero que se entienda esa noticia que la mente toma de sus propias operaciones, y sus modos, en virtud de la cual llega a haber ideas de estas operaciones en el entendimiento.

De ahí que, en el mismo lugar (líneas arriba), considere que puede llamarse, por analogía con la "sensación", "sentido interno" ("*inner sense*").

<sup>19</sup> Cfr. Rábade (2), 14 (27,30), 49 (24-25).

<sup>20</sup> Cfr. Aaron, 240; Cassirer (1), II, 205 (12-13), 219 (23-25), 225 (5), 229 (36-38), 230 (3-14); Melendo, 57, 94-95, *passim*; Fraser, I, 136, n.2 y Rábade (2), 30-45.



también "ambiguo" y "contradictorio", con la que, a nuestro juicio, se incurre ya en la más extrema de las caricaturas.<sup>21</sup>

Para nosotros, en cambio, y a pesar de la sobradamente conocida falta de precisión y rigor expositivo del *Ensayo* (reconocido y excusado por el propio Locke en su "Epístola al lector", previa a la obra), estas interpretaciones obvian la clara delimitación, desde el principio del Libro, del sentido y la aplicación de aquella formulación. Porque, efectivamente, el origen empírico de "todo" conocimiento se vincula o refiere "en última instancia" a las ideas en tanto "materiales" del mismo (II,i,2). Mas un repaso de los textos nos hace comprobar que tales "materiales" no son "todas" las ideas, sino sólo las ideas "simples".<sup>22</sup> El propio término "materiales" remite a lo que serán sus "modos, combinaciones y relaciones" (II,i,5). Y éstos se reconocerá que implican la aportación por la mente de nociones en las que se expresan postulados ontológicos fundamentales, si bien no añaden, para Locke, "la menor chispa" (II,i,5: "*the least glimmering*"), "ni un ápice" (II,i,24: "... *not one jot...*") de contenido "positivo"<sup>23</sup> a nuestro saber por encima de esas ideas "simples" sensibles de que se componen o, mejor, a que se refieren en cada caso.

Esto significa que hay que distinguir claramente desde el principio, y de acuerdo con las propias manifestaciones de Locke, la dimensión o sentido psicológico del problema del origen de las ideas, y su dimensión lógica o epistemológica. Si se sostiene el "empirismo" como afirmación epistemológica, entonces cabe objetarlo como psicologismo formal y sensualismo en cuanto al contenido u objeto del conocimiento. Mas el Libro II del *Ensayo* no ofrece fundamento para juzgar empirista a Locke en este sentido, puesto que no pretende definir la objetividad ni el criterio absoluto de validez gnoseológica (esta doctrina la aportará IV,iv bajo el epígrafe de "la realidad del conocimiento", y será estudiada en el capítulo cuarto de nuestra segunda parte), sino que se ocupa formalmente sólo de la cuestión del origen en la medida en que afecta al contenido objetivo. Sin embargo, como confirmaremos, no reduce el contenido de las "ideas" a puros datos sensibles. Lo que este Libro

---

<sup>21</sup> Cfr. Melendo, *ib.* Véanse también sus continuas alusiones a una presunta "percepción originante" o "creativa" en 45 (7),46 (5-9),50 (23-28), 71 (3-4),75,96,104,132, *passim*. Y sobre la "ambigüedad" de la tesis de Locke cfr. *ib.*,42,n.5; 53,n.15; 93 y ss.; 127,n.41 y *passim*.

<sup>22</sup> Cfr. II,i,7 y 25; vii,10; ix,15; xii,1,2 y 8; xiii,1; xxii,9; xxv,9.

<sup>23</sup> El término "positivo" no es usado por Locke, salvo en II,viii,2 y ss., hasta sus análisis de las ideas metafísicas (cfr. la referencia concreta en nuestra siguiente nota 29). Pero por ello mismo hay que considerarlo de significación esencial y casi técnica en el Libro II. Por eso, en orden a exponer con claridad el sentido de su concepción gnoseológica –de acuerdo, obviamente, con nuestra interpretación– nos es preciso usarlo desde ahora, salvando así la habitual y conocida laxitud del estilo de nuestro autor. "Positivo" es el adjetivo que Locke usa para referirse a las representaciones sensibles, a lo que es *imagen*, es decir, a los contenidos empíricos –"ideas"– de la sensación y la reflexión. No es que Locke pretenda, como veremos, que todo lo real sea sensible, o que toda "idea" sea o haya de ser una imagen para tener validez objetiva. Pero la falta de referencia sensible supondrá un límite gnoseológico del entendimiento humano, el cual no conoce cabal, "positivamente" otra objetividad que la sensible. Como se ve, nos vemos obligados, por Locke, a operar con este término como si se tratara de una noción primitiva, con tal de diferenciar su criticismo (cfr. nuestra siguiente nota 26) del kantiano. De todos modos, cabe considerar este término como sinónimo o análogo al de "instructivo", que es el término que emplea Locke en IV,viii para distinguir las proposiciones instructivas de las "triviales" ("*trifling*"); una distinción ésta, por cierto, que Gibson,<sup>3</sup> considera un precedente de la kantiana entre "analítico" y "sintético". "Positivo", pues, o "instructivo" significa informativo, descriptivo: aquello que aumenta nuestro conocimiento "útil", como insistirá Locke desde la Introducción de la obra hasta el Libro IV. No otro tipo de conocimiento, por lo demás, es el que la Modernidad pretendía mediante el buscado *ars inveniendi* frente a la vacuidad tautológica del método silogístico.

pretende no es oponerse diametralmente al racionalismo incluso en sus conquistas lógicas, sino *corregir* la tesis genetista del racionalismo innatista y sus consecuencias metodológicas.

Es preciso tener en cuenta, de acuerdo con lo que nos avisa la "Introducción" del *Ensayo*, que el problema gnoseológico que más preocupa a Locke y que adquiere mayor relevancia en su obra, por encima del de la certeza o el de los postulados necesarios del pensamiento, es precisamente el del "alcance" o "extensión" objetiva del conocimiento humano; más clara y positivamente, el de sus "límites". Su objetivo programático radical y originario es mostrar la limitación del alcance efectivo o "positivo"<sup>24</sup> de la referencia objetiva de nuestras ideas a los contenidos dados en la percepción sensible (externa o introspectiva).<sup>25</sup> Es por esto por lo que cabe entender su filosofía más bien en la línea del criticismo<sup>26</sup> que

---

<sup>24</sup> Véase nuestra nota anterior. Por lo dicho, a veces usaremos este término incluso sin comillas.

<sup>25</sup> Dada la índole y la significación de estas afirmaciones es inevitable citar, como corroboración o fundamentación textual, algunas líneas de la "Introducción" del *Ensayo*. Pueden valer éstas:

Siendo, por tanto, mi propósito inquirir el origen, certeza y alcance del conocimiento humano, junto con los fundamentos y grados de la creencia... (Intr.,2)

Merece la pena, por tanto, descubrir los límites entre la opinión y el conocimiento, y examinar con qué medidas, en las cosas de las que no tenemos conocimiento cierto, debemos regular nuestro asentimiento y moderar nuestra persuasión... (Intr.,3)

... si las capacidades de nuestros entendimientos fueran consideradas adecuadamente, la extensión de nuestro conocimiento descubierta de una vez, y se encontrara el horizonte que establece los límites entre la parte iluminada y la oscura de las cosas, entre lo que es y lo que no es comprensible para nosotros, tal vez los hombres se conformaran con la manifiesta ignorancia de lo uno y emplearan sus pensamientos y discursos con más provecho y satisfacción en lo otro. (Intr.,7) (Subrayado nuestro.)

Rábade ha sabido reconocer en este planteamiento y proyecto crítico un precedente heredado e integrado por el criticismo kantiano, y que marca una decisiva inflexión en el planteamiento gnoseológico desde la cartesiana "gnoseología de la certeza" a la kantiana "gnoseología de la objetividad", que es una "gnoseología de límites". Cfr. Rábade (1),14-16, 60-61 y (2),20-21. Aunque, como ya hemos reseñado (cfr. las anteriores notas 17,19 y 20), no nos parece que haya hecho un uso interpretativo fructífero de esta advertencia.

<sup>26</sup> Aunque en nuestra segunda parte precisaremos más amplia y profundamente este concepto, en confrontación con Kant (véanse, especialmente, nuestros apartados II.2.5 y II.4.2 y 3 o, si se quiere, nuestro capítulo de conclusiones II.5.), valgan aquí estas sumarias indicaciones sobre el mismo. El término "criticismo" puede tener un primer sentido general, significando el "método" de examinar los supuestos o/y fundamentos del conocimiento. Equivale entonces a la pregunta por la posibilidad y límites del mismo. Es decir, a la actitud teórica que establece, ya en la edad moderna, a la epistemología como peculiar y relevante disciplina filosófica (cfr., a este respecto, Ferrater, "criticismo", y Hessen 46-47). En este sentido –y como dice Hessen– ha habido brotes de criticismo desde la antigüedad, dondequiera ha habido reflexiones filosóficas. Pero habría que considerar a Descartes como su fundador, de acuerdo –en este determinado sentido– con Cassirer (1),II,196-197.

Un sentido más restringido sería aquel según el cual es crítica o criticista toda epistemología que señala positivamente límites efectivos al conocimiento. En este sentido, con Abbagnano,II,286 y Rábade (1),60-61 y (2),20-21, podemos considerar el *Ensayo* como la primera obra de la historia de la filosofía crítica. Aunque Descartes hablara ya de límites (cfr. Cassirer,*ib.*), su consideración de los mismos tiene un carácter más nominal y metodológico que efectivo.

Por fin, puede distinguirse un tercer sentido de criticismo, cual sería el señalado por Ferrater (entrada "criticismo"), refiriéndose entonces a toda filosofía que estudia los elementos *a priori* –independientes de la experiencia en su contenido específico– del conocimiento; es decir, a la filosofía que advierte que no todo en el conocimiento es dado por o recibido de la experiencia. En realidad, este tercer sentido es el fundamento o la premisa del sentido anterior (el establecimiento preciso de límites gnoseológicos), y conlleva el

en la del simple empirismo.<sup>27</sup> Intentaremos mostrar que la concepción gnoseológica de Locke no supone un dogmático reduccionismo sensualista o sensista ni de la realidad ni del valor objetivo de aquellas ideas que, aunque se impongan necesariamente al entendimiento, no muestren tener, tras su examen, un correlato perceptual denotable; sino una reducción o limitación de nuestro conocimiento. La justa aprehensión del carácter criticista del planteamiento del autor será fundamental para la interpretación. Locke se refiere desde II,i,2 a las "ideas que tenemos o podemos tener naturalmente" "en este mundo" (II,i,24; xxii,9).<sup>28</sup> Y, sobre todo, no deja de señalar y constatar por doquier, en sus análisis de los distintos tipos de ideas, la "debilidad y estrechez de nuestras capacidades", "confinadas" a las ideas simples de la sensación y la reflexión como los "límites" de nuestro conocimiento "positivo" del mundo objetivo.<sup>29</sup> La investigación de la génesis de nuestro conocimiento tiene el sentido primordial de señalar sus límites (tarea que se acomete conclusiva y

---

reconocimiento ponderado de que los elementos del conocimiento no pueden reducirse ora a la razón, ora a la experiencia sensible. Como queremos mostrar en este trabajo, también la gnoseología de Locke es criticista en este sentido, por cuanto reconoce un origen racional *a priori* para algunas de nuestras ideas, en el sentido que precisaremos. Sólo que el apriorismo –criticismo– de Locke es realista metafísico, mientras que el de Kant se presenta ligado al idealismo (cfr., a este respecto, nuestro siguiente capítulo de conclusiones I.5). Lo que nos interesa señalar, tras efectuar estos matices, es que es desde el paradigma criticista, especialmente en el segundo y tercer sentido de los indicados (inseparablemente considerados), desde el que hay que interpretar la gnoseología lockeana del Libro II del *Ensayo*, pese al carácter peculiar que en él presenta y que es objeto de nuestro estudio delimitar.

Naturalmente, no podemos olvidar que forma parte del que, a raíz de Kant, se ha llamado "problema crítico" la cuestión radical de la *justificación* "por principios" del respectivo valor y límite gnoseológico de razón y sensibilidad. Pero esta cuestión implica otros engarces temáticos (fundamentalmente, el problema de la "realidad") que sólo abordaremos en nuestra segunda parte, por lo que remitimos a ella (véase, especialmente, el apartado II.2.5.).

<sup>27</sup> Para captar el sentido de una concepción hay que atenerse, antes que a sus puras formulaciones, a los *problemas* que laten en ellas y de donde fluyen. Es el contexto el que delimita la dimensión significativa de las afirmaciones. Y este evidente criterio es uno que creemos no ha sido pertinentemente aplicado a la obra de nuestro autor. De acuerdo con él, empero, nosotros procuraremos delinear al menos, primero, el contexto problemático en el que se inserta epocalmente (y que viene definido fundamentalmente por la pugna metodológica con el innatismo); segundo, proponer, desde ese marco, una reinterpretación de sus tesis y, tercero, releer las tesis o afirmaciones del autor para confirmar la plausibilidad, coherencia y mayor comprensividad de nuestra lectura.

<sup>28</sup> La expresión "naturalmente" puede resultar sospechosa o, mejor dicho, suscitar perplejidad. Hemos de decir que no es que Locke admita una vía no "natural" de adquisición de ideas en el sentido en que lo pretende el innatismo al que precisamente se enfrenta nuestro autor. La explicación de la presencia de esta suerte de cualificación seguramente estriba en la admisión por Locke de los contenidos de la Revelación –en sentido teológico–, por más que para él ha de ser siempre la razón la que fiscalice su admisibilidad. Cfr., a este respecto, IV,xviii.

<sup>29</sup> Cfr. II,vii,10; xii,2; xxii,9; xxiii,13,29 y 37. Para este señalamiento crítico con respecto a las ideas metafísicas de espacio, tiempo, infinitud, potencia, sustancia, causa e identidad, cfr., respectivamente, II,xvii,8,18; xvii,16; xvii,13,21; xxi,4 y xxii,11; xxiii,2,4; xxvii,29.

sistemáticamente en el Libro IV).<sup>30</sup> De ahí la remisión continua a la sensación y la reflexión como origen de nuestras ideas "positivas".<sup>31</sup>

El sentido mismo de esta concepción conlleva así, de suyo, el reconocimiento del origen peculiar, no sensible, de algunas "ideas", si bien, igualmente, una revisión o reinterpretación (con respecto a la tradición en la que se enmarca) de su verdadero valor y función gnoseológicos. Y, esto, a pesar de que Locke, como veremos, concentre menos su atención en esta consecuencia o implicitud de su pensamiento, privilegiando, como hemos dicho, el problema crítico del alcance de nuestro conocimiento positivo, limitado por la experiencia.

Efectivamente, una originaria formulación que nos ofrece Locke de su tesis no menciona a la "sensación" y la "reflexión", sino a los "objetos sensibles externos y las operaciones internas de nuestras mentes" (II,i,2 y 5). Esta formulación, que ha sufrido la suerte exegética de no ser casi nunca citada ni valorada por sí misma, no se limita a señalar la vertiente objetiva de la "experiencia" frente a su correlativa dimensión subjetiva o perceptiva (la sensación y la reflexión), sino que afirma al mismo tiempo la originariedad de la función propia del entendimiento mismo como fuente específica de una parte, gnoseológicamente fundamental, de nuestras "ideas". La ambigüedad que le presta la ambivalencia gnoseológica de las "operaciones" mentales (funciones lógicas y, también, objetos o contenidos de consciencia: de la experiencia interna o "sentido interno") está formalmente obviada, no obstante, en otra tercer formulación genetista que se suele igualmente soslayar, y que en su momento analizaremos.

### I.1.2. El contexto polémico: innatismo y nueva ciencia

La insistencia de Locke en el importante papel, insoslayable, de la sensación y la reflexión –las dos "fuentes" o "vías" de la experiencia (II,i,3,4,5, *passim*)– en el dinamismo cognoscitivo, lejos de implicar un psicologismo sensista, hay que entenderla atendiendo al contexto polémico en que se encuadran, de modo muy especial, los dos primeros libros del *Ensayo*, es decir: como contestación a la "opinión establecida", el innatismo (II,i,1). Es el propio Locke quien se encarga de explicitar esta confrontación, una vez más –ya que el

---

<sup>30</sup> Un argumento general de peso para erradicar el diagnóstico de inconsistencia entre los libros II y IV –generalizado a raíz de la lectura de Cassirer (1)– es el de advertir sencillamente la correcta relación entre ellos que ya apuntara Gibson, 1-2,45: En el Libro IV se expone como criterio de conocimiento uno racionalista: la "conexión o acuerdo" entre nuestras ideas. Mejor dicho: allí –también– se ve que el conocimiento no consiste sólo ni principalmente en lo que se acentúa en el Libro II, a saber, los datos de la experiencia inmediata.

<sup>31</sup> Conviene también anticipar aquí un punto en el que incidirá más la segunda parte de nuestro estudio. Tal es el de que el principal límite gnoseológico señalado por Locke no es el del alcance meramente empírico del contenido del conocimiento, sino la no percepción de la "conexión necesaria" entre nuestras "ideas". Así, la cuestión hermenéutica no estriba simplemente en expedir un rótulo en lugar de otro ("criticismo" en lugar de "empirismo"), porque todos pueden ponerse y quitarse relativamente, según sentido y grados; sino en advertir y precisar la polisemia de los rótulos, que tienen una historia y por tanto diversos significados concretos. Por ejemplo, es fundamental en nuestro caso la diferencia que marca Cassirer (2) entre el racionalismo del s. XVII y el del s. XVIII. Como defenderemos en nuestra segunda parte, el racionalismo o empirismo de Locke corresponde más bien a la concepción sintética que se expresó sobre todo en la ciencia del siglo XVIII y en la filosofía o metodología de la ciencia de Kant, aunque fue delineada ya por Newton y el propio Locke. Así, el empirismo de Locke, cuya cercanía con la ciencia de su momento fue mucho mayor que la de Berkeley o Hume, no puede entenderse en el sentido extremo que adoptó en estos autores. El suyo es un empirismo que supone e integra –no niega– la peculiaridad de la razón tanto a nivel ontológico como metodológico, o un racionalismo que integra y valora la experiencia mejor que lo hiciera el extremo racionalismo del XVII.

Libro I entero era una crítica al innatismo—, antes de invocar tan rotunda y sonoramente a la "EXPERIENCIA" (el término aparece en mayúscula en el original) como "aquello en lo que se funda y de lo que se deriva en última instancia todo nuestro conocimiento" (II,i,2).

El menosprecio de este contexto se halla en la base, sin duda, de las interpretaciones psicologista y sensista, aunque a veces su mal entendimiento sea también una vía para incurrir en ellas. Así aparece claro, por ejemplo, en el caso de E. Cassirer, quien, haciendo caso omiso de los pronunciamientos de Locke, considera que su refutación del innatismo en el Libro I era sólo un retórico expediente preliminar para plantear su verdadero problema, a saber: "construir la totalidad del saber"<sup>32</sup> a partir del "contenido material de las sensaciones 'simples' de los sentidos".<sup>33</sup> Ahora bien, este prejuicio tiene lugar porque Cassirer ha supuesto previamente que el innatismo adversario de Locke no constituyó una realidad histórica, sino un constructo del autor "utilizado por él simplemente como ilustración y como contraimagen de su propia concepción".<sup>34</sup> Tal suposición, sin embargo, frecuente aún en la literatura sobre Locke,<sup>35</sup> ha encontrado una tajante refutación en el pormenorizado estudio histórico llevado a cabo por J. W. Yolton en su *John Locke and the way of ideas*.<sup>36</sup> No obstante, la afirmación de Cassirer de que "es evidente que esta lucha [contra el innatismo], caso de haberse dirigido contra Descartes, habría sido, simplemente,

---

<sup>32</sup> Cfr. Cassirer (1),II,199,218, *passim*. Advuértase que esta sola expresión del comentarista evidencia la ausencia de comprensión del peculiar carácter criticista (en el sentido, ahora, de establecimiento de límites) del programa gnoseológico de nuestro autor. El cual es precisamente el rasgo capital de la respuesta de Locke al innatismo. Su inadvertencia, en cambio, causa que su respuesta, aun reconocido el carácter real e histórico de la confrontación, sea interpretada en un sentido psicologista y sensista.

<sup>33</sup> Cfr. Cassirer, *ib.*,218 (24-27).

<sup>34</sup> *Ib.*,200.

<sup>35</sup> Cfr. en este sentido Rábade (2),21-22. Aunque la sospecha proviene habitualmente del desconocimiento del referente histórico de la crítica de Locke en el Libro I. Parece difícil identificar la presencia en la época de Locke de un innatismo tan ingenuo como el que se critica en dicho Libro, de modo que todo se vuelve en este punto dudosa y reconocidamente inadecuada hipótesis (cfr., así, Aaron,89; Copleston,V,76,78; Gibson,30,39; Melendo,37; Morris,22.n.1; Rábade (2),21). Ahora bien, aparte de que estas dudas han sido definitivamente resueltas—sancionando la credibilidad de Locke—por la obra de Yolton (véase nuestra siguiente nota), aquella perplejidad es parcialmente consecuencia de una infundada creencia, inexcusable defecto exegético: la de que el innatismo "ingenuo" es el único tipo o versión de innatismo de que se ocupa Locke en el Libro I (esto es evidente en el caso de Cassirer (1),II,199-200 y Melendo,33). Esta afirmación no la justificaremos analíticamente en este trabajo, aunque, en seguida, sí expondremos sintéticamente los resultados de nuestro examen del Libro I.

<sup>36</sup> Yolton (1). La fecha de publicación de esta obra (primera edición) es 1956: muy anterior a la de los comentaristas que manifiestan su ignorancia o duda sobre el punto señalado (excepto Gibson), y a los que hay que añadir como objetivamente ignorantes de la situación (pese a su personal seguridad en cuanto a su hipótesis) a Bréhier,II,244-245 y Jeffreys,46. Ni siquiera Aaron se da por enterado de los resultados del estudio de Yolton, a pesar de que, en la tercera edición de su *John Locke*, lo cita en la bibliografía (es más: según relata Yolton en los "agradecimientos" del comienzo de su libro, Aaron leyó el manuscrito del mismo).

Remitiendo al interesante y documentado libro de Yolton, transcribiremos aquí sólo el hallazgo general de que no fueron los "platónicos de Cambridge", como ha sido hipótesis común, los únicos autores que expresaron una posición cercana al innatismo "ingenuo", sino que esta doctrina estuvo difundida en el ambiente intelectual inglés en la época de Locke, por supuesto en autores de poca relevancia teórica, pero mucha más práctica (relacionada con la apologética religiosa).



una lucha contra molinos de viento"<sup>37</sup> está invalidada por la presencia en el Libro II de una crítica directa de Locke a una tesis, relacionada según él con el innatismo, de innegable autoría cartesiana, la de que "el alma piensa siempre",<sup>38</sup> cuyo examen abordaremos en un momento posterior.

No se nos escapa que la afirmación de Cassirer tiene, por encima de todo, un sentido teórico, evaluativo, y no meramente histórico. Pero, aun en ese sentido, hemos de decir que, si bien pueda ser verdad que el innatismo cartesiano tiene un sentido últimamente lógico, también lo es que dicho sentido se presenta oscurecido por un lenguaje psicologista, y que Descartes le aneja dogmáticas pretensiones de omnisciencia. Factores ambos por los que se hace también él acreedor a la crítica de Locke. En cualquier caso, nos parece a todas luces exagerado, parcial y desorientador atribuir a Locke, en lugar de al innatismo al que se enfrenta, la acentuación de los aspectos psicológicos de su discurso hasta el punto de afirmar que "la observación y el análisis de los fenómenos psíquicos... constituye... la meta consciente de la filosofía lockeana".<sup>39</sup>

Es, pues, tan decisivo como ineludible comprender la tesis de Locke sobre el origen o la "derivación"<sup>40</sup> empírica de las ideas en el marco de su controversia con el innatismo,<sup>41</sup> como, por lo demás, han reconocido otros autores (aunque sin captar como núcleo de esta respuesta lockeana el criticismo).<sup>42</sup> Como ya hemos dicho, las secciones II,i,9-19 (y xix,4) vuelven a entablar una confrontación con él, abordándolo bajo la forma de la tesis cartesiana (aunque Descartes no sea nombrado allí) de que "el alma piensa siempre". En este punto nos parece conviene sintetizar los rasgos esenciales del análisis que Locke efectúa en el Libro I, titulado "No [hay] principios ni ideas innatos". Pero antes de proceder a ello haremos algunas observaciones. Ante todo, diremos que ha de excusárenos que no probemos analíticamente nuestras conclusiones sobre este punto, sino que, como hemos indicado, las exponamos sintéticamente. Como justificación puede valer el hecho de que un análisis engrosaría inconvenientemente la extensión de este trabajo, además de violentar

---

<sup>37</sup> Cfr. Cassirer, *ib.*, 199 (35-37)-200 (1-3).

<sup>38</sup> Cfr. II,i,9-19 y Copleston, IV, 116.

<sup>39</sup> Cassirer, *ib.*, 199 (7-10); también Morris, 25. Muy otra visión manifiestan, inequívocamente, los textos de la "Introducción" del *Ensayo* que citamos en nuestra anterior nota 25, cuyo innegable sesgo kantiano elude Cassirer tendenciosamente. De todos modos, en Gibson, 12 ya podíamos encontrar una lectura disidente con la del intérprete neokantiano. Por lo demás, vale la pena comentar que lo "psicológico" no excluye lo lógico: psicologismo no es sino mal análisis psicológico, como afirma el propio Cassirer (1) a propósito de su estudio de Berkeley y Tetens. Lo que ocurre es que suele entenderse reductivamente por "psicológico" el acto o proceso de toma de consciencia –reflexiva– de lo lógico, en sus condiciones subjetivamente variables.

<sup>40</sup> Locke emplea este término en II,i,17; ii,2 y xii,8, *passim*.

<sup>41</sup> Los textos que dan cuenta explícita del carácter de respuesta crítica al innatismo de todo el *Ensayo* son éstos: "Epístola al lector"; I –especialmente I,i,23 y 28–; II,i,9-19; ix,5,6,14; xi,1,16; IV,vii; viii y xi,14.

<sup>42</sup> Cfr. Aaron, 115; Gibson, 45; Ryle, 27 (20-21) y Yolton (2), 41 (10-13), 48 (17-19), 49 (27-33). Si, a pesar de todo, no hemos renunciado a criticar en este punto precisamente a Cassirer es porque, a nuestro juicio, toda su exégesis de Locke es un caso paradigmático de incompreensión, histórica y textual, y de parcialidad debida a un prejuicio teórico escolástico (nos referimos a su panlogismo marburguiano); cuyas infundadas críticas han pasado a ser tópicos en interpretaciones manualísticas como las de Morris y Rábade (2), así como, desgraciadamente, han posibilitado, sin duda, lecturas asimismo escolásticas (de otra escuela) tan lamentables como la de Melendo, insuperable expresión de arbitraria manipulación dogmática e inquisidora (con ser la suya casi la única obra española íntegramente dedicada a Locke).

su concepción formal. Por otra parte, nuestro análisis del Libro II quiere encontrar la prueba de sus conclusiones en sí mismo. Este punto sólo quiere servir como explicación del contexto y las motivaciones del Libro II.

Hemos de precisar aún, en primer lugar, que bajo el rótulo de "innatismo" no queda comprendida sólo la versión "ingenua" del mismo que la referida obra de Yolton ha mostrado que estaba presente históricamente en el contexto filosófico de Locke. El Libro I aborda también la crítica, bien que sin revelar –como es sabido– autoría alguna (excepto la de Herbert de Cherbury, en cuanto al innatismo de los "principios prácticos"), las más sofisticadas versiones –posibles: que son pocas– del que puede llamarse innatismo *virtual*.<sup>43</sup> Locke no opone allí al innatismo meramente la de la sensación y reflexión como alternativa genetista, sino la noción más amplia de las "facultades naturales" de conocimiento, que incluyen no sólo la experiencia (en tanto que sensación y reflexión), sino también la "intuición" y, más genéricamente, las facultades de "raciocinio" y "discernimiento" (I,i,5, *passim*). Pero es más: el ataque de Locke al innatismo no pretende ser sino un ataque a todo dogmatismo, y autoritarismo, en general, como lo muestra este postrero texto del Libro I:

El haber encontrado los hombres algunas proposiciones generales que no podían dudarse tan pronto como se entendían fue, lo sé, un corto y fácil camino para concluir que eran innatas. Una vez aceptado, esto liberó a los perezosos de las fatigas de la investigación y paralizó el examen de lo dudoso en todo aquello que hubiera sido alguna vez signado como innato. Y fue de no pequeña ventaja para aquellos que se querían maestros y profesores hacer de éste el principio de los principios: *que los principios no deben ser cuestionados...*<sup>44</sup>

Nos encontramos ante el extracto de un texto que refleja proto/típicamente el espíritu de una cultura: la de la Ilustración y, con ella, en una comprensión anteroposterior, la de los tiempos modernos. Por más que, a distancia ya del fervor lockeano del siglo XVIII, nos hayamos podido olvidar de ello, en el caso de Locke, auténtico padre de la Ilustración, no puede hablarse de atisbos ni –mucho menos– reminiscencias (cartesianas, quizá) de una filosofía epocal que hallara en el criticismo kantiano su más pulida y –tampoco lo eludamos– más tardía expresión. Así, nos atreveríamos a decir que, más que tratarse de un texto fundacional, aquí se asoma, como una cúspide que domina y recoge su preludio y su despliegue, el *arquetipo* espiritual de la época moderna: la autonomía de una razón inter/esada en el mundo, consciente de su radicación en el suelo nutricio de la experiencia, así como de su irrenunciable función directora u orientadora. Ni que decir habría que los fantasmas tanto de la "razón perezosa" como de la "razón perversa", de los que la filosofía cartesiana aún habría sido inercial y recesivamente responsable, y a los que Kant, comparativamente, sólo habría tenido que poner el nombre,<sup>45</sup> han sido aquí ya nítidamente identificados. La epistemología lockeana, a la vista sólo de este vigoroso texto, no puede, en justicia, ser reducida a ninguna dimensión unilateral del binomio razón/experiencia, ni a una contradicción entre sus dos términos integrantes e integrados, como ocurriría con una lectura enfrentada y pseudodilemática de los Libros II y IV del *Ensayo*. Las palabras de Locke, en su rica y densa precisión, no permiten inferir que se sobrevalore filosóficamente bien el criterio y el método de la pura y simple observación empírica, bien los del dictado

---

<sup>43</sup> Así lo reconoce en solitario, por lo demás, Ferrater, entrada "innatismo".

<sup>44</sup> I,iii,25. Subrayado nuestro.

<sup>45</sup> Cfr. *KrV*, A 689 y 692, respectivamente.

prejuicioso de una razón desencarnada. Lo que aquí se propugna es el "examen de lo dudoso" en el ámbito de "las fatigas de la investigación".

De acuerdo con ello, aquí se apunta claramente la motivación y el talante criticista de Locke contra todo dogmatismo en general, "racionalista" o "empirista". Es la visión sintética de la realidad empírica –una realidad dinámica pero lógica, legal– y de su conocimiento –razón y experiencia como las dos ruedas de un mismo carro– propia de la cultura del XVIII la que aquí cabe ver expresada, como intentaremos elucidar pormenorizadamente a lo largo de todas nuestras páginas. Una visión que encuentra en los límites de la experiencia y su conocimiento la fuerza propulsora hacia la realización la "filosofía útil y –he aquí el sentido del "empirismo" lockeano– experimental".<sup>46</sup> Para esto es para lo que le interesa a Locke señalar los límites gnoseológicos del entendimiento humano. Sin dejar por ello de reconocer, como veremos, los postulados racionales que se expresan en algunas de nuestras "ideas" e informan nuestro conocimiento, Locke se opone a todo dogmatismo que sólo se funde en verbalismos vacuos. Pero esta crítica afectará no sólo al innatismo cartesiano o cualquier tipo de innatismo, sino también a los filósofos "escolásticos".<sup>47</sup> Frente a todo dogmático, pues, Locke dirá en IV,xii,9:

... La experiencia... debe enseñarme lo que la razón no puede.<sup>48</sup>

Uno de los motivos –aparte los ético/prácticos– que se ventila en última instancia en el *Ensayo*, un campo problemático concreto y vivo al que quiere aplicarse, es el del adecuado método científico para hacer progresar el conocimiento.<sup>49</sup> Pero esto es algo que se reflejaba ya con toda claridad y explicitud en la "Epístola al lector", de la que, no por tópico, deja de ser conveniente seleccionar este párrafo:

No le faltan en este tiempo a la república del saber diestros constructores cuyos soberbios proyectos para hacer avanzar las ciencias dejarán monumentos perdurables para admiración de la posteridad: pero todo el mundo no debe esperar ser un Boyle o un Sydenham; y en una época que produce maestros tales como el gran Huygenius y el incomparable señor Newton,

---

<sup>46</sup> Véase IV,iii,26. Sobre este punto de la paradójica fecundidad gnoseológica de los límites, véase especialmente la nota 760, de nuestro apartado II.4.2.

<sup>47</sup> La referencia a los "escolásticos" –siempre crítica– es múltiple en el *Ensayo*. Pero véase especialmente III,x,8 y, también, IV,vii, donde se cita tanto a los escolásticos como a Descartes. Gibson,40-42 sugiere la relación entre el Libro I y IV,vii. Locke estaría teniendo en cuenta más bien el abuso efectivo y la sobreestimación gnoseológica de las "máximas" que encontró en Oxford que los escritos oficiales de los escolásticos. Mas fue en esta consideración metodológica en la que se apoyaron los innatistas para hablar de las "máximas" como innatas. Por lo demás, como explica el magnífico comentario de Gibson,39, Locke no afronta tanto declaraciones explícitas como tendencias, y las reduce a las únicas formulaciones inteligibles para refutarlas mediante un procedimiento dilemático.

<sup>48</sup> Esta tesis podría verse en consonancia con la de Descartes en la sexta parte de su *Discurso del método*. Pero se diferencia de ésta en la inversa jerarquía metódica: para Locke debemos *partir* de la experiencia para llegar, mediante el auxilio de la razón (del "*Under-standing*"), a sus leyes.

<sup>49</sup> De ahí que, para Gibson,33 la tesis genética (fundamento de la metodológica) que Locke opone al innatismo no sea, como ya hemos señalado antes nosotros, la de "la sensación y la reflexión", sino una explicación distinta (autónoma respecto a cualquier instancia ajena a o hipostática de la razón) de la evidencia (*self-evidence*) propia de los principios e ideas "innatos". Para un estudio detenido y provechoso de la relación de Locke y el *Ensayo* con la ciencia de su tiempo pueden verse Yolton (3), especialmente sus cinco primeros capítulos, y Alexander (2).



con algunos otros de esa altura, es suficiente ambición emplearse como simple obrero en la tarea de despejar un poco el terreno y remover alguna de la basura que obstruye el camino del conocimiento; el cual ciertamente habría sido mucho más promovido en el mundo si los esfuerzos de los hombres ingeniosos e industriosos no hubiera encontrado tanto obstáculo en el culto pero frívolo empleo de términos extraños, artificiosos o ininteligibles introducidos en las ciencias... Formas de hablar confusas y asignificativas, y abusos del idioma... no son sino tapaderas de la ignorancia y obstáculo del verdadero conocimiento.<sup>50</sup>

Tales palabras, con su concreta referencia histórica, expresan inmejorablemente por sí mismas una razón genética explicativa, fundamental y fundamentante, de todo el *Ensayo*. Así, pues, habiendo advertido ya a quiénes y a qué se opone Locke al criticar el innatismo –y para qué–, expondremos nuestra anunciada y apretada síntesis del Libro I.

Las características del innatismo, cuya pretensión central para Locke era la de una absoluta autarquía gnoseológica del sujeto cognoscente (o el "entendimiento"), podrían resumirse en estas dos: por una parte, la interpretación de las ideas y principios, todos, del entendimiento como *verdades* materiales, es decir, como contenidos positivos que nos aportan completa información acerca de su referencia objetiva.<sup>51</sup> Por otra, el acento en la vía de adquisición de los mismos que, al presumirse "innata", validando así la dimensión psicogenética del conocimiento como criterio de valor gnoseológico,<sup>52</sup> quería probar y garantizar su anterior y capital pretensión.<sup>53</sup>

Para Locke, la hipótesis innatista se mostraba insostenible desde el punto de vista psicogenético. Pero también, lo que es más importante, Locke señalaba lo innato como una nota no relevante ni decisiva desde el punto de vista propiamente epistemológico. Ya que, aunque fueran innatos, un principio o una idea tienen que acreditar su verdad bien ante la

---

<sup>50</sup> Las palabras "la tarea de despejar un poco el terreno... del conocimiento" puede considerarse que expresan la esencia y la misión –no diremos, teniendo a la vista a Descartes, "fundación"– histórica de la filosofía como teoría del conocimiento, como crítica del saber a propósito de los nuevos saberes. Por lo demás, es obvio que la controversia sobre la metodología científica en que se inserta históricamente el *Ensayo* tiene su raíz no en el mero plano lógico del "método", sino en una divergencia, entre la tradicional filosofía escolástica y la nueva ciencia emergente desde el Renacimiento, acerca de la concepción misma de la ciencia y su jerarquía y función en el conjunto de los intereses humanos. Cfr., a este respecto, Cassirer (1),I, "Introducción".

<sup>51</sup> Se trataría así, como expone Cassirer (2),28, de verdades eternas, comunes a Dios y al hombre y, sobre todo, reveladoras de la esencia absoluta de las cosas.

<sup>52</sup> Seguramente, como señala G. Wall,49-50, porque se suponía que, de haber principios o ideas innatos, éstos habrían sido establecidos por Dios mismo en el entendimiento (como era patente en Descartes, sin ir más lejos). Y es esta razón teológica aquella en la que radicaría el verdadero criterio gnoseológico. No obstante, y por las razones que siguen, no estamos de acuerdo con Wall en que Locke compartiera dicho presupuesto como un criterio gnoseológico (tal vez el presupuesto teológico mismo, sí).

<sup>53</sup> Cabría señalar una tercera característica: la de constituir el fundamento (lógico) del conocimiento (del sistema del saber): cfr. I,i,21,25. Pero, en este sentido, que no escapa a Locke, no son, nos señala, de "utilidad": no debemos olvidar que el interés primordial del afán moderno de conocimiento se orienta al progreso de la información objetiva, y por ello la lógica –y el método– que se buscó desde el Renacimiento era más una lógica inventiva que meramente formal. De acuerdo con ello, como veremos, Locke no considera las evidencias lógicas como principios –materiales, positivos, informativos– sino como funciones u "operaciones de la mente". Es decir: no se trata de que Locke sea ciego a la dimensión lógica del conocimiento, sino de que reinterpreta críticamente, en una línea precisa, coherente y nudamente lógica sus manifestaciones (ideas y principios). De ahí nuestra lectura: en modo alguno se trata de psicologismo empirista, ni tampoco –en el Libro IV– de un incoherente racionalismo, sino de *criticismo*.

experiencia, bien ante la razón, con sus distintas facultades y operaciones. Todo el conocimiento que tenemos puede y debe explicarse por nuestras facultades cognoscitivas "naturales", las cuales incluían los sentidos y las "facultades racionales" de la "intuición" y la "deducción", fundamentalmente.<sup>54</sup> La razón, pues, se reconocía como juez supremo del conocimiento humano. Pero, junto a ella, y con reconocimiento igualmente enfático, Locke reivindicaba el insustituible papel de los "sentidos" o "la experiencia y la observación", como la única vía y fuente que puede aportar contenidos positivos y hacer avanzar el conocimiento humano. Así, no es que Locke no sea sensible al papel de la razón en el conocimiento, sino que no la opone como principio a la experiencia, no la hipostasía y mistifica en sede autónoma o autosuficiente de saberes. Razón y experiencia se conjugan en el proceso del conocimiento: "muchas verdades universales" se extraen "del ser de las cosas mismas, cuando se consideran debidamente" (I,iii,25). Una cosa es decir que la razón es "guía" (y aun decir, como en IV,xvi,4 que ha de admitirse "*no other guide but reason*") y otra decir que es fuente. Esto no sería, como advierte en I,ii,20, sino "un breve camino hacia la infalibilidad"; y por tanto causa de disputas estériles e inacabables, como avisaba ya Intr.,7. Al contrario, el papel de la razón ha de ser más bien, ante todo, el metódicamente negativo de liberarnos de prejuicios, usando el libre discernimiento en una remisión continua a la experiencia como única vía y fuente de contenidos útiles: tal es el papel que se asigna en el párrafo antes citado de la "Epístola al lector" ("... despejar un poco el terreno y remover alguna de la basura que obstruye el camino del conocimiento...").

A la luz de I,iii puede advertirse el núcleo crítico de la gnoseología de Locke, en función del cual dicha gnoseología no puede entenderse como mera alternativa "empirista" (es decir, como una inversión extrema) del innatismo: el señalamiento de la limitación del alcance referencial efectivo de nuestras ideas a lo dado en la experiencia, aunque la razón postule en algunas de ellas una necesaria referencia objetiva empero no sensible (como es el caso crucial de la idea de "sustancia", referido en I,iii,19). Aquella limitación no es, pues, sensista, sino solidaria de una revisión crítica del verdadero papel que algunas ideas y principios cumplen en nuestro conocimiento. En realidad, para Locke, el dogmático e interesado soslayo de este límite (auténtico impulso y acicate, en cambio, desde el punto de vista del conocimiento positivo y útil) es lo que se encontraba en la base del dudoso postulado de innatismo. La verdad, en cambio, para él, era que ni conocemos del modo que afirma el innatismo ni, sobre todo, conocemos todo lo que pretende. Ningún conocimiento, pues, puede considerarse definitivo, como querría la razón innatista, elucidada como razón perezosa; pero esto es lo que, paradójicamente, nos abre la puerta del progreso del conocimiento, del "avance de las ciencias".

Es esta misma visión genuinamente criticista la que se intenta desarrollar en el Libro II (así como en el resto de los Libros del *Ensayo*), bajo la general apelación a la "experiencia": sensación y reflexión. El presunto "empirismo" lockeano, pues, lejos de asemejarse a cualesquiera empirismos diversos, sólo puede definirse y debe entenderse por relación a

---

<sup>54</sup> Tanto en el Libro II como el IV se procede a una sistematización más formal y detallada de las "facultades" cognoscitivas. Véase, al respecto, Gibson,36-37. Hay que insistir en que Locke no elude la peculiaridad del nivel lógico del conocimiento, que se expresa en algunas ideas y principios, y de ninguna manera pretende derivarlo de la sensibilidad estrictamente concebida. Lo que ocurre es que ofrece una interpretación y fundamentación diversa de dicho conocimiento: no la extraña vía innata, sino "la intuición y la deducción" o, como dice ya antes en Intr.,2, "las facultades de discernimiento".

aquello a que se opone: la doctrina innatista,<sup>55</sup> y aquello desde lo que se opone: el espíritu de la nueva ciencia.

### I.1.3. La génesis de las ideas

#### I.1.3.1. La sensación

Para Locke, nuestro conocimiento comienza, y se nutre de primeros contenidos, en el encuentro perceptivo con la realidad. La experiencia, o sea, "nuestra observación empleada o sobre objetos sensibles externos o sobre las operaciones internas de nuestras mentes" (II,i,2), se bifurca en "sensación" (II,i,3) y "reflexión" (II,i,4). Lo "primero" es la sensación, como se insiste desde II,i,3. Ella es la que inicia el dinamismo cognoscitivo, al ofrecer los primeros contenidos de conocimiento:

Si se preguntara entonces cuándo comienza un hombre a tener ideas, creo que la verdadera respuesta es cuando primero ha tenido alguna sensación... las ideas en el entendimiento son coetáneas con la sensación; la cual es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo tal que produce alguna percepción en el entendimiento.<sup>56</sup>

Locke pone cuidado en distinguir aquí la vertiente fisiológica, corporal u orgánica de la sensación, y la psicológica, o sea, consciencial o mental. Esta es, obviamente, la que cuenta en nuestro conocimiento. Para explicar su ocurrencia, Locke se vale del esquema y lenguaje realista que supone la existencia de "objetos externos" que afectan a nuestros sentidos corporales. Para que se dé consciencia mental efectiva de una sensación se requieren dos condiciones: una "suficiente impresión" del objeto exterior sobre el órgano sensorial –así como una buena conducción neurológica de la misma–<sup>57</sup> y la "atención" por parte del sujeto –o entendimiento– al estímulo físico, es decir, una conducta activa de la mente, bien que sólo de tipo psicológico en este caso.<sup>58</sup> Así, hemos visto ya la distinción, en el citado II,i,23, entre la "impresión o moción" corporal y la "percepción en el entendimiento", a pesar de que, por razones redaccionalmente comprensibles, el término "sensación" signifique indistintamente, a lo largo del *Ensayo*, uno u otro de los momentos de este proceso, o bien el proceso en su conjunto.<sup>59</sup>

De esta manera explica esquemáticamente Locke la génesis de las ideas sensoriales, esas ideas "que llamamos cualidades sensibles" de los objetos externos.<sup>60</sup> Ahora bien, sería

---

<sup>55</sup> Pese a que no saquen de esta advertencia las precisas consecuencias criticistas que nosotros queremos elucidar, tanto Gibson,<sup>45</sup> como Yolton (2) han llamado la atención sobre este punto.

<sup>56</sup> II,i,23.

<sup>57</sup> Cfr. II,iii,1 y ix,3.

<sup>58</sup> Cfr. II,i,3,23 a.f.; ix,3,4.

<sup>59</sup> Para la sensación como afección física, cfr. II,i,3,23; como "idea" o "percepción mental", II,i,3,17,20,23; viii,10; xxxi,2. Para la acepción que engloba el conjunto del proceso perceptivo sensorial, II,i,5; xii,8; xvii,22; I,iii,13, en cuyas ocasiones Locke emplea expresiones como "objetos de los sentidos", o "del sentido [*sense*]", o "de la sensación".

<sup>60</sup> II,i,3.

apartarse del sentido de su exposición pensar que con ella quiera Locke problematizar el hecho de la percepción y expresarse en términos representacionistas.<sup>61</sup> Representacionista o no, tampoco puede hablarse en rigor de que nos encontremos ante una propuesta de "teoría de la percepción" física o fisiológica.<sup>62</sup> Como nos avisa Intr.,2, Locke no está interesado primordialmente en "consideraciones físicas de la mente". Locke simplemente se vale en su exposición de la teoría o hipótesis corpuscularista (atomista) ya corriente en su tiempo.<sup>63</sup> En cambio, nos parece que el interés de Locke al apuntar este esquema psicofisiológico de la sensación está en acentuar y subrayar, frente al innatismo, la dependencia gnoseológica del entendimiento con respecto a la experiencia como historia de la consciencia. Lo que trata de poner de manifiesto en última instancia es que no hay más contenidos objetivos positivos de conocimiento que los que la experiencia sensible nos aporta (aunque habrá que incluir en ella las ideas, por reflexión, de las "operaciones de la mente"). El carácter "gradual"<sup>64</sup> de nuestra adquisición de ideas (o sea, de la entrada en la consciencia de nuestros objetos de conocimiento) es sólo el índice que evidencia, para Locke, esta dependencia empírica del conocimiento humano.

Las ideas sensoriales no lo son ni lo explican todo, no obstante, en el conocimiento humano. Sólo constituyen su comienzo y una clase especialmente relevante de contenidos: aquellos de los que se ocupa la ciencia "Física" o "filosofía natural", según el Libro IV.

### I.1.3.2. *La reflexión*

Hay otra "vía" o fuente psicológica de la experiencia para Locke, la "reflexión", por la que ingresan en la consciencia otro tipo de ideas, distintas de las de "sensación", y por ello igualmente originales en sentido objetivo y lógico:

En segundo lugar, la otra fuente de la que la experiencia surge al entendimiento con ideas es la percepción de las operaciones de nuestras propias mentes dentro de nosotros, según se emplea sobre las ideas que ha conseguido [mediante la sensación; J. R. S.]; las cuales operaciones, cuando el alma llega a reflexionar y considerarlas, proveen al entendimiento con otra serie de ideas que no podrían obtenerse de las cosas externas.<sup>65</sup>

Si nos fijamos, los conceptos "ideas de reflexión" y "operaciones" mentales son objetivamente distintos, aunque naturalmente correlativos. Lo mismo podría decirse de los "objetos sensibles externos" y la "sensación". No obstante, desde el punto de vista gnoseológico, el de la función que tienen en la estructura del conocimiento, la consciencia actual de los objetos a que nos remiten o que significan las ideas de sensación se muestra como un requisito que no es del mismo modo relevante para los objetos de la reflexión, esto es, las operaciones mentales. En efecto, mientras que sin sensación (sin consciencia) no hay

---

<sup>61</sup> Es el caso, por ejemplo, de Rábade (2),23-25.

<sup>62</sup> Así piensan Morris,27-30 y Ryle,27. De nuestra opinión, en cambio –en este preciso punto– son Woolhouse,35 (28-29); Aaron 109 (9-13) (quien, sin embargo, considera a Locke "representacionista" en otros lugares) y Yolton (2),41-42,44,n.4.

<sup>63</sup> Cfr. los autores que comparten nuestra opinión al final de la nota anterior.

<sup>64</sup> II,i,6,22.

<sup>65</sup> II,i,4.

proceso gnoseológico ni conocimiento alguno –no hay objetos para la mente–, el texto citado indica que las operaciones mentales actúan en nuestro conocimiento antes –es decir, con independencia– de que tomemos consciencia de ellas, aunque todavía no se explique qué tipo de función realizan. No obstante, a pesar de la ambivalencia funcional gnoseológica –aquí sólo insinuada– por la que no se reducen a ser ideas reflexivas, esto es, "objetos de contemplación interna" de la mente,<sup>66</sup> a Locke le interesa en los primeros capítulos del Libro II considerarlas así precisamente: en tanto que "ideas" o contenidos de consciencia.<sup>67</sup> Pero es importante advertir que su concepto no se reduce al de lo que podemos llamar estados anímicos del sujeto, si bien, en una expresamente laxa acepción del término "operaciones" mentales, también los incluya:

Utilizo aquí el término *operaciones* en un sentido amplio para significar no únicamente las acciones de la mente respecto a sus ideas, sino ciertas pasiones que a veces surgen de ellas, tales como la satisfacción o el desasosiego que pueda provocar un pensamiento cualquiera.<sup>68</sup>

Obviamente, este tipo de operaciones –"pasiones"– no pueden darse sin consciencia. Tan es así que, de acuerdo con el propio Locke, y en orden a evitar equívocos interpretativos, podemos prescindir de llamar "operaciones" a estas "pasiones": para experimentarlas no se precisaría la "reflexión" como esfuerzo de atención introspectiva.

Aparte, pues, de estas "pasiones" o estados anímicos, Locke nombra, sin embargo, en el mismo II,i,4 parcialmente citado, operaciones mentales de las que podemos llegar a tener ideas por "reflexión", tales como "pensar", "dudar", "querer" y otras de este tipo general.<sup>69</sup> Otras veces, empero, nombra operaciones mentales más específicas y peculiar y exclusivamente racionales, tales como "componer, ampliar, comparar, razonar, considerar, abstraer, etc."<sup>70</sup> Esto sugiere que hemos de distinguir las operaciones mentales en tanto que ideas reflexivas, por las cuales tenemos noticia de uno de los dos ámbitos objetivos a

---

<sup>66</sup> Cfr. II,i,8,24; vi,1.

<sup>67</sup> En la última sección de la "Introducción" del *Ensayo*, Intr.,8, nos dice Locke:

... antes de proseguir con lo que he pensado sobre el tema, debo pedir perdón en estos comienzos al lector por el frecuente uso de la palabra *idea* que encontrará en el siguiente tratado. Siendo este término el que, pienso, sirve mejor para representar [*stand for*] todo lo que sea el *objeto* del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he usado para expresar [*express*] todo lo que se entiende por [*is meant by*] *fantasma, noción, species* o *todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*; y no pude evitar usarlo frecuentemente...

El procedimiento de unificar terminológicamente en una sola mención, la de "idea", toda la gama de posibles objetos –en sentido gnoseológico, no ontológico– del entendimiento humano en su función cognoscitiva constituye, como es sabido, una peculiaridad (si bien no exclusiva ni original) del *Ensayo* de Locke. Así, se llama "idea" incluso a las cualidades objetivas de los cuerpos físicos (cfr. II,viii,8). No es nuestro objeto estudiar en esta primera parte de nuestro trabajo (será el de la segunda) el significado o las implicaciones –o presupuestos– de esta peculiaridad, de modo que, absteniéndonos de prejuzgar sobre ello, reseñaremos sólo que Locke adopta un uso psicológico de "idea". Es decir, que "idea" connota siempre en nuestro autor consciencia, lo cual no obsta por sí para que pueda reconocer la función lógica que pueda corresponder al contenido de algunas "ideas".

<sup>68</sup> II,i,4, a. f.

<sup>69</sup> Cfr. también II,i,20).

<sup>70</sup> Cfr. II,i,22,23 y –especialmente– xi,14.

que podemos tener acceso empírico: el de las sustancias pensantes, de ellas mismas en tanto que operaciones o "facultades" que actúan o "se ejercen sobre todas las ideas en general".<sup>71</sup> Del carácter espontáneo (es decir, no voluntario, consciente y quizá arbitrario, sino regular, originario y sistemático) de la actuación de las operaciones mentales da, efectivamente, cuenta suficiente, por ejemplo, el siguiente texto:

Los hombres llegan entonces a proveerse con más o menos ideas del exterior según los objetos con los que entran en contacto ofrezcan mayor o menor variedad; y de las operaciones internas de sus mentes, según reflexionen sobre ellas. Porque, aunque el que contempla las operaciones de su mente no puede menos que tener ideas sencillas y claras de ellas, sin embargo, a no ser que vuelva sus pensamientos a esa vía y las considere *atentamente*, no tendrá más ideas claras y distintas de todas las operaciones de su mente y de todo lo que puede observarse allí dentro de lo que tendrá todas las ideas particulares de cualquier paisaje o de las partes y movimientos de un reloj quien no quiera volver sus ojos y reparar con atención en todas sus partes.<sup>72</sup>

Las ideas de las operaciones mentales –o sea, la consciencia de las mismas– se adquieren, pues, de modo contingente y tardío. O, incluso, puede ocurrir que algunas personas no lleguen a adquirirlas nunca.<sup>73</sup> Lo cual no obsta, como puede leerse, para que las "operaciones" mismas funcionen de modo regular y espontáneo. Al tratarse de la génesis de las "ideas complejas" se revelará más explícitamente que las operaciones mentales –o sea, la actividad mental– son, junto a todas las ideas "simples" tanto sensoriales como reflexivas (de sensación o de reflexión), uno de los dos factores u orígenes que para Locke dan cuenta de aquéllas.

En II,ii Locke apunta una división de las ideas en "simples" y "complejas" cuyo estudio se desarrolla en dos fases. La primera comprende los capítulos II,i–xi, en los que se trata de las principales ideas simples, distinguiendo las vías por las que llegan a la mente cada una de ellas: por sensación, por reflexión, o por las dos vías a la vez. Es por la reflexión por la que adquirimos las *ideas de las operaciones*, así como de las "facultades", mentales. De II,ix a II,xi Locke analiza las principales facultades y operaciones mentales en tanto cabe considerarlas como ideas simples de la reflexión. Pero al tratar en concreto de la "composición", "comparación" y "abstracción" nos advierte, sin embargo, de que mediante tales operaciones mentales se forman las distintas ideas "complejas".

La segunda fase comprende desde II,xii hasta II,xxviii, donde se estudia la formación de las distintas ideas complejas. Así, en II,xi,14 Locke dice que "hasta aquí" ha tratado a las operaciones y facultades mentales sólo como un tipo más de ideas "simples", pero que ello

---

<sup>71</sup> Cfr. II,xi,14.

<sup>72</sup> II,i,7. Subrayado nuestro. Es digno de resaltar el hecho –que apoya nuestra lectura– de que Fraser reconozca que este texto ofrece fundamento para una lectura no "meramente empirista" (o sea, psicologista y sensista), como es tópico y él mismo sostiene (cfr. Fraser,I,126.n.1).

<sup>73</sup> Cfr. II,i,8. Hay un texto que acredita claramente la misma idea, aunque nos referiremos estratégicamente a él en nuestro apartado I.2.3. porque, aparte el punto que ahora nos interesa, le adscribiremos el carácter de "tercera formulación genetista". Hemos de citar su primera frase aquí, no obstante, por su interés actual. Se trata de la inicial de II,i,24:

Con el tiempo, la mente llega a reflexionar acerca de sus propias operaciones sobre las ideas conseguidas por sensación, y de este modo se provee a sí misma con un nuevo conjunto de ideas, a las que llamo ideas de reflexión.



se ha debido a razones de "método": entre otras cosas, porque ellas constituyen, "cuando se reflexiona sobre ellas, otra serie de ideas derivada de esa otra vía de nuestro conocimiento que yo denomino reflexión y, por tanto, parece adecuado que se las considere en este lugar, después de las ideas simples de sensación".

#### I.1.4. La segunda formulación genetista

En rigor, pues, cabe distinguir en el planteamiento de Locke dos orígenes peculiarmente distintos de nuestras ideas, según se desprende ya, aunque con tenues perfiles, de los primeros capítulos del Libro II hasta aquí someramente examinados: los "materiales" provenientes de las fuentes o vías de la sensación y la reflexión, y las operaciones mentales (la mente misma) consideradas en su espontánea función lógica. Sólo cabe tergiversar el sentido de la tesis genetista de Locke, pues, si se incurre en la gratuita e infundada interpretación –pese a la "metódica" ambigüedad reseñada de los primeros capítulos– de las "operaciones" mentales como meros estados anímicos ("pasiones", en realidad) o como meras ideas u objetos de contemplación empírica y contingente de la reflexión.

Una razón, también, que no hemos de olvidar, explicativa de esta inicial ambigüedad de la tesis genetista de Locke (insistimos: en virtud de la ambivalente función gnoseológica de las operaciones mentales) es el contexto polémico antiinnatista, que Locke vuelve a explicitar inmediatamente después del recién comentado texto de II,xi,14.<sup>74</sup> Es decir, la razón de considerar "metódicamente" en principio a las operaciones mentales como ideas "simples" de la "reflexión", y con ello velar la efectiva consideración lógica (y no sólo psicológica) del origen de las ideas, es que Locke está prioritariamente preocupado por el problema crítico de los límites de los contenidos objetivos del conocimiento. Locke investiga el origen de las ideas, no sólo, pero sí sobre todo, en tanto que ideas precisamente, o sea, contenidos de consciencia, y examina polémicamente su contenido objetivo positivamente informativo. En este preciso sentido, la experiencia es origen y límite de nuestras ideas o conocimiento. Como veremos más adelante, algunas de las más importantes ideas, las que llamamos metafísicas (infinitud, potencia, sustancia, causa, etc.), son resultado o/y expresión de operaciones mentales. Pero no nos aportan contenido positivo de sus referencia objetiva intencional racionalmente postulada, sino que se muestran al análisis meros postulados generales para la comprensión de la experiencia. Su único contenido positivo, en nuestro conocimiento, no es otro que el de ser operaciones mentales.

Pues bien, la intención y significado criticista de esta tesis pueden encontrarse ya casi desvelados en una formulación genetista temprana que suele pasar inadvertida:

Me parece que el entendimiento no tiene la menor chispa [o vislumbre: *the least glimmering*] de idea alguna que no reciba de una de estas dos [vías, fuentes u orígenes; J. R. S.]. *Los objetos externos* proveen a la mente con ideas de calidades sensibles, que son todas esas diferentes percepciones que producen en nosotros; y *la mente* provee al entendimiento con ideas de sus propias operaciones.

---

<sup>74</sup> Cfr. II,xi,15 y, sobre todo, 16.

Estas, cuando hayamos realizado un completo examen de ellas, y sus diferentes modos, combinaciones y relaciones, encontraremos que abarcan toda nuestra entera provisión de ideas; y que no tenemos nada en nuestras mentes que no entrara por una de esas dos vías.<sup>75</sup>

Esta segunda formulación genetista explícita, y con ello ilumina retrospectivamente, el preciso sentido criticista de la primera formulación:

... la EXPERIENCIA. En eso se funda todo nuestro conocimiento; y de eso se deriva en última instancia [*ultimately*]. Nuestra observación empleada o sobre objetos sensibles externos o sobre las operaciones internas de nuestras mentes cuando las percibimos y reflexionamos sobre ellas, eso es lo que provee a nuestros entendimientos de todos los *materiales* del pensar. Estas dos son las fuentes del conocimiento de donde surgen todas las ideas que tenemos o podemos naturalmente tener.<sup>76</sup>

La expresión "en última instancia" (*ultimately*), habitualmente inadvertida o desconsiderada, sugiere y anticipa, en una lectura reflexiva y avisada, la reducción criticista de las ideas metafísicas a operaciones mentales. Reducción que, como veremos, forma parte esencial de la concepción de Locke. "Todas" las ideas que tenemos se originan a partir de aquellos "materiales" y a ellos se reduce o limita su contenido positivo: "cualidades sensibles" y "operaciones" mentales son las únicas ideas "que tenemos o podemos naturalmente tener", al menos –dice Locke en II,i,24– "en este mundo".

El punto crucial de la polémica de Locke con el innatismo no radica, entonces, en el hecho lógicamente accesorio de la gradualidad temporal por la que psicológicamente tomamos consciencia de nuestras distintas ideas. Si se apela a la dimensión gnoseológica de la consciencia es, principalmente, aparte de para negar la injustificada pretensión psicológica del innatismo, para examinar los contenidos positivos de nuestras ideas; y no, por otra parte, para negar el origen mental o racional de algunas de ellas. Así, negar la doctrina innatista significará negar que el entendimiento humano pueda alcanzar otros objetos o contenidos que "cualidades sensibles" y "operaciones" mentales. Es decir, en última instancia, como caso crucial, negar que conozcamos la "sustancia" o que podamos identificar adecuadamente las "causas" de los hechos observables.<sup>77</sup> Si no tenemos estos conocimientos especiales no hay razón para presumir de innatismo: mientras que los únicos orígenes y contenidos de nuestro conocimiento son los datos sensoriales y las operaciones mentales, la sensación y la reflexión son las únicas vías psicológicas de su adquisición que se precisa postular.

Es necesario resaltar que, según se desprende de esta visión, Locke no entiende el problema o el concepto del *origen* en un sentido meramente temporal o psicológico, como podría sugerir *prima facie* su apelación a la sensación y la reflexión. Como muestra la segunda formulación genetista que hemos señalado –II,i,5– de un modo más inequívoco, Locke sitúa realmente el origen objetivo de las ideas en los "objetos externos" y "la mente". Si tenemos en cuenta el doble estatuto de las operaciones mentales (que no son sólo –

---

<sup>75</sup> II,i,5. Subrayado nuestro. Cfr. también II,xiii,1, en que se habla de la mente misma y los objetos externos; puede considerarse una formulación paralela.

<sup>76</sup> II,i,2. Subrayado nuestro.

<sup>77</sup> Con respecto a la noción de "sustancia" haremos un escueto comentario en nuestro próximo apartado. Pero será más ampliamente examinada, al igual que la noción de "causa" y otras, en el capítulo siguiente. En esos lugares se dirá lo suficiente para comprender lo que con respecto a ellas se quiere decir aquí.



insistimos— ideas de reflexión sino regulares funciones racionales, el carácter de cuya función estudiaremos más adelante) podremos decir que nuestro autor nos ofrece una concepción del origen de las ideas también en sentido objetivo y lógico.

No obstante, es cierto que Locke no hace en este caso, como es reconocidamente habitual y característico de todo el *Ensayo*, diferenciaciones técnicas entre las distintas acepciones de vocablos importantes de su discurso. En este punto, usa indistintamente los términos "original", <sup>78</sup> "beginning", "fountain", "source", "ways", "passages" y "rise" para referirse, de modo igualmente indistinto en casi todos estos términos, bien a la sensación y la reflexión, bien a los objetos externos y las operaciones mentales.

En suma, la apelación lockeana a la experiencia frente al innatismo no supone sensismo o psicologismo alguno, sino un criticismo. La referencia empírica de nuestras ideas —con la doble y peculiar referencia de lo empírico en Locke: objetos externos y mente— no es el único ni absoluto criterio de conocimiento, aunque sí uno esencial, el de su contenido objetivo: la experiencia es el contexto y límite de la positiva referencia objetiva de nuestras ideas. Hay, empero, necesidades racionales que operan en nuestro conocimiento —y se manifiestan en algunas de nuestras ideas— a pesar de tal límite.

### I.1.5. Criticismo versus innatismo

El contexto antiinnatista de esta concepción criticista queda especialmente reflejado, en el Libro II, en las secciones II,i,9-19. En ellas, tras sentar su afirmación de que "tener ideas y percibir son la misma cosa" (II,i,9), Locke arremete contra la tesis cartesiana de que "el alma piensa siempre": porque se concibe que el "pensar actual" —dice Locke o así lo interpreta— es su "esencia", tan "inseparable" de ella (el alma) como la "extensión" lo es del cuerpo. Dado que pensar es tener ideas, y dado también el supuesto que subyace a dicha tesis cartesiana, a saber, que alma y cuerpo (o pensamiento y extensión) son sustancias distintas, la tesis implica, para Locke, el innatismo. En efecto, expresa el postulado de que el alma tiene ideas independientemente de su relación con el cuerpo, o sea, con la experiencia sensible. Lo cual puede querer decir tanto que las ideas que surgen en el transcurso de la experiencia ya las tenía el alma en sí misma de manera innata, como que tenemos ideas distintas de las suministradas por la experiencia, y que conllevan un conocimiento o información metaempírica cuya única explicación sería el innatismo.

Esta última es la pretensión crucial que suscita la respuesta de nuestro autor. Al criticarla, Locke corrobora inequívocamente los criterios que hasta aquí hemos perfilado como definidores de su concepción.

Para Locke, la afirmación de que el alma piensa siempre no se sostiene, ante todo, porque no concuerda con la experiencia. Irónicamente contesta: "soy de esos que poseen un alma obtusa que no se percibe a sí misma en constante contemplación de ideas" (II,i,10). El solo caso del sueño (*sleep*) refutaría la afirmación (cfr. II,i,15). Otro interesante argumento en este sentido, que ejemplifica pioneramente el típico sesgo lingüístico/semántico por el que se vehicula tradicionalmente la exigencia de rigor en la filosofía inglesa, es el de que no puede afirmarse que el alma piense siempre sin violar —glosamos nosotros, remedando una

---

<sup>78</sup> Más escaso: puede verse en II,xxix,1.

expresión de J. Bennett– la lógica básica de los términos "pensar" o "percibir":<sup>79</sup> no podemos "pensar –dice Locke al final de II,i,10– sin ser conscientes de ello":

... Esto tal vez parecería un trabalenguas en boca de otros. Si afirman que el hombre piensa constantemente, pero no es siempre consciente de ello, lo mismo podrían decir que su cuerpo es extenso pero que no tiene partes...<sup>80</sup>

Tal aserto dista mucho de ser "inteligible", ya que "pensar consiste en tener consciencia de que uno piensa" (*ib.*). Por otra parte, las consecuencias lógicas de tal pretensión serían inadmisibles o sumamente problemáticas:

Suponer que el alma piensa, y que el hombre no lo percibe, es, como se ha dicho, hacer dos personas de un solo hombre.<sup>81</sup>

Ahora bien, hay que advertir que el punto de vista que preocupa a Locke es de carácter gnoseológico, y no meramente psicológico; la captación de lo cual ha de servir interpretativamente para excusar la posible incorrección de ciertos análisis o argumentos (en éste como en otros casos), como el del sueño o la inconsciencia. Si la consciencia importa en esta discusión no es sino por el problema crítico de los contenidos objetivos de conocimiento y de su contexto limitativo. Así, aunque durante el sueño el alma pensara, esto sería gnoseológicamente irrelevante si las ideas supuestamente habidas durante él no se recuerdan o –sobre todo– no son distintas de las que tenemos durante la vigilia (cfr. II,i,15). Por otra parte, sin embargo, no hay que precipitar la conclusión de que Locke niegue en principio la operatividad gnoseológica de toda función racional (piénsese en la acción espontánea de las "operaciones" mentales) si no hay consciencia inmediata de ella:

Yo no digo que no exista alma en un hombre porque no sea consciente de ella en su sueño; pero sí digo que en ningún momento puede *pensar*, despierto o dormido, sin ser consciente de ello. Nuestro ser conscientes de ello no es necesario a ninguna cosa más que a nuestros pensamientos; y con respecto a ellos es y será necesario en tanto que no podemos pensar sin ser conscientes de ello.<sup>82</sup>

De manera que lo importante a considerar es que, "de acuerdo con esta hipótesis, el alma tendrá ideas que no se originan ni en la sensación ni en la reflexión"; pero de ellas, afirma Locke, "no existe apariencia alguna" (cfr. II,i,17). "No tenemos ninguna idea diferente... de las que derivan de manera clara su origen de la unión entre el alma y el cuerpo", ni recordamos como innata ("native") ninguna de las que por este medio obtengamos (*ib.*). Por tanto, ya que todas nuestras ideas proceden del "cuerpo" o de la reflexión de la mente sobre sus operaciones –o "del cuerpo o de las operaciones de la mente" (cfr. *ib.*)–, habrá

---

<sup>79</sup> Estos términos son en gran medida equivalentes en el *Ensayo*: los dos connotan consciencia. En nuestro apartado II.2.4 y, especialmente, II.2.5 los analizaremos con detalle. Véase al respecto, no obstante, nuestra anterior nota 67, así como la definición textual de esta equivalencia fundamental en II,vi,2; ix,1 (cfr. también II,i,9).

<sup>80</sup> II,i,19.

<sup>81</sup> *ib.*, al comienzo.

<sup>82</sup> II,i,10, al final. Subrayado nuestro.

que concluir la falsedad y, aún más, la superfluidad de la proposición que se discute: "ociosa e inútil" la llama Locke en II,i,15.

La pretensión de un conocimiento superior, o de diverso origen que el señalado por Locke, se encuentra, sin embargo, manifiesta en el hecho de considerar el pensar como "esencia" del alma o sustancia pensante (cfr. II,i,10). Es decir, la tesis en cuestión, que "el alma piensa siempre", se infiere del presunto conocimiento de la "esencia" del alma. A su vez, se cree tener este conocimiento, al decir de Locke, sólo en virtud del siguiente expediente: "basta definir el alma como una sustancia que piensa siempre y asunto concluido" (II,i,19). La idea en juego es la crítica de que manejar (*a priori*) la categoría general de "sustancia" implique conocimiento real alguno de esencias determinadas. Ahora bien, el criterio de lo esencial para Locke no radica sólo en que un cierto rasgo o propiedad de una cosa sea "inseparable" de ella fácticamente (es decir, que siempre se observe en ella: bajo cuyo caso caerían también los "accidentes propios" de la tradición escolástica), sino, además, en que se conciba como "necesario" o "de suyo evidente [*self-evident*]" (cfr. II,i,10). Pero, para Locke, no resulta "necesario

el que la mente esté siempre reflexionando, o que el cuerpo esté siempre en movimiento, ya que, según lo concibo, la percepción de ideas es para el alma lo que el movimiento para el cuerpo: no su esencia, sino tan sólo una de sus operaciones".<sup>83</sup>

Locke acepta y aplica como una categoría de indudable origen racional la de "sustancia" –se infiere de este texto–, pero no cree que nos aporte por sí sola ningún conocimiento metaempírico positivo; en concreto, el de la esencia, del alma en este caso:

Sabemos de una manera cierta, por experiencia, que *algunas veces* pensamos; y de aquí extraemos esta infalible consecuencia, que algo hay en nosotros que tiene el poder de pensar. Pero, de si esa sustancia piensa *perpetuamente* o no, no podemos estar más seguros de lo que la experiencia nos informa. Porque decir que el pensar actual es esencial al alma, e inseparable de ella, es incurrir en petición de principio, y no probarlo por razón, lo cual debe hacerse si no es una proposición evidente de suyo.<sup>84</sup>

Queda suficientemente sugerido en el texto que, en la concepción gnoseológica de Locke, la experiencia no es por principio el único criterio ni origen de nuestro conocimiento. Junto a la evidencia empírica tiene un papel gnoseológico fundamental la evidencia racional. Lo que ocurre es que, según quiere señalar críticamente Locke, la razón no nos aporta conocimiento o información positiva del mundo más allá de la que nos ofrece la experiencia. Si seguimos examinando la aplicación de esta concepción al cuestionado aserto cartesiano, veremos también asomarse en estas pocas secciones, de manera igualmente tan sintética como definida, la concepción lockeana de la naturaleza de la ciencia posible y practicable por el entendimiento humano, tema que será objeto del Libro IV. Así, Locke nos dice que puesto que no se percibe con "evidencia" (*self-evidence*), como racionalmente necesario, el que el pensar actual sea la esencia del alma, dicha tesis devendría entonces, en principio, una "hipótesis" sobre un "asunto de hecho" (*matter of fact*); "pero

---

<sup>83</sup> II,i,10.

<sup>84</sup> II,i,10.

quien no quiera engañarse tiene que construir sus hipótesis sobre hechos y demostrarlas por medio de la experiencia sensible, y no suponer sobre asuntos de hecho en base a su hipótesis, esto es, porque supone que es así...".<sup>85</sup>

En concreto, por tanto, a Locke le parece que se trata de una "noción confusa" (la de que el alma piensa siempre) en apoyo de la auténtica hipótesis de fondo, la del innatismo: "sospecho que se trata de una noción confusa que se ha arbitrado para servir a una hipótesis" (II,i,18). Y, como en la propia (hipó-) tesis innatista, lo que está en su base es una injustificable, dogmática, acrítica pretensión de omnisciencia. Mas

no hay, que yo sepa, ninguna definición ni suposición de ninguna secta tan fuerte como para destruir la experiencia constante; y quizás sea la presunción de saber más de lo que percibimos lo que suscita tanta disputa y ruido inútiles en el mundo.<sup>86</sup>

Este constatable carácter criticista de la respuesta al innatismo refuerza la plausibilidad de la lectura que hemos propuesto para los primeros pronunciamientos del Libro II. Hemos querido mostrar que la formulación de la concepción lockeana está configurada en sus acentos y lineamientos por esta confrontación. Es, por tanto, el propio planteamiento innatista el que condiciona la apelación polémica de Locke al concepto de la "experiencia" como principio explicativo genetista. Lo cual, sin embargo, no debe hacernos perder de vista el papel que se concede a la razón en el conocimiento. En concreto, el que han de tener las "operaciones" mentales en la génesis de las ideas "complejas" lockeanas, especialmente las metafísicas. De lo que se pretende que es origen la experiencia, como "observación..." –II,i,2– de elementos no sólo sensoriales, es de los contenidos positivos de nuestro conocimiento. En esta visión estriba el "empirismo" lockeano, que debe ser más propiamente concebido y calificado como un "criticismo".<sup>87</sup> En suma, pues: a lo que se

---

<sup>85</sup> II,i,10. Es digno de notarse el hecho de que esta declaración lockeana parece una paráfrasis y una sintética explicación del "*hypotheses non fingo*" de Newton, la tercera de las "*Regulae Philosophandi*" insertas en sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Máxima que no niega el necesario y fructífero papel de las hipótesis en la ciencia, sino que exhorta a "construir las hipótesis sobre hechos y demostrarlas por medio de la experiencia sensible" (Locke). Hay que consignar que este pasaje fue añadido por Locke al *Ensayo* en su segunda edición de 1694, mientras que su contacto con Newton es coetáneo del momento de publicación de la primera edición del *Ensayo* (1690). Sin embargo, aunque la publicación de los *Principia* de Newton se hizo poco antes (en el año 1687), sus "*Regulae Philosophandi*" constituyen una *addenda* de su segunda edición, que data de 1713. De hecho, se ha llegado a afirmar que fue Locke quien influyó en Newton: véase, a este respecto, Alexander (2),5. (En cuanto al hecho de que Newton ya expresó en su *Opticks* la misma tesis, repárese igualmente en que esta otra obra data de 1704.)

En cualquier caso, no es extraño que Locke exprese y comparta esta concepción metodológica si tenemos en cuenta su inserción en el contexto científico de la época. Ya hemos visto que Locke cita y ensalza a Newton desde la "Epístola al lector" del *Ensayo*. Por otra parte, es sabido que Locke fue miembro, junto con Newton y los más relevantes científicos del momento, de la academia inglesa de las ciencias, la *Royal Society*. Es más: como ya hemos sugerido y defenderemos en nuestra segunda parte, el *Ensayo* mismo constituye una fundamentación epistemológica, y pretende contribuir con ello al progreso, de la nueva ciencia experimental. Cfr. a este respecto Yolton (3),75, *passim*; Cassirer (2), cc. 1 y 2; Alexander (2).

<sup>86</sup> II,i,19, al final.

<sup>87</sup> Decimos "un criticismo" anticipando nuestra renuencia a identificar el criticismo epistemológico, como tal, con su formulación o versión "idealista" kantiana. El conjunto de nuestro trabajo se encargará de precisar, poco a poco, el tenor y alcance concreto de esta atribución interpretativa, precisamente en confrontación con

opone Locke es, bajo la forma del innatismo, a *todo* dogmatismo. Y él le opone una visión criticista, la cual es algo muy distinto de la tergiversada simplificación interpretativa convencional que habla de empirismo burdo (sensismo psicologista) *versus* innatismo ingenuo.

Nuestra interpretación de la concepción gnoseológica lockeana pivota sobre el reconocimiento del papel esencial de las "operaciones" mentales en la génesis de las ideas *metafísicas*. Sin embargo, lo decisivo para fundamentarla es la naturaleza concreta de ese papel. Este punto será el que estudiaremos a continuación. No obstante, conviene puntualizar como conclusión del análisis efectuado sobre el primer capítulo del Libro II la contradistinción señalada entre los conceptos de la "reflexión" y de las "operaciones" mentales, al igual que el reconocimiento de la función genética asignada a las mismas (o, de otro modo, a "la mente": II,i,5), como se puede advertir en las dos primeras formulaciones genetistas: II,i,2 y II,i,5. Tales resultados importa sobremanera subrayarlos en orden a probar un aspecto no menos capital de nuestra tesis interpretativa: el de la consistencia y continuidad de la concepción de Locke a lo largo de todo su desarrollo.

---

Kant. Pero ya ha podido comprobarse que no estamos usando el término "criticismo" en el legítimo pero vago primer significado, general, que distinguimos en nuestra anterior nota 26. Pese a que no hemos querido tampoco precipitar el señalamiento de obvias analogías entre la visión epistemológica lockeana y la de Kant, hasta ahora hemos referido el susodicho rótulo a notas que lo justifican en un sentido suficientemente preciso, que resumimos aquí así: el énfasis en el polo del contenido objetivo del contenido del saber antes que en su dimensión formal; el interés sistemático por señalar límites efectivos; la recusación de los extremos tanto empirista –en tanto que sensista– como racionalista –en tanto que apriorismo dogmático– (es decir: en contemplar el binomio razón/experiencia en su integración objetiva); la implicada reinterpretación de los elementos racionales del conocimiento –ideas y principios lógicos– precisamente como funciones u "operaciones" mentales, y no como saberes materiales. En cuanto a la dimensión realista en la fundamentación de todo tipo de saber, material o formal (nos referimos tanto a la formulación realista de II,i,5 sobre el origen de las ideas: objetos externos y mente, como a la significativa expresión de I,iii,25: "muchas verdades universales" se extraen "del ser de las cosas mismas, cuando se consideran debidamente"), en la segunda parte de nuestro trabajo defenderemos que, frente al peculiar criticismo kantiano, el pensamiento de Locke ha de considerarse más crítico en tanto que lúcido.

## I.2. LA CLASIFICACIÓN DE LAS IDEAS

Locke tiene conciencia del distinto carácter de nuestras distintas "ideas", tanto en lo que afecta a su origen –en sentido no sólo psicológico sino también objetivo y lógico– como en lo que concierne a su significación. De ahí que, tras establecer en II,i la tesis general que acabamos de examinar (con sus significativas variantes), inmediatamente esboce una clasificación de las mismas. Tal clasificación aparece primeramente en II,ii,1 y luego en II,iii,2; vii,10 y xi,6.<sup>88</sup> Pero hasta II,xii no la desarrolla y analiza en lo que respecta al importante grupo de las ideas "complejas", diversamente subdividido a su vez, mientras que hasta ese capítulo se ha ocupado de las principales ideas "simples". Su objetivo al acometer esta tarea de clasificación y análisis es confirmar o probar su tesis genetista inicial. Nuestro examen de la misma intentará, igualmente, confirmar nuestra interpretación.

En la cuarta edición del *Ensayo*,<sup>89</sup> Locke introdujo un esquema clasificatorio significativamente diferente, al que aludiremos también en adelante como una evidencia, o al menos confirmación, de nuestra interpretación. No obstante, nos ceñiremos al análisis de la clasificación, que es la que ha pasado a considerarse como clasificación "oficial" de Locke (porque es la que éste ha desarrollado de hecho), intentando probar en ella misma nuestra lectura. Por lo demás, el propio Locke, en una decisión que revela el carácter de continuidad y coherencia de su concepción, no consideró necesario redactar de nuevo el Libro II de acuerdo con el segundo programa clasificatorio.

### I.2.1. La división de las ideas en “simples” y “complejas”

La clasificación lockeana de las ideas recurre al expediente analítico, ampliamente extendido en la época, de la simplicidad/complejidad de sus elementos significativos constituyentes.<sup>90</sup> Este criterio analítico se presenta con la siguiente justificación:

---

<sup>88</sup> No obstante, Locke ya había mencionado las ideas "simples" en II,i,7 y 25: un ejemplo de su despreocupación o laxitud redaccional.

<sup>89</sup> 1700. La primera data de 1690.

<sup>90</sup> Puede verse al respecto Aaron,111 y Gibson,47-49, aunque, para un estudio más detenido y profundo del significado y función epistemológica del "análisis" en los ss. XVII y XVIII, cfr. Cassirer (2), cp. I. El análisis, practicado ya por Galileo y considerado por Cassirer como la esencia y la conquista del pensamiento moderno, puede degenerar y convertirse en análisis *reductivo* del todo a las partes, sin considerar la fuerza constructora y conectiva como elemento fundamental de la realidad de un todo como tal. (Así, Gibson hace una crítica sumaria del "esquema mecánico" común en "los pensadores del siglo XVII", ajenos a la idea de organismo y desarrollo.) Aplicado al pensamiento, se incurriría así en el psicologismo epistemológico del *atomismo* (con el asociacionismo como su envés, o, como lo llama Aaron, "composicionalismo"), que no discrimina la fuerza y función de la razón en el dinamismo cognoscitivo (la "conciencia trascendental" para Cassirer, o nivel trascendental de la conciencia o razón), reducido a la diversidad rapsódica de las representaciones sensibles; de ahí que psicologismo y sensualismo sean solidarios (en tanto, a la vez, comparten la confusión de hecho con criterio de valor, por no reconocer ciertos hechos peculiares: los lógicos o normativos –necesarios–). Tal es lo que, según común opinión (cfr., por ejemplo, Copleston, VIII,20) habría ocurrido en la filosofía de Hume. Y lo que se trataría, en nuestro caso, de comprobar en Locke.

Para comprender mejor la naturaleza, manera y extensión de nuestro conocimiento, debe observarse cuidadosamente una cosa acerca de las ideas que tenemos; y es que algunas de ellas son *simples* y algunas *complejas*.<sup>91</sup>

Respecto a las ideas "simples", Locke nos dice que "siendo cada una de ellas en sí misma no compuesta [*uncompounded*], no contiene en ella nada sino una *uniforme apariencia o concepción en la mente*, y no es distinguible en diferentes ideas".<sup>92</sup> Se trata, pues, de una representación atómica. Locke afirma que la mente "no puede hacer ni destruir" ideas simples,<sup>93</sup> sino que son "recibidas"<sup>94</sup> de modo "pasivo"<sup>95</sup> o le son "sugeridas"<sup>96</sup> por las vías de la sensación y la reflexión.<sup>97</sup>

Por su parte, las ideas "complejas" son aquellas en que sí pueden distinguirse o analizarse componentes atómicos: ideas "simples". En su originación la mente tiene esta vez un papel activo.<sup>98</sup> Así, con las "operaciones" mentales de "combinar", "componer", "comparar", "abstraer", etc.<sup>99</sup> y las ideas "simples" de la sensación y la reflexión como "materiales"<sup>100</sup> se forman los diversos tipos de ideas "complejas": los "modos" (ideas que, "aunque compuestas, no contienen en ellas la suposición de subsistir por sí mismas, sino que se consideran en dependencia o como afecciones de las sustancias"),<sup>101</sup> a su vez divididos en "simples" y "mixtos" (como, por ejemplo, "una veintena" y "la belleza", respectivamente);<sup>102</sup> "sustancias" (que pueden ser "singulares" o "colectivas", como "hombre" y "ejército", por ejemplo)<sup>103</sup> y "relaciones", como la de "causa y efecto" por ejemplo.<sup>104</sup>

En esta esquemática exposición de la clasificación queda ya apuntada la tesis sobre el origen de las distintas ideas que Locke se dispone entonces a demostrar. Desde luego, hay que reconocer que dicha presentación es vaga y plantea diversos problemas interpretativos. Uno de ellos es que la definición de "simple" y "complejo" en principio sólo aporta un

---

<sup>91</sup> II,ii,1. Subrayado nuestro.

<sup>92</sup> II,ii,1, al final.

<sup>93</sup> *Ib.*, *passim*.

<sup>94</sup> *Ib.*; xii,1, *passim*.

<sup>95</sup> II,i,25; xii,1, *passim*.

<sup>96</sup> II,ii,2.

<sup>97</sup> *Ib.*

<sup>98</sup> Cfr. II,xii,1.

<sup>99</sup> Cfr. II,ii,2; xi,4,6; xii,1.

<sup>100</sup> Cfr. II,i,25; ii,2; vii,10; ix,15; xii,1; xiii,1; xxv,9; xxxiii,19.

<sup>101</sup> II,xii,4.

<sup>102</sup> II,xii,5.

<sup>103</sup> II,xii,6.

<sup>104</sup> Cfr. II,xii,7 y xxvi.



criterio formal de clasificación, mientras que Locke se apresta a establecer su origen sin determinar claramente la naturaleza objetiva de las representaciones o ideas "simples". De ahí que, junto a la afirmación de que son "recibidas" empíricamente (por la sensación y la reflexión), yuxtaponga otra caracterización genética de las mismas: "sugeridas" a la mente, que nos sume en la confusión sobre lo que se quiere decir en realidad –o sobre su coherencia–. Por otro lado, se plantea el problema de cuál es la naturaleza o función exacta de la "actividad" de la mente, mediante sus distintas "operaciones", en la génesis de las ideas "complejas". Concretamente, se trataría de saber si es una actividad puramente psicológica o también propiamente lógica, es decir, que suponga la aportación por la mente de elementos o funciones necesarios en el conocimiento, y sólo atribuible a ella.<sup>105</sup>

No obstante, no tiene mucho sentido ni justificación detenerse en la ambigüedad de estas formulaciones programáticas. Lo que Locke quiera decir es algo que ha de buscarse atendiendo precisamente a sus análisis concretos. En ellos debemos buscar naturalmente el significado de la tesis de Locke, en lugar de prejuzgarla fundándonos en la dudosa base de la vaguedad de una declaración inicial. En contra de este criterio, la clasificación lockeana ha sido con frecuencia interpretada como expresión de una concepción gnoseológica psicologista y sensista. Se ha pensado, en primer lugar, que la transformación de las ideas

---

<sup>105</sup> A falta de un estudio pormenorizado de este tema, que nos alejaría del esquema a que hemos limitado nuestro trabajo (aunque éste debe contribuir decisivamente a dilucidarlo indirectamente), no dejaremos de observar en nota lo siguiente. Rábade (2),30-37 ejemplifica una tan tópica como superficial e infundada objeción a nuestro autor, al señalar como una "contradicción" en la concepción lockeana de la "conciencia" la de la sucesiva atribución a la misma de "pasividad" y "actividad". Resulta difícil excusar que se expidan semejantes críticas, que se autodescalifican y se reducen al absurdo de la insignificancia por su completa ausencia de cualificaciones analíticas. Siendo así, resultan sólo un frívolo juego de palabras, que opone en su más completa abstracción términos como "pasividad" y "actividad". Rábade no distingue siquiera entre la dimensión psicológica y la lógica y aun ontológica de la aplicación de dichos conceptos. Todo se da entonces por supuesto: tanto el presunto error como la doctrina correcta al respecto. Pero entonces bastaría devolver la objeción de este modo: ¿por qué no se proyecta sobre los pocos textos pertinentes una interpretación diversa y comprensiva, que salve la "contradicción"?

Ryle,<sup>26</sup> ha llamado la atención sobre este hecho, generalizado en la literatura filosófica, de una falta de análisis de los términos "activo" y "pasivo". (Vale la pena consignar aquí que la vaga idea de pasividad se asocia a las diversas metáforas lockeanas sobre la mente, que son éstas: "Papel en blanco" (*white paper*), en I,ii,22 y II,i,2; "espejo" (*mirror*), en II,i,25; "cuarto oscuro" (*dark room*), en II,xi,17; "cámara vacía" (*empty cabinet*), en I,i,15 y II,xi,17 –"*closet wholly shut from light*"–. Y olton (2),41, sin embargo, incurre en el defecto señalado al subrayar la actividad de la mente en Locke, en tanto entiende dicha actividad en un sentido meramente psicológico, epistemológicamente irrelevante). Por lo que a nosotros respecta, sería suficiente aquí recoger la observación de Aaron,110-111 de que Locke no usa estos términos con univocidad y consistencia. Hay que distinguir, por tanto, sentidos que, por lo demás, resultan claros a una lectura desprejuiciada. Pero digamos que la cuestión relevante de fondo en este asunto sería la de si la "actividad" que se pretenda críticamente para la mente abona, o no, un idealismo como el kantiano, que es el rasero con el que implícitamente se sojuzgan las afirmaciones de Locke. Mas sin una confrontación y análisis crítico del propio criticismo kantiano, y de su discutible compromiso idealista, no pueden tener valor las objeciones generales. En nuestra segunda parte (véase especialmente el apartado II.2.5.) afrontaremos el reto en su contexto temático más pertinente y global. Digamos aquí solamente lo decisivo para nuestro actual análisis: la "pasividad" de nuestra mente que Locke resalta, como resulta palmario en II,i,25 por ejemplo, no significa ni implica necesariamente (lo contrario lo mostraremos en este capítulo) una falta de discriminación del valor peculiarmente lógico de algunas nociones, sino que simplemente expresa la tesis realista (que el propio "realismo empírico" kantiano encarna en su noción de lo *dado* en la experiencia: la "materia" del conocimiento) de que la mente no pone la realidad en ninguna de sus dimensiones, sino que recibe de la realidad objetiva, a través de las distintas "vías" de la experiencia y las "operaciones" mentales, los "materiales" básicos (sensibles) de nuestro conocimiento.



simples en complejas tiene lugar para Locke de un modo cronológico. Es decir, que en todos los casos hay un paso de lo simple a lo complejo, lo que implicaría un atomismo psicológico (o el asociacionismo como su envés) de la percepción: nuestra experiencia sería siempre en principio experiencia de ideas simples aisladas en su atomicidad, contempladas como inconexas. Por tanto, y en segundo lugar, cualquier percepción o, mejor dicho, cualquier idea compleja sería resultado de una combinación voluntaria y arbitraria o, al menos –cuando se distingue entre los niveles de la afirmación y el de la justificación–, una combinación cuya objetividad no quedaría explicada o justificada. La lectura sensista, por otra parte, como otra lectura psicologista frecuente y comprensiblemente asociada a la anterior, interpreta que Locke no reconoce o advierte otros elementos en el conocimiento que los componentes sensibles así asociados. O, mejor dicho, que los componentes, ideas "simples", asociados por la mente (los "materiales" del conocimiento) no son otra cosa que datos sensibles.<sup>106</sup>

Sin embargo, en este punto intentaremos seguir mostrando que, pese a ciertas dificultades de índole terminológica y formal, dicha lectura constituye una tergiversación en última instancia. Ante todo, la discutiremos llamando la atención sobre un punto esencial y decisivo, cual es el del innegable carácter lógico/analítico de la división de las ideas en "simples" y "complejas". Queremos decir que la distinción se realiza desde un obvio nivel reflexivo; que constituye una abstracción analítica, pero que en modo alguno puede pretender ser, en general, un informe histórico o psicológico del origen de las distintas ideas.

Que el criterio clasificador de la simplicidad/complejidad es un instrumento lógico de análisis se manifiesta ya claramente en el arriba citado texto de II,ii,1 con que Locke presenta e inicia la clasificación. Por eso subrayamos allí las expresiones: "Para comprender mejor... debe observarse cuidadosamente". Ya sólo este mismo modo de expresarse descalifica tajantemente la interpretación del carácter cronológico y arbitrario de la formación de las ideas "complejas". Cuando menos –con ser ya mucho–, de él se seguiría que la función mental de la –supuestamente– mera combinación tendría un carácter no psicológico (consciente), sino objetivamente trascendental<sup>107</sup> y, por tanto, regular *stricto sensu*. De otro modo, es evidente que Locke no tendría necesidad de apelar a la cautela reflexiva.

En cualquier caso, hay numerosas pruebas que acreditan nuestra interpretación, de modo que casi no se requeriría proceder a sutiles argumentaciones, sino que basta con yuxtaponer un texto tras otro en su apoyo (con lo que puede mostrarse que una dificultad básica en la comprensión de Locke es, sencilla y lamentablemente, la falta de lectura de su obra, de la que significativamente abundan las ediciones "abreviadas"). Veamos, por ejemplo, éste:

Se requiere esfuerzo [*pains*] y constancia para examinar sus ideas [de la mente] hasta reducirlas a esas ideas simples, claras y distintas, de las que están compuestas; y para ver

---

<sup>106</sup> Cfr. Melendo,63-68; Morris,29,31 (12 y ss.); Cassirer (1),II,204,219 (25-26), 235; Rábade (2),31-35.

<sup>107</sup> Por "trascendental" entendemos lo que hace posible la experiencia o/y el conocimiento empírico y que, por tanto, no se da en ella, es decir: no es en sí mismo objeto de consciencia sino cuando se reflexiona y analiza la estructura lógica del conocimiento empírico o la experiencia mismos. Usamos, pues, este concepto en el sentido técnico filosófico que, según Ferrater, corresponde a uno de los significados que tiene en la obra de Kant (cfr. Ferrater, "trascendental"). Aplicado a nuestro punto, queremos decir que para Locke la formación de las ideas "complejas" no constituiría una experiencia consciente ni consistiría en una combinación mental contingente.

cuáles entre las ideas simples tienen o no una conexión *necesaria* y una dependencia mutua.<sup>108</sup>

Es imposible interpretar, a la vista de este comentario de Locke, que su *examen* de las ideas consista en un relato, una rememoración en todo caso, de hechos psicológicos. En el mismo sentido, C. B. Martin cita, entre otros, el siguiente texto con la intención de obviar resolutivamente, como tergiversación flagrante, la interpretación que discutimos:<sup>109</sup>

Muchas ideas requieren otras como necesarias para su existencia o su concepción, las cuales son, sin embargo, ideas muy distintas.<sup>110</sup>

Para Locke, nuestra experiencia no es de ideas simples sino de objetos o, para decirlo a tenor de su lenguaje y perspectiva analítica, de plexos de ideas como unidades perceptivamente discriminables como complejas. Un claro ejemplo que refuta, pues, toda interpretación de atomismo perceptivo,<sup>111</sup> y por ende psicologismo, es el siguiente:

Aunque las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las cosas mismas, tan unidas y mezcladas que no hay separación ni distancia entre ellas... aunque la vista y el tacto con frecuencia toman del mismo objeto, al mismo tiempo, diferentes ideas... sin embargo las ideas simples así unidas en el mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que entran por distintos sentidos.<sup>112</sup>

Curiosamente, este texto pertenece a II,ii,1, el lugar donde se introduce por primera vez la distinción de ideas "simples" y "complejas". De modo que no cabe explicar la lectura psicologista sino por un prejuicio.<sup>113</sup> Igualmente, en II,xii,1, un lugar a donde habría que

---

<sup>108</sup> II,xiii,28. Subrayado nuestro: obsérvese que Locke dice "examinar" y no "observar" o "percibir", por ejemplo.

<sup>109</sup> Cfr. Martin,3. En el punto que nos ocupa (la división de las ideas en "simples" y "complejas", y el significado de dicha división), Fraser no incurre en la interpretación psicologista de Locke. Es decir, no le atribuye un atomismo perceptivo ni considera que la actividad mental sea arbitraria en la formación de toda idea "compleja". De ahí que glose muy agudamente a Locke distinguiendo entre ideas compuestas o hechas *por* ("by") la mente y otras que son compuestas *para* ("for") la mente. Cfr. Fraser,I,206,n.1; 210,n.2; 212,n.4; 214,n.1; 218,n.3; *passim*.

<sup>110</sup> Como se ve, Locke recalca en este texto el término "*ideas*". Parece que con ello quisiera manifestar el carácter lógico de su análisis o, dicho de otro modo, sugerir que emplea aquí "idea" en el sentido intelectual (conceptual) habitual que él, sin embargo –con su uso omnicomprendivo de "idea"–, difumina (véase la nota 67, de nuestro anterior capítulo I.1.) y que le obliga a este recurso.

<sup>111</sup> De la que hay que consignar que se apartan Fraser,I,142,n.5 y Gibson,22.

<sup>112</sup> II,ii,1. Subrayado nuestro.

<sup>113</sup> Gibson,19-20,22 descarta que sea el aspecto psicológico o subjetivo, el de la "realidad formal" –en términos escolásticos y cartesianos– de las "ideas", el prominente en la investigación de Locke. Lo es, al contrario, el de su "realidad objetiva", o significado o contenido lógico en tanto "materiales" del conocimiento: suponiéndoles siempre una referencia objetiva, Locke trataría de analizar en el Libro II sus relaciones racionales y objetivas (sus relaciones lógicas). Gibson,47-49, sin embargo, atribuye también a Locke el defecto común "en los pensadores del siglo XVII" de que el todo de una combinación es reductible a una mera suma de sus partes. En este caso, pues, a nuestro juicio, a Gibson se le escapa que la intención crítica de Locke no es la de negar que haya residuos del análisis de las "ideas" irreductibles a elementos atómicos, sino más

acudir prioritariamente a dilucidar la cuestión, por su carácter programático y central, se puede leer:

Así como las ideas simples se observa que existen en diferentes combinaciones unidas juntas...

Huelga señalar que Locke alude aquí a la experiencia efectiva misma, señalando que en ella encontramos "ideas" unidas, complicadas: *no* aisladas atómicamente en su simplicidad. Por tanto, la simplicidad o complejidad se contemplan o tratan desde un nivel reflexivo, lógico/analítico, de consideración.<sup>114</sup>

La razón por la que, a pesar de todo, los críticos de Locke sostienen su interpretación psicologista parece hallarse en este texto:

Una vez que el entendimiento se ha abastecido de estas ideas simples tiene el poder de repetir, comparar y unir las, incluso con una variedad casi infinita, y así puede hacer a placer nuevas ideas complejas.<sup>115</sup>

*When the understanding is once stored with these simple ideas, it has the power to repeat, compare, and unite them, even to an almost infinite variety, and so can make at pleasure new complex ideas.*

Parece que, si se interpreta literalmente, en su sentido temporal, el giro "*when ... once*" es por la afirmación de Locke de que las ideas complejas son compuestas y formadas por el entendimiento "a placer". Y, por tanto, con independencia de y después de la experiencia. En esta lectura residiría el segundo motivo por el que se interpreta psicologismo: la arbitrariedad del mundo construido por la mente a partir de los datos sensibles simples en que consistiría la experiencia originalmente (para precisar: la falta de justificación en el planteamiento supuestamente atomista y psicologista de Locke para poder hablar siquiera

---

bien la de denunciar que tales residuos, pese a su especificidad lógica fundamental, no nos aportan ninguna información positiva metaempírica, ni su alcance significativo trasciende el ámbito de la experiencia sensible. Esta inflexión interpretativa, que acreditaremos en nuestro análisis exegético, es lo que diferencia una lectura psicologista, al cabo, de una lectura criticista.

<sup>114</sup> Podríamos acudir a muchas más citas y argumentos en la misma línea. Pero concluiremos el punto aquí señalando algunos más. Primero, remitir a la teoría lockeana de la "abstracción" (cfr. I,i,15; II,xi,9; xii,1; xxxii,6,7; IV,vii,9). Segundo, el señalamiento lockeano de que los animales, no pudiendo por ellos mismos – al carecer de facultades mentales– componer ideas complejas, sin embargo experimentan pasivamente las ideas "complejas" que les ofrece la experiencia (cfr. II,xi,7; se trata de un texto citado con similar intención hermenéutica por Martin,3). Tercero, remitir a II,xxi,75, donde Locke, a través de una de sus informalidades redaccionales, nos hace una recapitulación no de las ideas "simples", como cabría esperar entonces, sino –dice allí– "originales", y cita algunas cuyo carácter ontológico descarta cualquier interpretación psicologista, o no lógica, de su planteamiento. Sobre este curioso y sugerente texto, cfr. Aaron,171,n.1; Yolton (3),25-27; y Woolhouse,33,n.1.

Por último, y como corolario, nos parece concluyente la expeditiva explicación de II,xxxi,12: "De este modo, la mente tiene tres clases de ideas abstractas o esencias nominales. "Primero, las ideas *simples*..."; *ib.*,13: "En segundo lugar, las ideas *complejas* de *sustancias*..." e *ib.*,14: "Tercero, las ideas *complejas* de *modos* y *relaciones*..." (subrayado nuestro).

<sup>115</sup> II,ii,2.

–Locke mismo– de un *mundo* objetivo).<sup>116</sup> Y, efectivamente, es el señalado el motivo textual en el que dichos comentaristas están pensando al presentar su interpretación, ya que suelen aducir como fundamento de esta supuesta concepción lockeana de las ideas complejas algunas afirmaciones que aparecen en II,xxii, según las cuales la mente tiene el poder de componer ideas complejas "sin examinar si existen así unidas en la naturaleza",<sup>117</sup> tratándose en realidad, dice Locke, de "efímeras y transitorias combinaciones de ideas simples, que no tienen sino una breve existencia nada más que en la mente de los hombres, y allí tampoco tienen existencia sino cuando se piensa en ellas".<sup>118</sup>

Ahora bien, a esto hay que replicar, ante todo, que ninguno de estos textos constituye una verdadera prueba de dicha interpretación, la cual, como ahora veremos, toma la parte por el todo. En lo que respecta al primero, la presunción de que lo que se dice en él sea aplicable a todas las ideas complejas es, sencillamente, gratuita, aunque sólo fuera porque, al decirse en él "nuevas" ideas complejas, se sugiere que hay otras no construidas "a placer" por la mente, sino dadas en la experiencia misma: como efectivamente lo prueba el texto de la sección inmediatamente anterior, II,ii,1, que hemos citado ya. Este punto nos remite de nuevo a II,xii,1 para completar una cita anterior que ahora ha de resultar definitiva:

Así como las ideas simples se observa que existen en diferentes combinaciones unidas juntas [*united together*], así la mente tiene poder para considerar varias de ellas conjuntamente [*united together*] como una sola idea; y esto no sólo cuando están unidas en los objetos externos, sino cuando ella misma las ha unido.

Pero si comprobamos la cuestión contrastando el resto del discurso lockeano veremos que no concede otra cosa. Porque, en efecto, y principalmente, los otros dos textos aducidos por los comentaristas se refieren expresamente, con exclusividad, a un solo tipo de ideas "complejas", a saber, las de los "modos mixtos".<sup>119</sup> De manera que el uso que se hace de la cita no puede calificarse sino como de flagrante error de lectura (en el sentido literal de este término), si es que no de capciosa distorsión interpretativa. Porque hay aún más: ni siquiera aplicado a los "modos mixtos" hay que tomar literalmente lo que dice Locke como caracterización general. Basta leer, para comprobarlo, II,xxii,9, donde se nos dice que una de las "tres vías" por las que se llega a las ideas de "modos mixtos" es "por experiencia y observación de las cosas mismas". De manera que la afirmación aparentemente general y omnicomprendiva de II,ii,2 –la mente "puede hacer a placer nuevas ideas complejas"– hay que entenderla naturalmente en su contexto de contraposición pedagógica y polémica al afirmado carácter "sugerido" o "recibido", empíricamente, de las ideas "simples". Esto es lo que quiere resaltar Locke por contraste: que, aunque la mente sea capaz de construir una variedad "casi infinita" de ideas complejas (lo que equivaldría a las ideas "ficticias" cartesianas), está necesariamente limitada a las ideas "simples" como sus "materiales". Pero ni esa capacidad de combinación (o composición imaginativa, de la fantasía, que es aquella

---

<sup>116</sup> Tal es lo que el propio Gibson,19-20,22 interpreta y objeta.

<sup>117</sup> II,xxii,2. Cfr. Rábade (2),34. No se explica, sin embargo, el prejuicio cuando el solo hecho de hablarse aquí de una "naturaleza" y de un "examinarla" lo priva de fundamento.

<sup>118</sup> Cfr. II,xxii,8. Con él argumenta Cassirer (1),II,204,206,207. Melendo,81-83,105 defiende su misma posición aun cuando, siguiendo su proceder habitual, no aporta cita alguna en su apoyo.

<sup>119</sup> Cfr. II,xxii completo.

a la que implícitamente se está aludiendo)<sup>120</sup> constituye la única manifestación de los "poderes [*powers*] intrínsecos" del entendimiento, ni las ideas "complejas" resultantes de ella son la única clase o conjunto total de las ideas "complejas", sino que implícita y obviamente la referencia es a la subdivisión sistemática de los "modos mixtos".<sup>121</sup>

En suma, sólo por lo dicho hasta aquí podemos concluir que no es correcta la lectura **psicologista** a que nos hemos referido. Ante todo, no es cierto que el *Ensayo* acuda a la experiencia efectiva –a la dimensión cronológica, psicológica de la conciencia– como criterio absoluto de valor gnoseo/lógico: la dimensión psicogenética constituye un auxiliar y, naturalmente, el marco de referencia, del análisis. Aun cuando en el Libro II se quiera acentuar *un* criterio necesario de conocimiento (la referencia sensible como contenido positivo del mismo), puede verse desde el principio que ésta no es la concepción íntegra ni absoluta de la gnoseología del autor. Tampoco es cierto que según el *Ensayo* –el Libro II– todo lo *dado*, por así decirlo, a la mente percipiente en la experiencia sea atómico ni, consiguientemente, que toda idea compleja consista para Locke en una composición mental arbitraria (no necesaria, lógica, normativa) de elementos simples sensibles. Tanto más por cuanto *ni siquiera toda idea compleja resultará ser compuesta*. Hay tipos de ideas que difícilmente pueden considerarse compuestas, aunque en otro sentido puedan llamarse complejas, como son las de "relación" y las ideas "generales" o conceptos abstractos (categoría reconocida como tal en el *Ensayo* y de cuyo contenido, en todo caso, trata Locke en todo el Libro III, dedicado a "la palabras").<sup>122</sup>

Así, también, efectivamente, lo consideraba Locke, como lo prueban ciertos cambios redaccionales que, seguramente para disipar posibles ambigüedades o subsanar inexactitudes, efectuó en la cuarta edición del *Ensayo*. Así, mientras que en la primera edición podríamos leer en II,i,5 que las ideas de "cualidades sensibles" y "operaciones" mentales

cuando hemos llevado a cabo un completo examen de ellas, y sus diversos modos y las composiciones hechas con ellas, encontraremos que contienen el conjunto total de nuestras ideas

en la cuarta edición se sustituye la frase "y las *composiciones* hechas con ellas" por la expresión: "combinaciones y relaciones". Otro cambio, más significativo aún, es la adición en II,xii,1 de una distinta clasificación de las ideas en la que, aparte de las ideas "simples", las ideas "complejas" forman sólo un grupo más de ideas de los cuatro que entonces se distinguen, y que se completan con las "ideas de relaciones" y las "ideas generales".<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Así también lo ve Fraser,I,145,n.3; 215,n.1.

<sup>121</sup> Gibson,61-62 es el único autor que ha advertido que sólo "en algún sentido" debía entenderse la afirmación lockeana de que las ideas complejas son obra de la mente, como si todas fueran resultado de una actividad voluntaria y deliberada de combinación, y refiere en su apoyo precisamente a II,xii,1 y xxii,2 y 9. Nuestra interpretación de los textos lockeanos y, en realidad, la redacción decisiva de nuestro trabajo, fue anterior al examen del libro de Gibson. Queremos hacer constar esta circunstancia como apoyo a la plausibilidad de nuestra lectura: ésta es tan posible y fundada que ha podido darse una coincidencia de la que, naturalmente, nos regocijamos.

<sup>122</sup> Así lo reconoce Gibson,65. Véase al respecto nuestra siguiente nota 128.

<sup>123</sup> Para un comentario de esta distinta clasificación de las ideas cfr. el primer epígrafe de nuestro siguiente capítulo (I.3.1).

R. I. Aaron califica de lamentable ("*it is to be regretted*") que Locke no procediera a una completa reformulación del Libro II en función de la visión implicada en esta distinta clasificación de la edición cuarta, pues cree<sup>124</sup> que la misma significa el reconocimiento de la "quiebra" del "composicionalismo" (así denomina él la interpretación psicologista, atomista/asociacionista, que hemos criticado) inicial en el planteamiento del autor. Pero, si bien estamos de acuerdo con él en que tal presunto "composicionalismo" inicial –en realidad, el recurso analítico formal de la simplicidad/complejidad– es "incidental" en la concepción de Locke,<sup>125</sup> y en que de hecho supuso más "un obstáculo que una ayuda" en el desarrollo de los análisis lockeanos,<sup>126</sup> no nos parece que pueda afirmarse que haya en absoluto un tal "composicionalismo" en Locke. Él no dice en II,xii,1, ni nunca, como pretende Aaron, que "lo dado" en la experiencia (Aaron), es decir, *todo* lo dado, sea sólo lo simple, en su simplicidad.<sup>127</sup> En verdad dice algo menos que eso: dice que lo simple es dado ("recibido" o "sugerido", según sus palabras).<sup>128</sup> Por lo que no hay motivo para señalar como contradictorio, en el mismo pasaje aducido –II,xii,1– la afirmación de que lo complejo también es dado.<sup>129</sup> Parece que la tópica visión de Locke como un autor inconsistente influye, a manera de concesión, incluso en comentaristas, cual es el caso de Aaron, mucho más simpatéticos interpretativamente con nuestro autor. Pero no hemos encontrado motivo, hasta ahora, para no confiar en la coherencia del pensamiento de Locke. Si no se adoptan pre/juicios y se hace una lectura detenida, lo más que en cierto sentido puede objetársele es su vaguedad y algún defecto que no afecta al nervio –como veremos– de su pensamiento.

Ciertamente, la clasificación lockeana de las ideas (la primera y, por así decirlo, oficial, aunque en las ediciones actuales del *Ensayo* suele encontrarse yuxtapuesta la de la cuarta edición) presenta ciertas deficiencias por las que no puede juzgarse como muy afortunada. La perplejidad principal no proviene, sin embargo, de la constatación que hemos señalado, la de que no todo lo dado es simple, sino más bien la de que, como hemos insinuado, no todo lo complejo es mera composición mental de "materiales" sensibles (otro motivo por el cual Aaron cree en un composicionalismo inicial).

---

<sup>124</sup> Como, antes que él, Gibson –véase nuestra siguiente nota 128–, aunque Aaron no registra este hecho.

<sup>125</sup> Cfr. Aaron,110-113.

<sup>126</sup> *Ib.*

<sup>127</sup> Aaron,111, a. f.

<sup>128</sup> En esto Gibson,65 es más lúcido que Aaron, que ha heredado los términos de su teoría "composicionalista". Así, Gibson hace notar que Locke *nunca* trata las "relaciones" e "ideas generales" como mero resultado de una composición. Gibson,62-3 las entiende, apelando a II,xii,1 y xxii,4, más bien como resultado de una función mental de unificación de los contenidos empíricos complejos al "considerarlos" una sola idea ("single idea") compleja; lo que no tiene connotación alguna de arbitrariedad o incluso mera voluntariedad (cfr. *ib.*,61). Lo que esto muestra, para Gibson,65, es, al igual que el tratamiento no composicionalista de las ideas "generales" y de "relación" (cfr. Gibson,47-50), que el esquema de la composición no se adecua formalmente al pensamiento efectivo de Locke, pese a que nunca renuncie a dicho esquema de manera general. De modo que puede y debe entenderse más bien no ya como distinción simple/complejo sino como la de original/derivado. Antes, pues, que Woolhouse (a quien enseguida nos referiremos) la visión de Gibson sugiere –da a entender– que hay que distinguir entre compuesto y complejo.

<sup>129</sup> Cfr. Aaron,112.



En efecto, Locke se permite, por ejemplo, encuadrar la idea de "potencia" ("*power*") en casi todos los registros posibles de su clasificación.<sup>130</sup> Asimismo afirma en cierto momento, respecto de las ideas de "espacio" y "duración" o tiempo que, "aunque están justamente reconocidas entre nuestras *ideas simples*... es su propia naturaleza consistir en partes" (II,xv,9). Esta paradójica afirmación manifiesta que hay algún problema de confusión o inconveniencia, de autoconcordancia conceptual o terminológica, en su clasificación.

R. S. Woolhouse ha sugerido que la clave de estas dificultades está no en la supuesta oscuridad con que Locke presenta el concepto de lo simple (el problema ya discutido de en qué medida lo simple se identifica con lo atómico y/o con lo "dado"), como habían comentado Gibson,51 y Aaron,111, sino en el conocido multívoco uso lockeano de "idea", a la cual se aplica el concepto de lo simple. Efectivamente, la "idea" de Locke puede ser tanto una acción perceptiva como una imagen o un concepto. E incluso, como es sabido, cualidad u objeto.<sup>131</sup> Tal uso impide al propio Locke expresarse a veces con la claridad y conveniencia requerida.<sup>132</sup> Más precisamente, Woolhouse señala el siguiente defecto en el discurso de nuestro autor:

... su modelo para la complejidad de un concepto es el muy inadecuado del de la complejidad de una imagen... algo de lo que Locke dice acerca de las ideas complejas se aplica mejor a conceptos, mientras que otras cosas se aplican mejor a imágenes.<sup>133</sup>

Estamos de acuerdo con el diagnóstico de Woolhouse, quien además concluye afirmando críticamente la "indeseabilidad de un uso equívoco de *idea*".<sup>134</sup> No se trata, por nuestra parte, de negar ciertos hechos justificando el proceder de Locke en todo punto y a toda costa, sino de delimitarlos en su justo alcance y significado, evitando el más frecuente extremo de elegir siempre la lectura más inquisidora. Esa actitud prejuiciosa de sistemática sospecha no se compadece, en rigor, con el conjunto del pensamiento lockeano, y no puede alcanzar la verificación simplista a que aspira. Por el contrario, la lectura simpatética es la que resulta más explicativa.

No se precisa, pues, ni se adecua a los hechos, la tesis de Aaron del abandono progresivo del planteamiento compositivista en el Libro II.<sup>135</sup> La aportación de Woolhouse, con

---

<sup>130</sup> A la idea de "potencia" se la califica como "modo simple" en II,xxi,3; "modo mixto" en II,xxii,12; "relación" en II,xxi,3,19; xxiii,37; incluso idea "simple" en II,vii,1,8.

<sup>131</sup> Cfr., a este respecto, nuestro apartado II.1.1, así como la nota 67, de nuestro anterior capítulo I.1.

<sup>132</sup> En la anterior nota 110 ya advertimos un caso concreto en que se manifiesta este defecto.

<sup>133</sup> Cfr. Woolhouse,38. Para la referencia anterior, cfr. Woolhouse,34.

<sup>134</sup> Woolhouse,42.

<sup>135</sup> Hipótesis más ajustada, no obstante, que la de "contradicción" de Cassirer, por cuanto al menos Aaron ha distinguido lo esencial de lo "incidental" en la propuesta de Locke. Lo esencial, para Aaron, de todos modos, sería la "tesis empirista", que consistiría en señalar la "dependencia respecto de la sensación y la reflexión en los comienzos del conocimiento" –cfr. Aaron,109, 114-115-: interpretación de un empirismo trivial –como en Copleston,V,86– que, a la postre, haría de Locke inevitablemente un sensista y un psicologista para sus críticos. En este punto, Gibson,94-95 matiza mejor, como ya hemos apuntado en nuestra anterior nota 128, que el mismo tratamiento lockeano de las ideas de "relación" descarta la tesis de que para Locke toda idea



ser crítica, ilumina la cuestión sin necesidad de apelar a un diagnóstico de contradicción o de evolución (autocorrección). Nos importa ahora, sin embargo, dilucidar la naturaleza precisa del empirismo de Locke, examinando qué papel definido tienen la experiencia y la mente (las "operaciones" mentales) en su programa de derivación genética (sin que "genética", como hemos visto, signifique estrictamente psicogenética) de las "ideas".

En este punto, la interpretación **sensista** quiere hallar su fundamento en dos razones.<sup>136</sup> Primero, en la presunción de que Locke refiere la sensación y la reflexión como origen, en sentido absoluto, de las ideas. Segundo, en el hecho de que incluye entre las ideas simples a algunas ideas metafísicas, como son las de espacio, tiempo, existencia, unidad y potencia.<sup>137</sup> Lo cual implicaría que para Locke toda y cualquier idea tiene un origen, y por tanto un contenido, sensible; de manera que, si en el análisis de alguna de ellas se revelara alguna relevante característica mental y lógica, esto sólo se habría de interpretar como contradicción inadvertida. En suma, como el fracaso de un inconsistente programa sensista.<sup>138</sup>

Llevaremos a cabo nuestro propio examen a través de la confrontación con esta visión. Comenzando por su segundo supuesto, ante todo hemos de reconocer el hecho, ya constatado antes, de que la clasificación de Locke no hace justicia, sino que desdibuja confusivamente, la diferencia entre lo que es imagen y lo que es concepto. En efecto, resulta incongruente, por ejemplo, que una categoría de ideas "complejas", la de "modos simples", pueda agrupar determinaciones empíricas concretas, mientras que las ideas "simples" de las que se dice que aquéllas constituyen modificaciones consisten realmente en conceptos generales. Así, Locke nos habla de las distintas y particulares magnitudes mensurables del tiempo y del espacio como "modos simples" (que son, insistimos, ideas "complejas" según su clasificación), mientras que el espacio y el tiempo mismos se consideran "simples".<sup>139</sup> Igualmente sorprendente es el caso de los "modos del pensar" correspondientes a la idea "simple" de la "percepción", de la que Locke nos dice expresamente que "algunos la llaman pensar en general".<sup>140</sup>

Pero hay más defectos en este sentido. El principal sería –si nos atenemos sólo a la clasificación de la primera edición, la efectivamente desarrollada– que Locke no le concede un lugar específico a una especial clase de conceptos. Nos referimos a aquella que Kant llamaría "conceptos puros del entendimiento" o "categorías" y que, a diferencia de los conceptos comunes (que son inmediatamente empíricos en su contenido), no consisten en

---

responde a un dato sensible de la experiencia inmediata: lo cual salva al menos a Locke de la interpretación sensista, aunque no del psicologismo de un atomismo no perceptivo sino lógico (cfr. nuestra anterior nota 113).

<sup>136</sup> Para la referencia de los autores que sostienen esta interpretación, véanse las notas 17,19,20 y 21 de nuestro primer capítulo. Pero cfr., especialmente, Cassirer (1),II,205-206.

<sup>137</sup> Cfr. II,iv y vii.

<sup>138</sup> Es evidente que psicologismo y sensismo son solidarios, se coimplican. Véase al respecto, de todos modos, nuestra anterior nota 90.

<sup>139</sup> Cfr. II,vii; xiii; xiv.

<sup>140</sup> Cfr. II,ix; xix.

una generalización, o abstracción, de datos sensibles o imágenes,<sup>141</sup> sino que tienen un origen y significación peculiarmente racional. O sea, lo que nosotros venimos llamando ideas *metafísicas*.

Ahora bien, el hecho de esta con/fusión (*sic*) categorial lockeana sólo puede apoyar la lectura sensista si, y sólo si, es correcto su primer supuesto. De otra manera, dicha con-fusión no afectaría a lo esencial de la concepción lockeana. Pero pensamos que la lectura sensista yerra en lo que respecta a su primer supuesto, o sea, al identificar la tesis genetista de Locke. Para mostrarlo no aduciremos aquí que en realidad pueden encontrarse en el Libro II diversas –y significativamente distintas– formulaciones de la tesis genetista. En cambio, reconociendo que en el momento de distinguir por primera vez entre ideas "simples" y "complejas" –II,ii– Locke sólo se refiere a la "sensación" y la "reflexión" como origen de las "ideas" (igual que hará habitualmente al término de sus posteriores análisis de ideas "complejas"), señalaremos una omisión relevante que suele cometerse en la exégesis común. Nos referimos a un término con que Locke conecta genéticamente las mismas ideas simples a la sensación y la reflexión. Veámoslo:

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, son sugeridas [*suggested*] y suministradas a la mente por esas dos vías arriba mencionadas, o sea, sensación y reflexión.<sup>142</sup>

El uso del término "sugerir" resulta a todas luces impropio si lo que se quiere decir es, simple y absolutamente, que toda idea simple ha de comprenderse como una mera impresión recibida pasivamente por la mente. Al contrario, es inevitable sospechar, si se repara desprejuiciadamente en su presencia, que connota algún matiz no desdeñable en la concepción,<sup>143</sup> por más que en ella, por algún motivo a desentrañar, no se lo quiera

---

<sup>141</sup> Si se quiere precisar, de acuerdo con una perspectiva más bien "analítica" que (psico/) "genética" – perspectiva aquella que elude ciertos posibles e innecesarios "rompecabezas"–, podría hablarse de los conceptos como "reglas" para la definición o (re/) construcción de objetos a base de datos sensibles, en lugar de hablar de "abstracción" o "generalización" de los mismos a partir de los "objetos". Tal hace, por ejemplo, en general, Bennett, de acuerdo con cuya visión "fenomenalista" (que discutiremos, no obstante, en la segunda parte de nuestro trabajo: véase especialmente II.4.3) a los conceptos no ya empíricos comunes sino "puros" habría que entenderlos entonces como funciones de construcción conceptual e identificación objetiva; esquemas conceptuales o estructurales lingüísticas.

<sup>142</sup> II,ii,2. Subrayado nuestro. El término puede encontrarse también en II,vii,7; xiii,1; xvi,1.

<sup>143</sup> La observación de la posible significatividad teórica de este término se la debemos a Yolton (2),44, aunque nuestra interpretación global difiere esencialmente de la suya. Fraser,I,163,n.1 reconoce simplemente que "*Suggested*" parece implicar más que el que ellas [las ideas simples] sean sólo presentaciones sensitivas [*sensuous presentations*]" ; así, "nuestras ideas son, por tanto, complejas en la experiencia", aunque Locke no habría analizado convenientemente ideas "simples" cruciales, como la de "existencia" (de la que en II,vii se dice que es "sugerida por todas las vías de la sensación y la reflexión"). Por su parte, Gibson,59 observa también que ya T. E. Webb (*The intellectualism of Locke: An Essay*, 1857) reparó en que el uso de "*suggested*" "implica el tácito reconocimiento de una fuente de ideas menos directamente sensible y más intelectual que la sensación. Pero es cierto –añade– que ninguna distinción semejante fue pretendida por Locke". Ahora bien, esta afirmación de Gibson no es, en rigor, sino una petición de lo que se cuestiona. Su único argumento, subsiguiente –*ib.*–, de que "*suggested*", a diferencia de "*received*" ("*impressed*" dice literalmente Gibson), sólo connota más la independencia de la aparición de ideas respecto de nuestra volición es palmariamente insostenible.

Registremos por fin que, sin referirse a Locke, sino a Berkeley, Cassirer (1),II,245 observa que

tematizar en primer plano. De hecho, Locke añade el término "sugeridas" (*suggested*) al de "suministradas" (*furnished*) (o, en otros lugares, "recibidas"), y no hay razón para descartar la presunción de que esta dualidad terminológica exprese otra cosa que una mera especificación o un (improbable por impropio) pleonismo. Resulta pertinente, entonces, esta pregunta: ¿cabe encontrar para dicho término una significación teórica explicativa y justificativa o decidiremos que se trata de una torpeza más, por extraña que sea, en un autor poco profundo? A ello responderemos que nos parece haber consideraciones en función de las cuales puede encontrarse para este revelador término una explicación plausible que atajaría, al menos en principio, la lectura sensista.

Nuestra sugerencia es que la presencia de este término se debe al hecho de que la formulación genetista en que se enmarca no expresa la completa concepción de Locke sobre el origen de las ideas, sino que acentúa aquel aspecto de la misma que más le interesa polémicamente. El susodicho término manifestaría dos cosas al mismo tiempo.

Por un lado, que Locke tiene conciencia de que ciertas ideas tienen un origen objetivo diverso del estrictamente empírico (es decir, sensible). En este sentido, la ambigüedad de "sugeridas" sería paralela y análoga a la ambigüedad o ambivalencia con que es inicialmente presentada su tesis. Según vimos en nuestro anterior capítulo, Locke no sólo se refiere a la sensación y la reflexión como origen de nuestras ideas, sino también a los objetos externos y la mente (II,i,5).

Por otro lado, dicho término manifestaría que no es el hecho del origen mental de algunas ideas, o/y su contenido y significación peculiarmente lógica, lo que le interesa subrayar en su programa. En cambio, le importa subrayar más bien el origen de las ideas en sentido psicológico, o sea, considerarlas a partir de su común nota o rasgo de ser contenidos de conciencia. Y ello, con el fin de reivindicar frente al innatismo y –para comprender la polémica en todo su verdadero alcance– como propuesta metodológica para el avance de la ciencia "útil" el esencial e insoslayable papel de la experiencia en el conocimiento humano: ser su "comienzo", "materia" y "límite" "positivos". De este modo, el uso psicológico de "idea" se comprendería y justificaría –pese a sus inconvenientes– por su incidencia sobre el problema crítico, propiamente gnoseológico, del contenido objetivo –o "positivo", en

---

Berkeley propone un término nuevo y muy expresivo para designar esta relación: el nexo entre los diferentes contenidos no es razonado, nos dice, sino "sugerido" (*suggested*). Este concepto asume ahora el complemento crítico de la percepción simple. Indica que no es la simple materia de la impresión de los sentidos, sino su formación y su articulación a través del "alma" la que crea las "cosas" en su forma definitiva...

Como estamos comprobando, en absoluto dicho término fue entonces (con Berkeley) "nuevo": fue propuesto antes por Locke. Sin embargo, Cassirer continúa desestimando su significación y valor gnoseológico porque, pese a todo, Berkeley no atribuye a la conciencia un "carácter autónomo" en la "plasmación" del mundo objetivo, en tanto ésta sigue "regulada por medio de la experiencia" (cfr. *ib.*); esto explicaría, se sobreentiende, que se hable todavía de "sugestión", contemplando así este término en su vertiente todavía negativa para una completa y coherente filosofía idealista. Pero en modo alguno pretenderíamos nosotros, ni exegética ni filosóficamente, que el criticismo lockeano aspire a o deba justificarse por una pretensión idealista tan rigurosa que sobrepasa el plano lógico hasta incurrir en una tesis ontológica tan indemostrable y a/lógica como este idealismo. Un idealismo que extrema la ambigüedad onto/lógica de la filosofía kantiana, abusando de metáforas como la de "creación", y trasciende, en todo caso, la tesis que queremos acreditar y es la única que se necesita críticamente: la del reconocimiento del peculiar origen y función *lógicos* de algunas de nuestras "ideas". (En cuanto a la crítica de la señalada ambigüedad onto/lógica del origen y justificación objetiva "no empírica" de algunas nociones, que puede encontrarse en *KrV*, A 91 – donde aparece la noción de "sugerir": "suscitar" traduce la edición española de P. Ribas–, así como en Cassirer, *ib.*, 433, remitimos especialmente a nuestro apartado II.2.5.)

Locke— del conocimiento humano. En efecto, dicho uso psicológico puede contar, por sí solo, como un argumento en apoyo de nuestra interpretación: dado que Locke emplea siempre "idea" como contenido de consciencia y no, por tanto, primariamente como nombre para alguna función lógica del entendimiento (a la manera de Kant), no podría objetarse entonces que nuestro autor no se refiera explícitamente a la mente como origen de algunas "ideas"; o, dicho de otro modo, que privilegie —sin absolutizar— la perspectiva y acepción psicológica del problema del origen de las ideas.<sup>144</sup>

El valor de esta sugerencia interpretativa quedaría suficientemente probado mediante la sola razón de su virtualidad explicativa e integradora de los diversos aspectos del discurso del Libro II. Por otra parte, viene apoyada ya por los resultados de nuestro capítulo anterior. No obstante, el propio planteamiento de nuestro argumento exige mostrar que hay efectivamente en el conjunto del discurso lockeano del Libro II elementos divergentes del sensismo y que pueden ser integrados en el planteamiento genetista inicial. Por ello nuestra interpretación queda remitida a los análisis subsiguientes para encontrar su confirmación y explicitación. Efectivamente, resta aún la parte más decisiva de esta primera parte de nuestro trabajo: el examen del análisis lockeano de las ideas metafísicas, en el que se pondrá de manifiesto definitivamente el papel que desempeñan las "operaciones" mentales en la génesis de dichas ideas.

## I.2.2. Las ideas metafísicas: su análisis

En este apartado procederemos a examinar el análisis que hace Locke de algunas de sus ideas "complejas". Nos limitaremos a seleccionar cuatro de ellas. Lo que nos interesa es comprobar no la teoría de Locke sobre los complejos temas implicados en todas y cada una de las que él analiza (cosa que, como veremos, tampoco es un objetivo suyo), sino comprobar el tipo de análisis que nos ofrece y cómo se relaciona con y expresa en la formulación de la tesis gnoseológica general que pretende defender. La razón de nuestra elección es, simplemente, además de la economía de espacio, que en el análisis de esas

---

<sup>144</sup> Damos por supuesto, aunque lo explicitemos en nota, que la noción de "sugerir" expresa un tercer punto, que se opone precisamente a la concepción de Cassirer y, en parte, Kant mismo (véase la anterior nota 143, al final): la remisión de toda "idea" a la realidad empírica misma como fuente objetiva de la experiencia y el conocimiento. Se trata del carácter inequívocamente *realista* del criticismo lockeano: en su planteamiento está vedado, por convicción y fundamentación realista, concebir las ideas *metafísicas* como formas puras que aportara autónomamente el entendimiento, por más distintas y peculiares que sean respecto de los datos sensibles. Así, la mente no *in/forma* la experiencia, sino que *descubre* racionalmente lo que la experiencia le *sugiere* (además de lo que le "suministra" inmediatamente: los datos sensibles). En cambio, la visión alternativa de Kant, que analizaremos en nuestra segunda parte a colación del tema de la "realidad" (especialmente desde II.2.5.), crea al menos tantos problemas como pretende resolver: su drástica distinción de sensibilidad y entendimiento, al tiempo que pretende salvar las ideas metafísicas de su reduccionismo sensista, no sólo crea la dificultad o pseudodificultad psicológica que la doctrina del "esquematismo de las categorías" pretende resolver (e incluso la ontológica de la justificación de la aplicación limitada de las categorías a la realidad empírica), sino que difícilmente escapa de la tendenciosidad idealista, auténtica e indemostrada —crítica, pues— hipótesis metafísica, de su concepción de la conciencia trascendental como fundamento "originario" de la realidad objetiva del conocimiento. Sin incurrir, sin embargo, en estos compromisos idealistas, Locke ha sido el primero que, frente al dogmatismo cartesiano, ha visto la necesidad de reinterpretar críticamente el uso de nociones metafísicas como "sustancia" o "causa". El sentido *realista crítico* de su reinterpretación es lo que tendremos ahora que dilucidar en concreto.

cuatro ideas nos parece encontrar reflejado, más o mejor que en el de otras, el verdadero alcance y significado de la concepción de Locke.

Se trata, como indica nuestro rótulo y ya hemos reiterado otras veces, de nociones que llamamos metafísicas y que, como mostrara Kant con precisión admirable, no pueden considerarse o reducirse a datos sensibles. Así, el criterio criticista para evaluar la genética lockeana de estos conceptos puros o nociones estriba en que Locke no pretenda que éstos se alcancen ora por impresión ora por abstracción, sino que reconozca su origen específicamente mental y su contenido peculiarmente lógico. Locke enfatiza, en cualquier caso, un punto que heredará el criticismo kantiano: sin sensación no brota ninguna idea en la consciencia ni, por tanto, en el conocimiento. La cuestión es, pues, dicho de otro modo, si Locke se limita a enfatizar sólo esta tesis "ocasionalista" (la experiencia "sugiere" ciertas ideas con ocasión de los datos sensibles) sin pretender igualar como abstracciones los conceptos genéricos y los puros, o si profesa –en la expresión o, al menos, en una concepción identificable– un burdo empirismo abocado al psicologismo sensista.

### I.2.2.1. La idea de “infinitud”

La idea de infinitud es considerada por Locke, al igual que la de lo "finito", como un "modo de la cantidad". Estas dos son ideas "que se atribuyen primariamente, en su primera designación, sólo a aquellas cosas que tienen partes".<sup>145</sup> Por tanto, se aplican o refieren originariamente al "espacio, duración y número". Y, por derivación, o "de manera más figurada", a cualesquiera cualidades.<sup>146</sup>

La idea de lo finito se obtiene fácilmente a partir de las "porciones de extensión" o "períodos de sucesión" (temporal) que afectan a nuestros sentidos, respectivamente, externo e interno (sensación y reflexión), puesto que aquellos la conllevan: "son longitudes limitadas".<sup>147</sup> Sin embargo,

La dificultad es cómo alcanzamos esas ilimitadas ideas de eternidad e inmensidad; ya que los objetos con los que tratamos resultan tan alejados de cualquier aproximación o proporción a esa grandeza.<sup>148</sup>

¿Cómo llegamos entonces a esas ideas? Locke responde, en primera instancia, que mediante el poder que tiene la mente de repetir, si lo desea, la idea de cualquier magnitud determinada de espacio o tiempo, sin que halle razón para detenerse.<sup>149</sup> En rigor, sin embargo, aunque "nuestra idea de infinitud surge de la contemplación de la cantidad –dice Locke–, sospecho que provocamos gran confusión en nuestros pensamientos" al aplicarla a magnitudes como el espacio y el tiempo, como cuando se razona en torno al espacio infinito o el tiempo infinito. De ahí que "tengamos que distinguir cuidadosamente entre la

---

<sup>145</sup> II,xvii,1.

<sup>146</sup> *Ib.*

<sup>147</sup> II,xvii,2.

<sup>148</sup> *Ib.*

<sup>149</sup> II,xvii,3 y 5.

idea de infinitud del espacio y la idea de un espacio infinito".<sup>150</sup> Mientras que la primera "no es sino una supuesta progresión sin fin de la mente", repitiendo y añadiendo las ideas o magnitudes determinadas de espacio que desee, la segunda implicaría tener actualmente en la mente la idea de un espacio infinito; pero tal cosa "conlleva una clara contradicción".<sup>151</sup>

Locke distingue, por tanto, a pesar de la lucha que ha de sostener con el obstáculo de su propio uso multívoco de "idea" (objeto, imagen o concepto), entre la infinitud como concepto (evidentemente reconocido no como una abstracción sino como una función lógica) y la infinitud como imagen de una magnitud real infinita, sea espacial o temporal. En este segundo sentido (declarado ya incluso una "contradicción") no tenemos una "idea" de la infinitud. O, con sus propias palabras:

Sean cuales fueren las ideas positivas que tenemos en nuestras mentes de cualquier espacio, duración o número, por más grandes que sean no dejan de ser finitas; pero cuando suponemos un remanente inagotable del que quitamos todo límite, y en el que permitimos a la mente una progresión ilimitada del pensamiento, sin completar nunca la idea, ahí tenemos nuestra idea de la infinitud: la cual, aunque parece bastante clara cuando sólo consideramos en ella la negación de un final, sin embargo, cuando queremos formar en nuestras mentes la idea de un espacio o duración infinitos, es una idea muy oscura y confusa, porque está formada por dos partes muy diferentes, si es que no inconsistentes.<sup>152</sup>

De igual modo, para Locke "no tenemos una idea completa del Ser Eterno".<sup>153</sup> El señalamiento por Locke de este tipo de distinción no es trivial, sino que cobra una dimensión crítica frente a "quienes imaginan que tienen ideas *positivas* de duración y espacio infinitos".<sup>154</sup> Si tenemos en cuenta que en el contexto histórico–filosófico de Locke la idea de infinitud, fuera del ámbito de la matemática, operaba en el campo de la metafísica, dando lugar a disputas conocidas sobre la naturaleza y existencia de Dios en relación con la realidad del espacio y el tiempo,<sup>155</sup> comprenderemos la pertinencia de señalar como un límite el carácter puramente intelectual –o intelectual puro– de nociones como la de infinitud. Locke no niega ni es ajeno a este carácter. Es consciente de que el contenido significativo esencial de la infinitud es una "suposición" o "consideración" mental y que así, intelectualmente considerada, la idea es "clara". Pero le interesa más, polémicamente, insistir en que no es una idea "*positiva*", sino "oscura y confusa", cuando queremos

---

<sup>150</sup> II,xvii,7.

<sup>151</sup> *Ib.*

<sup>152</sup> II,xvii,8. Subrayado nuestro.

<sup>153</sup> II,xvii,17. Subrayado nuestro.

<sup>154</sup> II,xvii,13.

<sup>155</sup> Cfr. a este respecto II,xvii,20 y Fraser,I,292,n.1, en que, como ejemplo, se cita la filosofía de Samuel Clarke como posible contrapunto histórico de la crítica de Locke. No obstante, para un estudio exhaustivo del contexto polémico teológico con respecto al cual cabe presumir que se explica la crítica lockeana de este punto, véase, en su conjunto, Yolton (1).

trascender del plano de su significación lógica al de su aplicación ontológica. Por ejemplo, volvemos a citar, "no tenemos una idea completa del Ser Eterno".<sup>156</sup>

Así, pues, sería claramente una tergiversación interpretar que para Locke una idea no tiene valor gnoseológico alguno si no responde a, o no es correlato de, una percepción sensible. O, igualmente, sería una tergiversación afirmar que, de hecho, para él toda idea responde o se explica sólo por los datos de la sensación o la reflexión. Es importante advertir que la idea de infinitud, en su específico contenido lógico o intelectual –mental–, no surge propiamente por el puro deseo o voluntad mental de "repetir y juntar" ideas de magnitudes determinadas. Por ese camino, observa el propio autor en el texto arriba citado, no llegaríamos a obtener la idea. La idea, pues, es producto o expresión de la actividad mental, pero no hay que confundir las operaciones mentales relevantes para el caso con esas de "repetir y juntar" reflexivamente ciertas ideas: las operaciones mentales pertinentes (o, mejor, las expresiones lockeanas por las que se advierte su consideración de la relevancia de la función gnoseológica peculiar de la mente) son las de "suponer" y "considerar".

Por lo demás, el primer supuesto antes referido de la interpretación psicologista y sensista podemos encontrarlo directamente refutado por cuanto Locke postula la existencia real del espacio infinito –aunque no tengamos una idea "positiva" del mismo– en virtud de ciertas necesidades explicativas; es decir, por criterios puramente racionales. En efecto, en el mismo capítulo donde está analizando la idea de infinitud, Locke nos dice que, si queremos explicar el movimiento de los cuerpos, hemos de afirmar "necesariamente" la existencia del espacio vacío o espacio infinito.<sup>157</sup>

Así, pues, junto al criterio gnoseológico de la referencia sensible, y ya que "nuestras ideas no siempre prueban la existencia de las cosas",<sup>158</sup> Locke opera en sus análisis con el de la estricta "conexión necesaria" entre nuestras ideas.<sup>159</sup> Precisamente siguiendo este criterio racionalista no ya de rigor (el que se requiere para argumentar y efectuar hipótesis sobre la realidad empírica, de acuerdo con el proceder científico) sino de necesidad lógica, lleva a cabo a lo largo del Libro II diversas críticas al dogmatismo racionalista de la filosofía de su tiempo, como la que dirige contra la identificación cartesiana de los conceptos de

---

<sup>156</sup> II,xvii,17. Ha de advertirse que, entre las ideas metafísicas que hemos escogido para estudiar en Locke, ésta de "infinitud" correspondería, en la concepción kantiana, no ya a una "categoría" o concepto puro del entendimiento, sino a una "idea" en tanto concepto puro de la "razón"; es decir: a una idea que Kant demarca y estudia como específicamente metafísica. Y los problemas de una idea semejante son ulteriormente problemáticos, en su presunta dimensión ontológica, sobre los del entendimiento ordinario. Así, no ha de extrañar, ni exigirse –ya que el propio tratamiento kantiano de nociones como ésta en la "Dialéctica Trascendental" de la *KrV* es un asunto sobremanera discutible y de hecho disputado–, que Locke no afirme respecto a la idea de infinitud que se trate de una "suposición" *necesaria, como sí lo hará*, según veremos, con otras ideas como la de "sustancia" y "causa". En aquel primer caso, basta como requisito crítico el que Locke distinga la "suposición" mental de la imposible e irreal (inefectiva) "idea" (imagen) de una magnitud infinita, fijándonos, pues, en la vertiente positiva de la lógico-críticamente ambivalente (en tanto puede ser, o no, "necesaria") noción de "suposición".

<sup>157</sup> II,xvii,4; y, antes, en xiii,23.

<sup>158</sup> II,xvii,4.

<sup>159</sup> Léase de nuevo el ya otra vez citado II,xiii,28:

Se requiere esfuerzo [*pains*] y constancia para examinar sus ideas [de la mente] hasta reducir las a esas ideas simples, claras y distintas, de las que están compuestas; y para ver cuáles entre las ideas simples tienen o no una conexión *necesaria* y una dependencia mutua.



"extensión" y "cuerpo",<sup>160</sup> la dogmática negación cartesiana del "vacío"<sup>161</sup> y la también dogmática tesis cartesiana sobre el pensar como "esencia" de la "sustancia pensante", que analizamos en nuestro capítulo anterior.<sup>162</sup>

La posición gnoseológica de Locke, entonces, no puede calificarse de empirista en el sentido de sensista y psicologista. Para él hay criterios racionales de verdad en nuestro conocimiento, tanto como conceptos de origen racional, uno de los cuales es el de la "infinitud". Sin embargo, su interés reside en la acentuación de que esta idea, aplicada al ámbito objetivo, no es una idea "*positiva*", sino en cierta manera "confusa y oscura", precisamente al faltarle una adecuada, positiva o "completa" referencia en el ámbito objetivo que constituye el límite gnoseológico del entendimiento humano, el de la experiencia sensible. Ningún dogmatismo puede reclamar derecho alguno. Porque, cuando se intenta sobrepasar este límite, para Locke se incurre siempre en "perplejidades y contradicciones". Oigámosle a él mismo manifestar esta tesis genuinamente criticista:

Pero, si después de todo esto, hay hombres persuadidos de tener ideas claras, positivas y comprensivas de la infinitud, está bien que disfruten de su privilegio; y me complacería mucho (con otros que conozco y reconocen no tener tales ideas) estar mejor informado gracias a su comunicación. Porque hasta aquí he estado expuesto a pensar que las grandes e inextricables dificultades que perpetuamente envuelven a todos los discursos sobre la infinitud –sea del espacio, la duración o la divisibilidad– han sido las señales ciertas de un defecto en nuestras ideas de la infinitud y de la desproporción que existe entre su naturaleza y la comprensión de nuestras estrechas capacidades. Porque mientras que los hombres hablen y disputen sobre la duración o espacio infinitos, como si tuvieran ideas de ellas tan completas y positivas como las que tienen de los nombres que usan en su lugar, o como las que tienen de una yarda, una hora o de cualquier otra cantidad determinada, no será de extrañar que la naturaleza incomprensible de la cosa de que discurren o sobre la que razonan les conduzca a perplejidades y contradicciones y sus mentes se vean sobrepasadas por un objeto demasiado amplio y poderoso como para ser examinado y manejado por ellos.<sup>163</sup>

Tras estos pronunciamientos, sobre cuya índole criticista es lo único que nos interesa llamar la atención, Locke termina el capítulo dedicado a su análisis de la idea de infinitud estableciendo su tesis genetista, a manera de conclusión:

Si me he detenido bastante en la consideración de la duración, el espacio y el número, y lo que se origina de su contemplación, la infinitud, posiblemente no es más que lo que el asunto requiere; porque pocas son las ideas simples cuyos *modos* proporcionan más ejercicio a los pensamientos de los hombres que éstas. No pretendo tratar de ellas en toda su extensión. Basta para mis propósitos con mostrar cómo las recibe la mente, tal como son, a partir de la sensación y la reflexión; y cómo la idea que tenemos de la infinitud, por remota que parezca estar de cualquier objeto de los sentidos u operación de nuestras mentes, tiene, sin embargo, como todas nuestras demás ideas, su origen allí. Quizá algunos matemáticos, de avanzadas especulaciones, puedan tener otros modos de introducir en sus mentes ideas de infinitud. Pero esto no impide que ellos mismos, como el resto de los hombres, consiguieran las primeras

---

<sup>160</sup> Cfr. II,xiii,11-13,22.

<sup>161</sup> Cfr. II,xiii,22,23.

<sup>162</sup> II,i,9-19. Véase nuestro apartado I.1.5.

<sup>163</sup> II,xvii,21.

ideas que tuvieron de la infinitud a partir de la sensación y la reflexión, por el procedimiento que hemos consignado aquí. <sup>164</sup>

El contexto del análisis previo ilumina esta declaración, permitiéndonos comprender su carácter polémico y crítico, y evitando, por tanto, que pudiéramos juzgar la concepción general de su autor a partir de una formulación que acentúa sólo una parte, la tematizada, de la misma. Aparece claro ahora que la tesis del origen empírico, sensación y reflexión, aplicada a ciertas ideas de especial significación lógica y metafísica, la de infinitud, por ejemplo, Locke mismo la entiende en el restringido sentido de señalar el motivo y la ocasión para que la mente misma las haga surgir; aunque en modo alguno cree la referencia objetiva misma de la idea así surgida, por supuesto. La idea de infinitud (como las de espacio, tiempo y número) surge de ("*arises from*") la sensación y la reflexión. Ahora bien, la noción surge "tal como es... por el procedimiento que hemos consignado aquí". Y, como hemos visto, el *ser* de la misma es ambivalente o, mejor dicho, tiene dos aspectos.

**Por un lado**, es una idea cuyo contenido y significación propia (y, en ese sentido, o por ello, cuyo origen) no es sensible sino reconocidamente intelectual: es el "supuesto" de una "progresión sin final". Ya en II,xiii,1, al iniciar el análisis de las ideas complejas con los "modos" del espacio, afirmó Locke de un modo más explícito, refiriéndose a los "modos" en general (y la infinitud hemos visto que la considera un "modo de la cantidad" o del número), que

Aunque en la parte precedente he mencionado con frecuencia las ideas simples, que son verdaderamente los materiales de todo nuestro conocimiento, habiendo tratado, sin embargo, de ellas allí más bien en cuanto a la vía por la que ingresan en la mente que en cuanto distinguidas de otras más compuestas, quizá no estará de más inspeccionar de nuevo algunas de ellas bajo esta consideración y examinar estas modificaciones diferentes de la misma idea; la cual la mente o bien la encuentra en las cosas que existen, o bien es capaz de fraguarla en su interior [*to make within itself*] sin la ayuda de ningún objeto extrínseco o de cualquier sugestión [*suggestion*] extraña. <sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> II,xvii,22. Subrayado nuestro.

<sup>165</sup> II,xiii,1. Subrayado nuestro. Cassirer (1),II,210 no ha podido por menos que advertir el inequívoco texto subrayado por nosotros (inequívoco en sí mismo, desde luego; el equívoco posible provendría del resto de las formulaciones y tesis lockeanas). No obstante, lo presenta como un resultado sobrevenido que se opone a la presunta idea inicial del autor, como una rotunda "contradicción" de su discurso. Sin embargo, hay una señal clara de la arbitrariedad tendenciosa de esta incomprensiva interpretación: esta declaración la sitúa Locke en el inicio mismo de su subsiguiente análisis de las ideas complejas, mientras que Cassirer la cita, omitiendo esta observación, a modo de corolario de su efectivo –efectuado– análisis de las mismas. Nosotros, en cambio, la hemos omitido hasta aquí para no prejuzgar con ella, y poder mostrar la coherencia de su tesis con sus efectivos análisis: nosotros sí que podemos presentarla como un corolario, como una escondida carta ganadora, después de nuestro propio –y divergente– examen de los análisis de Locke.

Una clave de nuestra interpretación está en entender ciertas fórmulas de Locke como una cuestión de acento o énfasis por intereses polémicos; pero respetando la integridad de la concepción, tal como se explicita en sus formulaciones y análisis. Cassirer, sin embargo, se encuentra exclusivamente interesado por sacar de Locke, o censurarle por su defecto, el contenido intelectual puro de las nociones metafísicas; lo que le obliga a seccionar y enfrentar contradictoriamente el discurso de Locke. Lo cual no deja de resultar, más que extraño, sospechoso: no sólo no pondera mínimamente la proclama empirista de Locke como un valor que integra el propio kantismo que el intérprete profesa, sino que desatiende por completo el contexto histórico del discurso lockeano: contraviniendo así el propio espíritu de su obra de ensayo histórico-sistemático (nos referimos a la

¿Resulta incongruente esta tempranera afirmación de Locke con el desarrollo y resultado posterior de sus análisis? En modo alguno si, como reivindica nuestra lectura, nos fijamos (no se trata, pues, sólo de una interpretación, sino de una lectura en sentido literal) en esa formulación genética que hemos subrayado en el texto anterior a éste: nuestras diferentes ideas provienen ora del "objeto de los sentidos", ora de la "operación de nuestras mentes": "allí" –aquí– se encuentra "el origen" de todas las ideas. Pero es un doble origen: no pueden superponerse simplemente esta formulación del "origen" y la otra de "la sensación y la reflexión", pues lo mismo que la "vía" psicológica de la sensación se refiere a los "objetos de los sentidos" como su fuente objetiva propia, la de la reflexión se refiere análogamente a –no se identifica con– las "operaciones de nuestras mentes". Y recordemos que de dichas operaciones podemos ser o no más o menos conscientes dependiendo del ejercicio de la reflexión. Considerada, pues, en su específica significación mental o lógica, en tanto que operación mental, la idea de infinitud es "clara". Como hemos citado, la noción es "clara cuando sólo consideramos en ella la negación de un final" (II,xvii, 8). Y su valor gnoseológico se afirma hasta el punto de considerarse la infinitud del espacio como condición de posibilidad del movimiento de los cuerpos.

**Por otro lado**, sin embargo (en tanto que imagen sensible más que en tanto que operación mental), no es "positiva" porque no alcanza de modo "completo" (no tenemos, dijo, por ejemplo, "una idea completa del Ser Eterno") su referencia objetiva intencional (una referencia objetiva real, y en modo alguno reductible por principio al diseño lógico establecido por el entendimiento). Por ello no caben o no proceden ciertos usos filosóficos de la misma sin incurrir en "perplejidades" que sólo el dogmatismo cree soslayar. Lo único que tiene de "positivo" –por expresarlo de esta impropia manera– son las ideas sensibles (del sentido interno o introspección: la reflexión) que en cada caso dan ocasión al surgimiento en la mente, o le sugieren a ésta la idea. Así, pues, la idea depende de la experiencia en su comienzo; y en su contenido positivo en la medida en que, estrictamente, no lo tiene. Por esto es, también, "oscura y confusa".

Pese a que, en rigor, y con los textos delante, quepa distinguir dos fuentes objetivas de nuestras ideas: la sensibilidad y el entendimiento, el corolario interpretativo, entonces, de la tesis formulada por Locke es que la experiencia es el límite de nuestro conocimiento en el aspecto de su contenido objetivo o, matizando con él, "positivo": su comienzo, su contenido positivo y el límite y marco sobre el que es suscitada la función comprensiva de las operaciones mentales. Es a este efecto al que se orienta y por el que le importa el señalamiento de la dimensión empírica y psicológica del origen de nuestras ideas. Esto, no lo olvidemos, es "lo único –dice Locke– que pretendo mostrar". De ahí que no deba extrañarnos, ni inducirnos a equívocos o tergiversaciones, el hecho de que el análisis lockeano de la idea de infinitud, como noción intelectual o lógica, adolezca de falta de rigor y completitud. Por lo demás, tal investigación la deja Locke como tarea a "los matemáticos, de avanzadas especulaciones".

### 1.2.2.2. La idea de "potencia"

Locke dedica un largo capítulo al análisis de la noción de "potencia" ("*power*"). Esta noción está, obviamente, relacionada íntimamente con el problema general de la existencia

---

obra de Cassirer), el intérprete se empeña en buscar en Locke unas tesis (mejor: unos acentos) que resultarían por completo anacrónicas.

y la causalidad, de modo que la separación de su análisis y el del concepto de "causa y efecto" probablemente esté en alguna medida forzado por el imperativo formal que Locke ha asumido con su propia clasificación, como sugiere Aaron.<sup>166</sup> Es decir, en cuanto la considera un "modo simple", su análisis aparece distanciado del de la idea de "causa y efecto", a la que Locke clasifica entre las "relaciones".<sup>167</sup> No obstante, nos parece que hay otras razones más sustantivas para explicar este hecho. Por un lado, la noción de "potencia" (que también podría traducirse por "poder" –a veces lo hemos hecho–, "fuerza" e incluso por "facultad") es una categoría importante de la filosofía escolástica, y a Locke le interesa revisarla críticamente en relación con la problemática causal específica que supone el tema de la libertad o la volición, enmarcado escolásticamente en el entramado categorial de las "potencias –o facultades– del alma". Por otra parte, no debemos dejar de advertir que hay otro marco teórico coetáneo en el que Locke está también sumamente interesado, y en el que también la noción de "potencia" es de uso frecuente y significado capital. Este marco teórico no es otro que el de la emergente teoría corpuscularista –atomista–, que intenta dar cuenta de los fenómenos físico/naturales.<sup>168</sup> De manera, pues, que, históricamente considerado, no debe parecernos arbitrario el hecho de que Locke considere la "potencia" como una categoría teórica con la suficiente entidad y autonomía como para dedicarle un análisis específico en un amplio capítulo propio.

No obstante, de la amplia extensión que alcanza el capítulo dedicado a la "potencia", bastará a nuestro propósito<sup>169</sup> con captar la valoración gnoseológica general que a Locke le merece la idea; un asunto que queda resuelto en muy pocas secciones del mismo. Así se expresa Locke en su primera y sumaria aproximación analítica a dicha noción:

Estando la mente informada todos los días, por los sentidos, de la alteración de esas ideas simples que observa en las cosas externas, y teniendo noticia de cómo una llega a su fin y deja de ser, y otra que no era antes comienza a existir; reflexionando también sobre lo que pasa dentro de sí misma y observando un cambio constante de sus ideas, algunas veces por la impresión de objetos externos de los sentidos y otras por la determinación de su propia elección; y concluyendo, a partir de lo que tan constantemente ha observado que ha sido, que los mismos cambios ocurrirán en el futuro en las mismas cosas, por iguales agentes y por iguales vías, considera en una cosa la posibilidad de que alguna de esas ideas simples haya cambiado, y en otra la posibilidad de que se realice dicho cambio; y así alcanza esa idea que llamamos potencia.<sup>170</sup>

Varios son los rasgos relevantes de esta exposición que aparecen como definidores del tipo auténtico de concepción gnoseológica que es la de Locke, y que aparecen reseñados de un modo más inequívoco que en otros análisis ofrecidos por el autor. Como siempre, Locke

---

<sup>166</sup> Cfr. Aaron, 182-183.

<sup>167</sup> El hecho es que, en otros lugares, Locke considera la de "potencia" como, también, una idea de "relación", según consignamos en la nota 130, en este mismo capítulo: como ya hemos observado, la clasificación en sí misma tiene una significación teórica accesoria por auxiliar.

<sup>168</sup> El propio Locke la propone y explica dedicándole todo un capítulo: II,viii, antes de ofrecernos su valoración gnoseológica y su estatuto de hipótesis, pero la mejor que le cabe concebir, en el Libro IV.

<sup>169</sup> En el capítulo tercero de nuestra segunda parte nos referiremos de nuevo a la "potencia" no ya en tanto que "idea" sino, objetivamente considerada, como una categoría crucial del *realismo crítico* lockeano.

<sup>170</sup> II,xxi,1. Subrayado nuestro.

empieza por el "comienzo" inexcusable de toda "idea". La mente parte de la observación de los datos sensibles, de los fenómenos empíricos, los cuales, en este caso, tienen que ver con el tema del "cambio". Pero, en primer lugar, es importante advertir cómo en este texto aparecen claramente distinguidas, en su peculiar oposición lógica, la "reflexión" por un lado y, por otro, las operaciones mentales, que aquí son referidas como "concluir" y "considerar". Si nos fijamos, la función de la reflexión se sitúa en el mismo plano de significación y operatividad gnoseológica de la sensación (la observación "por los sentidos" de los "cambios" en las "cosas externas"). Ella, como la sensación, sólo aporta los datos empíricos, en su caso introspectivos o del "sentido interno" (II,i,4), a partir de los cuales entran en acción las operaciones mentales –la mente misma– para dar origen a la idea metafísica en cuestión, la de "potencia". No podemos confundir, de ninguna manera, la función gnoseológica que tiene para Locke la "reflexión" con la de las operaciones mentales: el esquema inequívoco del texto citado nos muestra a la sensación y la reflexión a la manera de premisas, o condiciones, de alguna manera necesarias (en un sentido que precisaremos) y previas para la intervención de la mente.

Sospechamos que la causa de esta frecuente y crucial confusión estriba, paradójica o irónicamente, en no comprender a la "reflexión" sólo y precisamente como "sentido interno", es decir, como una "vía" o "fuente" de la experiencia sensible.<sup>171</sup> Al contrario, suele entenderse, aunque objetando a Locke confusión e inconsistencia, en la acepción intelectual que posibilita la misma ambivalencia semántica del término.<sup>172</sup> El problema, en concreto, parece estar en que no siempre queda igualmente claro en los análisis del autor que la reflexión remite a ciertos datos de la introspección como fundamento empírico<sup>173</sup> para la originación mental de ciertas nociones. Por ejemplo: para que surja en la mente la noción de "tiempo", los datos empíricos relevantes son los del sentido interno, el hecho de la "sucesión" de las ideas en nuestra mente, hasta el punto de que Locke, en una muestra más de la informalidad y atecnicismo que caracteriza notoriamente a su discurso, se refiere

---

<sup>171</sup> Cassirer (I),II,203-205,216 por ejemplo y paradigmáticamente, sin reparar en absoluto en la significación sistemática de las operaciones mentales, cuyo nombre y existencia en la obra de Locke ni siquiera registra como tales, y mediante el erróneo expediente de reducir las operaciones ("actividades") mentales a aquellas "pasiones" anímicas con las que las *contrastaba* Locke en II,i,4 (ver sobre esto nuestro anterior apartado I.1.3.2.) incurre en esta confusión, que le lleva a ver una evolución contradictoria en el concepto lockeano de la "reflexión". Así, le atribuye desorientadoramente una función intelectual, frente a la meramente introspectiva, conforme avanzan los análisis lockeanos: "... la reflexión trasciende considerablemente aquí, por sobre su significación inicial, estrechamente delimitada, ya que es ella la que ahora contiene el *criterio* y ejerce el *control* de la 'sensación'" (pg. 216). Así se entiende, al tiempo que debe recusarse como objeción impertinente, el sorprendente comentario de Cassirer, *ib.*,218 de que son, en realidad, "*operaciones* del pensamiento" las responsables de ciertas nociones –las ideas metafísicas– irreductibles a la sensación y la reflexión. Pero ¿acaso no se encuentra este mismo término y concepto en la obra de Locke como distinto de –aunque relacionado con– la "reflexión", tal como señala nuestra lectura?

<sup>172</sup> Es el caso, también, de Fraser y Yolton: cfr. la nota 17, en nuestro capítulo anterior.

<sup>173</sup> Como *ocasión*: la tesis "empirista" general de Locke es que la observación e ideas sensibles son condición necesaria (y, contra el innatismo, psicológicamente suficiente) de cualquier idea abstrusa, por "remota" o desligada de lo sensible que ésta parezca estar. Si bien Locke no usa el término y riguroso concepto de "ocasión", no cabe duda de que se trata de una idea estrechamente análoga a la kantiana: sólo la discutible propensión idealista de la "deducción" (primero "empírica" y luego "trascendental") de las "categorías" es lo que diferenciaría estas concepciones. Ver nuestras siguientes notas 252 y 280.

indistintamente a la categoría de "tiempo" con las menciones "duración", "tiempo" y, también, "sucesión".<sup>174</sup>

De acuerdo con esto, cuando se trata de analizar nociones para cuya originación mental constituyen un prerequisite sólo, o principalmente, los datos del sentido externo, o sensación, puede dar la impresión de que la función de las operaciones mentales es considerada irrelevante, porque, supuestamente, cuando se refiere a ellas, las estaría comprendiendo como obra de la "reflexión".

En el caso, sin embargo, de la idea de "potencia", la confusión aludida no es posible porque, para Locke, y más allá de la evidencia en este sentido que supone el texto citado mismo, son precisamente los datos de la reflexión, o la experiencia interna, aquellos en virtud de los cuales podemos "llegar" mejor a la idea de "potencia":

Pero, si lo consideramos atentamente, los cuerpos, por nuestros sentidos, no nos ofrecen una idea tan clara y distinta de la potencia como la que tenemos a partir de la reflexión sobre las operaciones de nuestras mentes. Porque, siendo toda potencia relativa a la acción, ... un cuerpo en reposo no nos ofrece idea alguna de potencia activa para el movimiento; y cuando está él mismo en movimiento hay en él más bien una pasión que una acción... La idea de comienzo del movimiento la obtenemos sólo a partir de la reflexión de lo que pasa en nosotros mismos, donde encontramos por experiencia que, meramente por quererlo, meramente por un pensamiento de la mente, podemos mover las partes de nuestro cuerpo que antes estaban en reposo.<sup>175</sup>

Como se ve, a estas alturas del Libro II, la reflexión se contradistingue claramente de las operaciones mentales, aunque, naturalmente, verse sobre ellas: no se reduce a, no se identifica con ellas, sino que se aplica "sobre" ellas. En cualquier caso, los datos sensibles, de la sensación y de la reflexión, son necesarios en la génesis de la idea de potencia, pero sólo a modo de ocasión y materia para que la origine la mente misma, por supuesto *en natural relación* con los datos de la experiencia ("toda potencia" es "relativa a la acción"). Es patente, por el primer texto citado, que el origen, en el riguroso sentido objetivo y lógico, de la idea está directa y esencialmente ligado a la operación mental de "concluir" (y "considerar"). Mucho más clara, en este sentido, es, no obstante, la siguiente afirmación de que

en cualquier cambio que pueda observarse, la mente debe deducir [*must collect*] que hay en alguna parte una potencia capaz de realizar ese cambio.<sup>176</sup>

Pero el tratamiento de esta idea nos ofrece otro rasgo capital en virtud del cual no puede negarse el claro origen propiamente mental que para Locke tienen las ideas metafísicas, a la vez que nos indica el resultado esencial a que quiere llegar su programa genetista. Y es que, si bien la idea de potencia surge con ocasión de –y para la comprensión de– la experiencia, su propio carácter mental nos da cuenta de que no tiene contenido positivo

---

<sup>174</sup> Cfr. II,vii y xiv.

<sup>175</sup> II,xxi,4. Subrayado nuestro.

<sup>176</sup> II,xxi,4. Subrayado nuestro.



alguno, sino que meramente expresa un postulado explicativo de la experiencia.<sup>177</sup> El último texto citado lo insinúa suficientemente: lo que, en la idea de potencia, la mente deduce es que "en alguna parte" ha de haber una potencia que explique, o que explicaría si la conociéramos en su referencia objetiva y concreta en cada caso, el cambio observado. En tanto en cuanto la idea de potencia no alcanza la referencia objetiva que intencional y postulativamente ha de tener, si es que la experiencia ha de ser comprendida, Locke afirma en II,xxi,4 que se trata de una idea "muy oscura y confusa". Lo dice refiriéndose al caso de los cambios e interacciones observables en los cuerpos físicos. Pero cuando, como hemos visto, sugiere que la experiencia a partir de la cual llegamos en realidad a la idea de potencia es la experiencia interna de la volición, no hay que entender que en dicha experiencia interna se nos ofrezca ningún contenido positivo –lo que haría del informe de Locke uno ingenuo y acrítico– al que corresponda la idea. Ésta, en todo caso, es, gnoseológicamente, un postulado mental. Ontológicamente, la idea, en cambio, remite a un algo desconocido. Locke lo concibe como un "*modus operandi*", es decir, el cómo o la manera por la que se realizan los cambios observables. Así nos lo dice un texto que, aunque fuera del capítulo expresamente dedicado a ella, se refiere explícitamente a la "potencia":

Y, por tanto, muchas palabras que parecen expresar una acción no significan en absoluto la acción o *modus operandi*, sino meramente el efecto, con algunas circunstancias del sujeto que la padece o la causa que la opera: por ejemplo, creación, aniquilación, no contienen en ellas ninguna idea de la acción o manera por la que son producidos, sino sólo de la causa y el efecto producidos.<sup>178</sup>

Locke no niega, pues, en absoluto, que ontológicamente (o físicamente, si se quiere) haya lo que intencionalmente quiere significarse con la expresión "*modus operandi*" (también lo llama "*efficacy*" en la sección citada arriba). Ni, mucho menos, que nuestra noción correspondiente de "potencia" tenga un valor gnoseológico, es decir, que se le presuma una validez objetiva. Pero sí se señala que en ella se expresa un límite gnoseológico del entendimiento humano. "Tal como es" –podríamos decir, valiéndonos de su expresión de II,xvii,22– en nuestro conocimiento, no nos aporta positivamente más de lo que nos aporta el "nombre" mismo; lo que supone el reconocimiento crítico –en modo alguno sensista, *a fortiori*– de que no podemos acreditar la noción en los datos sensibles pura y simplemente. Y este señalamiento es el mismo que ya encontramos en el texto de II,xvii,21, cuando el autor se refería a la idea de "infinitud".

En conclusión, lo que Locke quiere decirnos acerca de la idea de potencia es que se trata de una noción que la mente forma y con la que se ve precisada a operar para hacer inteligible la experiencia. En concreto, el fenómeno del cambio. No hemos de perder de vista que es la regularidad de los cambios observados, y no cualquier observación discreta por sí misma,

---

<sup>177</sup> Cassirer (1),II,204,206,209,216, sin embargo, juega con la ambivalencia del concepto de "contenido", que puede entenderse tanto en un sentido sensible como lógico, y censura a Locke por no reconocer que las ideas metafísicas tengan un propio y peculiar "contenido" (*lógico*), sólo porque él –Cassirer– se muestra incapaz de reconocer el otro sentido en que Locke niega contenido "positivo" a dichas ideas: el de una concreta e identificable referencia objetiva sensible que pueda aumentar nuestro conocimiento "útil", más allá de presupuestas y obvias formalidades lógicas.

<sup>178</sup> II,xxii,11. En la *KrV*, A 207 encontramos expresada una concepción semejante:

Acerca de cómo pueda algo cambiar, de cómo sea posible que en un punto temporal suceda a un estado otro estado opuesto, no poseemos *a priori* el mínimo concepto. Para ello hace falta conocer las verdaderas fuerzas, conocimiento que sólo puede dárse nos empíricamente.



la que pide una explicación o supone, para el entendimiento, una legalidad a su base: como subrayamos en el texto inicial de este apartado –II,xxi,1–, la mente "concluye" "a partir de lo que constantemente ha observado que ha sido". Sin embargo, la idea carece de contenido positivo en sí misma, y no por el hecho –irrelevante, por supuesto– de que se trate de una noción general, sino porque expresa un límite en nuestro conocimiento de la realidad, pues ya hemos comprobado que no se nos da contenido positivo de lo que la noción postula (la noción misma, insistimos, no es sino un postulado) en ninguna experiencia o fenómeno observable.<sup>179</sup>

¿Qué papel tiene, entonces, la experiencia en la génesis de esta idea metafísica? Hemos visto que no es el que exigiría una concepción sensista. Al contrario, es la mente, con sus postulados racionales relativos a la explicación o la inteligibilidad de la experiencia o realidad empírica, la responsable del origen objetivo y lógico de la idea. Sin embargo es cierto que, sin experiencia, no tendríamos, para Locke, dicha idea tal como es. La razón es obvia: se trata de una categoría explicativa o, mejor dicho, de la expresión, o un "nombre", del postulado racional de inteligibilidad de la experiencia. De ahí que haya de entenderse, como algo que se sigue del análisis de Locke mismo, que el papel de la experiencia en el caso de ideas como la de "potencia" no es el de aportarnos su contenido objetivo, sino el de suscitar ("sugerir"), dar el motivo –más que la mera "ocasión", como diría Kant–, para que la mente la forme.

Por otra parte, a la experiencia, a los datos que ella nos ofrece a través bien de la sensación o de la reflexión, corresponden los únicos contenidos positivos de nuestras ideas y conocimiento. El contenido positivo de nuestro conocimiento en torno a cualquier fenómeno al que apliquemos la noción de "potencia", o cualquiera de sus derivados terminológicos ("creación", "aniquilación", o aquellos a que se refiere Locke extensamente en el capítulo II,xxi, en torno a los problemas de la volición y la libertad) está sólo en los efectos observables (queremos decir en los fenómenos observables, los que quedan relacionados mediante nuestra denominación de "causa" y "efecto"). O, dicho de otro modo, todos los fenómenos observables no serán, racional o "mentalmente" considerados, para Locke, sino "causas" o "efectos", la "manera" o "modus operandi" de cuya relación nos es desconocida. Así lo veremos confirmado a continuación, al referirnos a la idea de "causa y efecto".

### 1.2.2.3. La idea de “causa y efecto”

Así se refiere Locke, en II,xxvi, a la noción de causalidad. Probablemente una razón de esta manera de mencionarla se deba a la intención de que refleje el hecho de ser considerada como perteneciente a su categoría clasificatoria de las ideas de "relación". De este tipo de "relación", pues, a la que Locke considera "la más comprehensiva, a la que están sujetas todas las cosas que existen o puedan existir" (II,xxv,11), nos dice Locke:

Por la noticia que nuestros sentidos toman de las constantes vicisitudes de las cosas, no podemos dejar de observar que diferentes cualidades y sustancias particulares comienzan a existir; y que reciben su existencia de la debida aplicación y operación de algún otro ser. A

---

<sup>179</sup> La generalidad de estas afirmaciones quedará mucho más concretada y explicada cuando, a colación de la idea de "sustancia", así como en el tercer y cuarto capítulos de nuestra segunda parte, nos refiramos a la doctrina epistemológica acerca de la "conexión necesaria" o "coexistencia necesaria", central en la filosofía lockeana de la ciencia.

partir de esta observación obtenemos nuestras ideas de causa y efecto. Eso que produce cualquier idea simple o compleja lo denotamos mediante el nombre general de causa y eso que es producido, efecto... De manera que todo lo que consideramos que conduce u opera en la producción de cualquier idea simple particular, o la colección de ideas simples, sea sustancia o modo, que no existiera antes, tiene por ello en nuestras mentes la relación de una causa, y así la denominamos.<sup>180</sup>

Es evidente que Locke no está inmerso (no sería, quizá, ajustado decir que elude) en la tarea de justificación de que nuestra mente opere con la categoría de causalidad, es decir, de que la mera definición de su noción, que es lo que aquí nos ofrece, tenga una validez objetiva. Tampoco es ahora para nosotros un objetivo dilucidar qué tipo de concepción del problema de la causalidad es el que Locke tiene en mente: este respecto quedará, creemos, mejor tratado, aunque sea indirectamente, en la segunda parte de nuestro trabajo, mientras que ésta, como el Libro II, se ocupa, no lo olvidemos, de las "ideas" en tanto que "ideas". Locke, por otra parte, dedica sólo dos secciones del capítulo II,xxvi a esta idea de "causa y efecto". Sin embargo, lo mismo que, por lo visto, también le parece a Locke, lo poco que nos dice es suficiente para descartar tergiversaciones comunes y para percatarnos de qué es, fundamentalmente, lo que le interesa decirnos.<sup>181</sup>

A un autor que escribe lo que hemos subrayado en el texto no puede escapársele lo que nos parece que se sigue inmediatamente de ello: cualquiera que sea el papel de la experiencia y el sentido en que se apele a ella, la idea de causa tiene su origen objetivo en la "mente", y de ella proviene su significación lógica; una significación que trasciende evidentemente lo empíricamente observado. Lo que ocurre, y esto nos parece hermenéuticamente importante notarlo, es que el realismo de Locke (que estudiaremos en nuestra segunda parte), incuestionado tanto en su obra como en el espíritu general de su época: nos resultaría hoy anacrónico que se hubiera dado un tal cuestionamiento en aquel medio filosófico, condiciona naturalmente sus formulaciones.

Así, es difícil negar lo que hemos afirmado: que pueda percibirse en los textos de Locke la advertencia de la peculiaridad lógica de las nociones metafísicas. Pero no podía habersele ocurrido reducir a lo lógico lo *ontológico*, esto es, extremar su advertencia crítica –frente a cualquier dogmatismo intelectualista o racionalista– en un idealismo tan controvertible como resultó ser el que arriesgó expresar Kant (urgido y apremiado por el escepticismo de Hume). Por mucho que se reconozca en la filosofía lockeana la peculiaridad lógica, el origen estricta y distinguiblemente "mental" de algunas nociones fundamentales en el entramado de nuestro conocimiento, no deja de operar la convicción realista: la mente no crea ni contruye en modo alguno la realidad empírica que trata de comprender y conocer, sino que es un medio, como la percepción o la sensibilidad misma, para ello. Es por eso por lo que Locke no enfatiza la peculiaridad genética de las ideas metafísicas: aunque, equívocamente (mucho más por cuanto hoy contemplamos su discurso desde discursos posteriores), pueda parecer que se atribuye a la experiencia sensible su origen propio, no es

---

<sup>180</sup> II,xxvi,1. Subrayado nuestro.

<sup>181</sup> No obstante, hemos de manifestar que Locke tiene mucho que decir sobre la problemática de la causalidad. Con ella se relacionan los temas de la distinción entre "cualidades primarias" y "secundarias" y el de la "esencia real" (cfr. a este respecto, especialmente, II,viii; III,iii y vi; IV,iii y xii). Pero, como advierte explícitamente Locke en II,xxi,2, su tema en el Libro II, como hemos apuntado, es principalmente la perspectiva gnoseológica del origen de las "ideas" (como contenidos de conciencia).

sino al fundamento de la realidad empírica objetiva misma a la que, como las ideas inmediatas de sensación y reflexión, quedan remitidas.

Del mismo modo que ocurría con la idea de "potencia", es la observación de una regularidad empírica la que, por así decirlo, obliga a la mente a forjar una idea comprensiva y explicativa. La idea expresa un postulado ontológico que se presenta como exigencia del entendimiento. Ello es evidente para Locke, como lo muestra, una vez más, un señalamiento como el siguiente:

Porque para tener la idea de causa y efecto es suficiente con considerar cualquier idea simple o sustancia como empezando a existir gracias a la operación de alguna otra, aunque no conozcamos la manera de esa operación.<sup>182</sup>

Efectivamente, para Locke, nuestra observación empírica no nos ofrece la visión de lo que, según postula ("considera") la mente en la idea de "causa", realmente produce los cambios observables. Líneas más arriba, en la misma sección citada, nos dice que la causación se realiza "por vías insensibles". Ahora bien, este señalamiento criticista implica, a nuestro parecer, dos cosas. **La primera** es que el hecho mismo de que Locke no se plantee siquiera la justificación del postulado de validez objetiva de esta categoría racional es una evidencia *a fortiori* de que, efectivamente, le reconoce un origen racional. Es decir, Locke parece presuponer, simple y naturalmente, el valor gnoseológico, la validez objetiva y ontológica de las necesidades racionales.<sup>183</sup> O, dicho de otro modo, la racionalidad del ser. Y es la afirmación de este punto, no su justificación, lo que nos preguntábamos en torno a la gnoseología de nuestro autor y su concepción genética de las ideas. **La segunda** es que, consecuentemente con lo anterior, el interés de su exposición no está, por supuesto, no ya en justificar sino ni siquiera en mostrar el origen racional, en sentido objetivo y lógico, de la idea de "causa". Por el contrario, lo que resulta ser su objetivo es mostrar los límites de nuestro entendimiento en la aprehensión de la realidad (para que nos dediquemos, no estaría de más recordar, a promover el método adecuado para el conocimiento verdadero –no dogmático– y "útil"). Dicho concretamente:

... la noción de causa y efecto se origina a partir de [*has its rise from*] ideas recibidas por sensación o reflexión; y que esta relación, por más comprensiva que sea, termina finalmente [*at last*] en ellas.<sup>184</sup>

Es decir: el único contenido positivo de nuestro conocimiento, de nuestras ideas, cualesquiera que sean, responde a ideas de la sensación o la reflexión. Para que la realidad empírica fuera plenamente inteligible, sin embargo, necesitaríamos conocer algo más de lo que observamos. Este algo más, como puede mostrar un análisis del *Ensayo* en toda su amplitud (como aquel al que se aproxima nuestro trabajo), nos remite al problema de la "conexión necesaria" entre nuestras ideas (o, sencillamente, entre los fenómenos empíricos, si queremos obviar el lenguaje *ideísta* de Locke), categoría racional básica a la que ya nos

---

<sup>182</sup> II,xxvi,2, al final. Subrayado nuestro.

<sup>183</sup> Aunque no hemos manejado para este trabajo la siguiente referencia ni la hemos querido usar como argumento, en su correspondencia epistolar con el obispo Stillingfleet Locke deja rotundamente claro este punto. Véanse las referencias concretas en este sentido, para las distintas ideas metafísicas, en Fraser,I, notas respectivas.

<sup>184</sup> II,xxvi,2. Subrayado nuestro.

hemos referido al hablar de la idea de infinitud. De ahí que, para explicar los fenómenos, haya que elaborar "hipótesis" y recurrir al expediente de la "analogía", como nos recomendará el Libro IV del *Ensayo*.<sup>185</sup> La afirmación misma de que la causación se realiza por "vías insensibles" (quíerese decir, naturalmente: imperceptibles) se practica ya desde la asunción por Locke de la hipótesis corpuscularista que, en su tiempo, intentaba establecer la nueva ciencia experimental, de la que el *Ensayo* pretende ser –ya lo hemos dicho en otros lugares– una fundamentación gnoseológica. Lo que nos importa aquí, no obstante, es advertir el supuesto mismo de este contexto externo e interno a la obra, en tanto lo vemos reflejado en el breve análisis de la idea de "causa y efecto". Es decir, el supuesto racionalista general que Locke pretende purificar críticamente.

Para terminar, queremos observar dos cosas en torno al texto últimamente citado. La primera es cómo se relacionan la sensación y la reflexión con el origen de la idea de causa: Locke no dice que ellas sean el origen objetivo de la misma, como su misma expresión, "*rise*", equivalente –en el contexto gnoseológico en que nos encontramos– a "comienzo" y motivo, lo indica. Por otra parte, no podría querer decirlo, dado el expreso límite que ha señalado con respecto a nuestro conocimiento del "*modus operandi*", esto es, *lo que realmente efectúa ontológicamente la causación*.

En segundo lugar, queremos llamar atención sobre la conjunción "o" ("*or*"), subrayada por nosotros por la siguiente razón: para nosotros resulta una decisiva evidencia de que la "reflexión" es un concepto y tiene una función lógica esencialmente distintos de los de las "operaciones de nuestras mentes" (II,xxi,4) en el programa genetista de Locke. Porque Locke se ha referido a operaciones mentales como origen objetivo del núcleo significativo esencial de las ideas metafísicas; de la de causa, en este caso. Ha hablado de "considerar", por ejemplo, del mismo modo que al hablar de la idea de "potencia" se refiriera a las de "concluir", "deducir", "concebir".<sup>186</sup> De ese modo, si realmente él entendiera por "reflexión" la función genética crucial que llevan a cabo esas operaciones mentales, habríamos esperado entonces que, inexcusablemente, hubiera empleado en el texto la conjunción "y" ("*and*"). El no hacerlo así revela que, al referirse allí a la "reflexión" ("... sensación o reflexión..."), está entendiendo por ella, como pide nuestra interpretación, sólo y exclusivamente una de las dos "vías" o "fuentes" empíricas por las que nos llegan los contenidos positivos de conocimiento.

En el caso de las ideas de cualidades sensibles, y de las operaciones mentales en el lato sentido que incluye estados anímicos, la sensación y la reflexión son origen de dichas ideas en sentido tanto temporal o psicológico como objetivo. En el caso, en cambio, de las que nosotros venimos llamando "ideas metafísicas", son origen sólo en sentido psicológico, como ocasión de que surjan en o lleguen a la consciencia. Su origen objetivo, sin embargo, es la mente misma, es decir, las "operaciones de nuestras mentes" (expresión de II,xxi,4). Lo que ocurre es que el único contenido positivo de las ideas metafísicas, independientemente de su significación racional, no es otro que el de ser "operaciones [postulados] mentales", ya que son sólo "nombres", positivamente consideradas, para esa referencia objetiva postulada en o a través de ellas por la mente, pero que no alcanzamos.

---

<sup>185</sup> Cfr., especialmente, IV,xii,9.

<sup>186</sup> Para ésta última véase II,xxi,1 al final, no citado entonces por nosotros.

#### 1.2.2.4. La idea de “sustancia”

La doctrina lockeana acerca de la noción de sustancia es una de las que más identifican histórico/filosóficamente a nuestro autor. Pero, por ello mismo, es una en cuya interpretación se muestra más claramente la falta de comprensión del significado general de su *Ensayo*. Podría considerarse la noción crucial en torno a la cual se decide sobre el alcance y la coherencia de la obra. Y, por tanto, aquélla en cuyo análisis se juega también la plausibilidad de nuestra lectura revisionista. Efectivamente, no sólo este punto está considerado hoy de hecho como quizá la cuestión interpretativa más disputada,<sup>187</sup> sino que, como muy bien ha visto y analizado E. Cassirer, cabe ver en él el punto central de toda la metafísica anterior a la modernidad. Y, como consecuencia, aquél cuya reinterpretación sistemática focaliza la nueva pauta epistemológica moderna.<sup>188</sup> Por su parte, M. R. Ayers, en un penetrante artículo que reconocemos aquí como inspirador y motivador de nuestro estudio, considera que en la noción lockeana de sustancia cabe ver el núcleo teórico en torno al que se articula la investigación del *Ensayo*, entendido como una filosofía de la ciencia.<sup>189</sup>

Sin embargo, el solo hecho de hablar de una "doctrina" acerca de la sustancia ya resulta problemático, a la vista del estado general de la cuestión. Porque la afirmación lockeana que ha encontrado más eco –y menos análisis– es aquella repetida que la hace consistir en "no sabemos qué" (I,iv,18). De acuerdo con tal declaración, quiere verse en ella una noción inconsistente con la epistemología general de la obra, y afectada de diversas confusiones. Por una parte, la posición lockeana sobre esta noción sería consecuencia de la acrítica hipóstasis del concepto lógico de "sujeto" u "objeto en general" –tesis que cabría atribuir al propio Kant, sin que haga mención explícita de Locke en su análisis de la misma–.<sup>190</sup> Por otra parte, tendría que ver con la crítica a las "esencias reales", aunque la relación entre estas dos doctrinas resulte ambigua. Por fin, también es un supuesto bastante generalizado el de que en ella se con/fundiría el problema del representacionismo.

Todas estas interpretaciones, por lo demás, coinciden en considerar la noción sobre todo desde su acepción primaria tradicional de “*hypokeimenon*”, sujeto *individual* de las propiedades observables; la “sustancia primera”, según la doctrina aristotélica. Casi sólo Ayers, por su parte, cree que hay que verla más bien en el sentido de la “sustancia segunda” o, propiamente, “esencia” (la cual, por cierto, como es doctrina aristotélica sabida, también puede ser “sujeto” lógico de predicación esencial) ya que es esta perspectiva la que interesaría a Locke para su doctrina filosófica sobre la ciencia.

Por nuestra parte, hemos de reconocer que las afirmaciones de Locke sobre la "sustancia", al no haberse inhibido aquí su recurrente ironía polémica, *prima facie* resultan

---

<sup>187</sup> Cfr. Tipton.

<sup>188</sup> Véase Cassirer (1),II,598.

<sup>189</sup> Cfr. Ayers,141.

<sup>190</sup> Así nos parece que cabe efectivamente interpretar esta afirmación kantiana de *KrV*, A 414 (subrayado nuestro):

... lo sustancial ... no significa sino el concepto del objeto en general que subsiste (en la medida en que sólo lo pensamos como sujeto trascendental desprovisto de predicados).

contradictorias o ambiguas. Junto a la afirmación de IV,iii,23 según la cual "la sustancia misma es el fundamento de todo lo demás" (en la realidad y en nuestro conocimiento), está su ridiculización de la misma tanto en II,xiii,13 y ss. como en II,xxiii,2, por ejemplo. Pero permanece el hecho de que no niega su necesidad, sino que la declara no conocida, junto al de que la usa profusamente al hablar de "nuestras ideas complejas de las sustancias naturales".

Sin embargo, para nosotros es relevante resaltar ante todo que, sea cual sea su estatuto onto/lógico propio, la de sustancia es, ante todo, una "idea". Es cierto, en este sentido, que quizá el tópico interpretativo más generalizado y unánime sobre la filosofía del *Ensayo* sea el del "representacionismo", que se basaría en la problemática concepción y uso lockeano de "idea". El cual, de suyo, dada la peculiaridad etimológica de "su/stancia", analizada por el propio Locke en II,xiii,19-20 y xxiii,2, tiene una innegable conexión objetiva con ella. "Sustancia", en efecto, es quizá la "idea" que más propiamente remite al objeto de nuestro conocimiento o la "realidad". Pero esto implica que no cabría una clarificación plena de la cuestión sobre la "sustancia" sin analizar ese otro tópico que, desde luego, nunca pretende basarse, al menos primaria y exclusivamente, en la teoría sobre la sustancia. Por lo cual, pese a que, con Ayers, se le reconociera una operatividad efectiva en la "filosofía de la ciencia" del *Ensayo*, esta "idea" seguiría concentrando sobre sí la impresión general sobre la inconsistencia interna de la obra.

A pesar de esto, la crítica apenas ha reconocido y abordado esta cuestión. Así, mientras que muchos intérpretes dan por hecho que ella encarna el presunto y casi indiscutido "representacionismo", el hecho del reciente interés privilegiado en cuestiones particulares de filosofía de la ciencia ha condicionado que se eluda este punto, como si la cuestión ontológica o radicalmente epistemológica del realismo, idealismo o representacionismo fuera una cuestión obsoleta.<sup>191</sup> Es por esto por lo que nuestra investigación ha privilegiado precisamente el tratamiento del problema del representacionismo (que ocupa toda nuestra segunda parte), aunque comenzara por ser un estudio crítico de la idea de "sustancia". De ahí que, en este apartado, en lugar de polemizar detalladamente con las interpretaciones aludidas, exponamos ahora nuestra visión sobre "idea" de un modo más bien constructivo. Creemos que el problema en torno a la idea lockeana de "sustancia" es resoluble con tal de que se repare en los diversos textos y en la significación general del proyecto epistemológico del *Ensayo*.

Lo que en este apartado queremos mostrar, ante todo, es que la noción susodicha ha de tener para Locke un origen y significación propiamente racional. De modo, igualmente, que, si se la critica de alguna manera, no sea porque el elemento racional no tiene relevancia epistemológica para Locke, sino porque su reinterpretación criticista de lo racional supone una reducción limitativa de su uso y alcance "positivo" al ámbito de la experiencia sensible.

---

<sup>191</sup> Nos referimos, naturalmente, con esto a la exégesis lockeana. Es sintomático del estado del asunto que Woolhouse,35, por ejemplo, limite su tratamiento a una elusión expresa en nota a pie de página. Bennett, por su parte, piensa que Locke confunde la cuestión de la "sustancia" con la de la "realidad", aunque sean doctrinas distintas, e incluso distintamente tratadas también en el *Ensayo*, dando a entender que la cuestión epistemológica general acerca del conocimiento de ésta última no constituye, al cabo, sino un pseudoproblema originado por un efecto de autoconciencia "lingüística": una visión parecida a la de Cassirer (1), pese a la peculiaridad "trascendentalista" de su planteamiento. Por lo que respecta a los autores de línea (neo/) escolástica, no consideran que la dimensión de "realidad" de la sustancia sea un pseudoproblema, por supuesto. Pero no captan que la problematización y la crítica de Locke no tienen que ver con la dimensión estricta o distintamente metafísica (u ontológica), sino con la epistemológico/científica acerca de la imperceptibilidad de la "conexión necesaria".



Así, en concreto, defenderemos la tesis de que Locke reconoce efectivamente el carácter propiamente intelectual de dicha noción, aunque no es eso lo que, como de costumbre, desea enfatizar. Que la misma es imprescindible para la comprensión de la experiencia. Pero que es la experiencia la que la *suscita* en la mente, y su contenido no alcanza a darnos más conocimiento que el que nos ofrecen los datos "positivos" de la experiencia misma. Defenderemos asimismo que es entendida y abordada por Locke, *sobre todo*, desde la perspectiva de la "sustancia segunda" o "esencia" (como piensa Ayers), y que aquello que Locke niega respecto a nuestro conocimiento de las "esencias reales" es exactamente lo mismo que lo que niega respecto a nuestro conocimiento de la "sustancia". Sin que ello, por lo demás, suponga escepticismo declarado o latente sobre la racionalidad de lo real o de nuestro conocimiento, sino un límite crítico que nos remite al control de la experiencia en todas nuestras afirmaciones (científicas) particulares.

De este modo, para nosotros, son tan parcialmente ciertas como en general falsas las tesis enfrentadas de Ayers y el resto de los comentaristas. Efectivamente, a Locke le interesa exclusivamente la noción desde el punto de vista, científicamente operativo, de las "esencias"; del mismo modo que las "esencias" son entendidas, sin embargo, y pese a la falta de reconocimiento de Cassirer, como veremos, desde la nueva pauta gnoseológica moderna que acentúa la dimensión de relación legal entre los fenómenos más bien que la clasificación de las "formas" de los individuos. Pero no por ello es ajeno a, o es confundido por, su significación onto/lógica primaria de "sujeto" concreto (individuo) o la de sujeto lógico. Sin embargo, mientras que Locke no incurre en una confusión onto/lógica al respecto de la noción de sujeto, lo que ocurre es que tampoco Ayers capta la noción crucial por la que las de "sujeto" y "esencia" pueden identificarse en el *Ensayo*, así como relacionarse con lo más decisivo del patrón moderno, relacional, de objetividad elucidado por Cassirer.

Tal noción radical común, que orilla por completo la sombra del representacionismo, es la de "**conexión o coexistencia necesaria**" de las cualidades que observamos como com/componentes de lo que llamamos y distinguimos como relativas "clases" ("*sorts*"; no "*species*") de "sustancias". La no percepción ni conceptibilidad de la "conexión necesaria" entre las ideas componentes de nuestras "ideas complejas de sustancias" es lo que determina para Locke que no pueda hablarse de conocimiento, ni por tanto de ciencia, desde el punto de vista del ideal deductivista cartesiano que constituye una de las aspiraciones metódicas más decisivas y características de la modernidad.<sup>192</sup> Aunque no por eso niega Locke la objetividad, en general, de la tarea de la ciencia, cuyo presupuesto ontológico ineludible es la racionalidad (legalidad) de lo real. Al contrario, su redefinición crítica del estatuto de la ciencia concreta, teniendo ya él mismo en cuenta más bien el patrón newtoniano, constituye una inflexión decisiva desde el ideal metódico racionalista del siglo XVII al de la dieciochesca "nueva alianza entre el espíritu 'positivo' y el 'racional'". Un giro analizado

---

<sup>192</sup> Yolton (3),10-11,74-75 sí ha captado la relevancia de la noción de "conexión necesaria" como lo característico, para Locke, del conocimiento en sentido estricto ("*knowing*") frente a la alternativa metódica del "*collecting*" u "*observing*". Pero, por un lado, no conecta esta noción con el problema de la "sustancia"; y, por otro, no entra en matices sobre la naturaleza del "*observing*" lockeano. Así, éste se enlazaría sólo con el ideal baconiano de ciencia, cuando el empirismo científico de Locke está más bien en la línea newtoniana del análisis matemáticamente auxiliado de los fenómenos, tal como ha sido delimitado por Cassirer (2). Intérprete éste otro, por lo demás, que reconoce en (1),II,221-227 este ideal de conocimiento en Locke, aunque lo tergiverse mediante la incomprensiva descalificación de la noción de "existencia" que Locke tiene en cuenta en su concepción.



agudamente por Cassirer, quien, sin embargo, sólo tímida –e injustamente– reconoce la contribución lockeana.<sup>193</sup>

La importancia crucial, pues, de la noción de “sustancia” exige que, pese a que hayamos remitido a la segunda parte de nuestro trabajo para analizar la cuestión ligada y fundamental del “representacionismo”, dediquemos a su análisis una detención mayor que al de las anteriores nociones metafísicas. Por ello, antes de acudir a los textos clásicamente principales –los de II,xxiii– para analizar y revelar lo que nos parece su significado (en conexión con los temas restantes de la obra allí latentes o insinuados), haremos un repaso somero de sus ocurrencias previas en la obra.

a) La idea de "sustancia" hace su primera aparición técnica y formal en el *Ensayo* en el Libro I. Locke viene a decir allí que tal idea no es innata. (La expresión "innata" no aparece expresamente en esa sección, pero si se omite es por evitar la reiteración, pues se está pasando revista a las distintas nociones fundamentales –la de "Dios", entre otras– que no son innatas.)<sup>194</sup> Pero reconoce no ya que no nos la ofrecen la sensación ni la reflexión, sino que *no pueden* ofrecérsela. Ni es, por tanto, un dato empírico, ni podría serlo, dada la naturaleza de la noción, que aquí no se analiza. Por eso, dice, no es una idea "clara en absoluto". Para nosotros, entonces, el significado de esa palabra es "sólo una incierta suposición de no sabemos qué", que "se considera el *substratum* o soporte de las ideas que conocemos". Por tanto, encontramos aquí una primera caracterización crítica –no escéptica ni irónicamente ambigua–, pero no un análisis. Se declara que tal noción no puede ser candidata a ser innata, pero con la clara manifestación de que ello constituye una deficiencia de nuestro conocimiento.

b) En II,i,10,<sup>195</sup> al criticar la tesis cartesiana de que el alma piensa "siempre", rechaza la tesis de que podamos considerar el pensamiento como "esencia" del "alma". Hay "algo en nosotros que tiene la potencia de pensar". Pero si esa "sustancia" piensa "perpetuamente" o no, "no podemos asegurarnos más allá de lo que la experiencia nos informa", ya que

---

<sup>193</sup> Cfr. Cassirer (2),23 y ss.; 72. Como hemos indicado ya, la comprensión y justificación global de estas afirmaciones nuestras no pueden ser refrendadas sin tener en cuenta la segunda parte de nuestro trabajo. En ella nos referiremos más sustantivamente al problema de la “realidad”, la “ciencia” y las concepciones críticas de Kant y Cassirer, por ejemplo.

<sup>194</sup> I,iv,18. Transcribimos aquí el texto (subrayado nuestro): "Confieso que hay otra idea que sería de general utilidad que la humanidad tuviera, ya que se habla de ella generalmente como si se tuviera; y esa es la idea substancia; la cual no tenemos ni podemos tener por sensación ni reflexión. Si la naturaleza se tomara la molestia de proveernos de algunas ideas, bien podríamos esperar que debieran ser las que no podemos procurarnos nosotros mismos; pero vemos, por el contrario, que puesto que por esas vías por las que otras ideas son traídas a nuestras mentes no lo es ésta, no tenemos tal idea *clara* en absoluto; y por tanto no se significa nada por la palabra *substancia* sino sólo una incierta suposición de no sabemos qué, esto es, de algo de lo que no tenemos ninguna idea positiva distinta particular, que consideramos que es el *substratum* o soporte de esas ideas que conocemos."

<sup>195</sup> Este es el texto a que nos referimos (subrayado nuestro): "...la percepción de las ideas es (según lo concibo) para el alma lo que el movimiento es para el cuerpo: no su esencia, sino una de sus operaciones... Conocemos, ciertamente, por experiencia, que algunas veces pensamos; y de ahí se sigue esta infalible consecuencia: que hay algo en nosotros que tiene una potencia para pensar. Pero si esa sustancia piensa *perpetuamente* o no, no podemos estar seguros más allá de lo que la experiencia nos informa. Porque decir que el pensar actual es esencial al alma, e inseparable de ella, es incurrir en petición de principio [*is to beg what is in question*], y no probarlo por razón, lo que es necesario hacer si no se trata de una proposición autoevidente [*self-evident*]..."

tampoco es "una proposición de suyo evidente [*self-evident*]". La "sustancia", propiamente, sería ese "algo" que posee la esencia que sea (Locke no entra en esta cuestión: señala que, a su criterio, el pensar es para el alma "no su esencia, sino una de sus operaciones"). Pero aparece también el dato no sólo de que la "esencia" es algo que opera o se muestra permanentemente, sino de que, si no podemos saber si la esencia del alma es pensar, es porque esa proposición no es "de suyo evidente".

"Sustancia", pues, aparece usada claramente aquí en el sentido de sujeto de sus propiedades o portador concreto de una esencia o naturaleza. Pero, igualmente, como se ve, hay un uso intercambiable de "esencia" y "sustancia". Entre ellas no habría una distinción ontológica y referencial, sino lógica: la que va de lo abstracto y determinable a lo particular y determinado. No conocer la sustancia "que tiene la potencia de pensar" en nosotros se hace aquí expresión equivalente y alternativa –indistinta– a que no conocemos, ni por experiencia ni por intuición evidente, la esencia del ser pensante.

c) Cuando en el capítulo II,viii se expone la teoría corpuscularista o atomista de la materia, no aparece en absoluto, sin embargo, la noción de "sustancia" como relevante. El único término relacionable es el de "sujeto" ("*subject*"), al que se aplica la noción de inherencia (sección 7), y se emplea en el sentido de sujeto déictico (referencial físico) y de predicación,<sup>196</sup> o unidad propiamente objetiva.<sup>197</sup> Se habla, en cambio, de "corpúsculos", de "partes sólidas" (observables o "insensibles"), constituidos por sus "cualidades primarias o reales", así como de su configuración, considerada como la *hipotética* "causa" del resto de cualidades sensibles observables (las cualidades "secundarias" –los "sensibles propios" escolásticos–). Igualmente, se llama la atención sobre el hecho de que éstas, las cualidades sensibles "secundarias", no son sino "potencias" de las cualidades "primarias" para producirlas como "efectos". Pero también se observa que la "conexión" entre estas "causas" y "efectos" no es descubrible, observable. Ni la sensación, ni la imaginación ni la razón, dice allí Locke, nos muestran la "conexión" o "congruencia" entre unos y otros fenómenos. Su conexión y "producción" es algo que "concluimos", pero que se realiza por "vías... desconocidas".<sup>198</sup>

d) En II,xii,1, antes de que en la sección 3 aparezca de nuevo la idea de sustancia como el componente "primero y principal" de uno de los tres tipos básicos de ideas "complejas", Locke advierte que la experiencia misma nos muestra ideas complejas, esto es: que observamos que algunas ideas –tipos de ideas, naturalmente– suelen coexistir, o que algunas combinaciones dadas de ideas simples son recurrentes. Son las ideas de "objetos externos".<sup>199</sup> En la sección 6 matiza que las "ideas de *substancias* son tales combinaciones de ideas simples que se considera que representan distintas cosas *particulares* que subsisten

---

<sup>196</sup> De *con/cretum*, podríamos decir. Esto es, *con/gregatum* o *com/positum*: las ideas "complejas" observables como regularmente coexistentes (cfr. II,ii,1 y xii,2), de cuyas ideas abstractas se formarán nuestras ideas de "clases particulares de sustancias" o, en II,xxxi,12 y en el Libro III, "esencias nominales" de sustancias.

<sup>197</sup> "Objetiva" precisamente en el sentido de "objeto" (*com/positum*), en tanto que distinto de meras ideas o apariencias "simples".

<sup>198</sup> Ver II,viii,18 y 25.

<sup>199</sup> He aquí el texto: "Como las ideas simples se observa que existen unidas juntas en diversas combinaciones, así la mente tiene una potencia para considerar varias de ellas unidas juntas como una idea; y eso no sólo como ellas están unidas en los objetos externos, sino como ella misma las une."

por sí mismas; en las cuales la supuesta o confusa idea de substancia, tal como es, es siempre la primera y principal". Y continúa el texto:

Así, si a la sustancia se une la idea simple de un cierto color blanquecino mate, con ciertos grados de peso, dureza, ductilidad y fusibilidad, tenemos la idea de plomo; y una combinación de las ideas de una cierta clase de figura, con las potencias de movimiento, pensamiento y razonamiento, unidas a la sustancia, hacen la idea ordinaria de un hombre...

Esto es: como en I,iv,18, Locke reconoce que dicha idea, aunque en sí misma no tiene un contenido sensible ni imaginable, no es denotable (no es una representación como cualquier otra), sin embargo es una suposición necesaria. Y ahora ya sabemos de qué: del incierto y confuso, pero necesariamente supuesto, fundamento real de la unidad por la que las combinaciones recurrentes de ideas simples (esto es, la unidad de las ideas complejas) son consideradas "objetos" (II,xii,1), "cosas" (II,xii,6) o "sustancias" (ib.). *"Sustancia" es la noción que expresa el postulado de la unidad real de las representaciones distinguidas en clases de objetos o sustancias.* Y por "subsistencia" Locke entiende esta función de unidad real, no reductible a una idea o representación propia y distinta, pero por la que las demás se consideran objetivamente unidas.

Aquí, pues, Locke utiliza las "sustancias" –en plural– como una irrenunciable categoría de ideas "complejas", que son las ideas de plexos sensibles recurrentemente co/existentes que registramos y consideramos que son objetos o cosas.<sup>200</sup> La idea de sustancia en sí misma, no obstante sea "confusa", es la idea de lo que hace de tales objetos precisamente objetos: expresa el dato de su unidad, que es propiamente un postulado ("suposición"). Hay que reconocer que Locke, aun considerándola necesaria, la declara confusa porque no es una apariencia sensible más. Ahora bien: nos parece decisiva la observación de que, si Locke no se contenta con advertir –como lo hace claramente– el origen y carácter no sensible de la idea (origen mental; o *a priori*, si se quiere), es precisamente porque la considera un constitutivo de la realidad misma, que sólo en ella puede estar fundado. De ahí que se refiera a tal unidad utilizando la categoría ontológica tradicional de "subsistencia". A nivel lógico es consciente de que se trata de la idea de unidad, que no es una idea sensible. Pero, en cuanto remite al fundamento desconocido de la realidad de los objetos "externos" como tales ("objetos": cuya unidad compleja existe independientemente de nosotros), la considera un fundamento desconocido de dicha unidad. Lo cual nos recuerda lo que anotamos sobre la inimaginable e inconcebible conexión entre las partes de la materia o entre sus cualidades.

e) En II,xiii,17 y ss. vuelven a aparecer las nociones de "sustancia", "subsistencia", y las correlativas de "accidente" e "inherencia", al tratarse el tema del espacio. Y Locke nos dice que de ella, como de sus correlativas, no tiene una idea "clara y distinta": por lo cual no puede decidir, dice con cierto sarcasmo, si el espacio es una sustancia o un accidente. Por eso hace el reproche de que, al declarar "sustancia" o "accidente" tanto al espacio como a Dios o la materia o los espíritus finitos, en realidad no se dice nada informativo o inteligible. Locke no tiene clara su "significación", pero resulta obvio que es porque la considera objetiva, ontológica, y, sin embargo, no accesible para el entendimiento del modo sensible ordinario.

---

<sup>200</sup> En la "naturaleza": objetos externos regularmente observables, a diferencia de las ideas de "modos" y "relaciones".

Mas la sección 19, que brilla por su ausencia en los comentarios habituales, afina mucho más decisivamente el sentido de la doctrina de Locke. Por una parte, Locke revela su entendimiento de que la concepción de la sustancia –al modo "del pobre filósofo indio (que imaginaba que también la tierra necesitaba algo que la sostuviera)"– como un soporte físico es absurda e inservible: no es ésta la fundamentación que se requiere; es antieconómica y conlleva, glosaríamos también, un regreso *ad infinitum*.<sup>201</sup> Lo que censura expresamente a los "filósofos europeos",<sup>202</sup> a quienes analoga en esto con el "pobre filósofo indio", es que consideren una "suficiente respuesta y buena doctrina" la de que el mero "nombre" de "sustancia, sin saber lo que es, sea eso que soporta los accidentes". Y entonces concluye con una crucial afirmación que debería descartar todas las lecturas tanto de ambigüedad como de confusión e ineptitud lógico/analítica:

Así que de la sustancia no tenemos ninguna idea de lo que es, sino sólo una confusa, oscura [idea] de lo que hace.<sup>203</sup>

*So that of substance, we have no idea of what it is, but only a confused obscure one of what it does.*

Que "lo que hace" es unir las ideas complejas por cuya observada conexión regular, y postulada unión objetiva o/y real, las consideramos "objetos" o "sustancias" es algo de lo que Locke sí tiene una clara idea. De lo que, lúcida y críticamente, manifiesta no tenerla es de "qué es" en la realidad lo que fundamenta esa unión. Por eso dirá, en su teoría sobre las "esencias reales", que no duda que las haya –si bien no del modo ingenuo y dogmático que hace de ellas "moldes fijos" y completos de la naturaleza de las cosas–, sino que la única "hipótesis racional e inteligible hasta hoy" sobre ellas es la "hipótesis corpuscularista". Pese

---

<sup>201</sup> La sección II,xiii,18 es uno de los muchos lugares en que Locke advierte de las "falacias" en que se suele incurrir muchas veces al entender "las palabras por cosas" (punto que evoca, cuando menos, la tesis general de Kant en la "Dialéctica Trascendental" de la *KrV*, cuando critica los "paralogismos" y "antinomias", por ejemplo; aunque él diga "pensamientos" en lugar de palabras). De manera que la tesis interpretativa "analítica" (de Bennett y Woolhouse, por ejemplo) en cuanto a que Locke no se haya aclarado sobre la significación puramente lógica de noción de "sustancia", en tanto noción lógica de "objeto", no puede explicarse sino por la consabida miopía metafísica de tantos representantes del "Análisis" contemporáneo. Junto a la falta de lectura sería de Locke.

Lo mismo cabe decir, sin embargo, de la interpretación escolástica (de Copleston, Finance, etc.) que asume la crítica que ya hiciera Leibniz en sus *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, en el sentido de que Locke parece cosificar él mismo la noción. La clave, en cambio, como veremos, para entender a Locke estriba en la conexión de la noción de sustancia con la de la imperceptible "conexión o coexistencia necesaria", a través de su equivalencia con la de "esencia real". Un límite epistemológico radical en el que nuestro autor fundamentará el carácter probabilístico de todo cuerpo científico concreto y la relatividad de todo discurso ontológico particular, como diría en nuestros días W. Quine: una correlación sorprendentemente practicable hasta en sus detalles, en la que aquí no podemos abundar. No obstante, hemos de consignar que ya ha habido quienes han empezado a analizarla. Como ejemplos –aparte la mera mención de este punto en Acero *et al.*,114– pueden valer estas referencias, que sólo hemos podido conocer por su recensión en la revista bibliográfica "Philosopher Index": K. Squadrito, "Locke, Quine and natural kinds", *The modern Schoolman*, Enero de 1972; J. E. Smith, "The reflexive turn, the linguistic turn, and the pragmatic outcome", *The Monist*, Octubre de 1969.

<sup>202</sup> Denominación general que inevitablemente ha de afectar en este caso no sólo a los frecuentemente –en su época– denostados "escolásticos", sino también a los "cartesianos".

<sup>203</sup> II,xiii,19, al final. Subrayado nuestro.

a lo cual, nunca podremos conocer lo que sería gnoseológica y por tanto científicamente decisivo: la "necesidad" de las conexiones particulares observadas, porque éstas –como ya hemos visto que afirmaba en II,viii– ni siquiera "concebimos" en qué pudieran consistir.<sup>204</sup>

Pero la sección siguiente, la 20, es decisiva para probar aquello por lo que Locke inquiera respecto a "la sustancia", y por lo que critica el mero uso de un nombre que, o bien piensa él que se interpreta, o bien piensa que puede interpretarse sarcásticamente como una implícita e ingenua hipóstasis cosificadora. Aquí, en efecto, afirma que lo que se inquiera es "la naturaleza de las cosas". Esto es: Locke no ve genuina ni ingenuamente problemática la noción de "sustancia" en su dimensión ontológica ni, mucho menos, puramente lógica (lógico/lingüística) de unidad de lo con/creto o com/plejo. Esa función por la que tanto la tradición escolástica como el propio uso ordinario, quizá desde ella incorporado, que él asume (en II,viii, *passim*) habla de "sujeto" ("*subject*"). La dimensión que le interesa, porque es la que importa a la ciencia moderna en cuyo curso él mismo está diversamente implicado, es la de la "esencia":<sup>205</sup> la naturaleza o, científicamente expresado, "constitu-

---

<sup>204</sup> Sobre este punto puede verse, por ejemplo, III,iii,16; IV,iii,16. De todos modos, a la vista de lo indicado, ha de resultar claro por qué los planteamientos bien lógico-lingüísticos (o analíticos), bien lógico-trascendentes o bien meramente metafísicos (escolásticos) son insuficientes para comprender el alcance tanto de lo que Locke dice como, por ello –con razón a nuestro entender–, del asunto que se trata. Para expresarlo con términos de la filosofía tradicional aristotélica, Locke, como abanderado del nuevo saber científico y "positivo", está interesado, como "físico" además de "metafísico", por la "esencia" de las sustancias: pero no meramente en el sentido de la "función" por la que se definen ("*eidos*") sino en el de la "estructura" física que la posibilita ("*morphé*"): véase Calvo,108-109 para una clara referencia sobre las nociones que acabamos de aplicar. Por supuesto, es necesario insistir en que la diferencia específicamente crítico-científica moderna del planteamiento de Locke estriba en la alusión a la necesidad de las conexiones físicas observadas; la cual, de ser también observada o conocida, facilitaría el establecimiento general de relaciones legales entre los fenómenos físicos.

<sup>205</sup> Nuevamente, en las secciones siguientes aparece la noción de "esencia" mientras que desaparece la de "sustancia". Evidentemente, Locke las usa sobre todo en lo que de equivalente o intercambiable tienen, sin ser ajeno a la diferencia lógica de la sustancia ("sujeto") con la esencia ("naturaleza" del sujeto). Véase el sucinto y preciso texto de II,xiii,26:

"Si debe entonces concluirse que esas ideas que están constantemente unidas a todas las otras son la esencia de esas cosas que tienen constantemente esas ideas unidas a ellas, y son inseparables de ellas, entonces la unidad es sin duda la esencia de todo. Porque no hay ningún objeto de sensación o reflexión que no lleve consigo tal idea: pero la debilidad de esta clase de argumento ha sido mostrada ya suficientemente."

Lo ha sido también, por cierto, en II,i,10, al negar que el pensamiento (sobre todo constante) fuera la esencia de la sustancia o el "algo que piensa en nosotros". Pero aquí Locke se refiere claramente, como hemos indicado ya, a la exigencia y criterio de la "conexión necesaria" para poder afirmar dogmáticamente la esencia de algo. En este sentido hay que entender la última frase de la sección 25: "nuestros sentidos son poco agudos para penetrar las esencias puras de las cosas". Y lo que viene a decir en la ahora citada 26 es: no se puede acreditar la esencia por el criterio de la mera coexistencia. Y, efectivamente, en la última sección de este capítulo, II,xiii,28, Locke declara explícitamente el criterio de identificación requerido, nombrando la noción clave de "conexión necesaria":

"... Se requiere esfuerzo y constancia [*assiduity*] para examinar sus ideas [de la mente] hasta resolverlas en esas claras y distintas ideas simples de las que están compuestas; y para ver cuáles, entre sus ideas simples, tienen o no tienen un conexión *necesaria* y dependencia mutua. Hasta que un hombre no haga esto en las nociones primarias y originales de las cosas, construye sobre principios flotantes e inciertos, y a menudo se encontrará perdido."

ción" o estructura de los cuerpos; sólo que ésta interesará en su aspecto de "ley", y no de mera "forma" clasificatoria y discriminadora de individuos.<sup>206</sup> La idea hipostática de un soporte inconsistentemente independiente de las cualidades de que dependerían las cosas en modo alguno expresa el propio entendimiento lockeano de la "sustancia". Muy al contrario, esta es la concepción que él atribuye, al menos hipotética y polémicamente, a los filósofos tanto "indios" como 'europeos'. En cualquier caso, lo que le parece es que la fraseología de las "formas sustanciales", como dirá en posteriores lugares, oculta una ignorancia tan inconfesada como –quizá– inadvertida de "la naturaleza de las cosas".

**Hasta aquí**, pues, hemos podido comprobar que Locke se muestra claramente consciente del significado propio y lógicamente distinto de la idea de "sustancia", en general, respecto a las ideas de sustancias –particulares, y en plural–, "objetos externos" o "cosas". No sólo sabe, sino que elucida que expresa la "unidad" de las "ideas" en tanto que discernibles unidades complejas que se observan regularmente coexistentes, e incluso a las que atribuimos las "potencias" de operaciones o efectos visibles, como una "conclusión" "supuesta", aunque invisible o inconcebible.<sup>207</sup> Y ha asociado esta acepción "primera y principal", esto es, fundamental, a las de "sujeto", "objeto", "algo que" y "cosa". Pero la interpretación de la misma como "*substratum*" o "soporte" ("*support*") no es una en la que él mismo incurra ingenuamente. Al contrario, la atribuye polémicamente a ciertos "filósofos". Para él tal "soporte", en su dimensión física de localización o identificación referencial, ha sido y volverá a mostrarse que es no otra cosa que las mismas "partes sólidas" (como veremos en II,xxxii,6, en pp. 305-6) o cualidades "primarias", en lo que afecta a las sustancias físicas. Lo que en absoluto se le ocurre es reducir esta noción a su dimensión puramente lógica o/y abstracta.<sup>208</sup> No se le ocurre que la "unidad" y la "conexión" por la que los objetos son tales sea algo que quepa atribuir efectivamente al entendimiento (cual será la posición kantiana), como no se le ocurre tampoco dudar que la legalidad su/puesta en la regularidad por la que clasificamos los objetos en sustancias sea cuestionable.

Por otra parte, hemos comprobado que a Locke le interesa la sustancia desde la perspectiva de la "*esencia*" o "*naturaleza*", y que es la inquisición de un conocimiento más positivo de la misma aquello por lo que critica el mero uso de los nombres de sustancia, accidentes y esencias. Y, por último, hemos podido advertir ya que la perspectiva o el núcleo realmente problemático de esta noción –que se enlaza con, aunque supera, el modelo "sustancia segunda"–, cara a un conocimiento rigurosamente científico (deductivo) es la de

---

Este es, naturalmente, el criterio *implícito* en el racionalismo cartesiano, pero que Locke utiliza precisamente contra determinadas definiciones esencialistas de Descartes (como la noción de cuerpo, extensión, espacio, vacío, pensamiento) aquí y en otros diversos lugares de la obra.

<sup>206</sup> La noción de "ley", en conexión con la "esencia", aparece en textos principales como II,xxxii,14 y IV,iii,29. De todas formas, tal comprensión y caracterización, propias de la moderna perspectiva *científica*, pueden hallar un fundamento en la misma doctrina *ontológica* tradicional. De ahí que Finance,<sup>275</sup> recurra a ella al explicar la noción de "esencia", a la que reconoce, por lo demás, la misma referencia ontológica concreta de la "sustancia".

<sup>207</sup> Constatación que, mientras que no cuestiona el realismo ni el racionalismo, *lato sensu*, caracteriza fundacionalmente a la ciencia moderna como empresa y tarea de investigación y análisis experimental.

<sup>208</sup> Vale la pena recoger el siguiente reconocimiento, en un sentido análogo al que aquí tratamos, de Quine, 68 (trad. esp., 91), un lúcido empirista contemporáneo liberado de "dogmas" reduccionistas: "... tanto la ontología como la satisfacción son cuestiones de referencia. En su evasividad ..., ambas, verdad y ontología, puede decirse, en un sentido repentinamente claro e incluso tolerante, que pertenecen a la metafísica trascendental."



la "conexión necesaria". Hay, pues, para Locke, objetos o sustancias cuya naturaleza se trata de inquirir, y cuyo "soporte" buscado no es tanto un *sub/stratum* como el fundamento de la "conexión" de las cualidades o "accidentes".

Sin embargo, antes todavía de llegar a nuestro primer texto capital en II,xxiii, podemos encontrar alusiones y referencias significativas que corroboran algunos de los puntos que hemos podido consignar hasta ahora. Por ejemplo, en II,xxi,4, refiriéndose a las "cosas sensibles", expide Locke esta expresión: "sus cualidades sensibles, esto es, sus sustancias mismas". Punto que, a nuestro juicio, no puede entenderse, de acuerdo con lo visto, en el sentido de una fluctuación inconsistente, sino, más bien, en el de que Locke no considera problema propio el de la mera identificación de los sujetos de denotación déictica y predicación esencial. Como tampoco considera problematizable, ciertamente, la atribución netamente ontológica de que, *en* cualesquiera sujetos referidos, reside la "potencia" de operación o causación de cualesquiera "efectos" o "cualidades sensibles" observables. Así lo manifiesta rotundamente, por ejemplo, en II,xxi,16: "Porque, ¿quién es quien no ve que las potencias pertenecen sólo a los agentes, y son atributos sólo de sustancias, y no de las potencias mismas?" Una "sustancia" es un "agente" (ib.). Y en la sección 74 habla de "la sustancia que tiene movimiento o pensamiento".

II,xxii,11, por su parte, une las nociones de "potencia", "sustancia" (o "sujeto") y "causa" en esta inicial declaración: "Siendo *la potencia* la fuente de donde toda acción procede, las sustancias en las que estas potencias están, cuando ejercen esta potencia en acto, se llaman *causas*..." Pero tales declaraciones no le impiden dejar constancia del punto o perspectiva en que se sitúa para él el problema del conocimiento efectivo de las "sustancia" y la "eficiencia". Porque líneas adelante puntualiza que

Por tanto, muchas palabras que parecen expresar alguna acción, no significan nada de la acción o *modus operandi* en absoluto, sino meramente el efecto, con algunas circunstancias del sujeto en el que se labran, o la causa que opera: por ejemplo, *creación, aniquilación, no contienen en ellas ninguna idea de la acción o manera* por la que se producen, sino meramente de la causa y la cosa hecha.<sup>209</sup>

Precisamente este *modus operandi* –o "manera" ("*manner*")– del que se reconoce que "no tenemos ninguna idea" es lo que, pese a que nunca pueda percibirse en su "conexión necesaria" –como es doctrina reiterada de Locke en los Libros III y IV, *sobre todo*–, debe investigar la ciencia, como *alternativa* de conocimiento positivo al mero uso de palabras para resolver nuestras ignorancias. Ningún planteamiento meramente lógico (ya sea analítico/semántico o trascendental) puede eludir, ni reducir a sus específicas indicaciones, la cuestión del postulado de legalidad *ontológica* que aquí está, más que presupuesto, omnipresente. Pero tampoco deja de ser indiscutiblemente crítica la indicación del planteamiento lockeano, frente a los de carácter meramente metafísico, al detectar la falta de conocimiento efectivo que tanto nuestras palabras y postulados *generales* como, en última instancia, nuestra incluso metódica observación, pueden revelar al análisis.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> II,xxii,11, al final. Subrayado nuestro.

<sup>210</sup> Es más: más bien calificaríamos de ingenua la pretensión de sustraer al "ser" su inalienable papel de fundamentación y –como dice Locke– "eficiencia" de toda objetividad; mucho más cuando, en su propio concepto, se revela trascendentalmente la "necesidad" de la conexión por la que únicamente pueden considerarse objetos los objetos, y relaciones las relaciones. Y, entonces, al contrario, sería plausible calificar de *completamente* crítico el planteamiento lockeano.



Pero, tras este repaso, tan introductorio como necesario (y creemos que orientativo ya), a la caracterización lockeana de una noción tan literalmente crucial o quiasmática en la filosofía del *Ensayo*, abordaremos el análisis que se nos ofrece directamente de ella en el capítulo II,xxiii. Aquí es donde formalmente, por primera vez, Locke la aborda. Con la pretensión prioritaria y sesgada, no lo olvidemos de defender su tesis genetista 'empirista' sobre el "origen" de las "ideas" y el conocimiento en general que defiende en el Libro II de su obra. Una tesis no estrictamente sensualista, sino que se limita a enfatizar tanto el condicionamiento sensorial para el descubrimiento de la noción como, sobre todo, la ausencia de un contenido "positivo" de la misma, pues no hay más contenidos positivos en nuestro conocimiento que los que nos muestra la experiencia sensible. Leamos, pues, lo que allí se nos dice:

Estando la mente, como he declarado, surtida de un gran número de ideas simples, transmitidas por los sentidos según se encuentran en las cosas exteriores, o por reflexión sobre sus propias operaciones, toma noticia además de que un cierto número de esas ideas simples van constantemente juntas; las cuales, presumiéndose que pertenecen a una cosa, y estando dispuestas las palabras para las aprehensiones comunes, y siendo usadas para un rápido mensaje, son llamadas, así unidas en un sujeto, por un nombre; del cual, por inadvertencia, somos propensos a hablar de él y considerarlo como una idea simple, que en verdad es una complicación de muchas ideas juntas: porque, como he dicho, no imaginándonos cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algún substratum en el que subsisten y del cual resultan, el cual por tanto llamamos *substancia*.<sup>211</sup>

*The mind being, as I have declared, furnished with a great number of the simple ideas, conveyed in by the senses as they are found in exterior things, or by reflection on its own operations, takes notice also that a certain number of these simple ideas go constantly together, which being presumed to belong to one thing, and words being suited to common apprehensions, and made use of for quick dispatch, are called, so united in one subject, by one name; which, by inadvertency, we are apt afterward to talk of and consider as one simple idea, which indeed is a complication of many ideas together: because, as I have said, not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we acustom ourselves to suppose some substratum wherein they do subsist, and from which they do result which therefore we call substance.*

Ante todo, ciertamente, y como ocurre en el análisis lockeano de las restantes nociones o ideas metafísicas ("potencia", "infinitud", "causa y efecto", "identidad"), la exposición de Locke intenta mostrar el papel que la experiencia sensible, externa o interna, tiene en el origen de ésta, la de sustancia. Es la "experiencia" la que propicia o da lugar –digamos asépticamente en principio– a tal origen. Pero hay que llamar la atención sobre el hecho de que, como también ocurre en los demás casos de las ideas metafísicas, la experiencia a la que se nos remite no es una discreta o, digamos con Locke, "simple". El primer término clave textual que revela esta circunstancia es el de "constantemente". Es más: como ya viéramos, la experiencia raramente nos ofrece ideas "simples" en su simplicidad, ni ha pretendido o insistido nunca Locke en este punto. La simplicidad de las ideas es, más bien, una caracterización lógico/analítica.

Por supuesto, cabe tener experiencia simple de ideas simples. Lo que ocurre es que, en el caso de estas ideas metafísicas, la regularidad (tómese la palabra en su laxo sentido

---

<sup>211</sup> II,xxiii,1. Subrayado nuestro.

ordinario que no la liga aún, como le pertenece etimológicamente, a la legalidad; entiéndase más bien como uniformidad) es "el" dato empírico decisivo que las posibilita. Mejor dicho: la uniformidad de la experiencia –de ciertas experiencias– es una condición necesaria para el surgimiento de tales ideas. De donde se sigue claramente lo inadecuado de atribuir a Locke la pretensión de mostrar –lo consiguiera o no– que el origen, la significación y el valor epistemológico de la noción radique, pueda acreditarse o tenga su correlato en una percepción simple, discreta y directa, en un dato sensorial de sensación o/y de reflexión.

Ahora bien, en el caso específico de la noción de "sustancia", lo que la regularidad de la experiencia nos acredita es una "unidad" o, mejor dicho, por ahora, una unión regular de ciertas ideas. Así, la experiencia nos muestra ciertos grupos de ideas "simples" "constantemente unidas". Entonces, de acuerdo con el examen e informe fenomenológico de Locke, es cuando se "presume" que constituyen "una [sola] cosa" ("*one thing*"). Tal presunción es evidentemente calificable, de acuerdo con los mismos rudimentos teóricos del *Ensayo*, como una "operación de la mente".<sup>212</sup> La cual, desde luego, por otra parte, está claramente distinguida, incluso por el mismo tipo de informe que aquí se nos ofrece, tanto de la sensación como, sobre todo, de la reflexión: aunque sea, obviamente, por modo implícito, la operación o la "vía" de la reflexión es la que precisamente se tiene que estar usando en este y en cualquier análisis. Si no, como insiste Locke, no habría idea alguna, clara o confusa, de nada, es decir: tampoco de las "operaciones" de la mente, aunque éstas pudieran estar teniendo lugar.

Se dan, pues, empíricamente, lo que Locke justamente llama "aprehensiones comunes" de "complicaciones de ideas" simples, esto es: de ideas complejas. Por esto se las denomina, pues para esa función de simplificación o economía comunicativa se arbitra el lenguaje, con un solo nombre. Pero el significado de "un sujeto" no puede ser aquí aún, para Locke, más que el meramente déictico y, paralelamente, lógico/lingüístico. Se habla de las ideas complejas recurrentes con un solo nombre: se las hace sujeto de predicación. Ahora bien, el significado radical, más bien, aquello que se añade a la pura observación y utilización lingüística, comunicativa, de la operación de presunción es que a la complicación "común", "constante" o regularmente observada se la considera "una [sola] cosa". Más adelante se denomina a la presunción de otro modo: "suposición". El contenido de la operación mental ahora se aumenta o precisa; pues a la presunción de que se trata de "una cosa" se añade la "suposición" de un "*substratum*" en el cual subsisten y del cual resultan".

Sin embargo, la verdadera y única razón de tal suposición, junto a la premisa de la observación regular de las mismas (o semejantes) ideas complejas está indicada en la frase: "al no imaginarnos cómo pueden subsistir" (subrayado nuestro). Esta es la auténtica clave, junto a la de "del cual resultan", para entender, según el propio informe lockeano, la "presunta" función ("*what it does*": lo que hace, decía en II,xiii,18) de la sustancia. Por tanto, como mínimo habría que observar –en el mismo informe lockeano, repetimos–<sup>213</sup> que no es unívocamente identificable la interpretación natural o común que Locke

---

<sup>212</sup> Ya desde II,i,3 se mencionan los "objetos exteriores" y las "operaciones de la mente" como las fuentes objetivas de nuestras ideas de "sensación" y "reflexión".

<sup>213</sup> Y no es gratuita la insistencia. Porque, aparte de las interpretaciones comunes expresadas por los comentaristas, ha de registrarse el hecho de que la interpretación o la distorsión opera también en las traducciones. El manual de *Historia de la Filosofía* de la editorial Anaya, por ejemplo, traduce impropia y confusivamente el "*how*" (cómo) por un "que" que oculta decisivamente el sentido de la concepción.

atribuye al entendimiento: la del problemático –como se ve en la siguiente sección, II,xxiii,2– "*substratum*" "imaginado" que pudiera "estar debajo". Lo que parece imponerse interpretar no es tanto ya la propuesta concreta de un soporte, como la de un "no se sabe qué" –como dirá también después– hace que subsistan las ideas complejas como cosas (esto es, que permanezcan unidas, aun independientemente de su ocurrencia perceptiva u observación por nosotros).

Este "cómo" ("*how*") es decisivo para la interpretación, a nuestro juicio. Y no sólo porque, como hemos dicho, cumple el papel de "premisa menor" o dato desencadenante de la operación mental de cualquier suposición concreta, sino porque su propio carácter nos remite al "*modus operandi*" o la "manera" desconocida por la que, como puede verse antes en II,xxii,11, operan las "sustancias" en tanto que presuntos "agentes". Este es el nudo de la cuestión. Porque esto es lo no observado y lo *esencialmente* inquirido. Y, además, nuestra interpretación se refuerza por el énfasis que pone Locke en la expresión "*pueden*" ("*can*"), que claramente nos remite a la noción de "potencia" ("*power*"), en cuyo tratamiento aparecía la anterior (el "*modus operandi*"). Sin embargo, no es tenido en absoluto en cuenta por las interpretaciones habituales; ni siquiera Ayers apoya la suya –afín y estimuladora de la nuestra– en esta evidencia (expresamente, al menos). En cuanto al "*substratum*", sí que es ya una "imaginación", una propuesta de "suposición" concreta y derivada. Mas Locke mismo la considera absurda e irrelevante. *No es, pues, en modo alguno, para Locke mismo, la "imaginación" el origen de la noción de sustancia, sino, hay que concluir por exclusión, el entendimiento mismo.* Y en la próxima sección lo vuelve a manifestar así:

Así que, si alguien quiere examinarse acerca de su noción de sustancia pura en general, encontrará que no tiene otra idea de ella, en absoluto, sino sólo una suposición de no sabe qué soporte de tales cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros; las cuales cualidades son comúnmente llamadas accidentes. Si alguien se preguntara qué es el sujeto en el que inhiere el color o el peso, no tendría nada que decir sino las partes extensas sólidas; y si se le demandara qué es eso en lo que la solidez y la extensión inhiere no estaría en mejor situación que la del indio antes mencionado que, al decir que el mundo estaba soportado por un gran elefante, se le preguntó sobre qué descansaba el elefante; a lo cual su respuesta fue: una gran tortuga. Pero, siendo de nuevo interpelado su conocimiento sobre lo que daba soporte a esta tortuga de tan anchas espaldas, replicó: *algo, no sabía qué.* Y de este modo aquí, como en todos los otros casos en que usamos palabras sin tener ideas claras y distintas, hablamos como niños: los cuales, cuando se les pregunta qué cosa es esa que no conocen, prontamente dan esta satisfactoria respuesta: que es *algo*. Lo cual, en verdad, no significa otra cosa, cuando así se usa, sea por niños o por hombres, sino que no lo saben; y que la cosa que pretenden conocer, y de la que hablan, es de lo que no tienen idea distinta en absoluto, siendo así perfectamente ignorantes de ella, y estando a su respecto en la oscuridad. La idea que tenemos, entonces, a la que damos el nombre *general* de sustancia, no siendo sino el supuesto pero desconocido soporte de esas cualidades que encontramos que existen, que imaginamos que no pueden subsistir *sine re substantive*, sin algo que las soporte, llamamos a ese soporte *substantia*; lo cual, de acuerdo con la verdadera significación de la palabra, es, en sencillo inglés, lo que está debajo o sostiene.<sup>214</sup>

Una cosa debe resaltarse claramente de esta exposición. Y es que Locke aquí, al contrario que en la exposición de otras ideas, no parece simplemente dar un informe

---

<sup>214</sup> II,xxiii,2. Subrayado nuestro.

genético que justifique el uso de una abstrusa noción, mostrando la dependencia de su surgimiento con respecto a la experiencia. Aquí nos encontramos, por el contrario, con un rasgo crítico añadido: la descalificación de cierta "imaginación" respecto a la referencia objetiva o real de la noción, como un espurio sucedáneo de cierta radical ignorancia realmente implicada. Es decir, Locke no parece siquiera reconocer una ignorancia conformándose con su inevitabilidad. Al contrario, parece que esta vez quiere denunciar una concepción que enmascara una ignorancia: esta noción de sustancia, ya privilegiada al contarla en el Libro I, junto a la de Dios, entre las ideas principalmente candidatas al innatismo, no sólo surge en dependencia de la experiencia, sino que no nos ofrece conocimiento material o positivo más allá de las ideas simples que ésta nos ofrece. Por tanto, el entendimiento común, al que Locke parece estar remitiéndonos siempre justificativamente, no parece significar aquí "entendimiento tal como sólo puede ser para nosotros"; sino "común", en la acepción de vulgar y desechable.<sup>215</sup> Es decir: para Locke hay una dimensión esencial que no conocemos en la realidad que conocemos. Esta dimensión, cuyo contenido identificable y científicamente ideal desconocemos, cuyo desconocimiento podríamos ingenua –aunque comprensiblemente– eludir con la "imaginación" del "*substratum*", es lo que mencionamos en la noción de sustancia: la suposición de ese "puro" "algo" que ignoramos. No hay aquí ambigüedad o inconsistencia, sino una tesis.

¿Se basa, sin embargo, nuestra observación en un puntilloso análisis de este solo texto, a más de su correlación con el similarmente crítico –y no meramente descriptivo y conclusivamente escéptico– del de II,xiii? No. Se basa en la lectura global del *Ensayo* –incluidas las restantes y pendientes secciones de II,xxiii, igualmente omitidos por la crítica– y la advertencia de su intencionalidad no sólo polémica sino beligerante respecto al objetivo de establecer la nueva ciencia no ya siquiera cartesiana sino newtonianamente concebida. En el capítulo II,viii Locke expone una versión, la suya, de la hipótesis corpuscularista de Boyle y Newton.<sup>216</sup> Ya en la "Epístola al lector" manifestaba su intención de hacer más claras algunas verdades que el falso saber verbalista de las Escuelas obstaculiza con su dogmatismo. Y, en efecto, el resto del *Ensayo*, con su doctrina crítica sobre el conocimiento de las "esencias reales", así como su esbozo de filosofía y metodología de la ciencia (libros III y IV, respectivamente), lo que pretende es propulsar la investigación empírica y las hipótesis –ya que no cabe definición "esencial" ni establecimiento de "leyes" de acuerdo con el riguroso criterio *identificativo* de la "conexión necesaria"– apropiadas para un "conocimiento útil y provechoso".<sup>217</sup>

A estas cuestiones tendremos ocasión de referirnos con mayor detalle en lo que sigue. Pero son ellas las que explican que haya que ver aquí el trabajo de desbroce o "*under/labouring*" con respecto a la nueva ciencia con que justificaba Locke el valor de

---

<sup>215</sup> Precisamente de un modo análogo a como Kant atribuye las diversas ilusiones trascendentales al entendimiento mismo, pero criticando que son "ilusiones inevitables, aunque no irresolubles" por principio. Cfr., por ejemplo, *KrV*, B 397 y 399.

<sup>216</sup> Allí Locke incide expresamente en este aspecto decisivo de su concepción, lo cual no suele notarse.

<sup>217</sup> Cfr., por ejemplo, II,xxxii,14 y IV,iii,29. Leamos estas líneas de IV,iii,29 (subrayado nuestro): "Las cosas que, hasta donde nuestra observación alcanza, constantemente encontramos que proceden regularmente, podemos concluir que actúan por una ley establecida en ellas; pero, sin embargo, una ley que no conocemos... sus conexiones y dependencias no son descubribles en nuestras ideas; podemos tener sólo un conocimiento experimental de ellas."

su *Ensayo* en la inicial "Epístola al lector". En las siguientes secciones o párrafos de este mismo capítulo de II,xxiii aparecen sus sugerencias en este sentido. Pero hemos de advertir ya que es por ellas por lo que se explican los términos problemáticos de la primera sección (II,xxiii,1) que no analizamos antes. Nos referimos a los de "inadvertidamente" y "nos acostumbramos". Este último sugiere, para nosotros, *no otra cosa que* un indirecto reproche a la razón perezosa, como el que se hacía en I,iv,24 a propósito del innatismo (como vimos en nuestro apartado I.1.2). De ningún modo, pues, puede afirmarse que Locke funde, al modo que luego hará Hume, en la costumbre el origen de nociones como la que tratamos. Pero el anterior tiene que ver con la observación, que el propio Libro II se propone desarrollar, de que nuestras ideas son efectivamente "complejas". Esto es: registros de la observación.<sup>218</sup> Y Locke quiere insinuar, como lo hará en los capítulos finales del Libro II y en los dos últimos Libros del *Ensayo*, que no conoceremos más que lo que observemos (e induzcamos a partir de ello). Y que no hay que confundir las palabras con las cosas, en toda su complejidad.

Así se explica que Locke enfatice, en la última sección citada, que el de "sustancia" es un nombre "general". Quiérese decir: no conlleva de por sí conocimiento positivo alguno de aquel fundamento (*real*, por supuesto, en su filosofía realista) desconocido que une y regula el curso de las cosas, y cuyo conocimiento nos evitaría (como pretendiera inicial e ingenuamente Descartes) los esfuerzos y la diligencia de la investigación y el análisis.<sup>219</sup> Ni nos evita el recurso a la experiencia para llenar de contenido positivo y rico ("complejo") nuestras ideas de las esencias de las diversas clases de cosas. Para saber qué está unido y qué no, no hay más remedio que recurrir a una observación diligente, inexcusablemente. Pero aún hay que destacar otras importantes conclusiones del texto y de todo lo que llevamos dicho hasta aquí, en parte dibujando lo que no es sino una anticipación nuestra.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Ayers,159-160 señala, en efecto, que el "acostumbramos" se refiere no al modo de adquisición de la noción, sino "a la situación en que nos encontramos cuando la empleamos habitualmente", así como que la "inadvertencia" es relativa al carácter "complejo" de las ideas específicas de sustancias.

<sup>219</sup> Véase al respecto de esto último tanto la "Epístola al lector" como II,xiii,28, por ejemplo.

<sup>220</sup> Si, no obstante, la consideramos necesaria, es teniendo en cuenta, sobre todo, la injustificable tergiversación por la que ciertos intérpretes atribuyen a Locke una confusión que él mismo critica y denuncia, y frente a la cual tiene una doctrina alternativa que pronunciar. Lo que, sin embargo, puede posibilitar estas lecturas parciales (en el sentido peyorativo de la palabra) es que, en este capítulo, el interés de Locke no es desarrollar positivamente su teoría sobre "el avance de nuestro conocimiento" (tema al que, por ejemplo, dedicará IV,xii). Su interés formal aquí es, sobre todo, mostrar que las nociones "abstrusas", las nociones metafísicas, no son sino categorías generales de nuestra interpretación de la realidad, pero que no nos ofrecen de suyo ningún conocimiento positivo. Es decir: si en el Libro I Locke se limita a decir sobre la sustancia que no es una idea innata, en el Libro II casi se limita a mostrar cómo surge, con ocasión de repetidas experiencias, como una "simple" operación mental de presunción. Pero el objetivo o, mejor, la consecuencia explícita de estos análisis es fundamentar la propuesta metodológica empirista, como correctivo metódico al apriorismo no ya sólo escolástico sino incluso cartesiano. Un correctivo que influyó decisivamente en la remodelación metódica que la ciencia adoptó a partir de Newton y el propio Locke. El propio Cassirer (2),72 lo reconoce, aunque no lo desarrolle en lo que respecta a Locke. Es más, lo mismo que Cassirer (ib.,20) avisa sobre la diversificación semántica de que la historia del pensamiento ha dotado al término "razón", tenemos que matizar que tampoco los conceptos de "experiencia" o –como hemos empleado antes– "empirista" tienen ya un significado unívoco. Precisamente aquí, en la obra de Locke, se está estableciendo y fundamentando epistemológicamente esa "nueva alianza entre el espíritu 'positivo' y el 'racional'" de que hablaba Cassirer (ib.,23), ya citado antes.



Una de estas conclusiones es que ese "supuesto pero desconocido soporte", a cuya dimensión radical de "sujeto" alude la propia palabra "*sub[/]stancia*", no puede situarse, para el propio Locke, más allá de "las partes sólidas" de la "materia", como repetirá en siguientes secciones. Lo cual quiere decir que habrá que entender lo que se busca en otro sentido, que se da a entender mejor en el resto del capítulo. Tal sentido, como ha visto muy bien M. R. Ayers, no es otro que el de la inteligibilidad de la experiencia: el "algo" postulado y desconocido tiene que ver con la estructura de los fenómenos que resultaría explicativa de los mismos.<sup>221</sup> Así, Locke no es confundido lógicamente por la peculiaridad gramatical del discurso, sino que él mismo ridiculiza otra vez aquí la posible hipóstasis (pseudo-) metafísica del "sujeto" o "*substratum*" radical. Esto es tan evidente –visible– que no debería sorprender la presencia del siguiente texto, que puede aducirse como prueba incontrovertible de nuestra lectura. Se trata de uno en que es el propio Locke quien, al contrario de lo que suele suponerse, analiza críticamente la noción tradicional de "materia prima" como una *efectiva* hipóstasis en el sentido de lo que a él se le critica y atribuye erróneamente. Veámoslo:

Hasta qué punto los nombres tomados por las cosas son capaces de desorientar el entendimiento, la lectura atenta de los escritores filosóficos lo descubriría abundantemente; y eso quizá en palabras poco sospechosas de cualquier abuso semejante. Ejemplificaré sólo con una, y de un uso muy familiar. ¿Cuántas intrincadas disputas [no] ha habido sobre la materia, como si hubiera alguna tal cosa realmente en la naturaleza, distinta del cuerpo; ya que es evidente que la palabra materia representa una idea distinta de la idea de cuerpo? Porque si las ideas que estas dos palabras representan fueran precisamente lo mismo, podrían ser puestas indiferentemente, en todos los casos, la una en lugar de la otra. Pero vemos que, aunque sea apropiado decir que hay una materia de todos los cuerpos, uno no puede decir que hay un cuerpo de todas las materias: familiarmente decimos que un cuerpo es más grande que otro; pero suena mal (y pienso que nunca se usa) decir que una materia es más grande que otra. ¿De dónde viene esto, entonces? De esto, a saber: que, aunque materia y cuerpo no son realmente distintos, sino que donde hay lo uno hay también lo otro, sin embargo, materia y cuerpo representan dos concepciones diferentes, de las que una es incompleta y no es sino parte de la otra. Porque el cuerpo representa una sustancia sólida con extensión y figura, de la cual la materia no es sino una concepción parcial y más confusa; pareciéndome que se usa por la sustancia y solidez del cuerpo, sin reparar en su extensión y figura: y es por esto por lo que, al hablar de materia, hablamos de ella siempre como una, porque en verdad no contiene expresamente sino la idea de una sustancia sólida, que es en todas partes la misma y uniforme. Siendo ésta nuestra idea de materia, no concebimos ni hablamos de diferentes *materias* en el mundo más de lo que lo hacemos de diferentes solidez; aunque tanto concebimos como hablamos de diferentes cuerpos porque la extensión y la figura son capaces de variación. Pero, puesto que la solidez no puede existir sin extensión y figura, el considerar que materia sea el nombre de algo que realmente existe bajo [under] esa determinación [precision] ha producido sin duda esos oscuros e ininteligibles discursos y disputas que han llenado las cabezas y los libros de los filósofos acerca de la materia prima; imperfección o abuso que, hasta qué punto pueda afectar a gran número de otros términos generales, lo dejo como objeto de consideración. Esto pienso que puedo decir al menos: que tendríamos muchísimas menos disputas en el mundo si las palabras se tomasen por lo que son, los signos de nuestras ideas solamente, y no por las cosas mismas. Porque, cuando argumentamos sobre la *materia*, o cualquier término semejante,

---

<sup>221</sup> Véase Ayers, 155. Este autor cree, sin embargo, que el "algo" no es otra cosa que la "esencia real", mientras que para nosotros tiene que ver con la "conexión necesaria". No puede eludirse que Locke, en diversas secciones de II,xxiii, habla del "algo" como aparte de las esencias.

verdaderamente sólo argumentamos sobre la idea que expresamos por ese sonido, tanto si esa precisa idea se conforma con cualquier cosa realmente existente en la naturaleza como si no. Y si los hombres dijeran qué ideas representan por sus palabras, no podría haber ni la mitad de esa oscuridad o desacuerdo que hay en la búsqueda o respaldo de la verdad.<sup>222</sup>

Nos parece que valía la pena transcribir por entero, pese a su considerable extensión, esta sección. Uno que podría atestiguar no ya sólo, como reconoce A. J. Ayer en general, que Locke era ante todo un "analista",<sup>223</sup> sino que ofrece fundamento para considerar a Locke mismo como el fundador del análisis lingüístico, bien que sólo como método y recurso de la reflexión filosófica. Como Fraser mismo comenta en nota a pie, la crítica lockeana aquí a (cierta comprensión de, diríamos nosotros) la noción de "materia prima" vale por una crítica a la noción de "sustancia en general".<sup>224</sup> Pero, por supuesto –hemos de matizar–, entendida en el erróneo sentido hipostático a que nos referimos; ya que para Locke la idea de sustancia "pura" no se reduce a la "concepción" (empleando su propia expresión en el texto arriba citado) meramente lógica del sujeto gramatical, abstraído de todas sus determinaciones, ni meramente física o sensible de las "partes sólidas". Por lo demás, es claro, según lo que hemos subrayado, que Locke entiende por "sustancia" aquí la materia como existe "realmente", esto es: *determinada* en los diversos "cuerpos", aunque en nuestras "concepciones" y correspondientes "palabras" podamos distinguir "materia" de "cuerpos".

Así, pues, Locke mismo no puede estar entendiendo por "sustancia pura en general" en II,xxiii, donde mantiene la afirmación de su referencia ontológica al tiempo que y por el mismo hecho de afirmar nuestro desconocimiento de la misma, nada parecido a la "materia prima" aristotélica, con la dificultad de su elucidación ontológica que le es propia.<sup>225</sup> Pero mucho menos puede interpretarse, entonces, que la mención "algo" con

---

<sup>222</sup> Cfr. III,x,15 (subrayado nuestro).

<sup>223</sup> Cfr. Ayer,57.

<sup>224</sup> Cfr. Fraser,II,135,n.2. Ha sido Ayers,143-144 quien nos ha hecho reparar en la relevancia de este texto cara a nuestra –afin– interpretación.

<sup>225</sup> Aparte de lo que creemos haber demostrado y precisado, esta última indicación nos obliga a censurar como una injusta tergiversación equívoca (expresión, en última instancia, de la incomprensión generalizada de la obra de Locke) la de, por ejemplo, Finance,262. En efecto, allí nuestro autor es criticado por su tesis de que la "sustancia" resulte una "incógnita" porque, según interpreta el comentarista su pensamiento, "una sustancia, si es real, debe tener la posibilidad de ser conocida independientemente de sus propiedades". Pero con esto Finance elude (podría decirse que con una tendenciosidad escolástica que malamente oculta la incomprensión) la diversidad de sentidos que "sustancia" (al igual que "materia") puede tener en el aristotelismo, responsabilizándolo con injustificable especificidad con la complejidad y la dificultad de la problemática misma. Él mismo habla indistintamente, en las pocas líneas en que se refiere a nuestro autor, de "una sustancia" y de "sustancias" (en plural), cuando lo que nuestro autor examina es, con precisión, la "noción de sustancia pura en general". Pero, para hacer una contracritica inmanente, hay al menos un sentido en que esta crítica es injusta e incoherente con la propia tesis del intérprete: ya que en la pg. 270, al referirse a la "sustancia" en el sentido de la individualidad, él mismo concede que "no es determinable con precisión. *Ignoramus et ignorabimus*".

¿Acaso, por demás, no es la "sustancia" una "incógnita" en el aristotelismo, por más que se afirme como principio ontológico, en tanto se entienda como "materia prima"? Y ¿qué decir de la diferencia entre el escolasticismo y Locke que Copleston V,95 pone ambiguamente en que "Locke habla como si la sustancia



que Locke se refiere a ella pueda incurrir en una hipóstasis semejante. Locke no sólo usa el "algo", en II,xxiii,2, en un claro sentido crítico de indeterminación *gnoseológica* (no ontológica), sino que, igualmente, otros textos en que aparece en este mismo capítulo corroboran esta lectura. Lo que, sin embargo, ya desde ahora puede establecerse como otra conclusión es la de que no es tampoco el problema de la sustancia en tanto "individuo concreto" (la "sustancia primera" aristotélica) lo que ocupa la reflexión de Locke. Resulta incomprensible la inadvertencia de la crítica, en general, del significativo hecho siguiente: que Locke dedica todo un capítulo aparte, II,xxvii, al tema de la "identidad" individual.<sup>226</sup> En cambio, ya desde la primera sección del capítulo II,xxiii puede advertirse que Locke está considerando la "sustancia" en su dimensión de razón de ser o causa inmanente de sus propiedades; esto es, en su dimensión de esencia o "sustancia segunda": como "sujeto" o "*substratum*" "de cual resultan" las "ideas" o cualidades observables.

Ahora bien, ¿supone una ingenuidad o una confusión el no limitarse a reconocer que la de sustancia es una noción que encarna el concepto general, lógico, de objeto; o bien que es una noción que "pone" la mente constituyendo así el "conocimiento empírico" o la "realidad objetiva"? Lo que a nosotros nos parece una ingenuidad es reducir la integral envergadura onto/lógica de esta categoría fundamental del conocimiento –como resulta ser en Locke, en texto que citaremos– a estos insuficientes señalamientos. Así como lo es no advertir que, como enseguida sugiere Locke en los restantes párrafos, lo que importa aquí es el conocimiento, esto es: la ciencia posible para el entendimiento. De modo que el reconocimiento –tan efectivo que ni siquiera se cuestiona– de que la de "sustancia" es una categoría racional que expresa un postulado ontológico (como pediría la lectura "escolástica", además de las antes aludidas) también resultaría ingenuo e impertinente para Locke. La elemental dimensión lógica ya –hemos visto en *loci* anteriores– está, a estas alturas del Libro II, literalmente superada. Y la cuestión ontológica, también clara y críticamente reconocida.<sup>227</sup> Es la propuesta de la nueva ciencia, como discurso

---

fuera un sustrato ajeno al cambio", si tenemos en cuenta la equivocidad dialéctica de la doctrina sobre la permanencia del sustrato cambiante? Es, como veremos enseguida, a la noción de sustancia en tanto que "forma sustancial" (el otro término de una "dualidad" asumida por Finance,222-223) a lo que va dirigida sobre todo (aparte ya la descalificación de la hipóstasis del "*substratum*" radical) la crítica de Locke. Pero vale la pena aún apoyar nuestra acusación con este otro señalamiento. Ontológicamente concebida –más precisamente que en su sentido físico habitual y más propio–, la "materia" no es sino "potencia". Así lo concluye Finance,230 (subrayado nuestro): "Por tanto, en el ser en devenir hay que afirmar, bajo las diversas determinaciones, una realidad determinable, pero de suyo indeterminada, a la que llamamos potencia". (Véase también al respecto Aubenque,418.) Pero, entonces, sólo con lo que llevamos visto –aunque sobre todo por lo que veremos en nuestra parte segunda: cfr. especialmente su capítulo tercero–, resulta patente la injusticia de la omisión de Locke cuando en la pg. 225 declara Finance: "En los modernos, la noción tomista de potencia acaba por desaparecer...".

<sup>226</sup> Allí se defiende la tesis de que es la "existencia", espacio/temporalmente identificada, lo que individúa a cada "sujeto". Esto se considera la observación pertinente sobre el "*principium individuationis*", que únicamente se considera problemático en el caso del ser personal. De todos modos, y esto es lo que nos interesa, "no es la unidad de la sustancia lo que comprende toda clase de identidad", dice Locke en II,xxvii,8. Esto es, en ese capítulo por "sustancia" se entienden, nuevamente, las "partes sólidas" identificables, de acuerdo con la doctrina corpuscularista. Por tanto, no hay confusiva problematización de la "sustancia" en el sentido de un "sujeto" radical transempírico.

<sup>227</sup> Ya hemos dicho que la cuestión ontológica acerca de la "sustancia", para Locke, tiene que ver con su dimensión de "esencia". Y, a este respecto, es pertinente aquí, como corroboración de lo dicho, citar estos pronunciamientos posteriores. En III,iii,15, por ejemplo, afirma Locke claramente que "no cabe ninguna duda de que tienen que existir constituciones o esencias"; mientras que en III,ix,13 nos dice: "su unión en la

onto/lógico posible, "útil y provechoso", al entendimiento humano, lo que interesa a Locke llegar a proponer, además de los análisis y reconocimientos anteriores.<sup>228</sup>

#### I.2.2.4.1 “Sustancia” y “esencia”

Pero prosigamos analizando el informe lockeano:

Siendo de este modo formada una oscura y relativa idea de *sustancia en general*, llegamos a tener las ideas de *clases particulares de sustancias* mediante la colección e *tales combinaciones de ideas simples como las que, por experiencia y observación de los sentidos de los hombres, se toma noticia e que existen juntas; y se supone, por tanto que fluye de la constitución interna particular, o desconocida esencia de esa sustancia.* Así llegamos a tener las ideas de un hombre un caballo, oro, agua, etc.; de las cuales sustancias, si alguien tiene alguna otra *clara* idea más allá de la de ciertas ideas simples co/existentes juntas, apelo a la propia experiencia de cada uno. Son las cualidades ordinarias observables en el hierro, o el diamante, puestas juntas, lo que hace la verdadera idea compleja de esas sustancias, las cuales un herrero o un joyero conocen comúnmente mejor que un filósofo; el cual, cualesquiera fueran las formas sustanciales de las que pueda hablar, no tiene otra idea de esas sustancias que la que se construye mediante una colección de esas ideas simples que tienen que ser encontradas en ellas: sólo debemos advertir que nuestras ideas complejas de sustancias, además de todas esas ideas simples de las que están hechas, tienen siempre la confusa idea de algo a lo que pertenecen, y en lo cual subsisten. Y, por eso, cuando hablamos de cualquier clase de sustancia, decimos que es una cosa que tiene tales o cuales cualidades; así, que el cuerpo es una cosa que es extensa, delimitada y capaz de movimiento; el espíritu, una cosa capaz de pensar; y así la dureza, friabilidad y una potencia para atraer el hierro decimos que son cualidades que pueden encontrarse en una piedra imán. Estas, y semejantes formas de hablar, implica que la sustancia se supone siempre algo además de la extensión, figura, solidez, movimiento, pensamiento u otras ideas observables, aunque no conocemos lo que es.<sup>229</sup>

Esta última afirmación de Locke, con la que acaba el párrafo, parecería ser –como lo es para muchos comentaristas– una declaración de escepticismo respecto a qué sea la sustancia, incongruente con el presunto optimismo empirista inicial. Y, efectivamente, lo es; cosa que no hemos negado hasta ahora. El punto susceptible de confusión y tergiversación estriba en no matizar ni explicar qué clases de “escepticismo” es éste, y sus razones, así como en qué medida tal declaración suponga una propia confusión de Locke o, en cambio, una denuncia crítica a quienes eludan la ignorancia radical (que después

---

naturaleza [la de las ideas componentes de las ideas de sustancias o esencias nominales] es el verdadero fundamento de su unión en una idea compleja”.

<sup>228</sup> Con este último comentario, pues, no resultan críticamente aludidos sólo los planteamientos lógico-analíticos contemporáneos (el de un Bennett, por ejemplo), o los lógico-trascendentales de raigambre kantiana (el de un Cassirer, por ejemplo). También los de índole neoescolástica (como los de Copleston, Finance o Melendo), en la medida en que ésta sigue a menudo sin advertir y conciliar con su realismo metafísico el significado epistemológico de la nueva ciencia, de la ciencia moderna. En este sentido, estas palabras de un "realista metafísico aquiniano" –tendríamos que matizar así– como Gilson son aplicables a muchos de los actuales escolásticos (cfr. pg. 169; subrayado nuestro): "La filosofía escolástica murió realmente en la medida en que su filosofía de la naturaleza había sido tomada, tanto por sí misma como por sus adversarios, por una ciencia de la naturaleza."

<sup>229</sup> II,xxiii,3. Subrayado nuestro.

señalaremos) significada por tal noción.<sup>230</sup> Para aclarar estas cuestiones, pues, lo primero que habría que hacer es, por lo pronto, no aislar esta última o alguna otra frase del contexto del párrafo entero, como es uso habitual. En efecto, éste es un texto que se cita; no es uno de los muchos que ni se mencionan o consideran irrelevantes, si es que se han leído. Lo que ocurre como decimos, es que no se tiene en cuenta todo él. Nosotros, en cambio, iremos por partes, y empezando por el principio, para poder reivindicar nuestra lectura como fundada en un genuino aná/lisis, y no –lo que es bien distinto– en una mera abstracción arbitrariamente selectiva.

Lo primero que, en coherencia con los párrafos anteriores, señala el propio Locke, es que la idea de “sustancia en general”, o de “pura sustancia en general” (como dijo en II,xxiii,2), no es sino una idea “relativa”. Esto es: considerada “en general”, no es sino una “pura noción”. O, como dirá en el párrafo 6, “abstracta”. Aunque no, por supuesto, en el sentido de “sacada de”, sino en el de “separada o independizada con respecto a”.<sup>231</sup> Por tanto, Locke no parece necesitar que se le haga notar la diferencia lógico/lingüística entre una noción abstracta y su aplicación o función concreta. La cualificación “relativa” ha de descartar por completo que sea una confusión lógico/lingüística la que hace declarar a Locke que hay algo que desconocemos sobre la “sustancia”. “General” y “relativo” son término correlativos –valga la redundancia–. Así que, con buen entendimiento y justificación, Locke mismo efectúa el tránsito analítico desde la “sustancia” considerada “en general” a las “clases particulares de sustancias”, a todas las cuales es “relativa” la noción “general” susodicha.

Señalaremos, entonces, como segundo punto decisivo para esta interpretación, la insoslayable identidad de los predicados que antes se aplicaron a la noción de “sustancia” a lo que ahora se menciona como “constitución interna particular, o desconocida esencia de esa sustancia”, “particular” y específicamente (no “general”mente) determinada. En efecto mientras que antes fuera “la sustancia” el sujeto lógico del predicado “de donde se supone que fluyen” (antes se dijo: “del cual resultan”) las cualidades observables (antes “accidentes”), ahora el sujeto de esta tesis o predicación es “la constitución interna o ... esencia”. “De esa [determinada, específica] sustancia”, por supuesto. “Esencia” y “sustancia” pues, operan como términos equivalentes e intercambiables, salvada la cuestión (por el propio Locke) de la diferencia lógica entre sustancia como sujeto esencia como predicado de lo que ese sujeto es. Nueva evidencia, por tanto, de que lo que ocupa la especulación crítica de Locke no es la mera y torpemente identificada noción lógico/lingüística de “sujeto” (o, correlativamente, “objeto en general”, el cual es sujeto de predicación), ni de individuo.

---

<sup>230</sup> A. J. Ayer, 45-46, 58-59 expone su concepción de la sustancia al tiempo que critica la noción de Locke de la misma o de “una cosa material”. Sin embargo, el informe que él nos ofrece coincide en su mayor parte con el de Locke, ya que nos advierte que una sustancia no es una entidad simple aparte de sus propiedades, y que es el error de tomar palabras por cosas lo que no puede llevar a entender erróneamente esta oposición gramatical. Sin embargo, para Ayer, la sustancia no es, entonces, más que la “totalidad de las apariencias” por las que es definida. Locke, en cambio, como acabamos de leer, señala que en ella se postula “algo además”. Ese algo es algo que Ayer no se plantea siquiera. Pero es algo a lo que Locke dedica el resto del capítulo y del *Ensayo*, y que tenemos que ver.

<sup>231</sup> El primer sentido haría de Locke, para sus críticos, un “sensualista”, como hace por ejemplo, Cassirer (1), II, 412, 627, 385, *passim*, implicando en ello a la doctrina escolástica. Mientras que lo que, sin tener que profundizar en esta cuestión aquí, pretendemos mostrar es que Locke no encuentra acreditada la sustancia en una representación sensible determinada.

Hay aún, sin embargo, otro “predicado” decisivo que iguala el contenido de lo que Locke dijera de la “sustancia” y lo que ahora dice de la “esencia” (“de esa sustancia” especificable). Tal es precisamente el rasgo del “desconocimiento”. Aquí se dice que la “esencia” es “desconocida”. Antes, en efecto, se dijo de la sustancia que era algo “supuesto, pero desconocido”; o, también de lo que no teníamos “idea clara” alguna. Pero recordemos que en el párrafo 2 ya se propuso que la sustancia, en lo que de “*substratum*” pueda considerarse que tenga o deba tener, no ha de ponerse o identificarse “más allá” que en “las partes extensas sólidas,”; so pena de absurdo. En este párrafo 3, en cambio, se utilizan, de un modo igual y explicitativamente equivalente, las nociones de “esencia” y de “constitución interna”. Noción ésta última, pues, que nos remite de nuevo a la alternativa doctrina –“hipótesis”– corpuscularista que Locke propusiera en II,viii.

De modo que, postergando, con método ajustado a la propia exposición de Locke, la cuestión de lo “desconocido”, es ineludible la evidencia de que Locke está refiriéndose, con la “sustancia”, a la “esencia”. Se trasladan, pues, a ésta las tesis sobre la fundamentalidad y la relativa incognoscibilidad de la “sustancia”. Como así lo acredita, por lo demás, la seguida referencia crítica lockeana a la doctrina escolástica de las “formas sustanciales”. Y este punto sí que es generalmente omitido en los comentarios habituales (excepto por M. R. Ayers).<sup>232</sup> No nos engañemos, viene a decir Locke, con infantiles invocaciones imaginativas de un misterioso e inasible “*substratum*”. Vayamos al problema real: el del auténtico conocimiento de las esencias. Así, pues, la línea hermenéutica de Locke con respecto a la sustancia parece claramente ser la de transferir reductivamente el problema del “*substratum*”, “soporte” o “sujeto”, al de la esencia. Es cierta ignorancia acerca de lo que constituye las esencias lo que nos hace hablar de un sustrato que no *puede* identificarse (es absurdo, por principio) como “algo” más allá de las apariencias. De ahí que encontremos la referencia al “algo” desconocido, en muchos otros lugares del *Ensayo*, no sólo en un sentido nada sospechoso de “reificación” sino, además, aplicado a las “esencias”. Así por ejemplo, elegiremos estos textos de II,xxxii (donde Locke trata sobre la “adecuación” de nuestras ideas). En II,xxxii,3 leemos (subrayado nuestro):

Pero en nuestras *ideas de sustancias* es de otro modo. Porque en ellas, deseando copiar las cosas tal como realmente existen y representaros esa constitución de la que dependen todas sus propiedades, nos damos cuenta de que nuestras ideas no logran toda la perfección que pretenden: encontramos que todavía les falta algo que nos alegraría que estuviera en ellas; y así son todas inadecuadas. Pero los *modos mixtos* y las *relaciones*, siendo arquetipos sin patrones [externos, esto es: empíricos; J. R. S.], y no teniendo así nada que representar sino a ellas mismas, no pueden sino ser adecuadas.

¿Qué es ese “algo” que les falta a las ideas de sustancias? Esto es algo que se dice en un párrafo posterior, el dedicado al análisis de su propia “adecuación”, porque el que hemos citado se dedica al de los “modos”. Pero ya en este inciso, antes de ver tal respuesta,

---

<sup>232</sup> Locke sólo habla *a partir de* –pero no sólo en– este capítulo de un “desconocimiento” radical sobre “nuestras ideas complejas de sustancias”. Pero *nunca* habla o dice expresamente que un *doble* desconocimiento. En cambio, como enseguida mostraremos, lo aplica bien al término “sustancia”, bien al de “esencia” (o “constitución interna”, de acuerdo con la hipótesis corpuscularista). Pero dos cosas (“sustancia” y “esencia”) iguales a una tercera (lo “desconocido”: “*unknown*”) son iguales entre sí. La equivalencia decisiva entre sustancia y esencia en el *Ensayo* sólo puede haber sido –o estar siendo– una cuestión disputada por la obsesiva y reductiva fijación, y pseudoproblema por ella misma creado, de la lectura “analítica” (Morris, Woolhouse, Bennett) en la “cosa” o el “algo que” como sujeto lógico. Como si éste fuera el único problema –aparte de que, por lo dicho, claramente no lo es– que trata Locke aquí.

podemos comprobar cómo la expresión “algo” tiene un uso y sentido meramente gnoseológico, si así puede llamarse; tal como nosotros mismo lo hemos empleado a propósito. Ese párrafo posterior es el 6. En él se comienza por establecer que nuestras ideas de sustancias tienen “una doble referencia”. Y ninguna de las dos nos remite a soporte “cósico” alguno. Una es a la “supuesta esencia real de cada especie de cosas”. La otra se refiere a la completud de su representación: ya que tales ideas son “complejas” y la observación no puede agotarlas; sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de las ideas “simples” componentes son “potencias”, eso es, relaciones con otras sustancias. Así se explicita detalladamente de los párrafos 6 al 14 y último, a los cuales nos referiremos en particular con estratégica oportunidad en nuestra Parte Segunda. Ahora, sin embargo, queremos advertir sólo que al final del párrafo 6 vuelve a aparecer la expresión “algo además” que hemos visto en II,xxiii,3. Pero ahora *explícitamente* referido a la “forma sustancial”, cuyo conocimiento también allí se critica como aquel al que, en el fondo, se refiere a la noción de “soporte”. Así, transcribiremos estas sustanciosas líneas:

Las ideas complejas que tenemos de sustancias son, como ha sido mostrado [en II,xxiii, como bien anota aquí Frases; J. R. S.], ciertas colecciones de ideas simples que ha sido observado o supuesto que existen constantemente juntas. Pero tal idea compleja no puede ser la esencia real de ninguna sustancia; porque entonces las propiedades que descubrimos en ese cuerpo dependerían de esa idea compleja, y sería deducible de ella, y su conexión necesaria con ella sería conocida ... Esta esencia, de la que fluyen todas las propiedades, cuando la inquiero y persigo, percibo claramente que no puedo descubrirla: a lo más que puedo llegar es a presumir que, no siendo sino cuerpo, su esencia real o constitución interna, de la que estas cualidades dependen, no puede ser sino la figura, tamaño y conexión de sus partes sólidas; ... Si alguno dijera que la esencia real o constitución interna, de la que estas propiedades dependen, no es la figura, tamaño y disposición o conexión de sus partes sólidas, sino algo más, llamado su *forma particular*, estaría más lejos de tener idea alguna de esencia real de lo que estaba antes. Porque yo tengo una idea de la figura, tamaño y situación de las partes sólidas en general, aunque ninguna de la particular figura, tamaño o yuxtaposición de las partes por la que las cualidades arriba mencionadas se producen. Pero cuando se me habla de algo además de la figura, tamaño y posición de las partes sólidas e ese cuerpo en su esencia, algo llamado *forma sustancial*, de eso confieso que no tengo ninguna idea en absoluto, sino sólo del sonido forma ... <sup>233</sup>

Antes de seguir con nuestro análisis del capítulo II,xxiii es pertinente traer aquí todavía a colación otro texto posterior en el que no sólo vuelve a aparecer la expresión “algo” en el sentido que acabamos de mostrar, sino que se descarta a la vez igualmente la infundada presunción exegética de que el “soporte” de Locke remita al problema de la individualidad. Es éste de III,vi,4 que, como el anterior, se comenta por sí solo una vez que hemos delimitado la significación que perseguimos:

Que la *esencia*, en el uso ordinario de la palabra, se refiere a las clases, y que es considerada en los seres particulares no más allá que en cuanto son ordenados en clases, resulta manifiesto por lo siguiente: quitemos las ideas abstractas por las que clasificamos a los individuos y los agrupamos bajo nombres comunes, y entonces el pensamiento de algo

---

<sup>233</sup> II, xxxi,6. Subrayado nuestro.



esencial a cualquiera de ellos se desvanece instantáneamente no tenemos ninguna noción de lo uno sin lo otro, lo cual muestra claramente su relación.<sup>234</sup>

Volviendo a nuestro texto inicial de referencia, II,xxiii,2, hemos de reparar ahora en otra evidencia ineludible, cual es la de que Locke está sugiriendo una alternativa, la científica epocal del corpuscularismo mecanicista, a la doctrina esencialista de los “filósofos”: filósofos claramente identificados allí como los que se conforman con hablar del conocimiento de las “formas sustanciales” de las cosas en virtud de sólo unas cuantas ideas simples conocidas de ellas, y con/gregadas en su definición esencialista; mientras que “cualquier herrero o joyero” “conoce mejor” las cualidades de esas sustancias. Y Locke señala expresa y críticamente que las cualidades –o “ideas”– que componen nuestras ideas “complejas” de sustancias “tienen que ser encontradas” en ellas mismas, esto es: por observación activa y diligente, si es que se quiere presumir de conocer esencia alguna. Es el propio Locke quien se entretiene en esta parágrafo a sentar la doctrina de que, no siendo la “sustancia”, como idea “general” “relativa” a “clases particulares de ideas complejas” regularmente observables como coexistentes y unidas, otra cosa que una categoría equivalente a la de “esencia” no hay más reconocimiento de esencias que el que adquiramos por la observación y la experiencia. No se conoce algo más que lo que pueda ofrecer la observación cuando se habla de “formas sustanciales”. Y esto hay que reconocerlo apropiadamente como condición para el impulso hacia el positivo conocimiento posible (aunque haya “algo más” supuesto en dicha noción, cuyo sentido radical y gnoseológicamente insuperable analizaremos después).<sup>235</sup>

Esta observación crítica, que desenmascara parte, al menos, de la ignorancia oculta, y superable, en ciertos usos o abusos del lenguaje (a lo que explícitamente dedicará el Libro III, con su doctrina sobre la diferencia entre “esencias reales” y “esencias nominales”), la sigue pormenorizadamente denunciando Locke en los párrafos siguientes. Esto es: antes de centrarse en el comentario de la ignorancia o el “desconocimiento” radical sobre las “formas sustanciales” (expresión que aúna con/venientemente la cierta equivalencia temática de “esencia” y “sustancia”). Esta parece ser la razón de que se considere que la última frase, escéptica, del citado II,xxiii,2 tenga una significación absoluta (absolutamente escéptica; contradictoria y ambigua, por tanto). En efecto, en los párrafos 4 y 5, al analizar nuestro lenguaje sustancialista y esencialista sobre la “materia” y el “pensamiento” (con

---

<sup>234</sup> III,vi,4. Subrayado nuestro. Las evidencias, en el mismo sentido, respecto al significado “esencial” del “algo” podrían multiplicarse. Cfr. también, por ejemplo, III,vi,43; x,18; IV,iii,6,10,11,12.

<sup>235</sup> Resulta, pues, de acuerdo con esto, tan increíble como incalificable la distorsión que supone la generalizada lectura que atribuye al propio Locke una propia confusión respecto al “algo” que “soporta” las cualidades, así como la fundación –implícita o implícitamente atribuida– del origen trascendental de la noción de “sustancia” en el plano de la “imaginación”. Nos atrevemos a sugerir –sin creer que, con el “caso Locke” pueda haber a estas alturas ningún atrevimiento que resulte ya desmesurado– que acaso ello se deba a la singularidad del “sentido común” de Locke (para Jeffreys, el “profeta del sentido común”). Como se suele decir, el sentido común es el menos común de los sentidos. Evidencia que, con Heidegger, ha alcanzado el rango y la categoría de primer principio metafísico.

En efecto, como es sabido –y es a lo queremos referirnos–, para Heidegger la tradición “metafísica” occidental ha incurrido en el olvido de la cuestión del ser, que de suyo se olvida u oculta, como tal, en toda manifestación suya. ¿No podría verse, sin embargo, en la reflexión de Locke sobre la “sustancia misma” –“el fundamento de todo lo demás, oculto para nosotros”: cfr. IV,iii,23– un insólito y sorprendente ejercicio de “sentido común”, rememorativo del ser? Queda aquí así establecida, al menos como pregunta, esta sugerencia tan poco común.

crítica implícita ya no sólo a los escolásticos, sino a los cartesianos, que dogmatizaban metafísicamente nuestra fenomenológica distinción entre los tipos más genéricos de sustancias),<sup>236</sup> Locke denuncia nuevamente que el *conocimiento efectivo* que tenemos acerca de tales sustancias no supera ni consiste en otra cosa que una “colección” o “combinación” de ideas observablemente unidas con regularidad. Y por eso en esos párrafos, en tanto detención analítica en el punto último que hemos comentado, Locke vuelve a usar las equívocas expresiones “una cosa que”, “soporte supuesto”, “*substratum*” y “algo en lo que” residen las cualidades o “a lo que pertenecen”.

Aunque en II,xxiii,4, por cierto, ya no refiere la razón trascendental de nuestra suposición de la “sustancia” a que “no podemos imaginar cómo...”, sino a “*porque no podemos concebir cómo subsistirían solas, ni una en la otra*” (subrayado nuestro). Esta última y crucial expresión no sólo acredita que en Locke no se ha perdido aún la razón –el “entendimiento”, las “operaciones de la mente”– como origen propio de la “noción abstracta” de “sustancia en general”. El realismo metafísico –no ya gnoseológico– y la razón como una de las “facultades naturales” para el conocimiento (como la caracterizara, junto a la “sensación”, ya desde el Libro I)<sup>237</sup> impiden ese descenso, en la fundamentación

---

<sup>236</sup> Esta crítica lockeana –que hay que aplicar históricamente al dogmatismo cartesiano anticipa, sin duda, la crítica kantiana a los “paralogismos de la razón pura”, declarándolos una hipóstasis (impertinente e infundadamente metafísica, se entiende) de nuestros “pensamientos”: cfr. *KrV*, A 384-387 y 393. A ello nos referiremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Es necesario, no obstante, citar aquí II,xxiii,5 como fundamento de esta afirmación y de las que seguirán a continuación:

Lo mismo ocurre acerca de las operaciones de la mente, a saber, pensar, razonar, temer, etc., las cuales, concluyendo nosotros que no subsisten por ellas mismas ni aprehendiendo cómo pueden pertenecer al cuerpo o ser producidas por él, tendemos a pensar éstas como acciones de alguna otra *sustancia*, a la cual llamamos *espíritu* [*spirit*]; por lo cual sin embargo, es evidente que, no teniendo otra idea o noción de la materia sino algo en lo que esas muchas cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos subsisten, mediante la suposición de una sustancia en la que el pensar, conocer, dudar y una potencia de movimiento, etc., subsisten, tenemos una noción de la sustancia del espíritu tan clara como la que tenemos del cuerpo; suponiéndose que la una es (sin saber lo que es) el *substratum* para esas ideas simples que tenemos del exterior; y que la otra [sustancia] supuesta (con una igual ignorancia de lo que es) es el *substratum* para esas operaciones que experimentamos dentro de nosotros mismos. Es obvio, entonces, que la idea de *sustancia corpórea* en la materia está tan remota de nuestras concepciones y aprehensiones como la de *sustancia espiritual* o espíritu. Y, por tanto, de nuestro no tener ninguna noción de la sustancia del espíritu no podemos concluir más su no-existencia de lo que podemos, por la misma razón, negar la existencia del cuerpo; siendo tan racional afirmar que no hay cuerpo, porque no tenemos ninguna idea clara y distinta de la sustancia de la materia, como decir que no hay espíritu, porque no tenemos ninguna idea clara y distinta de la sustancia de un espíritu.

Lo que se entienda por “sustancia” –si es una hipóstasis a la que sería aplicable la misma crítica kantiana aludida, o se entiende por ella la “existencia” de la conexión necesaria entre los objetos o/y nuestras “ideas” de los mismos: con lo cual habría de ser Kant el criticado acaso por Locke– es lo que estamos dilucidando en este trabajo. Pero en esta primera parte nos ceñiremos a la mostración de la relación de la “sustancia” con la “conexión necesaria”. Es en la segunda donde discutiremos que, por razones independientes de la misma doctrina de la “sustancia” –que no sería menos ambigua ni discutible que la significación “realista empírica” del kantismo–, tampoco puede atribuirse a ella una concepción representacionista.

<sup>237</sup> Véase especialmente I,ii,1,8,10,15; iii,13; iv,12,24. El significado y fundamento de esta última afirmación queda remitido, de nuevo, al resto de nuestro trabajo (segunda parte).



gnoseológica, hacia la “imaginación” que tendrá lugar en Hume.<sup>238</sup> Pero hay otro dato relevante en esa frase (subrayado también por nosotros) para descartar la atribución a nuestro autor de la presunta suposición necesaria de un “*substratum*” como explicación lógica del significado de “sustancia”. Un dato que se anticipa igualmente a una precisión cuya originalidad indebidamente podría atribuirse a Hume. Y tal dato o precisión es la de que el misterio sobre la sustancia o estriba en el postulado de un sustrato, sino que, alternativamente, puede y debe identificarse más bien, con el problema de la conexión entre las ideas mismas.<sup>239</sup>

Sin embargo, en el mismo momento en que los comentarios usuales dejan la lectura y cita de este crucial capítulo, aparece la clave comprensiva del significado de la “sustancia” o “sujeto” como –al igual que la “esencia”– “algo” radicalmente desconocido y hasta incognoscible. Léase, pues, con nosotros, el parágrafo 6:

Sea lo que fuera, por tanto, la secreta naturaleza abstracta de la sustancia en general, todas las ideas que tenemos de distintas clases particulares de sustancias no son sino diversas combinaciones de ideas simples, co/existentes en tal, aunque desconocida, causa de su unión, ya que hace que subsista la totalidad misma. Es por tales combinaciones de ideas simples, y nada más, por lo que nos representamos clases particulares de sustancias, tales con las ideas que tenemos de sus diversas *species* en nuestras mentes, y tales son, sólo, las que, mediante sus nombres específicos, significamos a otros, por ejemplo hombre, caballo, sol, agua, hierro: al oír las cuales palabras, todo aquel que entiende el lenguaje forma en su mente una combinación de esas diversas ideas simples que él ha observado usualmente, o imaginado que existen juntas bajo esa denominación; todas las cuales supone que descansan

---

<sup>238</sup> Véase este significativo cambio de Hume en la, por lo demás, mera transcripción sintética de las formulaciones lockeanas sobre la “sustancia”:

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección.

Cfr. Hume,16 (ed. Duque,105). Subrayado nuestro.

<sup>239</sup> Efectivamente, puede leerse –seguidamente a la cita de la nota anterior– en Hume,16 (ed. Duque,105):

Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un *algo* desconocido en que se supone que inhiere; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad ... Al ser considerado el principio de unión como parte fundamental de la idea compleja ...

Es la misma alternativa, clara y distintamente planteada, que encontramos posteriormente en Hume,636 (Duque,887-8):

Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple o individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna.

Mas por lo que acabamos de indicar en el texto lockeano, y lo que seguiremos diciendo esta alternativa, y la esencialidad decisiva de su segundo término, está ya ineludiblemente planteada en la concepción lockeana. Lo que Locke aún no confundirá, como Hume o Kant, es la necesidad de la conexión, en tanto que requisito problemático de la imaginación o el entendimiento, con la realidad de tal necesariamente postulada conexión. Es decir: Locke no reducirá la cuestión del “fundamento” de la objetividad ni a la imaginación, ni tampoco al entendimiento. Sobre esto abundaremos en estos apartados de nuestra segunda parte: II.2.5 y II.4.2.

en y están, por así decirlo, adheridas a ese sujeto común desconocido que no inhiere en ninguna otra...<sup>240</sup>

*Whatever therefore be the secret abstract nature of substance in general, all the ideas we have of particular distinct sorts of substances are nothing but several combinations of simple ideas, co/existing in such, though unknown, cause of their union, as makes the whole subsist of itself. It is by such combinations of simple ideas, and nothing else, that we represent particular sorts of substances to ourselves; such are the ideas we have of their several species in our minds; and such only do we, by their specific names, signify to others, v. g. man, horse, sun, water, iron: upon hearing which words, every one who understands the language, frames in his mind a combination of those several simple ideas which he has usually observed, or fancied to exist together under that denomination; all which he supposes to rest in and be, as it were, adherent to that unknown common subject, which inheres not in anything else...*

Si, esta vez, nos quedáramos sólo en la primera afirmación de la cita, desde luego se explicaría la acusación de confusión lógica de que ha sido objeto Locke. Porque aquí de lo que declara el autor, de nuevo, que posee para nosotros una “secreta ... naturaleza” es la “abstracta ... sustancia en general”. Pero ya habíamos reconocido previamente, y postergado su análisis, que había un cierto sentido, a elucidar, en que esta afirmación lockeana resultaría inteligible y legítima. Así, del mismo modo que en el final no citado de II,xxiii,4 Locke volvía a declarar: “aunque sea cierto que no tenemos idea clara o distinta de esa cosa que suponemos un soporte”, nos encontramos al principio de la última cita un similar reconocimiento. Pero la clave a la que nos referíamos y queríamos llegar es la de la “desconocida causa de su unión”. El dato incuestionable que ofrece la observación, y a partir del cual Locke aprovecha para denunciar la “simplicidad” de que hacen gala los “filósofos” en sus ideas de “sustancias” (cuando éstas son “complejas, y tanto más cuanto más se impulse la investigación), es el de *totalidades coexistentes*. El postulado –como un dato racional, así presentado por Locke– que esto suscita es el de que las ideas complejas de sustancias sean no sólo “combinaciones” usualmente observadas o perceptivamente coexistentes, sino el de que sean “subsistentes”; si es que tal unidad ha de ser *realmente* objetiva. Sólo lo sería si la unión observada es necesaria, en virtud de una “causa” de tal “unión”.

De acuerdo con esto, consideramos clave tal expresión porque identifica el problema al que quiere Locke referirse –y cuyo sentido habrá que comprobar si se reduce a una confusión lógica, o falta de criticismo trascendental, o falta de conciencia ontológica–, prescindiendo de la con/fusiva “imaginación”, por él mismo criticada, de un “*substratum*” inconsistentemente reificado. El motivo realmente trascendental por el que el entendimiento postula un “desconocido sujeto común” no es la presunta necesidad de un soporte fisicalizado. Lo que el entendimiento inquiere, en el fondo, y Locke detecta, es “la causa de unión” de las “totalidades” regularmente observadas y clasificadas por nuestro lenguaje. Quiérese decir: esa causa, y precisamente porque es lo que se desconoce, no tiene por qué ser necesariamente –ni lo es, patente y demostradamente, para Locke– un “soporte” (con lo que, además, nos encontraríamos ante una insostenible posición representacionista). Más precisamente: la clave, a nuestro entender –y como mostraremos luego en los textos mismos–, no está, naturalmente, en la noción de “causa”, puesto que ella misma podría ser hipostasiada; sino en la de “su unión”. ¿Qué otra “cosa” podría ser, pues tal “causa de su

---

<sup>240</sup> II,xxiii,6. Subrayado nuestro.

unión”? Desde luego, no lo sabemos: esta es la cuestión radical. Pero, antes de abundar en ella, en la que es posible y debido abundar y clarificarnos, permítasenos un sucinto excursus que ataje el presumible obstáculo que la precipitación de críticas pre/juiciosas supondría para la comprensión del mensaje de nuestro autor.

Constatar que la noción de “sustancia”, o “esencia”, corresponde, en el plano lógico y lingüístico, a la unidad de las ideas complejas observadas y discernidas es un señalamiento que no roza siquiera la cuestión planteada por Locke. Por el contrario, “el mismo lo constata y analiza, añadiendo que es sólo precisamente el plano fenómeno/lógico aquel en el que podemos aumentar nuestro conocimiento objetivo. La cuestión de Locke es genuinamente onto/lógica y apunta al *límite* onto/lógico –no confuso ni ingenuo escepticismo– no ya que ha de reconocer, sino en que se funda y por el que ha de propulsarse toda ciencia a la búsqueda del conocimiento posible. La simple explicitación de los criterios ordinarios de clasificación e identificación objetiva es una cuestión pragmática y lingüística que no puede descalificar ni orillar el reconocimiento del misterio, más que el problema, del *ser* de los “objetos” o de la *realidad* objetiva.<sup>241</sup> Esto último es también aplicable a aquellos cuya filosofía está tan por supuesto afincada en los dominios del “ser” que no comprender ya siquiera el asombro y la pregunta por el ser de las “cosas”, aquello *que* sean *como* son.

Ahora bien, la “conocida” constatación kantiana de que la esencia del concepto de objetividad –de “objeto en general”– radica en el postulado de la “necesidad” de la conexión de las “combinaciones” –digamos con Locke– que nos ofrece la experiencia ¿añade o dice algo distinto de lo constatado ya por Locke? Y, sobre todo, ¿agota o consume realmente la cuestión lockeana la tesis kantiana de que el postulado de tal necesidad se halla en el entendimiento, y es una fundamental condición de posibilidad *lógico/formal* de la experiencia misma? Esta tesis añade y aclara algo al planteamiento meramente lógico/analítico; como se lo pretendiera aclarar antes al psicologismo de Hume. Pero no al planteamiento de Locke.

La noción de “conexión necesaria”, de la que las kantianas “Analogías de la Experiencia” hacen el núcleo teórico de su presunta “deducción trascendental” de la “realidad objetiva” de la “categorías” y “principios” del Entendimiento, es una noción originalmente establecida en el *Ensayo* de nuestro autor. Y es precisamente esta noción aquella que expresa técnica y recurrentemente en la “desconocida causa de unión” en que consisten o que expresan (significan) la “sustancia” o la “esencia real”. Sin embargo, ¿ha llegado siquiera a ver el planteamiento kantiano el alcance ontológico de la cuestión de Locke (como quizá, consiguientemente, de la de Hume)? Dicho de otro modo: ¿puede pretender el kantismo haber “resuelto”, si es que lo ha llegado a captar, el problema detectado por Locke –antes que por Hume, aunque sin su psicologista cuestionamiento escéptico–? Si, como hemos dicho, no es Hume quien tuviera que enseñar a Locke la importancia de la noción de la “conexión real”, no es tampoco Kant quien tenga que enseñar a nuestro autor que la “necesidad de la conexión” sea, a su vez, un *postulado necesario* del Entendimiento. Pero tal vez se comprendiera mejor la cuestión, y con ello a Locke mismo, si, en lugar de pensar en la doctrina de la “deducción trascendental” como presunta aclaración necesitada *por Locke*, se advirtiera que un discurso kantiano más pertinente (aunque siga sin ser original) sobre la cuestión que Locke concentra en la noción de “sustancia” es el así resumido en estas líneas de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, en adelante):

---

<sup>241</sup> Sobre esto precisamente abundamos en la segunda parte de nuestro trabajo.

En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindieramos de todo lo ficticio, a ésta: *cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa*, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber.<sup>242</sup>

Si por rasero del criticismo tomamos, como se suele, el kantiano, entonces hemos de notar que el misterio lockeano sobre la “sustancia” es tan poco ingenuo, es tan crítico, al menos, como el que está recogido por el propio Kant en estas líneas. En las que, obsérvese, el acento está puesto en el “cómo” es posible el hecho de la unidad de los fenómenos. Que el misterio se reduzca a la cuestión sobre el “espacio” y “su ocupación” –cuya consideración podría dar lugar al paralogismo de la “relación externa”, según Kant objeto a Descartes y los “realistas trascendentales”–, así como que “Lo único que podemos hacer es indicar” esta “laguna” “atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental desconocido”,<sup>243</sup> es otra cuestión sobre la que pronunciaremos mayores precisiones críticas y diferenciadoras en la segunda parte de nuestro trabajo. Acaso la “sustancia”, en tanto fundamento ontológico/existencial de la objetividad y el conocimiento, no deba relegarse al plano “trascendental” de un “objeto... desconocido”, ni haya de concebirse el *ser* de la conexión necesaria por ella significado, en Locke, como un “objeto”.

Consideramos que este excursus era preciso y en modo alguno eludible, si es que los juicios implicados en las caracterizaciones exegéticas pretenden algún fundamento. No puede eludirse la reflexión a la hora de hacer exégesis. Porque hacer exégesis es hacer, ineludiblemente, valoraciones. De otro modo, no puede hacerse claridad, sino sólo, como criticaría Locke, expedir gratuitamente términos ininteligibles y confusos, como los que abundan en las “sectas y las escuelas”. Estas últimas indicaciones, siquiera sean preguntas, vienen exigidas por el compromiso de comprender la doctrina lockeana, velada por el desconocimiento y el prejuicio inveterado, pero cuyo carácter “criticista”, en su propio alcance, además, queremos reivindicar.<sup>244</sup> Pero suspendamos el excursus.

---

<sup>242</sup> Cfr. *KrV*, A 393. Subrayado nuestro. Confróntese con II,xxiii,5, citado en la anterior nota 236.

<sup>243</sup> Como añade inmediatamente a las líneas citadas antes.

<sup>244</sup> Nos parece que procede aún otro señalamiento crítico. Hemos dicho que la cuestión de Locke es una genuina cuestión: la ontológico/existencial, sobre la que nos detendremos en otros lugares. Pero, si bien esta cuestión no se reduce a la autoconciencia lingüística ni a la autoconciencia trascendental, tampoco puede impugnarse su *planteamiento* con una mera referencia al “ser”. Para unos –decimos todo esto en torno a y con motivo de nuestra exégesis de Locke– la cuestión de la “sustancia” parece resolverse apelando al “lenguaje”; para otros, apelando al “entendimiento”. Y para “otros”, por fin, apelando al “ser”. Hay que decir, sin embargo, que la reflexión de Locke sólo puede explicarse por referencia al fenómeno de la nueva ciencia con su aspiración de conocimiento “positivo”, pero intentando integrar todas las anteriores dimensiones teóricas. Locke no es ajeno a la fundamentación existencial del saber que se vehicula por el entendimiento y hay que distinguir del mero lenguaje. Pero su conclusión es que nuestro saber o ciencia, si quiere ser positivo, ha de reconocer sus límites y su carácter tentativo. Y quizá haya sido su *acento* en el carácter probabilístico de la ciencia concreta lo que haya condicionado desde una lectura superficial de Kant, el descrédito de nuestro autor en lo que respecta a su competencia lógica. Sin embargo, este acento ha tenido que ser contemporáneamente recuperado frente a los reduccionismos dogmáticos cientificistas (en que ha derivado la equívocidad del acento epistemológico kantiano), ontológicamente incompetentes para captar la pregunta por el ser o/y la “sustancia”. Porque es la cuestión del preciso estatuto epistemológico (onto/lógico) de la ciencia, con sus alternativas dogmáticas y escépticas, el plano en el que ha resurgido la cuestión del ser, y se ha mostrado el problema en cuya solución sintética fue pionera la obra de Locke.

Decíamos que había entender lo buscado: la “causa de unión” de las cualidades sensibles o “ideas” coexistentes. Y anticipábamos que esta noción es equivalente a la de la “conexión necesaria”, que sólo aparecerá formalmente a partir de los últimos capítulos del Libro II (como en el ya citado II,xxxi,6). Pero, para no prolongar excesiva e innecesariamente nuestros análisis referiremos sencillamente a las nociones, más intuitivas, con que Locke vuelve reiteradamente en II,xxiii sobre esta cuestión. A ella dedica, efectivamente, el resto del capítulo, junto a la de insistir en mostrar cuáles son las ideas “claras” y “positivas” que tenemos de las diversas clases de sustancias: aquellas por supuesto, como ya decía el primer párrafo, que provienen de la “sensación” y la “reflexión”, y con respecto a las cuales Locke insiste en que, excepción hecha de las de cualidades “primarias” (como la extensión y solidez: el único y suficiente “soporte” identificable) no son sino potencias, esto es: relaciones.<sup>245</sup>

La referencia lockeana a la “desconocida causa de unión”, sin embargo, se expresa en los siguientes párrafos de diversos otros modos que hacen más inteligible la significación o delimitación del problema –sin confusiones impertinentes– y que permiten la conexión inmediata de esta expresión de la de la “conexión necesaria”. Tales nociones alternativas, expresamente conectadas con lo desconocido de “la sustancia”, son las de la “inconcebible” o “ininteligible” “cohesión”,<sup>246</sup> o la de “cemento”: “el gran y sin embargo desconocido secreto”.<sup>247</sup> Mientras que en los siguientes párrafos insiste en que el problema epistémico aquí implicado, con respecto al cual el corpuscularismo es una hipótesis, pero que no puede resolver el nudo radical de la cuestión, es el de “la naturaleza, causa o manera” de la cohesión;<sup>248</sup> la “manera como”.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Véanse, especialmente, II,xxiii,7,9,14,37. En 7, Locke dice que tendrá “la más perfecta idea de cualesquiera clases particulares de sustancias” quien hay reunido más de ellas: invitación a la investigación. En 9 dice que los componentes principales de nuestras ideas complejas de sustancias –aparte de la “en general” como “sujeto común que las une”: véase el 14– son las de “cualidades primarias”, “cualidades secundarias” y “potencias” (aunque las segundas, como explicara en II,viii, pueden también considerarse “potencias” de las “primarias”). Y maneja abundantemente, en lugar de la noción de “esencia” con que criticara las “formas sustanciales” la propia y coherentemente corpuscularista: la de “constitución “interna” de los “átomos”. Es en el párrafo 37 donde la concepción lockeana, acorde con la pauta científica críticamente asumida, evidencia la diferencia esencial entre el criterio clasificador escolástico de las formas, como moldes estancos, y el científico moderno de la relación (susceptible de matematización a partir de las cualidades “primarias”):

... En tercer lugar, Que la mayoría de las ideas simples que constituyen nuestras ideas complejas de sustancias, cuando se considera verdaderamente, son sólo *potencias*, pese a que tendamos a considerarlas cualidades positivas.

<sup>246</sup> Cfr. II,xiii,17,23,24. En 23 puede leerse:

Si alguien dice que no sabe qué es lo que piensa en él, quiere decir que no sabe qué es la sustancia de esa cosa pensante: no más, digo yo, sabe él qué es la sustancia de esa cosa sólida. Además, si dice que no sabe cómo piensa, respondo: Ni sabe cómo él es extenso, cómo las partes sólidas del cuerpo están unidas o se cohesionan juntas para constituir la extensión.

<sup>247</sup> *Ib.*, 26.

<sup>248</sup> Cfr. II,xxiii,27.

<sup>249</sup> Cfr. *Ib.*,28,29.

Y, antes de sacar conclusiones y anotar evidencias de otros matices, transcribamos este texto de II,xxiii,29 (subrayado nuestro):

Para concluir. La sensación nos convence de que hay sustancias sólidas extensas; y la reflexión, de que hay sustancias pensantes: la experiencia nos asegura de la existencia de tales seres, y que el uno tiene una potencia para mover el cuerpo por impulso, y el otro por el pensamiento; de esto no podemos dudar. La experiencia, digo, a cada momento nos provee con ideas claras tanto de lo uno como de lo otro. Pero más allá de estas ideas, como las recibimos de sus propias fuentes, nuestras facultades no alcanzarán. Si inquiriéramos más allá en su naturaleza, causas y maneras, no percibimos la naturaleza de la extensión más claramente que la del pensamiento. Si quisiéramos explicarlas de cualquier otro modo, una sería tan fácil como la otra; y no hay más dificultad en concebir cómo una sustancia que no conocemos debería, por el pensamiento, poner al cuerpo en movimiento, que cómo una sustancia que no conocemos debería, por impulso, poner al cuerpo en movimiento. Así que no somos más capaces de descubrir en lo que las ideas que pertenecen al cuerpo consisten que esas que pertenecen al espíritu. De lo cual me parece probable que las ideas simples que recibimos de la sensación y la reflexión son los límites de nuestros pensamientos...

Nos parece, pues, bien fundada y evidente, a la vista de este texto conclusivo y reiterativo de todo lo anterior, que Locke no pretende negar en modo alguno el carácter puramente racional, pero puramente “abstracto” e ininformativo de las nociones metafísicas; especialmente ésta, fundamental, de la de “sustancia”, cuyo análisis congrega todas las otras: “potencia”, “causa” y –negativamente– “infinitud”. Los “límites” de nuestro conocimiento positivo, en cuanto este tipo de conocimiento progresivo<sup>250</sup> sea lo que busquemos y pretendamos, son las ideas sensibles provenientes de la “experiencia”: la sensación y la reflexión. Pero adviértase también que aquello que se desconoce no está más allá de la misma realidad empírica que se nos ofrece: está más allá de nuestra concepción y conocimiento de cómo pueden ser *como son* las cosas que la experiencia nos muestra que son; lo que es bien distinto.<sup>251</sup> Lo que cabe concluir es que, si para Locke las ideas metafísicas no son “claras” es porque tiene otro modo, que el sensista, de integrarlas sistemáticamente sin descalificar su contenido propio y peculiar: son *operaciones mentales*, esto es, concepciones, razonamientos, conclusiones regidos, no lo olvidemos, por el criterio de la “conexión necesaria” (“el gran y sin embargo desconocido secreto” de II,xxiii,26: el “cemento” del universo) que ya apuntara explícitamente en II,xiii,28. Sin embargo, lo que a él le interesa es el conocimiento positivo y experimental de la ciencia de Boyle y Newton.

---

<sup>250</sup> Esta idea de “progreso”, en el sentido de aumento o acumulación del conocimiento expresa el interés o motivación moderna que condujo a la crítica del saber ontológico tradicional y el énfasis teórico en la epistemología. Por supuesto, conlleva o presupone el reconocimiento de la relatividad onto/lógica a que nos referiremos después. El reconocimiento de límites es condición de posibilidad de la promoción de la investigación. La expresión literal misma de esta idea puede encontrarse en el *Ensayo* en estos lugares: II,i,6,22; x,1; xxix,1; xxxii,6,14 y en el capítulo del Libro IV dedicado al “progreso de nuestro conocimiento” (IV,xii).

<sup>251</sup> Como dice M. R. Ayers,152, el señalamiento de Locke tiene que ver con la “inteligibilidad” de la experiencia. No, por tanto, añadimos nosotros, con la cuestión del representacionismo.



A él le interesan las “ideas” sensibles, positivas, que enriquezcan y complejifiquen nuestro conocimiento concreto.<sup>252</sup>

Otra advertencia conclusiva esencial, que hemos subrayado, es ésta: “de lo que no podemos dudar” es de la “existencia” de las “ideas” y conexiones que la experiencia nos muestra. La “existencia” es lo que las cosas como son y como las observamos. Lo que ocurre, al parecer, en el pensamiento de Locke, es que nuestro autor no cree que la existencia, como fundamento onto/lógico empíricamente patente, sea reductible a o justificable por la razón o nuestras concepciones. Por esto es por lo que afirmará en sus conclusiones de IV,iii que, pese a no conocerla en “sí misma”, y no poder aspirar por ello a una ciencia deductiva (que, en realidad, sólo sería posible para un entendimiento creativo; J. R. S.), ella es el “fundamento de todo lo demás”. Función o caracterización que en diversos lugares Locke atribuye a la “esencia real” misma. Por ejemplo: “... la propia *essentia* o ser de la cosa misma: ese fundamento [*foundation*] del que todas sus propiedades fluyen y al que todas ellas están inseparablemente unidas”.<sup>253</sup> O también: “... la esencia real y fuente [*source*] de todas esas operaciones que tienen que encontrarse en cualquier individuo de esa clase”.<sup>254</sup>

Por eso hay que concluir también la equivalencia decisiva entre “sustancia” y “naturaleza” o “esencia” en las consideraciones de Locke. Precisamente porque sitúa en la existencia que la experiencia nos muestra el ámbito de todo conocimiento y problema. Lo que no podemos descubrir es “el modo como” existe lo que patentemente existe. Pero no ya en general: lo cual es igualmente patente e *indudable*, sino en concreto. La conexión existe y es la razón la que lo descubre en la experiencia. Lo que ni la experiencia ni la razón descubren es las conexiones concretas por las que la tarea científica de valor ontológico incuestionado sería más fácil para nosotros: por eso lo pretendiera Descartes. Pero por eso *la crítica de Locke no va dirigida tanto contra las nociones de “sujeto” y de “esencia”*

---

<sup>252</sup> No estaría de más señalar que, si bien el uso multívoco de “idea” en Locke ha podido suscitar disputas interpretativas que abordaremos después, en nuestra segunda parte, no sólo ocurre lo mismo con la “representación” kantiana (*Vorstellung*), sino que hay una ambigüedad aún más influyente que redundante en la tergiversación de Locke. Tal es precisamente la de llamar conceptos (puros) o ideas (trascendentales) a lo que él mismo –Kant– considera, en verdad, mera funciones lógicas o del pensar: lo que Locke considera –más propia e inequívocamente, a nuestro juicio– “operaciones de la mente”. Lo que ocurre es que, como se ve, la ambigüedad puede presentarse de muchas formas. Lo que se hace inevitable, por tanto, en cada caso, es intentar comprender estructuralmente el sentido del pensamiento de un autor.

Algo semejante cabe decir con respecto a la concepción kantiana de la experiencia como mera “ocasión” para suscitar la función de las categorías. Con esta caracterización tan tajante no es extraño que haya podido ser acusado del idealismo que pretendió siempre recusar. Por el contrario, sinceramente creemos mucho más acertada, para lo que se pretende, la caracterización lockeana como “sugerencia”: la experiencia muestra o “sugiere”, como vimos, diversos tipos de “ideas”. Pero las más “abstrusas” no son sino operaciones de la mente, no contenidos positivamente informativos como los que busca la ciencia. De aquí que –diremos, por último–, junto a la viscosa sombra idealista del planteamiento kantiano, planea también la del cientificismo de algunos de sus pretendidos epígonos –Cassirer, por ejemplo– que, con su insistencia en la fundamentación *lógica* de la objetividad *en general* de la ciencia, han eludido equívocamente su innegable, y kantianamente reconocida, dimensión probabilística en sus afirmaciones concretas. Pero sobre esto volveremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Cfr. Sobre esto nuestras notas 173 y 280.

<sup>253</sup> III,iii,18.

<sup>254</sup> III,vi,3.



como contra las de “sustrato” y de “forma sustancial”. Porque lo que se discute no es su incuestionable valor ontológico, sino su valor desde la perspectiva de la “ciencia útil”.

De todos modos, hay que hacer notar estos puntos decisivos sobre la cuestión disputada de la relación entre la “sustancia” y la “esencia”. Ante todo, hay que notar algo que creemos mostrado: Locke no hipostasia la sustancia como un *substratum* aparte de la esencia. Tras esto, en primer lugar, recuérdese que, según la clasificación de las ideas de II,xii, las ideas de “sustancias” representan, a diferencia de los “modos” y “relaciones”, “cosas *particulares* que subsisten por sí mismas”. Esto es, las que se refieren a la existencia, bien de los seres materiales o de los pensantes. Por último, la distinción del Libro III entre “esencias reales” y “esencias nominales” tiene, en principio, un carácter lógico (el mismo de la distinción, ya en II,xxx y ss., entre “arquetipo” y “ectipo”). Pero, al aplicarse a los tres tipos de ideas complejas –modos, relaciones y sustancias–, se halla que coinciden, por definición, en todos los tipos de ideas menos precisamente las de “sustancias”. La razón es la anteriormente dicha: las “sustancias” representan cosas existentes. Por eso no hay adecuación garantizada *a priori* entre su esencia “nominal” y la “real”.<sup>255</sup> Y aquí es donde se revelan dos cosas que impiden dicha adecuación: por una parte, la falta de completud de nuestras ideas de sustancias con respecto a sus “arquetipos” –la existencia empírica real–, puesto que son ideas más o menos complejas; por otra parte, y más radicalmente, porque no percibimos, por muchas ideas que encontráramos coexistentes, la “conexión necesaria” entre ellas.<sup>256</sup> Así se explica el siguiente texto que, sacado del contexto referido, parecería ser una prueba en contra de nuestra lectura identificativa:

---

<sup>255</sup> Los siguientes textos seleccionados dan cuenta clara del sentido de esta famosa distinción lockeana. En III,iii,18 nos dice el autor:

Siendo de este modo distinguidas las esencias en nominales y reales, aún hemos de observar que, en las especies de ideas simples y modos simples, lo mismo, pero en las sustancias son siempre bastantes diferentes. Así, una figura que incluye un espacio entre tres líneas es la esencia tanto real como nominal de un triángulo, siendo no sólo la idea abstracta a la que se anexa el nombre general, sino la propia *essentia* o ser de la cosa misma; ese fundamento del que todas sus propiedades fluyen y al que todas ellas son inseparablemente anejas. Pero la cosa difiere notablemente en cuanto se refiere a esa parcela de materia que constituye el anillo de mi dedo...

Acudiremos ahora a III,v,3 para mayor especificación: “... estas esencias de las especies de modos mixtos no sólo están hechas por la mente sino *hechas muy arbitrariamente, hechas sin patrones o referencia a ninguna existencia real*”. Por fin, leamos en III,vi,2 (subrayado nuestro):

La medida y límite de cada clase o especie, por la que se constituye esa clase particular, es eso que llamamos su *esencia*, que no es sino esa idea abstracta a la que se asocia el nombre; de modo que todo lo contenido en esa idea es esencial a esa clase. Esto, aunque sea toda la esencia de las sustancias naturales que *nosotros* conocemos, o por lo que las distinguimos en clases, sin embargo, lo llamo por un nombre peculiar, la *esencia nominal*, para distinguirla de la constitución real de las sustancias de la que depende esta esencia nominal y todas las propiedades de esa clase; la cual, por tanto, como se ha dicho, puede llamarse la *esencia real*.

<sup>256</sup> Se trata de esa “doble referencia” de que ya vimos que Locke nos hablaba, por primera vez, en II,xxxii,6. En el Libro III pueden encontrarse estos paralelos sobre la misma: III,ix,12-13 y x,17-18.

Esta “doble referencia” de nuestras “ideas complejas de sustancias”, *en particular*, no debe ser, por cierto, confundida con la también doble “referencia secreta” de nuestras ideas, *en general* (a las ideas de otros hombres y a la realidad de las cosas), de que habla Locke en III,ii,4-5. Esta “doctrina” tiene también su antecedente en II,xxxii,4 y 5, donde, en cambio, aparece sintetizadas estas dos dobles referencias en una

La esencia de cualquier cosa con respecto a nosotros es la completa idea compleja comprendida y signada por ese nombre; y en las sustancias [esto es: lo seres naturales, aparte de nuestras ideas de “modos” y “relaciones”; J. R. S.], además de las diversas ideas simples distintas que las constituyen, la idea confusa de sustancia, o de un soporte desconocido y causa de su unión, es siempre una parte: y, por tanto, la esencia del cuerpo no es la mera extensión, sino una cosa sólida extensa.<sup>257</sup>

Ya la última frase es indicativa y probativa de la evidencia antes sugerida. Pero el siguiente texto, de unos párrafos antes, corrobora nuestra lectura al atribuir a la esencia misma la misma función que aquí se asigna –una vez más– a la sustancia:

... la esencia real es esa constitución de las partes de la materia de la que esas cualidades y su unión dependen.<sup>258</sup>

Así, no obstante, la imperceptibilidad e inconceptibilidad de la “conexión necesaria”<sup>259</sup> es, sin embargo, sin necesidad de más prueba que la remisión a la lectura de los múltiples textos al respecto, la nota decisiva por la que Locke declara incognoscibles las esencias “reales”.<sup>260</sup> Como ya dijimos, la equivalencia entre “sustancia” y “esencia real” es tan evidente (esto es: visible, si se repara en ello) como evidente es el motivo común de su incognoscibilidad: el problema en torno a la conexión necesaria, en virtud del cual la ciencia ha de ser irremediamente “experimental” y ningún cuerpo de ciencia puede pretender otro estatuto que el de la probabilidad. Locke, pues, no niega el papel de la razón en el conocimiento. Lo que hace es no sobrevalorarla en su función, meramente descubridora, “conclusiva” y orientadora. Es una cuestión de acento, contextualmente explicable, lo que debe hacernos comprender como coherente su concepción.<sup>261</sup>

---

referencia general triple: a las ideas de otros hombres, a la existencia real y a las esencias reales. (En II,xxix,12, no obstante, se habla también de una “secreta referencia” de nuestras ideas “a los nombres”.) De todas formas, nos interesa dejar consignado que la significación que, según nuestra interpretación, tiene la doctrina lockeana sobre las “ideas”, la “sustancia” y la “realidad” debe alejar toda problematización psicologista o/y representacionista de la doctrina general sobre la “referencia secreta”, en la medida en que el “empirismo” lockeano se fundamenta críticamente en un realismo metafísico.

<sup>257</sup> III,vi,21. Subrayado nuestro.

<sup>258</sup> III,vi,6. Subrayado nuestro. Otros textos en que se aplica a la “esencia real” la función de “causa de unión” (la misma función atribuida a la “sustancia”) son III,vi,9,10. En cuanto a su función ontológica de “fundamento”, “fuente”, “causa” y “raíz” (“*root*”) de las cualidades e ideas pueden verse: III,iii,18 (antes citado); vi,3,6; xi,23; IV,iii,23; vi,15, además del también citado antes II,xxxii,6.

<sup>259</sup> Los textos principales en que podemos encontrar la declaración del carácter no “descubrible”, “invisible”, “inconcebible”, “incomprensible” de la “conexión necesaria” son: II,xxxii,6; III,vi,9; xi,23; IV,iii,10,14,28; vi,7; xii,9.

<sup>260</sup> Véanse, especialmente, II,xxx-xxxii; IV,iii; vi. En nuestra segunda parte, de todos modos, analizaremos textos cruciales tanto sobre este punto como sobre la equivalencia del desconocimiento radical de la sustancia y el de la esencia.

<sup>261</sup> Léase este significativo y sintético texto de toda la concepción esbozada (IV,iii,16; subrayado nuestro):

Pero, en cuanto a las potencias de las sustancias para cambiar las cualidades sensibles de otros cuerpos, que constituyen una gran parte de nuestras investigaciones sobre ellas, y es una rama no despreciable de nuestro conocimiento, dudo que nuestro conocimiento alcance mucho más allá que

Otro punto importante que hay que desentrañar de lo visto es el de que, precisamente porque no percibimos la conexión o unión necesaria y real entre las distintas cualidades (y correspondientes “ideas”), es por lo que las “esencias nominales” y nuestra identificación de “sujetos” particulares es relativa, sobre todo, evidentemente, en el ámbito de las sustancias físicas. Es decir, el problema de la identificación del “sujeto” no es, como se ha visto, asunto de un extraño “*substratum*”, sino asunto de distinguir y separar individuos, lo que, sin embargo, no es factible sino por mediación de la definición esencial. Así era ya para Aristóteles<sup>262</sup> y así es manifiesto, por ejemplo, en el análisis propio que efectúa Finance sobre el tema de la “sustancia”.<sup>263</sup> Sin embargo, en tanto en cuanto a la nueva ciencia le interesa más bien la identificación de la ley de los cambios de los fenómenos, esta cuestión no es abordada centralmente por Locke en su análisis de la “sustancia”; aunque, como hicimos notar, dedica el capítulo II,xxvii a la cuestión de la “identidad” individual. Al contrario, Locke insiste en que son “potencias” y, por tanto, “relaciones” lo que constituye en su mayor parte nuestra idea de las sustancias.<sup>264</sup>

Pero esta doctrina es, entonces, una en que hay que advertir la revisión crítica de la ontología tradicional que lleva a cabo la epistemología de Locke, motivado por la nueva

---

nuestra experiencia, o que lleguemos a descubrir la mayoría de esas potencias, y estar ciertos de que están en cualquier sujeto mediante la conexión con cualesquiera de esas ideas que para nosotros constituyen su esencia... Hasta aquí he tomado como ejemplo la hipótesis corpuscular, como lo que se piensa que va más lejos en una explicación inteligible de esas cualidades de los cuerpos; y temo que la debilidad del entendimiento humano sea escasamente capaz de sustituirla por otra que nos ofrezca un descubrimiento más claro y completo de la conexión y coexistencia necesaria de las potencias que han de encontrarse unidas en sus diferentes clases. Esto es cierto: nuestro conocimiento sobre las sustancias corpóreas avanzará muy poco por cualquiera de ellas [hipótesis] hasta que nos hagan ver qué cualidades y potencias de los cuerpos tienen una necesaria conexión o repugnancia mutua...

<sup>262</sup> Véase al respecto, por ejemplo, Calvo,103-107.

<sup>263</sup> Véase Finance,267-277 y 342-344. En una síntesis crítica, obligadamente apretada, de la tesis de este autor, cabe concluir que de las “dos funciones” fundamentales que atribuye a la “sustancia”, el “*subsistere*” y el “*substare*” (pg. 267), la primera se reduce a la afirmación de la “existencia”, mientras que la segunda tiene que ver con el problema de discriminación de la “individualidad”. Es decir: la existencia se nos muestra plural y dinámica, pero, asimismo, unitaria. Pero esta unidad es relativa y, aunque tenga un fundamento ontológico, es el sujeto quien la establece. Finance tiene que reconocer una “suficiencia relativa” de la “sustancia” (pg. 269), así como que: “Sin duda –ya lo hemos dicho–, es difícil determinar dónde radica la individualidad sustancial” (pg. 273). En el mismo sentido, acaba reconociendo la identidad referencial u ontológica de “sustancia” y “esencia”, así como que a la “sustancia” “se la debe concebir” como “el enlace y el lugar de las determinaciones posibles del ente. Se la podría llamar una ley” (pp.275-6). Sin embargo, este reconocimiento no quiere hacerse cargo de la dimensión “subjetiva” a que hemos aludido (sería mejor decir “subjetual”), aquella por la que Locke no considera significativa o decisiva la diferencia tradicional entre sustancia y accidente. De modo que, cuando el autor nos habla de la existencia o subsistencia “en sí” o “a título propio” (pp. 267,268,271,274), parece incurrir al menos en la ambigüedad de una concepción “cosificadora” de la “sustancia” como “sujeto”.

<sup>264</sup> El texto tal vez más claro y sintético sobre el carácter relacional de las ideas componentes de las de sustancias es el siguiente de II,xxxi,8 (subrayado nuestro):

Las ideas simples de las que formamos nuestras ideas complejas de sustancias son todas ellas (a excepción sólo de la figura y el volumen de algunas clases) potencias; las cuales, siendo relaciones a otras sustancias, nunca podemos estar seguros de que conocemos *todas* las potencias que están en ningún cuerpo hasta que no hayamos experimentado [*tried*] qué cambios es capaz de producir o recibir con respecto a otras sustancias en sus diversos modos de aplicación...

ciencia. En efecto, como ya hemos apuntado, la nota decisiva de este criticismo estriba en el reconocimiento de que nuestra identificación objetiva (de “sujetos”) y nuestras definiciones esenciales dependen de una experiencia a la que siempre quedamos remitidos, y en el de la dirección y decisión del entendimiento en la determinación de las “esencias”: por eso éstas son “nominales”. Es decir: no obstante su carácter efectiva y reconocidamente *onto/lógico*, hay que reconocer igualmente la esencial relatividad del conocimiento, de todo discurso epistémico.<sup>265</sup>

Por lo demás, y aunque trataremos el tema en extenso en la segunda parte de esta investigación, otra conclusión plausible de la lectura efectuada es que no es la línea del representación aquella en la que hay que entender la doctrina lockeana sobre la sustancia o las esencias. En este sentido, nos parece una glosa y una observación iluminadora la de que, a la vista de lo dicho, el sentido del término “sujeto” no es, para Locke, sino aquello que *sujeta* los componentes de los objetos, constituyéndolos así en “cosas, “objetos” o “sustancias”; esto es, aquello que los conecta: por lo que puede hablarse de esencias o “ser” de las cosas,<sup>266</sup> como causa legal por la que se explican todos los fenómenos y emanan todas sus propiedades. Pero, en cualquier caso, hay que decir que la comprensión de la sustancia como esencialmente referente y significativa del problema radical de la epistemología de Locke, el de la “conexión necesaria”, es la propuesta, absolutamente original por nuestra parte, que puede hacer entender al menos la doctrina de Locke. Lo que, a nuestro juicio, no se entendía hasta ahora sobre de qué ignorancia se trataba con la sustancia, se explica por el problema omnipresente de la conexión necesaria, mejor: de la “coexistencia necesaria”, como bien dice por doquier Locke en el Libro IV, ya que es igualmente esencial en su doctrina la convicción de que la necesidad de la conexión sólo puede ser la existencia misma y fundarse en ella. Se trata del mismo problema omnipresentemente relativo al de la “esencia real”, aunque la epistemología lockeana, al fundarse y mantenerse críticamente (lúcidamente) en un realismo *metafísico* (ontológico), no pudiera hacer de la “conexión necesaria” una categoría epistemológica fundamental: eso correspondía, al menos para él, a la “sustancia misma”.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Esta relatividad onto/lógica es un punto que tiene que reconocer toda epistemología u ontología crítica. Y así lo reconocen, por ejemplo, Cassirer (1),I,25; II,710 y Finance,269. Pero es uno, por lo que llevamos dicho y aún profundizaremos en nuestra Parte Segunda que fue anticipado ineludiblemente por Locke en una visión, sin embargo, que orilla tanto el reduccionismo logicista de Cassirer como el ambiguo y unilateral énfasis metafísico de Finance (que se manifiesta en su incompreensión de Locke). Por eso arriesgamos en notas anteriores que una correlación más ajustada del valor crítico de la onto/logía lockeana cabría establecerlo –también anticipativamente– en la doctrina de Quine sobre la “relatividad ontológica”.

<sup>266</sup> En III,iii,5, en efecto, podemos leer:

Por esencia debe considerarse el propio ser de cualquier cosa, por lo es lo que es. Y así la interna real, pero generalmente (en las sustancias) desconocida constitución de las cosas, de la que dependen sus cualidades descubribles, puede llamarse su esencia. Esta es la significación original propia de la palabra, como es evidente a partir de su formación; *essentia*, en su notación primaria, significa propiamente ser [*being*].

<sup>267</sup> Este momento conclusivo es el oportuno para dar cuenta crítica de la interpretación de Cassirer sobre la noción lockeana de “sustancia”. Aparte su infundada apreciación sobre la contradicción que supone el “honrado” reconocimiento lockeano del carácter no sensible del contenido propio de la noción, Cassirer (1),II,235 nos dice:

### I.2.3. La tercera formulación genetista

Antes de efectuar una conclusión interpretativa sistemática de la concepción genetista de Locke, a la luz de estos análisis previos, queremos presentar aún un dato relevante. Se trata de una formulación de la tesis de Locke que suele pasar inadvertida, a pesar de su carácter programático. Locke nos la ofrece precisamente antes de acometer su análisis de las ideas metafísicas, de sus ideas "complejas" en general, y nos la presenta como aquello que quiere mostrar en dicho análisis. Tal texto corresponde a II,xii,8 y dice así:

Si seguimos el progreso de nuestras mentes, y observamos con atención cómo ella [la mente] repite, yuxtapone y une sus ideas simples recibidas de la sensación o la reflexión, nos conducirá más allá de lo que en principio hubiéramos imaginado. Y encontraremos, creo, si observamos cuidadosamente [*warily*] los orígenes [*originals*] de nuestras nociones, que incluso las más abstrusas ideas, por remotas que puedan parecer de la sensación o de cualesquiera operaciones de nuestras mentes, sin embargo son sólo tales como el entendimiento las forma, repitiendo y juntando ideas que obtuvo o de los objetos de la sensación o de sus propias operaciones sobre ellas: así que incluso esas amplias y abstractas ideas son derivadas de la sensación o de la reflexión, no siendo otra cosa que lo que la mente, mediante el uso ordinario de sus propias facultades, empleadas sobre las ideas recibidas de los objetos de la sensación o de las operaciones que ella observa en sí misma sobre ellas, puede lograr y, de hecho, logra.

Esto lo intentaré mostrar en las ideas que tenemos del espacio, tiempo e infinitud y algunas pocas otras que parecen las más remotas de esos orígenes [*originals*].<sup>268</sup>

Desde luego, ningún texto del Libro II puede zanjar resolutivamente la cuestión que pretendemos, el reconocimiento de la experiencia y la mente misma como dos factores genéticos contradistintos en la concepción de Locke; a no ser que, como también es posible

---

Y, sin embargo, existe en la propia teoría lockeana del conocimiento una categoría en la que habría podido incluirse sin la menor violencia el concepto de sustancia: el propio Locke nos dice que el conocimiento de las *relaciones* es, generalmente, más claro y más seguro que el de las representaciones sensibles...

Ahora bien, a esto hay que decir en primer lugar, que precisamente esa otra clasificación lockeana de la cuarta edición del *Ensayo*, en la que no aparecen las de "sustancias" como una categoría especial, puede entenderse en el sentido que se pide. Sin embargo, el acierto y remodelación de las clasificaciones mismas constituye algo teóricamente secundario y accesorio. Algo que no justifica el soslayo de la concepción sistemática efectiva de la filosofía de Locke. ¿Acaso puede pedirse un reconocimiento mayor del carácter esencialmente relacional de la categoría central de "sustancia" que el de que, por una y fundamental parte, ella expresa el problema crucial de la "conexión necesaria" y, por otra, que los com/ponentes principales de nuestras ideas *complejas* de sustancias son "potencias," esto es, "relaciones"?

De todos modos, hay un dato insoslayable que acredita el hecho de que a Locke, efectivamente, no se le escapa la consideración del esencial carácter relacional de la categoría de sustancia (aparte la corroboración extrasistemática que puede encontrarse en el expreso reconocimiento y calificación espontánea lockeana de la idea de sustancia como una "idea de relación" en carta de Locke al obispo Stillingfleet: *apud* Fraser,I,108,n.2). Y tal es el de que, como hemos visto, en II,xxiii,3 califica explícitamente la de "sustancia en general" como una idea "relativa". Lo que ocurre es que, por supuesto, Locke no piensa que la consideración de la "sustancia" pueda reducirse a la capacidad del espíritu o la conciencia para relacionar los datos de la experiencia. Esta dimensión lógica en modo alguno podría pretenderse fundamentadora del conocimiento. Y esta consideración lockeana del carácter irrestrictamente onto/lógico de la misma es una que, al contrario, podría valer como crítica a la concepción pretendidamente crítica del intérprete.

<sup>268</sup> II,xii,8. Subrayado nuestro.

y válido para nuestra pretensión, se entienda que "experiencia" significa la efectiva imagen del mundo empírico objetivo, con su estructura racional, sin que se reduzca a nombrar los datos sensibles que sólo el análisis, como vimos, aísla. Acaso nunca pueda zanjarse una cuestión interpretativa por este método de apelar a textos aislados como supuestamente definitivos, porque, en todo caso, el significado de las expresiones ha de buscarse y corroborarse en el contexto global de su uso y operatividad teórica. No obstante, es obvio que, al menos, los textos han de prestarse en cada caso, de alguna manera, a la interpretación que se postula, pese a su ambigüedad o, precisamente, en virtud de la misma. En nuestro caso, nos parece que el texto citado es aquel en que menos equívocamente puede encontrarse expresado uno de los requisitos o premisas de nuestra interpretación, la de la contradistinción funcional de los conceptos de la "reflexión" y las "operaciones de nuestras mentes", aun reconociendo que hay que entenderlo sin olvidar la intención criticista, que se manifiesta con mayor claridad en otros lugares. Así, pues, al comentarlo sólo intentaremos mostrar la verosimilitud y coherencia de nuestra lectura, para recogerlo en nuestras conclusiones como la formulación –tercera por su orden de aparición– que mejor la expresa.

Para nosotros, en efecto, este texto manifiesta una concepción del origen de las ideas que apela a las facultades mentales, por un lado, y a las ideas sensibles y las de las operaciones mentales reflexivamente consideradas (esto es, las ideas reflexivas),<sup>269</sup> por otro. En él se evidencia el doble y diferenciado papel de las operaciones mentales, del mismo modo que puede verse en él la instancia crítico/limitativa en el aspecto en que reduce el contenido de "incluso las más abstrusas ideas" a la acción o la operación de la mente sobre sus contenidos. Con otras palabras, en esta tercera formulación lockeana de la tesis genetista puede percibirse con nitidez cuáles son verdaderamente para nuestro autor las dos fuentes u orígenes objetivos del conocimiento: la actividad mental "ordinaria" –un adjetivo que, pese a su falta de uso técnico, puede muy bien atajar la interpretación del presunto carácter arbitrario de la actividad mental– y los datos sensibles, externos e internos, sobre los que se aplica. Al mismo tiempo, podemos comprobar cuál es la relación de esta tesis con la famosa y recurrida formulación que sólo apela a la sensación y la reflexión (y que aparece también aquí al comienzo del texto): éstas aportan los datos, los "materiales" –en el sentido de la "materia"–<sup>270</sup> del conocimiento. Por lo que, al ser ésta última, ciertamente, su formulación preferida, evidencia la perspectiva e intención crítico/limitativa de su gnoseología, orientada primordialmente hacia el problema de los contenidos objetivos "positivos" del saber humano. Por su confrontación con el innatismo se explica que a lo largo de los análisis del Libro II se privilegie la fórmula genetista primera que apela a la sensación y la reflexión, aunque, como ya advertimos, ya inicialmente quedara subsumida su principalidad en aquella otra, más general y omnicompreensiva, que nos remite a los "objetos externos" y las "operaciones de nuestra mente" (la "segunda" formulación, para nosotros: II,i,5).

No nos parece desatinado, pues, afirmar que Locke concibe el conocimiento humano<sup>271</sup> como resultado de la interacción de algo "dado" por el lado o polo objetivo de la experiencia ("cualidades sensibles" y "operaciones de nuestras mentes") y algo "puesto" por el entendimiento mismo. Lo que, sin embargo, ocurre en esta concepción es que no considera que lo "puesto" suponga la aportación de contenidos "positivos" del saber, por más que sea

---

<sup>269</sup> Como las llama Yolton (2),23, *passim*.

<sup>270</sup> Véase nuestro ulterior epígrafe I.3.2. ("La instancia criticista...").

<sup>271</sup> Repárese en que decimos "conocimiento", *no* "realidad", ni siquiera en el sentido de la realidad fenoménica –*realitas phenomenon*–, como será el caso de Kant.



necesario para interpretar la experiencia como realidad empírica objetiva.<sup>272</sup> Si no se da un tratamiento destacado a esta función lógica de las operaciones mentales, esto se explica también por el supuesto realista de la gnoseología lockeana, incuestionado en su época, según el cual el mundo de la experiencia se contempla como ya organizado de suyo, merced a leyes objetivas inmanentes e independientes del entendimiento.<sup>273</sup> El papel que, en tal concepción, se le asigna a la mente con respecto a la experiencia es uno que podemos calificar de hermenéutico y heurístico o, para decirlo con cierta terminología, no técnica, de nuestro autor, descubridor<sup>274</sup> y comprensivo,<sup>275</sup> pero nunca "constitutivo", en el sentido que tendrá este concepto en Kant.

---

<sup>272</sup> Y, en este sentido, como comenta Yolton (2),50 (4-15), categorizar la experiencia.

<sup>273</sup> Véase IV,iii,29 (citado en la anterior nota 217) para una formulación lockeana casi literal de este punto que afirmamos. Dada la ambigüedad onto/lógica de la epistemología kantiana, que será examinada y discutida en nuestra segunda parte (desde el apartado II.2.3, pero, especialmente, en el II.2.5), lo que acabamos de decir y lo que sigue podría no verse en lo que de diferente (aunque ante todo hemos señalado una semejanza crítica) tiene respecto al criticismo kantiano. Kant reconocerá en el capítulo de la *KrV* sobre las "Analogías de la experiencia" que estos principios (los realmente cruciales para el problema del conocimiento de la realidad objetiva) no son "constitutivos"; de igual modo que la filosofía kantiana permite la afirmación de que la realidad objetiva o la "naturaleza" es inmanentemente legal. Pero, como hemos notado antes (véase nuestra anterior nota 271), el indicio decisivo de la diferencia entre el "idealismo" –adjetívase como se quiera: ya lo precisaremos– kantiano y el realismo lockeano (siendo así que el "realismo" –adjetívase como se quiera– es una posición tan irrenunciable y, en cualquier caso, necesaria de recuperar que el propio Kant reclama un "realismo empírico") estriba precisamente en que, en Kant, "realidad objetiva" y "conocimiento" son susceptibles de equivalencia o matizada indistinción, mientras que no así, en absoluto, en el caso de Locke. Dicho aún de otro modo, que no es sino otro indicio de lo que queremos decir: en Kant, "objeto" es una noción ambiguamente onto/lógica, mientras que en Locke es inexcusable su significación "realista": hasta el punto de que puede incurrirse en la injusticia hermenéutica –que intentamos subsanar– de no advertir la medida en que, a nivel estrictamente *lógico*, la concepción lockeana es criticista.

Vale la pena referirnos aún a que, junto a la ilícita o controvertible equivalencia kantiana entre conocimiento y realidad objetiva, está también la que se encuentra en su obra entre la afirmación de los conceptos puros como "conocimientos *a priori*" o como meros "elementos *a priori* de nuestro conocimiento empírico". Donde/cuando Kant dice lo primero, sólo está justificado para decir esto: "conocimiento trascendental", no "*a priori*": porque el conocimiento trascendental (contenido de la "filosofía trascendental") es el conocimiento (reflexivo) de la presencia y operatividad espontánea de los *elementos a priori en nuestro conocimiento*; pero los elementos *a priori* no son "conocimiento" (como no sea "trascendental", que es propedéutico), ya que el conocimiento en sentido estricto implica elementos empíricos, "positivos" (como diría Locke). Lo que ocurre es que, en realidad, Kant no incurre en un desliz con esta última equivalencia, sino que piensa efectivamente así, con no poca dosis de falta de crítica en ello: no en vano creyó, sobre todo en los escritos posteriores a la primera edición de la *KrV*, que los principios fundamentales no ya de la filosofía trascendental sino de la ciencia empírica misma poseían un estatuto epistemológico rigurosamente *a priori*.

<sup>274</sup> Locke usa frecuentemente el concepto de *descubrir* para expresar efectivamente la relación cognoscitiva mente/realidad, como hemos podido comprobar en diversos textos citados en el apartado anterior. Pero véase II,i,24, que citaremos seguidamente.

<sup>275</sup> Al comienzo de II,xi,14 nos dice Locke: "Estas son, pienso, las primeras facultades y operaciones de la mente [*mind*], de las que ella hace uso en el entendimiento [*in understanding*]". El término "*understanding*" es de múltiple traducción al castellano. En este caso, parece claro que tiene una significación más verbal –en el sentido de "comprender" (*to understand*)– que sustantiva; ya que sería ininteligiblemente repetitivo considerarlo como sinónimo de "*mind*", a pesar de nuestra traducción, que es, a propósito, ambivalente. Nos parece que el interesante uso que hace aquí Locke del término sugiere, en la línea de nuestra lectura, su interpretación de la mente como inteligencia (*intus legere*) del mundo; es decir, como capacidad de "comprender"

De acuerdo con este planteamiento, el valor objetivo de las ideas metafísicas no es negado, aunque tampoco, por así decirlo, sensificado. Su origen es el entendimiento ("la mente") mismo, y su contenido y significación, reconocida y diferenciadamente lógicos; pero no son, en otro sentido, contenidos "positivos" por tratarse, precisamente, de postulados racionales sobre la objetividad de la experiencia. En suma, el valor objetivo y la peculiar función gnoseológica de las ideas metafísicas no es sensificado ni negado en la concepción de Locke, sino *criticado*.

II,i,24 es otro texto temprano del Libro II al que ahora (tras el examen realizado del análisis lockeano de las ideas metafísicas) podemos referirnos para corroborar la plausibilidad de esta lectura que contempla el anterior –II,xii,8– en línea de continuidad y consistencia con un mismo pensamiento gnoseológico lockeano. Mostrando de un modo más claro la instancia crítico/limitativa que opera en todo el Libro II, el texto dice así:

[Con el tiempo, la mente llega a reflexionar acerca de sus propias operaciones sobre las ideas conseguidas por sensación, y de este modo se provee a sí misma con un nuevo conjunto de ideas, a las que llamo ideas de reflexión.] Así, las impresiones hechas en nuestros sentidos por los objetos externos que son extrínsecos a la mente; y sus propias operaciones, procedentes de poderes [powers] intrínsecos y propios de la mente, los cuales, cuando ella reflexiona sobre ellos, se convierten en objetos de contemplación, son, como he dicho, el origen [original] de todo conocimiento. Así, la primera capacidad del intelecto humano [*the first capacity of human intellect*] es que la mente está preparada para recibir las impresiones hechas en ella: o a través de los sentidos por los objetos externos, o por sus propias operaciones cuando reflexiona sobre ellas. Este es el primer paso [*the first step*] que un hombre da hacia el descubrimiento de cualquier cosa, y el fundamento [*groundwork*] sobre el que construye [*to build*] todas esas nociones que podrá tener naturalmente en este mundo. Todos esos sublimes pensamientos que se alzan por encima de las nubes y alcanzan tan alto como el mismo cielo tienen su punto de partida y su cimiento [*their rise and footing*] aquí: en toda esa gran extensión en que abunda la mente, en esas remotas especulaciones con las que parece elevarse, no remueve un ápice más allá [*it stirs not one jot beyond*] de aquellas ideas que la *sensación* o la *reflexión* le han ofrecido para su contemplación.<sup>276</sup>

---

sión" (*understanding*). Por otra parte, lo que la mente capta o intuye del mundo es su legalidad en general y sus demarcaciones empíricas, aunque no, como hemos visto en el análisis de las ideas metafísicas, esos cruciales referentes ontológicos concretos por los que se articula esa legalidad: los correspondientes, en cada caso particular, a la "potencia" (su "*modus operandi*"), la "causa" y la "sustancia" (la "causa de la unión" de las "ideas" o cualidades sensibles: su "cemento", como vimos en el apartado anterior).

Vale la pena reseñar que este uso verbal de "*understanding*" no es insólito en el *Ensayo*: también II,viii,8, por ejemplo –un texto que analizaremos detalladamente en nuestra segunda parte–, comienza así: "*Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call idea...*" Es perceptible aquí una clara evidencia de la significación verbal de "*understanding*"; su uso en tanto que función de entendimiento o "comprensión". Pese a que tanto "*perception*" como "*thought*" son sustantivos (como igualmente *puede* serlo "*understanding*"), la idea que expresa la frase, que nos habla de las ideas como "objeto" de percepción, pensamiento o entendimiento, convierte a éstos en una función transitiva que determina unívocamente un uso verbal de "*understanding*".

<sup>276</sup> II,i,24. Subrayado nuestro. (Hemos puesto entre corchetes la primera frase porque su contenido no se relaciona con la tesis que ahora queríamos establecer.) La segunda frase de esta cita (completa) reza así en el original: "*These are the impressions...*" Pero estamos de acuerdo con Fraser,I,141,n.4 en que el sentido exige leer más bien: "*Thus are the impressions...*", y así lo traducimos.

Nos habla aquí Locke de las capacidades del "intelecto"<sup>277</sup> como funcionalmente contradistintas de ellas mismas –las operaciones mentales– en tanto que impresiones o datos "cuando [la mente] reflexiona sobre ellas". Así, aparece que los dos factores estructurales del conocimiento son la mente y las "impresiones" internas o externas que nos ofrecen la "sensación" o la "reflexión". Fundamentalmente, porque la función de la mente no se reduce a ser mera receptividad, sino que ésta es sólo su "primera capacidad": primera capacidad en tanto que "primer paso" del conocimiento, el cual, como hemos insistido aquí, se contempla principal o prevalentemente desde el problema de sus contenidos objetivos. La aportación propia –activa– y específica de la mente se revela en la "construcción" (*to build*, en el texto) de "esas nociones que podrá tener naturalmente en este mundo". En suma, podemos decir que la concepción global de Locke señala como dos orígenes, en sentido objetivo y lógico, de nuestras distintas ideas, a la experiencia (sensación y reflexión) y la mente. Su tesis más reiterativa, sin embargo, señala una dependencia de toda idea con respecto a la experiencia, pero hay que entender que, sólo, en lo que hace relación a su contenido positivo; es decir, sin negar el origen mental y contenido propiamente lógico de algunas de ellas. Esto es, además, como él dice en principio, lo que nos muestra la experiencia, o sea, "nuestra observación empleada o sobre los objetos sensibles externos o sobre las operaciones internas de nuestras mentes cuando las percibimos y reflexionamos sobre ellas" (II,i,2).

Así, pues, la tesis de que la experiencia es el origen de nuestras ideas es, íntegra, cohesiva, correctamente captada, una tesis criticista que se ordena a señalar la experiencia como límite de nuestro conocimiento, es decir: como el ámbito objetivo que nos es dado y dable. Así también, tal "límite" no se comprende en su verdadero sentido si no se refiere al problema de la inteligibilidad efectiva de la experiencia misma, tal como lo indica en su análisis de las ideas metafísicas.

Entre los comentaristas de Locke que hemos consultado, ninguno como R. M. Ayers ha sabido ver en lo que nosotros llamamos *criticismo* lockeano la dimensión esencial y clave de su gnoseología. O, mejor dicho, ninguno como él ha sabido emplear esa advertencia como principio interpretativo, pese a que en modo alguno se haya planteado siquiera la posibilidad de salvar esta interpretación de su comúnmente presunta contradicción *in verbis* con las formulaciones genéticas lockeanas. Por eso, seguramente, no se le ha ocurrido calificar la posición de Locke con un rótulo de tan comprometida significación histórico/filosófica como el de "criticismo": para poder hacerlo se habrían requerido los insospechados hallazgos textuales y analíticos que creemos haber ofrecido nosotros; pero que, confesamos con justo y agradecido reconocimiento, sólo han sido posibles gracias a la inspiración y el impulso de su penetrante comprensión del espíritu de la obra de Locke.

Ayers entiende todo el *Ensayo*, desde su insoslayable contexto histórico de polémica entre diversas concepciones de la metodología científica, como una filosofía de la ciencia. Desde nuestra visión tanto de la problemática como del alcance efectivo de la doctrina de Locke, dicha caracterización resulta, ciertamente, empobrecedora de la dimensión del logro lockeano. Éste, a nuestro ver, es filosóficamente más sólido y radical: alcanza al nivel epistemológico, es decir, a la fundamentación filosófica con respecto a la cual una "filosofía de la ciencia" (ambigua expresión) no sería sino una consecuencia. De todos modos, la óptica de Ayers o, mejor aún, su concreta visión desde esa óptica supone un avance decisivo

---

<sup>277</sup> Casi huelga observar que Locke se refiere a la mente o sujeto del conocimiento con muy diversas menciones que operan como sinónimas (tales como "*mind*", "*understanding*", "*intellect*", "*reason*", "*soul*", "*thinking*"...). Ni siquiera ha dado en este caso un uso técnico a la que da título a su *Ensayo*: "*understanding*".

–lo ha supuesto para nosotros, si es que hemos logrado, con él, algún avance en la comprensión– en la exégesis lockeana. Vale, pues, la pena, así como es justo, citar sus propias palabras, recapituladoras de su análisis de las ideas de "potencia" y "causa" en el Libro II del *Ensayo*, para clarificar en qué consiste el límite gnoseológico radical que, a su juicio, quiere Locke destacarnos con su investigación:

... El tratamiento que Locke da a la idea de potencia y a las ideas afines es mucho más que un torpe intento por situar a algunos difíciles conceptos abstractos bajo el principio de que todas nuestras ideas provienen de la experiencia. Es una aportación positiva al tema fundamental del *Ensayo*, esto es, la identificación de una brecha epistemológica entre el nivel de los fenómenos (fenómenos objetivos, no subjetivos: *no datos de los sentidos*) y el nivel no observable en que, en principio, la realidad es inteligible; entre el nivel cotidiano, en que el conocimiento y las concepciones humanas del mundo pasan por nuestra sensibilidad y nuestros poderes de observación y el nivel de las cosas tal como son en sí mismas y tal como deberían concebirse en la ciencia teórica y explicativa. Locke se enfrenta a la tarea de explicar cómo adquirimos y empleamos los conceptos causales ordinarios, dado que existe esa brecha y que nosotros carecemos del conocimiento innato del segundo y más profundo de los niveles. Locke dice que las ideas de potencia y de causa y efecto surgen simplemente como una respuesta racional a los fenómenos, a la realidad tal como la experimentamos. Consecuentemente, si bien están cargadas de implicaciones de lo desconocido, directamente no nos dicen nada de ello...<sup>278</sup>

No podríamos haber encontrado mejores palabras que éstas para explicar, de un modo intuitivo, y próximo a su ámbito de aplicación, el significado esencial de la prolija especulación gnoseológica de Locke en el Libro II.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Cfr. Ayers, 152. El subrayado es nuestro.

<sup>279</sup> Junto a Ayers, merece citarse Abbagnano, II, 285-289 por su captación del significado criticista del empirismo lockeano, si bien este autor no lo contempla en sus relaciones con la ciencia de su tiempo y, además, al igual que Ayers mismo, se limita a ofrecer su sugerencia interpretativa, sin entrar a defender a Locke, pormenorizadamente, de la objeción de inconsistencia en su formulación teórica de dicho criticismo.

### I.3. CONCLUSIONES DE *IDEA* (Primera Parte)

Los dos capítulos anteriores pueden considerarse las dos premisas, analíticamente establecidas, de nuestra lectura revisionista. Resta ahora delimitar ésta sintéticamente a modo de conclusión. Mas, en un trabajo de pensamiento, las conclusiones no pueden quedar establecidas con su sola mención escueta, fruto de una mera extracción mecánica. Al contrario, es ineludible la tarea de explicación, de puesta en relación, en cuyo propio curso de ex/posición aquéllas se desarrollan naturalmente; de ahí la extensión de nuestro capítulo de "conclusiones". Empero, esto no obsta para que, por comprensibles e independientes razones pragmáticas de síntesis sinóptica, apuntemos antes concisamente su contenido esencial. Éste queda consignado casi sólo con la leyenda del rótulo de nuestros siguientes apartados. En efecto, éstas serán nuestras sumarias conclusiones:

1.– En la concepción de Locke, las ideas metafísicas son reducidas a "operaciones de nuestras mentes".

1. 1. Ello cabe detectarlo y justificarlo en virtud de la ambivalencia funcional gnoseológica de las operaciones mentales, que son a la vez funciones lógicas –ante todo: facultades mentales de uso ordinario o regular– y contenidos de la consciencia reflexiva (ideas reflexivas), según puede acreditarse en diversas y usualmente inadvertidas formulaciones genetistas.

1. 2. Lo cual responde a una comprensión *criticista* del conocimiento, al tiempo que la confirma: para Locke importa sobre todo descubrir los contenidos "positivos" del conocimiento, que resultarán ser los empíricos o sensibles, distinguiéndolos de lo que no son sino elementos formales y funcionales de su constitución, por lo mismo igualmente reconocidos como tales, aunque no sea este aspecto el enfatizado en la doctrina.

2.– Hay que concluir, por tanto, que Locke no entiende unívoca y confusamente la cuestión del "origen" del conocimiento en un sentido psicologista y sensualista, sino que cabe distinguir en su teoría la componente sensible y la lógica. De esta interpretación cabe encontrar un indicio corroborador en el concepto lockeano de las ideas como "materiales" o "materia" del conocimiento.

2. 1. Esta lectura conlleva la apelación al contexto antiinnatista y de pugna metodológica en la configuración de la nueva ciencia como razones determinantes del sesgo empirista de las tesis enfatizadas por Locke; las cuales, sin embargo, no expresan sino un aspecto de su más general concepción, propiamente *criticista*.

2. 2. La relectura que proponemos impugna la general estimación exegética de la inconsistencia de la epistemología lockeana.

2. 3. Asimismo, en fin, el reexamen de la noción clave de "sustancia pura en general" se muestra plausiblemente susceptible de corroborar nuestra visión, al mostrar que se trata de una noción reconocidamente intelectual que incide esencialmente sobre el problema crítico central de la "conexión necesaria" de las clases de apariencias, bien que ontológicamente concebida como "coexistencia necesaria", según mostrará nuestra segunda parte.

Esta es la visión que a continuación defenderemos con el requerido detenimiento exegético, para finalizar perfilándola y reivindicándola polémicamente mediante su contrastación con la doctrina epistemológica del criticismo kantiano.

### I.3.1. La ideas metafísicas: su reducción criticista a “operaciones” mentales

Examinado suficientemente –creemos– el análisis lockeano sobre las ideas metafísicas, así como las diversas formulaciones generales de su tesis genetista, recapitularemos y concluiremos qué tipo de concepción genética es la que se manifiesta en ellos.

En la génesis de tales ideas metafísicas (que eran, como dijimos en la Introducción del capítulo primero –I.1.1.–, el caso crucial para evaluar la doctrina epistemológica de Locke) interviene la experiencia, o la sensación y la reflexión, pero sólo como ocasión para que intervenga la mente, como un factor genético distinto y decisivo, a través de sus operaciones mentales.<sup>280</sup> En efecto, las operaciones mentales no se contemplan como meros datos introspectivos, como estados interiores de la mente; esto es, como un simple contenido representativo más. Su función, además, no consiste en una combinación arbitraria de los datos –ideas "simples" sensibles– que la experiencia nos ofrece. Se trata, más bien, de una función "comprensiva", interpretativa y, en este sentido, estructuradora, ciertamente, de tales datos, de modo que la experiencia y sus regularidades puede comprenderse como mundo objetivo, como realidad empírica. Gracias a esa función se llega a nuevas ideas; o, en rigor, puede llegarse a ellas, en tanto elementos conscientes, si media la "reflexión".

---

<sup>280</sup> La expresión "ocasión", de evidente resonancia kantiana, podría parecer muy forzada y arriesgada si se tiene en mente, sobre todo, la reiterada fórmula genetista que apela a la sensación y la reflexión como fuente, en última instancia, de todas nuestras ideas; no tanto, desde luego, creemos, si se piensa no sólo en las formulaciones genetistas más detenidas sino, sobre todo, en el efectivo y concreto análisis que Locke desarrolla acerca de las ideas "complejas" en general, de las que las más importantes, registros clasificatorios aparte, son las que llamamos metafísicas.

Dicho concepto de "ocasión", de todos modos, no anda muy lejos del de aquella expresión lockeana a cuya probable relevancia teórica nos referimos al final de nuestro primer capítulo, antes del segundo. Teniéndolo ahora en cuenta, una breve formulación, como la siguiente, de la concepción implicada puede hacer más verosímil y plausible nuestra afirmación. En efecto, la experiencia, considerada analíticamente: en tanto sensación y reflexión, "*sugiere*" a la "mente" tales ideas, aunque, en sí mismas consideradas, son producto o expresión, puramente, de operaciones mentales. Lo que ocurre es que, por muy distinguibles que sean la mente, las operaciones mentales y las ideas metafísicas respecto de las ideas simples sensibles de la sensación y reflexión, no son separables: están relacionadas por su objeto, la *realidad empírica misma*, y en su función, pues la conjugación de ambos factores es lo que produce el "entendimiento", la "comprensión" ("*understanding*") de la realidad y nuestra experiencia de la misma.

Mas todavía, una vez más, podemos acreditar el uso de la noción de "ocasión" en un texto lockeano en que aparece la expresión misma, en un contexto que justifica suficientemente nuestro uso hermenéutico de ella. En II,xxv,1, Locke expone que "cualquier idea, sea simple o compleja, puede ser la ocasión [*occasion*] por la que la mente [*why the mind*] reúne dos cosas [*brings two things together*]..." No entraremos en el comentario del tema y contenido del capítulo II,xxv mismo ("De la relación"), pero no nos parece que esta referencia textual sea una frívola excusa para corroborar en el término mismo de "ocasión" la significación epistemológica que le atribuimos. Basta tener en cuenta que las ideas metafísicas en general han de considerarse ideas de relación: como hemos visto, de "relativas" califica Locke expresamente tanto a la de "potencia" como a la de "sustancia" y, por supuesto, a la de "causa y efecto", además del hecho reiteradamente notado de que la clasificación de las ideas en la cuarta edición del *Ensayo* resitúa tan implícita como obviamente a estas ideas "complejas", en especial la de sustancia (que no aparece ya como una categoría especial), entre las "ideas de relación". Las ideas de relación, pues, son una específica creación (no en un sentido ontológico, por supuesto y demostrablemente) de la mente; su específica aportación en el entramado del conocimiento y, sin embargo, "cualquier idea, sea simple o compleja [esto es: cualquier dato empírico; J. R. S.], puede ser la ocasión por la que mente" llegue a ellas (subrayado nuestro; véase también al respecto el párrafo II,xxv,6). Cfr. también sobre esto nuestras notas 173 y 252.



Ahora bien, tales ideas, las ideas metafísicas, constituyen, o no, "nuevos" contenidos según se entienda este término ("contenido").

Son nuevos contenidos en tanto expresan y significan propiamente postulados racionales, de la "mente", sobre el mundo de la experiencia. En las ideas metafísicas la mente añade a la observación de los fenómenos y regularidades empíricas la afirmación de una constancia y una relación objetivos y necesarios. Locke afirma la validez gnoseológica, o el valor ontológico, de los postulados implícitos en las ideas metafísicas, sólo que no la cuestiona ni, por tanto, se compromete en una tarea de "justificación" explícita, elucidatoria, que sólo la subsiguiente controversia histórico-filosófica posibilitaría.<sup>281</sup> Se trata, pues, de ideas nuevas, distintas, si bien no de orden sensible sino intelectual.

Sin embargo, la visión de Locke es que tales postulados remiten a una referencia objetiva desconocida en concreto y en la que radicaría la inteligibilidad efectiva de la realidad empírica. Esto es, el hecho mismo de tratarse de postulados, de "conclusiones" o "consideraciones" mentales –como él, informalmente (debido a la convicción realista omnipresente que parece deslustrar su peculiaridad lógica) las llama– indica que adolecen de la falta de contenido "positivo". En este sentido es en el que no puede glosarse que para él se trate de "nuevos" contenidos. La conclusión –antes objetivo crítico– del análisis lockeano es que tales ideas metafísicas no son, en el conocimiento humano, tal como está así de limitado, otra cosa que "operaciones" mentales. Es decir, su contenido "positivo", según lo revela el análisis, no es otro que el de ser operaciones mentales ("conclusiones", "consideraciones", "deducciones"...), cuyo "nombre" específico, en cada caso: "infinitud", "potencia", "causa", "sustancia" sólo aparente o engañosamente aumenta nuestro saber positivo.

Esta, entonces, reducción de las ideas metafísicas a puras operaciones mentales, como postula nuestra lectura, resultante de la instancia crítico/limitativa o criticista que así se muestra dimensión esencial de la gnoseología lockeana, nos da la clave interpretativa de la tesis del autor sobre el origen de las ideas. Porque, en efecto, permite comprender mejor (más consistentemente), obviando la interpretación sensista y psicologista, la afirmación, perteneciente a la que llamamos segunda formulación genetista (II,i,5), de que "no tenemos nada en nuestras mentes", "ninguna idea original" que no provenga de los "objetos de los sentidos o de las operaciones de la mente" (*ib.*). Los cuales son, sin embargo y precisamente, los contenidos que, según la que consideramos primera formulación (más recurrente por su más expresiva y comprensible reivindicación antiinnatista), entran en la mente por las dos "vías" empíricas de la "sensación" y la "reflexión" (II,i,2 y 4).

Esta reducción criticista de las ideas metafísicas a operaciones mentales será, pues, nuestra propuesta interpretativa, que a continuación intentaremos exponer y corroborar sistemáticamente. Como puede advertirse, esta interpretación contiene dos postulados, o se funda en dos premisas esenciales que analizaremos por separado: la ambivalencia funcional gnoseológica de las operaciones mentales (su contradistinción funcional con la "reflexión") y la finalidad crítico/limitativa del programa genetista lockeano.

---

<sup>281</sup> En nuestra segunda parte, no obstante, abordaremos el problema de la "justificación" para delimitar el nivel lockeano de criticismo respecto a la filosofía kantiana: véase nuestro apartado II.2.5.

### I.3.1.1. La ambivalencia funcional gnoseológica de las operaciones mentales

La primera premisa de nuestra interpretación consiste en la captación del doble y diferenciado papel que juegan las "operaciones" mentales lockeanas en el Libro II del *Ensayo*: no sólo son ideas reflexivas o de la reflexión, sino también, y principalmente (desde el punto de vista gnoseológico), funciones lógicas. Hemos comprobado que Locke lo advierte así: aunque constituyen, "cuando se reflexiona sobre ellas, otra serie de ideas derivadas de esa otra vía" denominada "reflexión" (II,xi,4), no agotan su función gnoseológica, como sí ocurre con las de la "sensación", en ser "ideas", es decir, contenidos de consciencia. Es más, no son "ideas" lo que "primero" son ellas sino, precisamente, antes de cualquier advertencia reflexiva, "operaciones" mentales. Así, su origen y validez objetivos no dependen de la consciencia ni de una reflexión contingente. Al contrario, se trata de operaciones "ordinarias" (II,xii,8): son antes "facultades" que el entendimiento "ejercita sobre todas sus ideas en general" (y, por tanto, también sobre ellas mismas en tanto que ideas reflexivas) (II,xi,14). Por tanto, sólo secundariamente, en un sentido laxo y en todo caso derivado, puede decirse que sean, por así decirlo, algo "dado" *al* entendimiento. Más bien constituyen originariamente –en un sentido lógico– lo "puesto" por él, aunque expresaría mejor la posición lockeana evitar esta ambigua expresión diciendo: lo puesto *en* él. En todo caso, se trata, no obstante, antes de funciones ("*operaciones*") que de contenidos. El hecho mismo de que Locke se refiere indistintamente a ellas como "facultades" confirma esta interpretación.

La función lógica de las operaciones mentales, como factor genético decisivamente contrapuesto a la "reflexión", se pone de manifiesto a la luz del análisis (que Locke lleva a cabo mediante su distinción entre ideas "simples" y "complejas") en la formación o génesis de las ideas "complejas". Según dice nuestro autor mismo, las distintas ideas complejas surgen como resultado de la acción de diferentes operaciones mentales sobre las ideas "simples" recibidas por sensación y reflexión (cfr. II,xi y xii).

Sin embargo, la actividad de la mente en el origen de las ideas no es meramente asociativa o combinadora ni, mucho menos, arbitraria, como ya mostramos en su lugar (capítulo I.1.). Ciertamente, tanto en II,ii,2 como II,xii,2 Locke cita como muestra del "gran poder que tiene la mente para variar y multiplicar los objetos de sus pensamientos" sólo las operaciones de "repetir y juntar" ideas "simples". Pero esta afirmación no puede contar como objeción a nuestra interpretación, como a veces se ha hecho, porque el contexto particular en que aparecen delimita y restringe inequívocamente su alcance. En cuanto a II,ii,2 ya comentamos este punto. Y, en cuanto a II,xii,2, en primer lugar valdrían los mismos argumentos y consideraciones que allí hicimos. En segundo lugar, basta confrontar el texto para comprobar que su intención es mostrar, de acuerdo con el criticismo lockeano, que cualesquiera construcciones imaginativas que pueda acometer la mente, no pueden trascender el límite de lo que posibilitan los "materiales" que aporta la sensibilidad.

Pero más definitivo aún es el hecho de que a tal pronunciamiento antecede inmediatamente, en II,xii,1, la explícita, programática, matizada y sistemática clasificación lockeana de las ideas complejas, especificando la relevancia genética de otras operaciones mentales distintas de la mera "composición". Esto nos da ocasión de comentar, con algún detalle más que hasta aquí, la significación de la clasificación de las ideas que allí aparece, la cual fue introducida por Locke en la cuarta edición del *Ensayo*, aunque la que luego se encuentra desarrollada de hecho es la que corresponde a la primera edición.

Como dijimos en su lugar, en ella las ideas "complejas" forman una clase aparte junto a la que aparece, independientemente, una clase de ideas, las de "relación", que según la primera clasificación (cfr. II,xii,3) formaban una subdivisión de las ideas complejas. Con este retoque, a nuestro parecer, Locke reconoce o, mejor dicho, le da expresión formal y sistemática al origen peculiar, propia y exclusivamente mental, de las ideas metafísicas, cuyo contenido "positivo" consiste, sin embargo, sólo en operaciones mentales específicas. De esta manera, las ideas de "potencia" y de "causa", por ejemplo, encontrarían el reconocimiento del estatuto gnoseológico peculiar que, tal como exige y revela su análisis, requieren y merecen, sin contradicción con el planteamiento inicial.

Esta nueva clasificación confirma también la fundada sospecha de que la de II,ii,2 y la de II,xii,2 aludida antes se refieren sólo a lo que según la primera clasificación se consideraban "modos mixtos" (imaginaciones o fantasías, y conceptos que la mente puede construir a discreción), al conservarse en ella aún una clase de ideas "complejas", mientras que se añade otra clase, la de las "ideas generales". Ésta se reservaría ahora para la función abstractiva de la mente en la formación de conceptos generales a partir de la observación de las sustancias naturales. En suma esquemática, según la clasificación no desarrollada de II,xii,1, Locke distingue matizadamente:

–ideas "simples", o datos sensibles externos e internos analíticamente considerados, y en cuya génesis la mente sería lógicamente "pasiva";

–ideas "complejas", que corresponderían a las percepciones reales particulares (sólo analíticamente reducibles a ideas "simples"), así como a las construcciones imaginativas y conceptuales voluntarias, en cuyo solo caso la mente puede "unir y repetir" ideas "a placer" mediante la operación de la "composición" (II,xi,6) o "combinación" (II,xii,1);

–ideas "generales", formadas por la mente a partir de las ideas "simples" o "complejas" observadas, mediante la facultad de la "abstracción";

–por fin, encontraríamos las "ideas de relación", cuyo origen y contenido o significación sería función exclusiva de específicas operaciones mentales, aunque éste sería su único contenido "positivo" (su ser operaciones mentales). En modo alguno pueden las operaciones mentales considerarse arbitrarias, ya que, como hemos comprobado en su lugar, en ellas se expresan postulados ontológicos racionalmente necesarios. Y este es el contenido distinto, "nuevo" y peculiar (diverso de las representaciones sensibles; estructurador o interpretativo de ellas) que tienen.

### **1.3.1.2. La instancia criticista: experiencia y límites gnoseológicos**

La segunda premisa de nuestra interpretación radica en la finalidad crítico/limitativa que caracteriza esencialmente la concepción genetista de Locke, también frecuentemente eludida o tergiversada como craso y enfático sensismo que estaría en contradicción con el análisis lockeano de las ideas metafísicas.

Nuestro examen del análisis lockeano de las ideas metafísicas ha mostrado la presencia y significado de esta instancia criticista. Se trataría ahora de mostrar que ello está en coherencia con las formulaciones genetistas de Locke, y con sus pronunciamientos iniciales. Ahora bien, ya mostramos que Locke cualifica la tesis que presenta a la sensación y la reflexión como origen de las ideas con unos matices cuya relevancia es inexcusable. En II,i,5 encontramos la afirmación de que ninguna de las ideas que tenemos añade "la menor chispa" (o "el menor vislumbre": "*the least glimmering*") al contenido de las ideas que obtenemos por sensación y reflexión, o sea, las de "cualidades sensibles" y

"operaciones de la mente". En correspondencia con este pronunciamiento crítico/limitativo, también hallado en una variante de esta "segunda formulación genetista": II,i,24, el análisis de las distintas ideas "complejas" suele acabar con el corolario de que toda idea "compleja" se origina y "termina" en ideas simples de sensación y reflexión.<sup>282</sup> De manera que no puede comprenderse correctamente la tesis de Locke si no se advierte que para él las ideas provenientes de la sensación y la reflexión (o, mejor, a partir o a través de ellas) no marcan sólo el origen sino también el límite de nuestro conocimiento. Es más, sin esta advertencia no se captaría lo esencial de su tesis, puesto que, como explícitamente avisa la "Introducción" del *Ensayo*, si se investiga el origen del conocimiento es para señalar sus límites.<sup>283</sup>

Hay, efectivamente, otros términos empleados por Locke sumamente significativos en esta dirección teórica. Por un lado, en lugar de ese referido "terminan", a veces usa la expresión –aún más evidente– de que nuestras ideas están "confinadas" (*confined*) a los orígenes susodichos. Este término hace su aparición, significativamente, en un momento central de la definición por Locke de su tesis: II,xii,2.<sup>284</sup> Por otra parte, en algunas ocasiones utiliza literalmente el concepto de "límite-s".<sup>285</sup>

La experiencia o, analíticamente considerado, las ideas simples que nos llegan por sensación y reflexión constituyen, pues, el origen y el límite de nuestros contenidos positivos de conocimiento. Sin embargo, el perfil decisivo de este límite no estriba meramente en la indefectibilidad de la experiencia para adquirir contenidos sensibles o –dicho de modo que no parezca una obviedad trivial– en la incapacidad de la mente, como el propio Locke advierte, para "crear" o "destruir" (II,ii,2; xii,2) cualquier idea sensible.<sup>286</sup> Por el contrario, este límite es más profundo y hay que situarlo en el nivel de la inteligibilidad de la realidad empírica. Como hemos visto, las ideas metafísicas expresan postulados explicativos de la misma. Pero ello no quiere decir sino meramente que la razón postula la inteligibilidad en general, o por principio, de la realidad, expresada a través de diversas nociones. Sin embargo, aquello que explicaría en cada caso concreto lo que la mente postula es desconocido, dice Locke; no lo aprehende el entendimiento en la experiencia.

Es preciso tener en cuenta que Locke es un realista metafísico. Lo que significa que para él las ideas metafísicas (y por eso decidimos llamarlas así) han de tener un correlato objetivo u ontológico, aunque señale críticamente que de hecho lo desconocemos. Por esto concluimos que, en su concepción gnoseológica, el valor objetivo de las ideas metafísicas no es negado, ni tales ideas mismas sensificadas, sino que son criticadas.

Con otras palabras, y teniendo ya en cuenta nuestras dos "premisas" interpretativas, podemos concluir o definir que el criticismo lockeano consiste en la tesis de que, si analizamos todas las ideas que constituyen el material de nuestro conocimiento,

---

<sup>282</sup> Cfr. II,xv,9; xxvi,2,6; xxvii,3; xxviii,14,18.

<sup>283</sup> Véanse nuestras anteriores páginas 18-20 y las correspondientes notas 25,26 y 29, en nuestro capítulo I.1.

<sup>284</sup> Cfr. también II,xxii,9; xxvi,6.

<sup>285</sup> Locke emplea los términos sinónimos "*bound*" y "*limit*". Pero su señalamiento crítico-limitativo se expresa de diversos modos, de acuerdo con el característico tecnicismo del *Ensayo*. Véanse, pues, también las referencias a que remite nuestra anterior nota 283.

<sup>286</sup> Esta interpretación minimalista del criticismo lockeano puede encontrarse en Bréhier,II,247.

encontraremos sólo dos tipos de elementos o constitutivos gnoseológicos claramente distintos, aunque imbricados: contenidos o representaciones sensibles y conceptos o categorías interpretativas, merced a las cuales la experiencia se interpreta como consciencia de un mundo objetivo estructurado en sustancias y leyes.<sup>287</sup> Sin embargo, y éste será el aspecto enfatizado de la concepción –su núcleo crítico–, no captamos en ella el correlato por el que se articula su postulada objetividad. De ahí que, como hemos visto, Locke afirme que las ideas metafísicas, en cuanto a su contenido "positivo", son "oscuras y confusas".

### I.3.2. La doble concepción del “origen”: los “materiales” del conocimiento

Aunque, como hemos dicho, Locke está especialmente interesado en el problema de los contenidos objetivos, y sus límites, del conocimiento (lo cual se debe a su interés por promover el método experimental como único que puede hacer avanzar la ciencia "útil"), no es, sin embargo, ajeno en modo alguno a la consideración lógica del problema del origen de las ideas o el conocimiento. Es decir, a la investigación y reflexión sobre el diferente origen y función del conjunto de elementos o "materiales" (II,i,2; xxxiii,19, *passim*) que constituyen formalmente el conocimiento. Todo lo contrario, ahora podemos decir que su tesis inicial sobre cuáles son los contenidos positivos de nuestro conocimiento constituye el resultado de la investigación gnoseológica que lleva a cabo a lo largo del Libro II. Y, de suyo, tal es el planteamiento formal del Libro II: Locke primero nos ofrece polémicamente su tesis genetista, bajo la perspectiva que le interesa subrayar polémicamente, y a continuación dedica el resto de los capítulos a demostrarla.

De acuerdo con esta lectura, el concepto de los "materiales" del conocimiento puede y debe entenderse en Locke bajo la doble consideración que opera en el *Ensayo*, pese a la diferencia de acentos. Por una parte, significa el conjunto de contenidos positivos de conocimiento: las "ideas simples" que nos llegan por las "vías" de la sensación y la reflexión, cuyo contenido objetivo estriba, respectivamente, en "cualidades sensibles" y "operaciones de la mente". Se trata, por tanto, del polo objetivo del conocimiento o, para decirlo con una expresión del propio Locke, que sería sinónima de la de "materiales" en el sentido que ahora consideramos, su "materia".<sup>288</sup> Es en este sentido en el que hay que entender la afirmación de Locke en II,i,2 de que "todas" las ideas "que tenemos o podemos tener" (por tanto, inclusive las ideas metafísicas) provienen de la experiencia o, mejor, a través de ella, teniendo en cuenta que la "experiencia" incluye tanto el mundo exterior como la mente. En tal tesis ("primera formulación genetista") está implicada, pues la reducción de las ideas metafísicas a operaciones mentales, en tanto en cuanto que aquí se las considera en su contenido objetivo positivo. Y es esta lectura criticista de la tesis la que, recogiendo, por lo demás, un insoslayable rasgo de la gnoseología lockeana (precisamente el criticismo), hace consistente o nos posibilita entender como teóricamente coherente el conjunto del Libro II. Dicha tesis es el resultado crucial de la investigación gnoseológica de Locke, y que éste quiere oponer al innatismo. En virtud de la misma, creemos que puede afirmarse que Locke es el primer autor, históricamente notable, en refutar las pretensiones dogmáticas del racionalismo innatista reinterpretando críticamente (no sensista ni tampoco

---

<sup>287</sup> Remitimos de nuevo al explícito texto de IV,iii,29, citado en la nota 217, en nuestro apartado I.2.2.4.

<sup>288</sup> Cfr. II,i,6 y 22.

idealísticamente) el valor gnoseológico de las ideas metafísicas como funciones lógicas, y no como contenidos objetivos "positivos", metaempíricos, de conocimiento.<sup>289</sup>

Por otra parte, el concepto de los "materiales" puede entenderse en un sentido gnoseológico más general y comprehensivo. Es el sentido lógico que nos remite a los constitutivos o elementos formales del conocimiento. En efecto, como ya sabemos, los "materiales" del conocimiento son, para Locke, objetiva o materialmente considerados, "cualidades sensibles" y "operaciones de la mente". Pero no podemos obviar la reconocida función lógica que tienen las operaciones mentales en el programa genetista lockeano. Como ya ha quedado mostrado, no sólo son una parte de los contenidos objetivos positivos únicos del conocimiento humano (de los "materiales" en la acepción material y objetiva de los mismos antes considerada), sino funciones lógicas de estructuración interpretativa de todos los contenidos en general como realidad objetiva.

En este sentido de los "materiales", la experiencia no es el único y total origen de las ideas o del conocimiento, sino que constituye sólo uno de los orígenes: el de los "materiales" o, mejor, "materia" del conocimiento, incluyendo cualidades sensibles (que nos llegan a la conciencia por la vía psicológica de la sensación) y operaciones mentales, consideradas éstas objetiva o materialmente (que ingresan en la conciencia por la "vía" psicológica de la reflexión para convertirse en "ideas"). El otro factor genético, entonces, en esta consideración propiamente gnoseológica, lógica o formal del origen de las ideas o el conocimiento, sería la mente misma, es decir: las operaciones mentales en su dimensión de funciones lógicas.

En tal consideración del origen de las ideas, habría que señalar a la mente, o las operaciones mentales, como el factor genético responsable de las ideas metafísicas, reconocidas como contenidos de diversa índole, o sea, de origen y significación propiamente racional y mental, y no empírica (si bien, insistimos, no se trata de un contenido "positivo" el que nos ofrecen, sino sólo postulados racionales que informan el conocimiento, o la comprensión –"understanding"–<sup>290</sup> o interpretación mental de la experiencia como realidad empírica objetiva).

Es, pues, la ambivalencia funcional gnoseológica de las operaciones mentales la que explica y posibilita, a su vez, la doble consideración o ambivalencia significativa de los "materiales" del conocimiento en la concepción gnoseológica general de Locke,<sup>291</sup> y su correspondiente doble consideración del problema del origen de las ideas. No obstante, el sentido prevalente y privilegiado por nuestro autor es el primero de los aludidos.

---

<sup>289</sup> Por más que, dado el realismo metafísico lockeano, dicha función no sea "constitutiva" sino interpretativa o comprensiva: véase la nota 275, en nuestro capítulo anterior. Por lo demás, sólo si, con el propio innatismo y a pesar de todo, seguimos llamando "innatas" a las ideas metafísicas (es decir, se considera justificado), nos parecerá, infundadamente, que Locke no tiene una adecuada comprensión del valor lógico de las mismas. Es el caso, por ejemplo, de Fraser, quien critica a nuestro autor por no admitir algún tipo de innatismo: cfr. Fraser, I, 38, n.1; 39, n.2; 122, n.2; 129, n.1, *passim*. Su reivindicación de algún tipo de innatismo, por cierto, se compadece muy mal con las apelaciones al kantismo con las que por doquier efectúa este autor críticas al planteamiento lockeano.

<sup>290</sup> Remitimos de nuevo a la nota 275, en nuestro anterior capítulo.

<sup>291</sup> Es notorio el paralelismo terminológico y de concepto, *mutatis mutandis*, entre Locke y Kant en este punto. Lo mismo que Locke habla de una "materia" del conocimiento, y unos "materiales" que, de acuerdo con nuestra interpretación, pueden entenderse también en sentido lógico, habla Kant, con los mismos términos, del polo objetivo o material del conocimiento y de sus "elementos" constitutivos formales: cfr. *KrV*, A 707/B 735 y A 86, respectivamente.



Efectivamente, el problema gnoseológico que más le interesa es el de la "materia", el polo objetivo, los contenidos objetivos, y sus límites, del conocimiento, y su origen: la experiencia. Pero esta advertencia no debe inducirnos a tergiversar la concepción gnoseológica general de Locke, tomando, por así decirlo, la parte por el todo.

En suma, tras este análisis de la correlación de sus diversas formulaciones genetistas, podemos decir que, si no se obvia la totalidad de rasgos del discurso lockeano, teniendo también en cuenta como fundamentales razones explicativas de su planteamiento la del contexto polémico antiinnatista (en todo el alcance metodológico elucidado) y el supuesto realista y racionalista, podremos reconocer la consistencia teórica de dicha correlación. Cualquiera de las tres formulaciones que hemos distinguido –como no podría ser de otro modo en principio– expresa la concepción total de su autor, si bien desde un matiz o perspectiva diversos. Aunque, como conclusión, y en atención a la articulación efectiva de fondo y forma que presenta su discurso, tal vez sería plausible convenir en distinguir entre la *concepción* global de Locke, expresada mejor en la tercera formulación genetista (II,i,24/xii,8), y su *tesis*, expresada en la primera (II,i,2, *passim*), y que, más recurrente y característica por las razones reiteradas, relega a su "concepción" a un plano de trasfondo. De ahí que, en la introducción de nuestro primer capítulo, afirmáramos que la tesis genetista que nos remite a la sensación y la reflexión expresa, sin duda, lo más sustantivo y peculiar de su concepción gnoseológica, si bien no la expresa adecuadamente en su totalidad sistemática.

### I.3.3. El Libro II del *Ensayo* y la crítica

A lo largo de esta primera parte de nuestro trabajo ya hemos efectuado, según la ocasión lo requería, una confrontación de nuestra hipótesis interpretativa con el conjunto de las interpretaciones sobre su tema. Algunas de ellas han sido referidas en el texto, mientras que en otras ocasiones hemos remitido nuestro comentario crítico a las notas a pie. Por ello, y aunque en la introducción de nuestro primer capítulo prometimos ofrecer una panorámica completa y sistemática del estado de la cuestión, lo que haremos ahora será abundar en algo que también allí indicamos, y que en sí mismo constituye ya la exposición panorámica del estado real de la cuestión, hasta donde hemos podido aproximarnos a él.

Efectivamente, si, como en principio manifestamos, nos hemos propuesto metodológicamente exponer el tema de esta primera parte en confrontación polémica con los extremos interpretativos sensista y psicologista no es, ciertamente, porque dicha lectura sea la más frecuente considerando la cuestión estadísticamente. No todos los autores consultados, en efecto, entienden así el "empirismo" de Locke.<sup>292</sup> Sin embargo, como ya también dijimos, el problema, tal como lo contemplamos, estriba en que la atribución a Locke del rótulo de "empirismo" en sentido más débil convierte su tesis en trivial. Pero, sobre todo, no puede, debido a la vaguedad con que se perfila, salvar a Locke del diagnóstico de sensismo o de inconsistencia cuando se le examina más de cerca o rigurosamente. Lo cual se debe, naturalmente, a la índole peculiar del planteamiento y las formulaciones de Locke que hemos examinado hasta aquí. Por ello, creemos que nuestro

---

<sup>292</sup> Véase, contra el juicio de sensismo en Locke, Aaron,109-110; Bréhier,II,248; Copleston,V,72; Hessen,57-59; Jeffreys,47; Ryle,26-27 y Yolton (1),73,86. No obstante esta opinión, muchos de estos autores, explícita o implícitamente, no tienen inconveniente en aceptar, como un hecho insalvable, el diagnóstico de inconsistencia o, simplemente, ineptitud, en Locke para un análisis realmente preciso y adecuado del problema del conocimiento.

trabajo en alguna medida enfrentaba un reto y puede aspirar a ser una contribución para subsanar cierta laguna en el estudio detallado del tema que ha ocupado esta primera parte (como, por lo demás, ocurre también con la segunda). Algunos autores ya han incidido en la línea interpretativa que hemos propuesto, pero, igualmente, no han aportado argumentos ni análisis suficientes para atajar la interpretación extrema que nosotros hemos enfrentado y criticado aquí.<sup>293</sup>

No obstante, queremos ofrecer en este capítulo conclusivo una confrontación concreta en la que medir la virtualidad explicativa de nuestra propuesta. Así, abordaremos críticamente la interpretación de Locke por parte de I. Kant. Ello es casi obligado para perfilar nuestra interpretación, dado que ella presenta, o así puede y quiere parecerlo, una notable analogía con los planteamientos epistemológicos kantianos. Y porque, además, el propio Kant, de cuya filosofía proviene el rótulo general con que caracterizamos nosotros la de Locke, recusó la doctrina epistemológica lockeana de un modo prototípico y tópico a partir de él.

### I.3.3.1. Locke y Kant

De acuerdo con nuestra interpretación, debemos concluir que la interpretación kantiana de Locke no fue acertada y justa.<sup>294</sup> En distintos lugares de su *Crítica de la razón pura* afirma Kant que Locke "sensificó" los conceptos puros del entendimiento,<sup>295</sup> o que situó en la experiencia el único origen de nuestras ideas o conocimiento.<sup>296</sup> Asimismo, equiparando su filosofía con el "sensualismo" de Epicuro, le critica la "inconsistencia" de extender metaempíricamente el conocimiento hasta Dios y la inmortalidad del alma "a pesar de que ambos objetos se encuentran fuera de los límites de la experiencia".<sup>297</sup> Le acusa también de haber abierto así las puertas a la "exaltación" en metafísica a pesar de sus "vagas recomendaciones de moderación"<sup>298</sup> y de haber creído legitimar las pretensiones de la misma por el paradójico expediente de fundar en la experiencia su origen.<sup>299</sup>

Kant piensa que Locke "sensificó" todos los conceptos del entendimiento porque "no los consideró más que como conceptos de reflexión empíricos o aislados. En vez de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes de representaciones... completamente

---

<sup>293</sup> Se trata de Ayers y Abbagnano. Véanse sobre esto las notas 278 y 279 de nuestro anterior capítulo.

<sup>294</sup> En este lugar no nos haremos cargo de todos los textos kantianos (en lo que se refiere a la *KrV*) sobre Locke, sino sólo aquellos que afectan a nuestro actual tema. En la segunda parte de nuestro trabajo no sólo aludiremos a otros, sino que profundizaremos, una vez desarrollado el contexto temático apropiado, en la confrontación actual. Remitimos para ello, de nuevo, especialmente a nuestro apartado II.2.5.

<sup>295</sup> *KrV*, A 271. (Normalmente citamos, por brevedad, sólo las páginas de la edición "A" en los textos que se mantuvieron en la edición "B".)

<sup>296</sup> *KrV*, A ix; B 127, 854.

<sup>297</sup> *KrV*, B 127, 882.

<sup>298</sup> *Ib.*, B 127-128, 846 (tácitamente), 761 (tácitamente).

<sup>299</sup> *Ib.*, A ix-x.

distintas".<sup>300</sup> Sin embargo, nuestra investigación ha mostrado lo inexacto de esta afirmación al detectar la innegable contradistinción de los conceptos de "reflexión" y "operaciones de la mente" en el programa genetista lockeano, y la peculiar relevancia lógica en el mismo de las "operaciones" mentales. Las ideas metafísicas lockeanas no son, como quiere Kant, "conceptos de reflexión", sino conceptos que muestra o, mejor, puede mostrar la "reflexión" sobre nuestras operaciones mentales. Con otras palabras, su origen objetivo y su significación lógica no reside en una "reflexión empírica o aislada", como dice Kant, sino en las operaciones mentales del uso "ordinario" de las "facultades" de la mente (II,xii,8) *que la reflexión puede mostrarnos*.

Hay otro texto en que Kant considera, no obstante, de "gran utilidad" y digna de "agradecer" la investigación lockeana de las "primeras tentativas de nuestra facultad cognoscitiva para elevarse desde las percepciones singulares a los conceptos generales",<sup>301</sup> bajo cuya denominación se incluyen laxamente aquí los conceptos puros del entendimiento. El elogio kantiano supone dar la razón o estar más bien del lado de Locke que del innatismo en general en la cuestión de la vía psicogenética de adquisición de las ideas, aunque sólo fuera por la impropiedad del término "innato". La razón es clara: a Kant le parece relevante desde un punto de vista lógico el informe de Locke porque incluso "respecto de esos conceptos... puede buscarse en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, sí al menos la causa ocasional de su producción".<sup>302</sup> Y, a su vez, el señalamiento de la experiencia como "causa ocasional" de las categorías ofrece una indicación crucial, de acuerdo con la propia gnoseología kantiana, para la comprensión del valor lógico de las mismas como funciones organizativas de la experiencia, así como la necesaria limitación de su valor gnoseológico al ámbito empírico (o al ámbito objetivo de la "sensibilidad"). En efecto, dice Kant, la experiencia "incluye dos elementos muy heterogéneos:

una *materia* de conocimiento, extraída de los sentidos, y cierta *forma* de ordenarlos, extraída de la fuente interior de la intuición pura y el pensar, los cuales, impulsados por la materia, entran en acción y producen conceptos."<sup>303</sup>

No obstante, Kant cree que Locke ha confundido el verdadero origen objetivo de las "nociones",<sup>304</sup> de manera que su investigación –la de Locke– se agradecería sólo por su valor pedagógico para la correcta comprensión de la problemática (presunta, y naturalmente, la suya propia). Pues, aunque la "materia" de la experiencia, "extraída de los sentidos", sea la "causa ocasional" de que ellas, en tanto funciones lógicas, "entren en acción", no por eso tienen, reprocha Kant, una "procedencia empírica".<sup>305</sup>

Sin embargo, nuestro análisis ha mostrado lo mucho que, al contrario, se aproxima la visión de Locke a la de Kant. Para nuestro autor, la experiencia no es origen en sentido unívoco de todas las ideas. Es "comienzo", y único contenido o "materia", con respecto a

---

<sup>300</sup> *Ib.*, A 271.

<sup>301</sup> *Ib.*, A 86.

<sup>302</sup> *Ib.*

<sup>303</sup> *Ib.*

<sup>304</sup> O "conceptos puros", según la clasificación de B 377.

<sup>305</sup> A 87.

las ideas sensibles. Las ideas metafísicas, merced al ambivalente estatuto gnoseológico de las "operaciones de la mente" que constituyen su único contenido "positivo", pueden considerarse bien en tanto que funciones lógicas, bien en tanto que "ideas" (lockeanamente) o "conceptos" (en terminología kantiana). Como operaciones mentales, lo que da razón suficiente de su origen, en sentido objetivo y lógico, es el entendimiento, aunque la experiencia sea condición necesaria para que aquellas entren en acción. Sólo en tanto que "ideas", empero, su origen es la experiencia, ya que su surgimiento en la consciencia depende de la "reflexión".

Así, pues, en rigor, Locke coincide con Kant en el reconocimiento de dos fuentes objetivas diversas de nuestras distintas ideas: el entendimiento y la experiencia, así como en el papel gnoseológico en todo caso necesario e ineludible de la experiencia en tanto que sensación y reflexión. Hay dos razones, a nuestro juicio, por las que Kant no interpreta así la concepción de Locke. La primera es que, sorprendentemente, a pesar de que su propio sistema la ha heredado o integrado,<sup>306</sup> Kant obvia tan absolutamente como injustamente la intención crítico/limitativa que, desde su "Introducción", da sentido y marca la meta de todo el *Ensayo*. Así, por ejemplo, no sólo es incomprensiva sino literalmente falsa la observación kantiana, en el Prólogo A de la *KrV*, de que el proyecto teórico de Locke se encaminaba a "resolver definitivamente aquellas pretensiones" antiguas de la metafísica.<sup>307</sup> Al contrario, la pretensión de Locke, como es evidente por demás a lo largo de todo el *Ensayo*, es combatir, frente a escolásticos y cartesianos principalmente, el dogmatismo metafísico, al menos sobre el conocimiento de la "esencia" tanto de Dios como de los cuerpos físicos y los seres pensantes.<sup>308</sup> Como postula nuestra interpretación, es la desatención de la instancia criticista de la gnoseología lockeana la que conduce a interpretar de modo sensista y psicologista su tesis y, concomitantemente, a entender como su formulación sistemáticamente principal (la expresiva de su *concepción*)<sup>309</sup> la que apela a la sensación y la reflexión, en lugar de la que contrapone la "materia" (o los "materiales" en sentido objetivo) de la experiencia y las operaciones o facultades mentales.<sup>310</sup>

La segunda razón de la incomprensión de Kant reside en que, de acuerdo con su propio planteamiento gnoseológico, conecta a la cuestión del origen de las ideas metafísicas (sus "categorías", *mutatis mutandis*) otra cuestión, de hecho ajena al planteamiento y los intereses teóricos de la gnoseología de Locke: la de la justificación de su validez objetiva, una validez que en Locke está simplemente presupuesta.<sup>311</sup> Nos explicaremos.

---

<sup>306</sup> Puede verse el señalamiento de esta presunción de herencia en Rábade (1),15 y Abbagnano,II,287.

<sup>307</sup> *KrV*, A ix. A no ser que, en lugar de por "resolver", traduzcamos "*entscheiden*" por "decidir".

<sup>308</sup> Cfr. a este respecto, por ejemplo, II,xxiii,35 y III,x,2,8 y ss.

<sup>309</sup> Véase el final de nuestro apartado anterior para nuestra diferenciación entre "concepción" y "tesis" de nuestro autor.

<sup>310</sup> Véase nuestra anterior nota 291, en este capítulo.

<sup>311</sup> Sobre el problema de la justificación de la validez objetiva del conocimiento abundaremos en nuestro apartado II.2.5. De acuerdo con lo que allí y en adelante (véase también nuestro apartado II.4.3) defenderemos, no es exacta nuestra afirmación de que en Locke "está simplemente presupuesta", como si no cupiera encontrar en su pensamiento al menos la consciencia de los fundamentos objetivos de la pretensión de validez del conocimiento. Por eso no nos parece que resulte exculpatoria la observación de Ayer,75 de que, al tratarse de "una obra esencialmente analítica", el *Ensayo* no se ocupe de "dar una justificación *a priori* de nuestras

En el texto de la *KrV* a que nos hemos referido en la anterior cita, y con relación a los conceptos puros del entendimiento, Kant distingue entre una "deducción trascendental" de los mismos y una "deducción empírica":

Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia, y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.<sup>312</sup>

El término "deducción", sin embargo, significa en rigor, de acuerdo con el uso de origen jurídico-legal que Kant se apropia, demostración o justificación de legitimidad.<sup>313</sup> Aplicado al campo gnoseológico, quiere decir justificación de la "validez objetiva" de tales conceptos puros.<sup>314</sup> La crítica radical de Kant a Locke consiste, pues, en negar que la de éste constituya una auténtica deducción de los susodichos conceptos<sup>315</sup> (o ideas metafísicas). Ahora bien, Locke no ha pretendido con su investigación llevar a cabo una tal deducción de los mismos. No se la ha planteado siquiera. Si Kant las une es porque, para él, la captación de su origen racional –puramente *a priori*– aporta la premisa mayor para la conclusión, buscada en su gnoseología, de su objetividad. En efecto, a ella sólo hay que añadirle ya la premisa menor de que, si no es a través de esos conceptos, no podemos "pensar" ni, en última instancia, "conocer" objetos empíricos. La aprioridad de las categorías, su origen mental y su papel de condición de posibilidad de la experiencia, explican la pretensión de universalidad y necesidad inherente a (o connotada en) su significado lógico propio, a la vez que justifica o legitima la validez objetiva del mismo (ya que las categorías, como "condiciones *a priori* de la experiencia posible en general, son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia").<sup>316</sup>

Así, la línea interpretativa kantiana de Locke sería ésta: si no se han "deducido" las ideas metafísicas es porque no se ha captado su origen racional y las implicaciones de este hecho gnoseológico. Ahora bien, no sólo no tienen que seguirse necesariamente de ese hecho las implicaciones kantianas,<sup>317</sup> sino que –lo más importante– la cuestión del origen, racional o empírico, de las ideas metafísicas (o las "categorías") y la de su "deducción" son distintas o, al menos, teóricamente separables. Es decir, el problema de la "deducción" no compromete, de suyo, con una particular concepción del origen de las ideas metafísicas. De hecho, Locke sabe del origen mental o racional de las mismas, aunque no se haya

---

creencias de sentido común" (también en nuestro apartado II.4.3 responderemos críticamente a esta visión de Ayer). Lo que aquí queremos señalar es, más bien, que el planteamiento expreso del susodicho problema es tanto teórica como históricamente distinto e independiente de la tesis que, a su respecto, pueda identificarse objetiva y efectivamente. No debe olvidarse que la filosofía se construye y ha de entenderse como un diálogo históricamente determinado.

<sup>312</sup> *KrV*, A 85.

<sup>313</sup> *Ib.*, A 84-85.

<sup>314</sup> *Ib.*, A 87.

<sup>315</sup> *Ib.*, A 86-87.

<sup>316</sup> *Ib.*, A 111.

<sup>317</sup> La solución kantiana del "idealismo trascendental" no está exenta de dificultades, como probó la filosofía históricamente posterior, aunque esta observación no sea esencial para nuestra argumentación aquí. En nuestra segunda parte, no obstante, volveremos sobre ello más detenidamente.

cuestionado el problema de su "deducción". Por tanto, no se justifica que Kant mida la concepción de Locke con un rasero o la contemple a través de una problemática que, desde un punto de vista histórico, era ajena a él. Si Kant, por lo demás, ha podido plantearse el problema de la objetividad, en el sentido de la "deducción" de las categorías, ha sido en virtud de los planteamientos de la filosofía de Hume. Éste sí fue verdaderamente sensista (empirista radical) al considerar la experiencia como el único criterio válido de verdad u objetividad. Para él, un concepto o conocimiento no eran objetivamente válidos si no pudiera encontrarse un correlato empírico denotable para ellos, de modo que los postulados racionales no contaban como un factor o una fuente de conocimiento, aparte o independientemente de la experiencia. Es más, en rigor, Hume llega a esa posición por haber perdido, por así decirlo, y negado a la razón misma, al reducirla interpretativamente a los principios psicológicos, empíricos, de la "asociación" y la "costumbre".<sup>318</sup>

Locke, en cambio, se encontraba filosóficamente instalado en un contexto de convicción metafísica racionalista (racionalidad del ser y objetividad de la razón), del que participaban tanto escolásticos y cartesianos como sus colegas de la *Royal Society*, cultivadores de la "nueva ciencia" experimental. La peculiar contribución crítica de Locke en este contexto, expresión y fundamentación gnoseológica de la metodología experimental, consistía, como hemos dicho, en poner de manifiesto la ausencia de contenido positivamente informativo de las nociones metafísicas, y la necesidad de remitirse indismutablemente a la experiencia como única fuente de contenidos positivos. Así, pues, la posición de Locke corresponde al criticismo propio y posible en un realismo metafísico (en tanto que el criticismo kantiano sería el propio de su "realismo empírico" –"idealismo trascendental"–, pero no metafísico o, en la terminología kantiana, "trascendental").<sup>319</sup> Ahora bien, el "idealismo trascendental" que sustenta el "realismo empírico" kantiano ha sido posible históricamente –Kant mismo así lo reconoce tácitamente–<sup>320</sup> como respuesta al "provechoso" "idealismo escéptico", es decir, a D. Hume.<sup>321</sup>

En suma, si desligamos de la interpretación kantiana de Locke estas instancias teóricas e históricas peculiares, no cabe duda de que, en virtud de la concepción delimitada, y en ese preciso sentido, cabe calificar la gnoseología de Locke, desde la perspectiva del problema del origen de las ideas, como un racionalismo crítico, un empirismo crítico o, en definitiva, un *criticismo*: las ideas metafísicas tienen un origen racional, pero no alcanzan positivamente la referencia objetiva empírica de cuyo postulado son expresión. Pero lo que nos interesa resaltar es que Locke no es menos racionalista (o, si se quiere, apriorista), en el sentido dicho, que Kant. Lo cual, junto con el limitacionismo crítico que cualifica su racionalismo, le hace aún más próximo al filósofo alemán de lo que éste pensó o afirmó. Las similitudes se hacen evidentes, con nuestra lectura, tanto como obvias puedan ser las

---

<sup>318</sup> Esto es reconocido comúnmente. Pero en la *KrV*, B 127, podemos encontrar un implícito reconocimiento kantiano de que efectivamente la filosofía de Hume es, al menos, una de las motivaciones o razones explicativas de la génesis de la *KrV*. Allí concede Kant que Hume captó el problema, aunque no supo darle la solución que su obra ofrece.

<sup>319</sup> Cfr. *KrV*, A 369 y ss. En nuestra segunda parte discutiremos con mayores pormenores esta visión.

<sup>320</sup> *KrV*, A 377-378.

<sup>321</sup> *Ib.* A Hume no se le nombra aquí, pero la referencia implícita a él es obvia. En cualquier caso, para nuestro argumento no importa la identificación de un nombre o autor determinado.



diferencias, marcadas por la oposición fundamental entre el realismo de Locke y el idealismo de Kant.

En efecto, para ambos filósofos la experiencia es origen y límite del conocimiento: del conocimiento "positivo" (esto es, bajo cierta comprensión: científicamente útil) en Locke o, en Kant, del conocimiento "objetivo" (conocimiento, sin más, en la rigurosa acepción técnica kantiana). Ambos operan, asimismo, en sus análisis gnoseológicos, con una doble consideración de la experiencia: la experiencia como "materia" del conocimiento,<sup>322</sup> es decir, los datos de la sensibilidad externa e interna, cuyo concepto resulta de una abstracción analítica (en Kant, operada por la "reflexión trascendental"; en Locke, por la simple reflexión, cabría decir, de la que resulta su división de las ideas en "simples" y "complejas"), y la experiencia en sentido objetivo, como realidad empírica, que es –en ambos autores– como efectiva o psicológicamente la experimentamos. En este sentido, puede decirse que para los dos filósofos la experiencia es un "producto" o –con expresión kantiana citada– "incluye dos elementos muy heterogéneos": la "materia" y el entendimiento (menos "heterogéneas" en Locke, en tanto ambas fundadas en la existencia o las cosas mismas). Así, el conocimiento empírico (en Kant –sólo– la realidad empírica misma también), en sentido objetivo, no es posible sin la intervención del entendimiento y sus funciones lógicas, aunque para ser el conocimiento objetivo o "positivo" se requiera la experiencia en el primer sentido.

Igualmente, las ideas metafísicas en Locke y las categorías de Kant son comprendidas, en sus respectivas gnoseologías, como funciones mentales, lógicas, estructuradoras de la "materia" de la experiencia objetiva. La diferencia, en este punto, entre los dos radicaría en que las nociones lockeanas sólo posibilitan nuestra consciencia de la realidad empírica, pero no la realidad empírica misma; la cual, sin embargo, en el idealismo kantiano, se identifica con aquélla. La función de las ideas metafísicas lockeanas, pues, es, como la hemos llamado, una función "comprensiva", pero no kantianamente "constitutiva". La similitud de las ideas metafísicas lockeanas (en realidad, sus "ideas de relación" de la clasificación de II,xii,1 introducida en la cuarta edición del *Ensayo*) con las categorías kantianas es notable no sólo en cuanto a su origen racional y su peculiar función lógica –*mutatis mutandis*– sino en cuanto al reconocimiento de su carácter no positivo o informativo. Es decir, para Locke tales nociones en sí mismas, al faltarles la referencia empírica que constituye el "alcance" objetivo "natural" del entendimiento humano "en este mundo", no son conocimiento positivo de nada. Sin embargo, de acuerdo con su realismo metafísico, en primer lugar, les corresponde un correlato objetivo –si bien desconocido para nosotros "en este mundo"– pero, en segundo lugar, no son "formas" "constitutivas" de la realidad empírica sino, en todo caso, de la experiencia: cuya dimensión existencial es irreductible a su dimensión lógica. De ahí que Locke no haya insistido en el carácter *a priori* de sus "ideas de relación" como lo ha hecho Kant con sus "categorías". Para nuestro autor, lo único realmente digno de considerarse *a priori* sería la mente y sus facultades en general, capaces de y obligadas a entender, interpretar (*to understand*), "concluir" lo que la realidad empírica (la que se muestra en la experiencia) le "sugiere".<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Vale la pena confrontar el paralelismo entre el *Ensayo*, II,i,6,22 y la *KrV*, A 86.

<sup>323</sup> Ciertamente, si se usa el concepto técnico de lo "*a priori*" con el debido rigor, esta afirmación nuestra es incorrecta, no exegéticamente sino filosóficamente (puesto que lo "*a priori*" se refiere a la dimensión lógica, atemporal, de cualquier conocimiento). Lo que en realidad queríamos señalar es que el apriorismo lockeano no es, como el de Kant, idealista.

Para terminar nuestra crítica a la interpretación kantiana de Locke, diremos que si, en efecto, Locke es racionalista (crítico) en su concepción del origen de las "ideas de relación" o ideas metafísicas, tampoco se justifica la objeción de "inconsistencia" que referimos al principio. La afirmación de –sólo– la existencia de objetos metaempíricos como "Dios y la inmortalidad del alma" (aparte del hecho de que esta atribución es incorrecta en lo que a la inmortalidad del alma se refiere),<sup>324</sup> en lugar de juzgarla una "inconsistencia" en la que no incurrieron, como lo hizo presuntamente Locke, Hume y Epicuro,<sup>325</sup> Kant debería haberla considerado como un motivo para cuestionarse si Locke fue, en efecto, un "sensualista". Porque, al contrario, lo que significa es que, para nuestro autor, la referencia sensible no es el único y absoluto criterio epistemológico.

---

<sup>324</sup> Para Locke la inmortalidad del alma es objeto de fe o "asentimiento" probable (un "grado" de conocimiento inferior, como en Kant): cfr. IV,xviii,7.

<sup>325</sup> Cfr. *KrV*, B 127, 882.

## **II. PARTE SEGUNDA: *REALIDAD* (El objeto del conocimiento)**

## II.1. INTRODUCCIÓN

### II.1.1. “Ideísmo”

El uso lockeano del término "idea" no tenía que plantearnos problema alguno mientras hemos seguido a nuestro autor en su análisis genético de los contenidos del conocimiento. Dado que se trataba precisamente de un análisis, nos encontrábamos en un nivel reflexivo de consideración: en el ámbito noemático. Su inocuidad epistemológica, libre en principio de suspicacias, quedaba sancionada desde el comienzo mismo del Libro II que acabamos de estudiar:

Siendo todo hombre consciente de que piensa; y siendo aquello a lo que se aplica su mente mientras piensa las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen varias ideas, tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, movimiento, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras: hay que inquirir entonces en primer lugar *cómo llega a tenerlas.*<sup>326</sup>

Sin embargo, en la última sección de la Introducción al *Ensayo* nos decía Locke:

... antes de proseguir con lo que he pensado sobre el tema, debo pedir perdón en estos comienzos al lector por el frecuente uso de la palabra *idea* que encontrará en el siguiente tratado. Siendo este término el que, pienso, sirve mejor para representar [*stand for*] todo lo que sea el *objeto* del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he usado para expresar [*express*] todo lo que se entiende por [*is meant by*] *fantasma, noción, especie* o *todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*; y no pude evitar usarlo frecuentemente.

Supongo que se me concederá fácilmente que hay tales ideas en las mentes de los hombres; cada cual es consciente de ellas en sí mismo, y las palabras y las acciones de los hombres le serán suficiente muestra de que existen en los otros.

Nuestra primera investigación será entonces cómo entran en la mente.<sup>327</sup>

Como refleja nuestro autor aquí y es sabido, este procedimiento terminológico (una mera simplificación, aparentemente), que nosotros hemos contemplado y presentado hasta aquí como no problemático, resultaba aún coetáneamente insólito. Si bien desde su inauguración por Descartes<sup>328</sup> había sido practicado ya no sólo por sus seguidores en el continente europeo sino también por autores británicos,<sup>329</sup> era extraño y sospechoso para la tradición filosófica escolástica, aún en posesión de la hegemonía académica y con una arraigada relevancia cultural. Por esto fue calificado entonces, por sus críticos insulares, de "nuevo

---

<sup>326</sup> II, i,1. Subrayado nuestro.

<sup>327</sup> Intr.,8. Subrayado nuestro. Otras "definiciones" o caracterizaciones directas, en II,i,1 (antes citado); viii,8; x,2; xxxii,1,3; IV,xxi,4.

<sup>328</sup> Este punto es sobradamente conocido. No obstante, puede verse su reconocimiento en Aaron,11 (13-14), Alexander (2),100, Gibson,14, Rábade (2),15 y Yolton (1),4,76.

<sup>329</sup> Véanse, a este respecto, Cassirer (1),II,197; Ryle,16 y Yolton (1),vii,20,103.

modo de conocer mediante ideas" este tipo de análisis que puede denominarse "ideísmo".<sup>330</sup>

En virtud del expediente analítico ideísta, el término "idea" se convierte en mención omnicomprendiva de toda la gama de posibles objetos de la conciencia o "el entendimiento humano". Así, Locke sustituye los términos de origen escolástico citados en Intr.,8 por el vocablo genérico "idea", a partir del cual efectúa la propia clasificación y taxonomía ideísta de los contenidos del conocimiento que hemos analizado en la parte anterior. De acuerdo con dicha clasificación, se llama "idea" a lo largo del *Ensayo* a todo el conjunto de lo que hoy llamaríamos, en suma, datos sensoriales, o imágenes, y conceptos. Los datos sensoriales pueden ser simples o complejos, y tanto externos como internos –"físicos" o "ánimicos"–. Se trata de imágenes, tanto en el sentido de una impresión actual como en el de la fantasía y la memoria. En cuanto a los conceptos, a los que se prefiere aludir en la literatura inglesa más bien como "significados", habría que tener en cuenta la diferencia entre meras "ideas generales" y las "ideas de relación" de la 4ª edición, a las que ya aludimos como una prefiguración de lo que en Kant serán los conceptos puros o categorías (y que podrían relacionarse, en la visión general propia del giro lingüístico de nuestro siglo, más bien con las estructuras básicas de la gramática en las que se insertan las imágenes y los conceptos abstractos). Pero esto no es todo, pues también las "cualidades" y las "cosas mismas" llegan a ser llamadas "ideas", de acuerdo con el uso más llamativo y peculiar del ideísmo; precisamente el más problemático para la tradición interpretativa. Aunque hay que consignar, no obstante, que Locke no usa constantemente el lenguaje ideísta, sino que, según lo requiere su análisis, adopta eventualmente el ordinario lenguaje realista,<sup>331</sup> complicándose así aún más la interpretación.

---

<sup>330</sup> Fue el obispo Stillingfleet quien, en carta a Locke, cifró la novedad del *Ensayo* en su carácter de "*Way of Certainty by Ideas*" y le reprochó el "*inventing a new way of knowing by means of ideas*". Asimismo, fue común referirse a los que, como Locke, siguiendo a Descartes, practicaron tal "*way of ideas*" como "ideístas" ("*ideists*"). Véase, a este respecto, además de Fraser,lviii-lx, Gibson,13 y, sobre todo, Yolton (1),87-97. Debido a su carácter meramente descriptivo, y por las razones que se irán haciendo evidentes, nos parece exegéticamente útil el rótulo de "ideísmo". Por ello lo adoptaremos para su uso habitual en nuestro trabajo.

<sup>331</sup> La relación que pueda hacerse de los distintos usos de "idea" en el *Ensayo*, independientemente de la que ofrece Locke en su obra, según su propia clasificación y terminología, difiere de unos comentaristas a otros. No siempre esta diferencia resulta accesoria y teóricamente irrelevante, como veremos al criticar las interpretaciones de Aaron, Bennett y Ryle, por ejemplo. El más discutido, como hemos indicado, es el último señalado, esto es, el de "idea" por "cualidad". En cualquier caso, nosotros apoyaremos nuestra propia relación, que sigue lo más cerca posible las afirmaciones del propio autor –sin arriesgar simplificaciones–, remitiendo a los siguientes textos. En cuanto al primer uso ("idea" como "sensación" o dato sensorial), véase el informe de Locke sobre la "sensación" y la "reflexión" en II,i,2-5 (donde llama a las ideas, obtenidas por esas "vías" sensibles, "materiales" "de la razón y el conocimiento": es decir, sus datos –sensibles–); II,xii, donde se establece la distinción entre ideas simples y complejas; así como II,xxxi,2 y IV,ii,11, donde habla literalmente de "sensaciones o ideas" y de "sensación o idea", respectivamente. Igualmente es significativo en este sentido II,xxxii,1, donde habla de las ideas como "*apariencias*, o percepciones en nuestras mentes". Locke habla también literalmente de las ideas como "imágenes" en II,i,15,25, e "imaginaciones" en III,x,32, así como de "recuerdos" ("*memories*") en II,x,8. El uso de idea como concepto (o lo que otros autores llaman asimismo "contenido lógico" o "significado") está acreditado obviamente en II,xii,2, donde Locke incluye en su clasificación las "ideas generales" –o lo que llama "ideas abstractas" en otros lugares como II,xi,9–, así como las "ideas de relación" de la 4ª edición del *Ensayo*, llamadas antes por nosotros "ideas metafísicas". Respecto al uso de "idea" por "cualidad", por fin, se encuentra avisado por Locke en II,viii,8 –texto que posteriormente discutiremos en el tercer capítulo (II.iii)–, y su equivalencia es inequívocamente expresada, por ejemplo, en IV,vi,5. Por lo demás, como hemos dicho también, en muchas otras ocasiones Locke afirma que "observamos"

Nos parece obvio que el ideísmo encuentra su razón de ser en algo más que una mera preferencia, economía o cambio arbitrario de nomenclatura con respecto a los objetos de conocimiento, contra lo que ingenuamente (e igualmente velado dogmatismo, al no admitir otro discurso ni concepción que los suyos) pensaron algunos de sus primeros objetores, al fundar en él los "errores" a que conducía su aplicación.<sup>332</sup> Pero también cabe y queremos calificar como discutible presunción, por el otro extremo, la de la mayoría de los comentaristas, que tradicionalmente han visto en la "idea" lockeana, añadiéndole así otro y aun presuntamente básico significado, el concepto de una peculiar entidad interpuesta entre la conciencia y la realidad, que suscita evidentes y complejas dificultades gnoseológicas.

El significado del así llamado ideísmo, en Locke (pues puede afirmarse que, como cabría esperar, en cada autor sirvió para articular una concepción propia del conocimiento), sólo puede juzgarse adecuadamente según se despliega a lo largo de la obra. Estamos, pues, de acuerdo con J. W. Yolton cuando dice que lo que se requiere para comprenderlo no es quizá tanto una dilucidación del significado de "idea" cuanto "una cuidadosa explicación de cómo el análisis de ideas... difería de los más viejos métodos y por qué Locke consideró conveniente separarse de la tradición en este caso".<sup>333</sup> Aunque ya hemos cumplido parte de esta tarea en nuestra parte anterior, eso es lo que pretendemos ahora al examinar sus implicaciones respecto a la relación entre conocimiento humano y realidad y, consecuente aunque indirectamente, entre sustancia y realidad.

## II.1.2. "Representacionismo"

Inconveniencia terminológica o errónea concepción: bajo una u otra de estas alternativas se ha constituido en lugar común, casi exclusivo, ver en el ideísmo lockeano la expresión de una teoría *representacionista* de la percepción y el conocimiento, es decir, una teoría según la cual no conocemos directamente la realidad sino sólo "ideas", concebidas éstas como entidades vicarias de y causadas por las verdaderas cosas reales.<sup>334</sup>

---

o "descubrimos" las "cosas mismas" o sus "cualidades". Véase, por ejemplo, II,xxiii,3 ("... cualidades ordinarias observables en el hierro..."), II,xxxi,6, IV,vi,11, *passim*.

Cfr. Aaron,100 (6-7); Alexander (2),92-93,95-97; Bennett,25; Copleston,79; Gibson,14-15; Ryle,17-19; Mackie,4-5,11; Woolhouse,35.

<sup>332</sup> Véase documentación histórica al respecto en Yolton (1),87-97. Aunque ya en la época la controversia que suscitó el *Ensayo* fue virulenta, sobre todo por las consecuencias del nuevo pensamiento para la teología, los modernos escolásticos, como es comprensible y sobradamente conocido, ya no exhiben el tipo de ingenuidad crítica aludida. Al contrario, de la muy poco filosófica hermenéutica que recurre a la suposición de intenciones morales en sustitución del esfuerzo crítico de comprensión, es hoy una deplorable muestra el libro de Melendo sobre el *Ensayo*, inorquestada sinfonía de arbitrariedades a la que, si aplicáramos su propio rasero psicologista, habría que calificar de delirio paranoide.

<sup>333</sup> Yolton (1),97.

<sup>334</sup> Véanse Aaron,101 (1-7), 178-190; Aspelin,90-96; Bennett,63-70; Bréhier,247,251; Cassirer (1), II,218-220; Copleston, V,73,91-92,115-116; Gibson,56,166 y ss.,222; Jackson (1) y (2); Jeffreys,49; Mackie,37-71; Matthews; Melendo,52,92; Rábade (2),15,17,24-25; Ryle,16-25; Woolhouse,35.

Mientras que algunos autores hablan de teoría representacionista o representativa ("*representational*" o "*representative*") de la "percepción", otros dicen "del conocimiento", o igualan estas dos cualificaciones. Esto último ya delata que en no poca medida subyace a esta cuestión –la del representacionismo– una confusión



Tal atribución –hoy, no obstante, incoativamente cuestionada–<sup>335</sup> quiere hallar su fundamento no sólo en el hecho reseñado de que Locke llama "ideas", muchas veces, a las "cosas mismas" sino también en el de que las considera bien "el objeto"<sup>336</sup> o bien el objeto "inmediato" del conocer.<sup>337</sup> De cualquier modo, suele inferirse de ello que para él las ideas son "objetos intermediarios" de los verdaderamente reales, cuyo estatuto ontológico "semipsíquico" y su existencia "en la mente" deja sin explicar. Debido a dicha concepción, que comúnmente se pone en relación con la doctrina lockeana sobre cualidades "primarias" y "secundarias", se sigue objetando que Locke incurre, con o sin advertencia de ello, en una duplicación injustificable, además de innecesaria, de la realidad; o, dicho de otro modo, en una innecesaria e injustificable "reificación" de las ideas. Ya que, si sólo percibimos "ideas", y no sus originales, nunca podríamos comprobar su correspondencia con y causación por ellos. Lo cual resultaría en un inevitable escepticismo, es decir: lo que pretende ser una explicación del conocimiento consistiría, de hecho, en una explicación de su imposibilidad.

Precisando algo más el estado general de la cuestión, hay que decir que, para la gran mayoría de los intérpretes, tales "ideas" lockeanas (aunque no todas, de acuerdo con la distinción entre cualidades primarias y secundarias) semejan los "objetos reales". Pero no falta quien, al diagnosticar y usar igualmente el término "representacionismo", lo entiende en un sentido contrario a éste, que correspondería más bien a lo que suele identificarse como un fenomenalismo ontológicamente agnóstico (el que se atribuye a Kant en una de sus más generalizadas interpretaciones, según la cual la "cosa en sí" sería la causa desconocida de nuestras representaciones). Así, pese a que Locke se refiera a veces a nuestro conocimiento de las "cosas mismas", su posición sería escéptica respecto a que tal conocimiento sea adecuado. Es el caso de R. Jackson. Y, sin embargo, no puede decirse que Jackson incurra así en una confusiva impropiedad. Lo que se revela, más bien, aquí es cierta equivocidad

---

lingüística o un uso irreflexivo de las nociones que se manejan. Porque pretender un conocimiento –no percepción– directo es ser ingenuo, no usar bien o no ser consciente de las palabras. El conocimiento, por definición y esencia, a diferencia de la percepción, es mediato porque es resultado, proceso, construcción, del mismo modo que, al menos desde un punto de vista meramente lógico, supone la mediación del juicio. Y nada de esto compromete necesariamente una posición básica de realismo, aunque necesariamente lo haya de convertir en gnoseológicamente crítico. Sin embargo, es por la falta de conciencia, énfasis o explicitación de estos aspectos –entre otros– por los que el mismo realismo clásico ha podido ser censurado, en la modernidad y en su exégesis, como ingenuo y, a partir de ahí, admitirse como dificultad comprensible, en la construcción de un realismo crítico, la del representacionismo. De todas formas, es precisamente la reflexión y el debate sobre este asunto, en torno a la filosofía de Locke, lo que constituye el contenido a analizar en toda esta parte.

<sup>335</sup> Véanse Greenlee; Martin, 4; Yolton (3), cap. vi; Woolhouse, 35 y n.3; Woozley. (Por su parte, Abbagnano, significativamente, no hace la menor mención del concepto de "representacionismo", al tiempo que expone la doctrina de Locke sobre la realidad del conocimiento sin comprometerse exegéticamente con la menor insinuación crítica.) Se trata de primeros alegatos que exponen la impresión general de que, pese al uso ideísta, o de "idea" como mención genérica de todo contenido de conciencia, no hay razón para pensar que Locke entienda por ella una entidad especial que se interponga entre el objeto real y la percepción. En estos pequeños trabajos (un par de páginas en Martin y sólo una nota en Woolhouse dándose por enterado de esta novedad en la crítica) se presentan algunos argumentos generales y se examinan algunos textos. No obstante, hay que considerarlos aún como meras sugerencias con respecto a la exhaustividad del plan y la radicalidad del objetivo que nos hemos planteado en esta parte de nuestro trabajo. De hecho, posteriormente Mackie, dedicando a ello un capítulo completo de su libro (1976), ha vuelto a reivindicar tanto la lectura representacionista del *Ensayo* como, filosóficamente, la posición misma.

<sup>336</sup> Cfr. Intr., 8.

<sup>337</sup> Véanse II, viii, 8 y IV, i, 1; iv, 3.

semántica del término "representación", en la medida en que no siempre significa o implica semejanza con el objeto "representado". En efecto, este término puede usarse en contextos en que esa nota no es relevante, como sería el caso, por ejemplo, del representante de una casa comercial. Y este es precisamente el sentido en que Jackson entiende "representación" cuando interpreta como representacionista la "idea" lockeana.<sup>338</sup>

Mas todavía hay incluso quien, para interpretar el ideísmo lockeano, no recurre al representacionismo ni siquiera en el insólito sentido de Jackson, sino que echa mano de la posición más radical de un peculiar fenomenalismo ontológicamente dogmático, a saber, el "idealismo sensible": no existiría otra, para Locke, cosa que las "ideas" que genera el acto cognoscitivo mismo, por lo que no habría lugar a dualismo alguno (T. Melendo).

De todas formas, el hecho de que el lenguaje ideísta no sea constante en el *Ensayo*, sino que, como hemos indicado, en muchas ocasiones Locke emplee un lenguaje realista (o, dicho de otra manera: el hecho de que la gnoseología de Locke conserve la noción de "semejanza"), impide que esta sugerencia pueda contar como una más entre las lecturas propuestas del *Ensayo*. (Una vez más, pues, la lectura representacionista parece imponerse como exclusiva.) A lo que sí lleva a su propio autor, y en esto coinciden, por la misma razón, casi todos los comentarios (con la única excepción de J. L. Mackie), es a calificar la posición de Locke de ambigua y contradictoria.

Diagnóstico exegético aparte, todavía hay que decir algo sobre la divergencia relativa a la evaluación o diagnóstico filosófico. Pues, junto a la pléyade de los que la recusan por inconsistente, hay quienes consideran la concepción lockeana "en alguna medida inevitable" (Aaron, aunque así parece que piensan también –por la debilidad de su crítica– muchos más) y aun encontramos quienes la entienden correcta (cual es el caso de Mackie), aunque se critique a Locke por inconsistencias de formulación (Jackson). Por lo demás, puede observarse también en los argumentos que se manejan no sólo disparidad sino hasta contradicción de criterio tanto exegético como filosófico. En suma, ningún autor ha visto un modo de integrar ambos rasgos de la obra, el ideísmo y el realismo, en una concepción coherente (Mackie interpreta coherencia, pero de una posición que califica de representacionista), a pesar de que recientemente algunos comentarios hayan arrojado sospechas sobre el fundamento de la interpretación tradicional. Sospecha que nosotros hemos querido profundizar en este trabajo hasta convertirla en una interpretación alternativa.

Como se deduce de lo dicho en esta primera y sintética aproximación, y a pesar del tópico acuerdo en la estigmatización de Locke como autor inconsistente o/y simple, contemplamos la situación exegética como confusa. Como no cabía esperar de otro modo, a nuestro parecer, debido a la propia complejidad filosófica del tema. Porque no en vano nos hallamos en este caso frente a lo que podría considerarse el problema filosófico crucial y distintivo de la especulación moderna desde Descartes hasta nuestros días, el que puede identificarse como el de la relación entre conciencia y realidad. Piénsese lo que se quiera al respecto (Heidegger, por ejemplo, como es sabido, se ha referido, en su *Introducción a la metafísica*, a esta cuestión en su totalidad como "el equívoco gnoseológico moderno", coincidiendo así con el juicio de Gilson), lo cierto es que, apenas queremos desarrollar un punto de vista, nos vemos inevitablemente envueltos en uno de los mayores galimatías que filosóficamente puedan darse. Enseguida nos vemos burlados por la volátil consistencia semántica que términos como "objeto", "percepción", "realidad", "representación", y los

---

<sup>338</sup> Para esta explicación de su insólito entendimiento del representacionismo, que Jackson mismo no nos ofrece, nos hemos valido de una observación independiente que se halla en Yolton (3),122.

que éstos arrastran en una sutil y casi inextricable ligazón, adquieren en su ágil y multirrelativo juego especular. Debido, probablemente, al carácter proteico y global de su significación. No es de extrañar que el problema que nos ocupa haya provocado también en el último siglo innúmeros renacimientos de realismos e idealismos, y se lo haya pretendido exorcizar, considerándolo como absurda logomaquia, mediante una invocación al imperativo del rigor y el refinamiento lingüístico (lo que no ha evitado una nueva recapitulación de esta dialéctica teórica de la modernidad).

Debido a ello, y lo mismo que ocurre con los rótulos de "realismo" e "idealismo", no cabe encontrar en la bibliografía una significación unívoca o, mejor dicho, una determinación precisa y generalmente compartida del término "representacionismo" (o realismo representativo). Por lo demás, hay que reseñar que, en realidad, su presencia es escasa en la literatura (a pesar de que los argumentos que se esgrimen en su contra muchas veces se cruzan y hasta se identifican con los que aparecen en la crítica al realismo). De ello es sintomático el hecho de que, por ejemplo, J. Ferrater no le dedica una entrada específica en su conocido diccionario filosófico, a pesar de su extraordinaria voluminosidad y exhaustividad; aunque nombra el término, en otras entradas, al menos en tres ocasiones.<sup>339</sup> Así, pues, podría decirse que la cuestión del representacionismo, al menos así expresamente llamada, casi se circunscribe a la crítica de Locke (aparte la referencia original a Descartes y seguidores suyos como Malebranche)<sup>340</sup>: y decimos crítica, y no obra o pensamiento, porque Locke no ha acuñado el rótulo. Tendríamos que añadir, además, "ni siquiera", al menos para manifestar nuestra divergencia interpretativa.

En este punto, al igual que en el tratado en nuestra parte anterior, creemos que la exégesis ha adolecido de simplicidad debida, quizá, a no haberse estudiado el *Ensayo* por sí mismo, sino haberlo interpretado a la sombra –más bien que a la luz– de otros autores de posiciones más perfiladas e intencionadamente técnicas. Aunque en este caso, además, se hace notar ostensiblemente la aludida dificultad intrínseca del tema. La existencia de muy diversas interpretaciones de una obra como la kantiana, que, con reconocido y modélico rigor, pretendió resolver definitivamente esta disputa (entre otras conexas), avala suficientemente este juicio. De cualquier modo, pensamos –también en este caso– que el paradigma hermenéutico más adecuado para entender el ideísmo y la teoría de la realidad lockeanos se encuentra en la línea del criticismo, y atendiendo al interés de Locke por establecer una filosofía de la ciencia adecuada a su momento histórico. En efecto, un generalizado defecto, a nuestro juicio, de la exégesis lockeana en esta cuestión consiste en contemplar la alternativa entre el realismo ingenuo y el representacionista (con sus implicaciones escépticas o agnósticas) como dilemática y exhaustiva. Con ello se desatiende la posibilidad de un *realismo crítico* (frente, también, a un idealismo o fenomenalismo tan controvertible como el kantiano), por más que la identificación de una formulación o concepción consistente del mismo ofrezca la natural complejidad filosófica y, por ende, exegética, a que nos hemos referido antes.

Así, veremos que el realismo crítico lockeano –que constituirá nuestra propuesta interpretativa– presenta dos vertientes a menudo no distinguidas ni reconocidas como tales

---

<sup>339</sup> "Neorrealismo", "Price [H. P.]" y "Percepción".

<sup>340</sup> A quien Locke dedicó su estudio póstumo *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God*, criticando y exponiendo, precisamente, algunas dificultades de la posición habitualmente llamada representacionista. Véanse, a este respecto, las encontradas interpretaciones de Matthews y Mackie,<sup>37</sup> y ss., por una parte, y Woozley, por otra.

por la crítica. Una de ellas se relaciona ciertamente con el tema de la distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias". Pero esta doctrina no tiene en el *Ensayo* la significación teórica que se le ha solido atribuir, según la cual se fundamentaría en el ideísmo a la vez que en una asunción dogmática de las teorías científicas de la época. Al contrario, sólo ejemplifica la concepción lockeana definidamente científica –esto es, intraempírica y de carácter explicativo e hipotético– de la realidad sensible. Pero hay otra vertiente en la filosofía realista de Locke. Pues aquella doctrina se inscribe en el marco fundamental de una epistemología que reflexiona sobre la significación y fundamentación teórica de la ciencia como nuevo saber, alternativo a la filosofía tradicional. De acuerdo con ello –y por sorprendente, nuevamente, que pueda parecer–, encontraremos en Locke un concepto independiente de "realidad", no comprometido ni con la distinción conscientemente científica entre cualidades ni, tampoco, con el patrón metafísico tradicional –escolástico o cartesiano– de la adecuación representativa o " semejanza" con la "cosa externa". Se trata del criterio que apela a la "constancia" o regularidad de los fenómenos ("ideas" o "apariencias") como patrón lógico –conceptual– de lo que podemos llamar procesos particulares de identificación objetiva. Lo que constituye la base, asimismo, de la doctrina sobre las esencias "nominales" de nuestras ideas específicas ("complejas" y "abstractas") de sustancias. Aquí radica, precisa y esencialmente, la calidad propiamente crítica de la epistemología realista de Locke. Pues tanto el dogmatismo metafísico como el cientificista (al igual que las cuestiones internas relativas a los ámbitos metafísico y científico de consideración de la realidad) quedan orillados por una noción requeridamente epistemológica de objetividad –si bien Locke mismo no utiliza esta acuñación terminológica– que engarza perfectamente con la concepción kantiana de la misma (la cual Cassirer detecta ya precursoramente en Leibniz y considera el logro característico de la filosofía moderna). No obstante, tendremos que pronunciarnos sobre el nivel de radicalidad del criticismo lockeano en lo que respecta al presunto problema crítico "fundamental" kantiano sobre la "justificación" del concepto general de objetividad. Y, a colación de esto, intentaremos elucidar el rasgo más radicalmente crítico, o lúcido, de la posición lockeana, que se relaciona con el plano propiamente ontológico o metafísico de consideración de la realidad, allende la consideración puramente lógica de la noción de objetividad.

Lo que, en última instancia, nos interesa establecer aquí es que, para Locke, el acceso cognoscitivo a las "cosas mismas" no supone un problema desde el cual pudiera entenderse la oscuridad y dificultad epistemológica que él denuncia en la noción de "sustancia pura en general" (así como en la afín de la "esencia real"). Estas cuestiones no siempre se afirma que estén de hecho relacionadas en el *Ensayo*, pero en cualquier caso podría pensarse con razón que tienen que ver desde un punto de vista sistemático (Cassirer, Melendo), o que Locke podría estar inadvertidamente confundiéndolas (Bennett). Por ello pensamos que una investigación como la nuestra no podía eludir el tema de esta parte segunda. La tesis que defenderemos, de acuerdo con lo que hemos anticipado, es la de que el conocimiento de la realidad física, en tanto que "externa" o extramental, no implica para nuestro autor la problematicidad de que ha estado a menudo investida por la modernidad desde Descartes; por lo que, por principio incluso, no puede estar confundiendo a Locke en el tema de la sustancia ni ofrecernos una clave para entender su tratamiento de esta noción. Lo que, en cambio, sí conecta –como en su momento volveremos a ver– con la interpretación de la noción de sustancia, constituyendo asimismo el decisivo límite epistemológico para Locke, con incidencia en la filosofía y metodología de la ciencia, es la no percepción (ni conceptibilidad) de la "conexión necesaria" entre las "ideas" o cualidades sensibles. Noción que, pese a su general desconocimiento o, cuando menos, desconsideración, ha sido Locke

el primer autor moderno –por lo que sabemos– en detectar y dotar de centralidad sistemática, aunque fuera Hume quien arrojara la duda escéptica sobre su validez objetiva.

Teniendo en cuenta que nuestra propia interpretación es original y ha de ser beligerante con las tradicionales, la estrategia expositiva que adoptaremos será la de analizar críticamente la suposición común del representacionismo según sus diversos postulados y argumentos. Por lo demás, éstos pretenden basarse en unos pocos textos, convertidos en lugares clásicos del tema, cuyo análisis articulará, en concreto, nuestros restantes capítulos. Será al hilo de nuestra crítica como iremos pergeñando nuestra propia exégesis de la doctrina de Locke sobre el problema del conocimiento humano de la realidad o, formulado más lockeanamente, el de la realidad de las ideas.

### II.1.3. Breve exordio sinóptico

En orden a clarificar la visión de conjunto de los capítulos que nos restan será conveniente insistir brevemente en que el método de exposición que los ha articulado es el de perseguir uno a uno los diversos textos clásicos en que pretende apoyarse la visión que queremos refutar. Lo cual no obsta para que, como es natural en una investigación como la nuestra, hayamos llamado la atención sobre diversos otros textos tan significativos como habitualmente eludidos por la crítica: textos asimismo solidarios de argumentos novedosos, propios de la concepción distinta que pretendemos defender para la doctrina del *Ensayo* de Locke. Esta estrategia analítico-crítica de exposición, centrada en los textos concretos, conlleva una natural e inevitable repetición de nuestra visión y argumentos. Pero, como se verá, no se trata de una mera repetición, puesto que, conforme se va abordando cada texto, esa visión y argumentos se verán progresivamente ampliados en una especie de circuncentrismo espiral con respecto a la lectura básica.

Así, el capítulo segundo de esta segunda parte ("El estatuto epistemológico de la 'idea'"), que sigue a continuación, se ocupa de examinar Intr.,<sup>8</sup> principalmente. Con ello se hace cargo de erradicar la presunción de que el "ideísmo", o peculiar uso de "idea" en el *Ensayo*, implique en modo alguno un idealismo latente (consciente o inadvertido) que constituiría la premisa básica de la interpretación representacionista. De acuerdo con ello, se insistirá igualmente en que las "ideas" no son los únicos "objetos" del entendimiento, en la medida en que, a su vez, el término "objeto" no tiene un unívoco sentido ontológico que convierta a las "ideas" en entidades intermediarias de los objetos reales (término intencional del conocimiento, cuya existencia se pretende, en el realismo, independiente de la conciencia acerca de ellos). En definitiva, rechazaremos que haya que interpretar de un modo ontológicamente problemático una cuestión de *lenguaje* y método, comprensiblemente inevitable en una investigación epistemológica. Para lo cual enfrentaremos, críticamente, y utilizaremos por primera vez (en el extenso apartado II.2.5.) la visión y la precisa terminología kantiana sobre nuestro tema.

El siguiente capítulo tercero ("Idea y realidad") se ocupa de los textos básicos de II,viii: el capítulo en que aparece la distinción entre "idea" y "cualidad", así como la que se propone entre cualidades "primarias" y "secundarias". Allí veremos que, al asumir y enfrentar la dualidad realista entre "ideas" y "cosas" y sugerir la oposición entre realidad objetiva y subjetiva (lo que sería la segunda y decisiva premisa del representacionismo), urgido por la ("nueva") *ciencia*, Locke no incurre en una dogmática interpretación hipostática u ontológica de dicha dualidad por la que se sitúen las "cosas mismas" en una irrecuperable trascendencia cognoscitiva: una extendida interpretación filosóficamente censurable de lo

que, al menos en la doctrina lockeana, supone la comprensión epistemológica del discurso científico.

En el capítulo cuarto ("Apariencia y realidad") se aborda el análisis de los textos cruciales –pertinentes a nuestro tema– del Libro IV, así como los textos paralelos, usualmente omitidos por la crítica, que se encuentran en los últimos capítulos del Libro II. A propósito de ellos se discute el argumento quizá más serio *filosóficamente*, dependiente de la equívoca confrontación general entre los datos empíricos, o "apariencias", y "la realidad". Es aquí donde habremos de perfilar mejor la diferencia conceptual entre "realidad" y "objetividad", o la doble dimensión, lógica y ontológica, de la noción de "realidad objetiva": cuestión que ya aparecía exigida en el último apartado del capítulo segundo (II.2.5.) y que vuelve a presentar como hermenéutica y filosóficamente necesaria una distinción ontológica o metafísica entre la existencia (el carácter radicalmente dado) de los objetos del conocimiento y la constitución formal de su apariencia, a diferencia de un burdo dualismo hipostático que reifique y duplique la existencia (aquello en lo que incurre y consiste el representacionismo). Aquí, pues, en más precisa confrontación con la filosofía kantiana, los temas del inmanentismo metódico de la reflexión epistemológica, encarnado en el lenguaje ideísta, y la redefinición de subjetividad y objetividad a que obliga el fenómeno moderno de la ciencia, aparecen informalmente recapitulados en la reflexión filosófica general que analiza y reformula críticamente los supuestos lógicos del realismo en el lenguaje y en la ciencia.

En el quinto y último capítulo expondremos de modo sintético y lineal la serie de conclusiones que creemos poder inferir de la investigación en los capítulos previos y que, en cualquier caso, constituye la suma orientativa de la nueva visión exegética que proponemos del tema.



## II.2. EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA “IDEA”

El primer texto cuyo análisis abordaremos es el de Intr.,8, citado ya al comienzo de esta segunda parte. En los distintos apartados en que dividiremos la exposición de este capítulo iremos proponiendo nuestra propia lectura al hilo del examen de los supuestos y argumentos particulares a que ha dado lugar, acerca de él, la interpretación representacionista.

La visión general que unifica esos supuestos es la de que, por virtud de la definición y el planteamiento que *aquí* ofrece Locke, la "idea" resulta sustancializada o reificada bien como el único objeto, en sentido ontológico absoluto, propio o accesible al entendimiento, bien como un objeto o entidad intermediaria entre la conciencia y la realidad objetiva. Nos parece, sin embargo, que esta lectura no encuentra apoyo en este texto, sino que constituye no ya una tergiversación sino la simple proyección de un prejuicio histórico (inducido por una acrítica correlación con Descartes)<sup>341</sup> de significación confusa en tanto que queda casi siempre inanalizado. Dicha lectura, expresión, pues, de la propia confusión de los comentaristas, se encuentra posibilitada también, a nuestro juicio, por la falta de comprensión de las auténticas razones sistemáticas positivas del autor para adoptar el lenguaje ideísta, una de las cuales hemos estudiado ya en nuestra parte anterior: el antiinnatismo, como ahora veremos la distinción científica entre las cualidades (en II.iii) y el realismo crítico que señala la relatividad ontológica de nuestras ideas de esencias (en II.iv). Veamos nuestras razones, tras transcribir de nuevo el texto (subrayado nuestro):

... antes de proseguir con lo que he pensado sobre el tema, debo pedir perdón en estos comienzos al lector por el frecuente uso de la palabra *idea* que encontrará en el siguiente tratado. Siendo este término el que, pienso, sirve mejor para representar [*stand for*] todo lo que sea [*whatsoever is*] el *objeto* del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he usado para expresar [*express*] todo lo que se entiende por [*whatever is meant by*] *fantasma, noción, species* o *todo aquello en lo que la mente puede ocuparse* [*can be employed about*] *al pensar*; y no pude evitar usarlo frecuentemente.

Supongo que se me concederá fácilmente que hay tales ideas en las mentes de los hombres; cada cual es consciente de ellas en sí mismo, y las palabras y las acciones de los hombres le serán suficiente muestra de que existen en los otros.

Nuestra primera investigación será entonces cómo entran en la mente.

### II.2.1. El sentido básico de “idea”

Empezaremos por reivindicar, en este apartado, la lectura general más sencilla y obvia que sugiere el texto como la única legítima en principio, aun a riesgo de parecer simples. Pero queremos rechazar como una complicación infundada la de la interpretación habitual en este punto.<sup>342</sup> Nuestra lectura, de todos modos, es una para cuya defensa, explicación y justificación ha ido surgiendo todo este capítulo.

---

<sup>341</sup> Al iniciar el ideísmo, Descartes sería también responsable del representacionismo como una de sus latentes derivaciones, pese a que quepa adscribir tal posición más claramente a Malebranche, por ejemplo: véase, al respecto, Gibson,18 y Matthews.

<sup>342</sup> Véase, por ejemplo, Aaron,100-101; Copleston,V,74-5; Melendo,52; Rábade (2),22,24-25; Ryle,20. No obstante, son muchos más los autores que interpretan en una línea representacionista Intr.,8, pese a que no lo citen y comenten de modo expreso.

Nuestro señalamiento inicial y básico es que cuando Locke apela en Intr.,8 a "la palabra *idea*" como la más pertinente para mencionar el "objeto del entendimiento", dice explícitamente a continuación: "cuando un hombre piensa". Es decir, si nos atenemos a esta precisión, hemos de inferir que la palabra "idea" no pretende nombrar o constituir lo que pueda considerarse el objeto propio del entendimiento en general; o, formalmente, en un sentido gnoseológico o epistemológico, lo que el entendimiento pueda alcanzar o llegar a conocer. En cambio, dicha precisión, reiterada más adelante, conecta expresamente el sentido del término con el contexto de la reflexión, como contexto psicológicamente derivado respecto del de la percepción sensible y al que, por lo demás, no se privilegia con ninguna *prioridad* o relevancia epistemológica<sup>343</sup> determinadas.

Esta inferencia puede fundarse a su vez en el hecho de que el pensar es referido aquí bajo la condicionalidad de un "cuando" que, si se quiere, puede entenderse igualmente por un "en tanto que". Por lo demás, si bien el autor se detiene aquí a hacer una consideración especial en torno a la "idea", no hace ninguna indicación particular sobre el significado del pensar. Este concepto, pues, no debe entenderse, a su vez, sino en el mismo sentido ordinario que, según afirma el autor en II,ix,1, es propio de "la lengua inglesa", a saber: "esa clase de operación en la mente sobre sus ideas en la que la mente es activa; donde ella, con algún grado de atención voluntaria, considera alguna cosa". (Subrayado nuestro.) El pensamiento se concibe, pues, aquí en el significado específico que lo iguala a la reflexión.<sup>344</sup> Sin embargo, no es siquiera su formalidad reflexiva lo que se acentúa aquí. Más bien, el rasgo que aparece como relevante es el de la *consciencia en general*. Porque, en el segundo párrafo de la cita, Locke se refiere, en cambio, a la "mente" como el ámbito propio de las "ideas": "Supongo que se me concederá fácilmente que hay tales *ideas* en las mentes de los hombres; cada cual es consciente de ellas en sí mismo". Tanto la actividad del pensar, pues, como la mente, son referidos a las ideas bajo el respecto común de la consciencia.

Esto es: decir pensar es decir mente; decir mente es decir consciencia. Pero decir consciencia es decir cualquier objeto *en tanto que* consciente. Y a esto es a lo que se avisa que se llamará "idea".<sup>345</sup> Por lo demás, la nota gnoseológica de la inmediatez perceptiva de la "idea" como objeto de consciencia, que también discutiremos en su momento oportuno, no sólo no aparece aquí, sino que no se ve que pudiera ser incorporada sin violentar el claro sentido del discurso.

De acuerdo con esto, no hay razón para atribuir a esta palabra el sentido que quiere darle la lectura que criticamos.<sup>346</sup> Al contrario, este texto fundamenta claramente el extendido

---

<sup>343</sup> Aunque, siguiendo un uso convencional, empleamos con frecuencia los términos "gnoseológico" y "epistemológico" como sinónimos, hemos de consignar aquí que, en ocasiones, tácitamente, entendemos por "gnoseológico" lo que hace relación al *hecho* del conocimiento, mientras que por "epistemológico" entendemos lo que hace relación a la *teoría* del conocimiento.

<sup>344</sup> Para un análisis y defensa más detallada de esta exégesis del "pensar" en el *Ensayo*, remitimos a nuestro siguiente apartado 5.

<sup>345</sup> Recientemente Mackie,<sup>11</sup> ha expresado su entendimiento, como nosotros, de que la "definición oficial" lockeana de "idea" (la de Intr.,8) es tan amplia que "podría incluir cosas reales, externas, independientes consideradas como objetos de pensamiento" además de "como Locke dice, todo lo que se ha entendido por términos tales como 'fantasma', 'noción' y '*species*'". La misma opinión es compartida por el más reciente libro de P. Alexander (2),93,100.

<sup>346</sup> En nuestro posterior apartado 5 abundamos más en la exégesis del "pensar" en Locke, a colación del argumento de la "inmanencia" que también hemos de enfrentar.

uso de que "idea" va a ser objeto en el sentido lógico básico de representación mental, *en virtud del cual el autor puede aspirar a que su propuesta resulte inteligible*. De ahí que, tras ser reiterado ese sentido con enfática cursiva: "*todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*", Locke pueda decir a continuación refiriéndose al término: "no pude evitar usarlo frecuentemente". Evidentemente, "todo aquello" podrá referir a cualesquiera objetos considerados ontológicamente, o sea, con independencia de la consciencia. (Es decir, a cualquier objeto real, en un sentido de "real" que no se opone a lo mental como región objetiva o un modo de ser, sino como modo de consideración: el lógico o, mejor incluso, fenomenológico: véase más abajo.) Pero la perspectiva ontológica tampoco interesa aquí a Locke, que no cuestiona o pronuncia nada al respecto. A lo único que se refiere, y para cuya representación adopta la palabra "idea", es a la presencia o actualidad de cualesquiera objetos (inclusive las ideas mismas como objeto de la reflexión) en la mente o el pensamiento, esto es, en la consciencia.

Por decirlo de un modo quizá más técnico, que ya hemos empleado, esta acepción de "idea" tiene el carácter puramente lógico de objeto de conciencia o consideración. Aunque también podría calificarse de psicológico si por este término entendemos precisamente la apelación a, o la connotación de, la consciencia. Así, podría hablarse, pues, de una concepción psico/lógica de la "idea".<sup>347</sup> Pero importa resaltar que aquí no encontramos todavía ninguna consideración gnoseológica de la misma. Ni siquiera hay que entender en tal sentido el informe de "cómo entran en la mente",<sup>348</sup> que constituye el objeto de la investigación subsiguiente a esta especie de inciso aclaratorio que es Intr.,8. Tal informe podría calificarse más bien de fenomenológico, ya que no constituye una disquisición meramente lógico/formal y analítico/clasificatoria de las "ideas" como tales, sino una exposición de su constitución genética y significación intencional;<sup>349</sup> esto es, de cómo a

---

<sup>347</sup> Bien entendido, sin embargo, que "psicológico" no significa "psicologista". Así lo advierte Gibson,21, aun cuando no emplee este último término. En efecto, y como hemos mostrado en la parte anterior de diversos modos, no puede decirse que el método de análisis del *Ensayo* sea psicológico en el sentido de referirse a o fundar impropriamente el conocimiento todo meramente en las condiciones empíricas en que surgen las "ideas". Sobre todo, ahora, en absoluto reduce Locke la significación objetiva de la "idea" a la dimensión psicológica de la consciencia, al mero hecho o los simples *actos* de conciencia. Dicho más claramente: Locke no reduce aquí dogmáticamente los "objetos" contemplados a su ser objetos de conciencia. También recusando la interpretación representacionista de este pasaje, Yolton (3),127-8 llama la atención sobre la incardinación de la doctrina de Locke aquí con la tradición realista escolástica que el propio Descartes recoge aún (véase, sobre esto, nuestra siguiente nota 351): las "*species*", por ejemplo (mención a la que se refiere Locke y que comentaremos enseguida), son las "formas" tanto de/en la realidad material como de/en la mente; "su lugar no es un rasgo de su naturaleza".

<sup>348</sup> En línea con nuestra interpretación, Fraser,I,33,n.1 anota: "'Cómo entran en la mente', esto es [i.e.], bajo qué condiciones, y cuándo, una mente humana *se hace consciente de, o 'piensa', cualquier cosa*".

<sup>349</sup> Es precisamente una interpretación como ésta de las "ideas" de Locke la que ha llevado a Mackie,47 y ss. a entenderlas como "objetos intencionales". Con tal caracterización el autor intenta ofrecer una lectura de las ideas que no incurra en la "cruda versión" del representacionismo afecta de consabidas e incontestables objeciones. La "idea" como "objeto intencional" equivale así a lo que Mackie también llama "contenido experiencial", "percepto" o simplemente "percepción", en la que se aúnan las dos dimensiones, objetiva y subjetiva –esto es, "idea", en el "estrecho sentido de Locke" en II,viii,8, y "cualidad"–, de la "consciencia perceptual" (o la dualidad de acto y contenido de consciencia, como expresamente nota P. Alexander (2),100 y ss. en una interpretación y terminología similar). Tales términos y visión expresan la consciencia de constituir sólo un "punto de partida" para ulteriores análisis y caracterizaciones de los objetos percibidos, sin incurrir precipitadamente en reduccionismos y problematizaciones ontológicos.

través de ellas se constituye de hecho –mediante ese "sencillo método histórico", como lo llama Locke en Intr.,2– nuestra imagen y comprensión de un mundo objetivo.

No será, en cambio, hasta el Libro IV, en que se trata del conocimiento como tal (estableciéndose la criteriología y evaluación epistemológica de la obra: en qué consiste y hasta dónde alcanza el conocimiento), cuando se conciba *formalmente* a las "ideas" como cogniciones, representaciones objetivas o principios de conocimiento, esto es, en relación con el concepto de realidad. Antes, sólo en los últimos capítulos del Libro II se las examina bajo el punto de vista de su "verdad", "adecuación" o "realidad" (excepción hecha del capítulo II,viii, en que se expone la doctrina de la distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias", que oportunamente comentaremos). Pero ello se debe, como explica Locke en II,xxxii,1, a que cuando se las llama, impropia, por ejemplo "verdaderas o falsas", en realidad se hace en virtud de una proposición o juicio tácitos. Por tal motivo, esos capítulos constituyen de hecho una recapitulación anticipada de una parte del Libro IV. Mientras tanto, sin embargo, ellas son tratadas como pensamientos o noemas, esto es, "*materiales* de la razón y el conocimiento", como dirá el propio Locke a partir de de II,i,2.<sup>350</sup>

Este sentido queda corroborado con la indicación que lo pone en relación con las nociones escolásticas de especie, fantasma y noción. Pues con ella queda remitida de nuevo la "idea" al plano del pensamiento, al excluirse de su significación *propia* los objetos mismos en tanto que independientes –existencialmente– de la conciencia (o el ser propio de la idea –su "realidad formal"–,<sup>351</sup> cuya consideración queda limitada a la de su función lógica).<sup>352</sup> No es, desde luego, que la significación de cada uno de aquellos términos sea

---

Otra cuestión, sin embargo, es la plausibilidad de que tal lectura siga reclamando el rótulo de "representacionismo", por más que se pretenda defendible en tanto "sofisticado". El propio Mackie enfrenta en la pg. 50 la objeción de que tal visión podría considerarse que ya no es en absoluto representacionista. Pero nos parece que su respuesta, que apela a que en tal teoría aún se mantiene la distinción entre el ser y el parecer y es admisible todo tipo de cuestión escéptica, no lo justifica. Volveremos, no obstante, sobre ello más adelante (en nuestros apartados 3.2.; 4.2. y 4.3.).

<sup>350</sup> Así lo ha visto Fraser,I,32,n.2; 121,n.1; 486,n.1; quien, además, observa en I,28,n.3 que la presencia y significación del Libro IV, anticipada implícitamente en toda la Introducción al exponerse en ella el plan del *Ensayo*, no ha sido debidamente considerada por la mayoría de los críticos de la obra. No obstante, así lo ha entendido también, ya en nuestro siglo, Gibson,1-2,45.

<sup>351</sup> Este concepto cartesiano define ontológicamente a la idea misma como modificación del pensamiento o acto de la conciencia, en contraposición con su dimensión de "realidad objetiva" o función representativa. Tal consideración ontológica de la idea, sin embargo, se encuentra en continuidad con el pensamiento escolástico tradicional –como señala Gibson,15 y 16– y corresponde a lo que Suárez, en concreto, llama sentido "concepto formal" del ente: véase Ferrater, "concepto", y Frondizi,153-154 para las referencias concretas de los pasajes de Descartes y Suárez. Los modernos –dice Ferrater y también Alexander (2),99– entienden por "idea" lo que los antiguos solían llamar "concepto". No obstante, Suárez habla de "concepto objetivo" como la cosa –real o ideal– representada, mientras que Descartes habla de la "realidad objetiva de la idea" como la cosa en tanto representada en la idea.

<sup>352</sup> A esto es a lo que se refiere Gibson,20 cuando comenta que el término "objeto" aquí "implica para Locke relación y dependencia respecto de una mente o sujeto". Así, aunque nuestro autor "asume por doquier un reino de ser real, independiente del proceso cognitivo...los constituyentes de este reino no son 'objetos' en este sentido del término". Es preciso señalar que el uso de "idea" que abarca incluso a los objetos mismos o sus cualidades está contemplado aquí implícitamente, como sugerimos anteriormente, sólo que en razón de la posible relación a la consciencia mental de los mismos que aquí se enfatiza. Así se viene a exponer en II,viii,8, el siguiente texto que, no obstante, analizaremos posteriormente.

coextensiva con "idea". Al contrario, de acuerdo con la peculiaridad del uso de "idea" de que se vale el ideísmo y que estamos explicando, ésta tiene un significado más general y omnicomprendivo que los engloba. Pero es en virtud del sentido analógico de representación mental que aquí se establece: "*todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*".<sup>353</sup> Es decir, de nuevo, el de "idea" como *consciencia mental de cualquier objeto*, con independencia del estatuto ontológico propio tanto de la idea como tal como del objeto representado o referido por ella.

Por supuesto, este enlace con el realismo escolástico no significa que Locke asuma la teoría gnoseológica inherente a la doctrina de las *species*. Al contrario, ésta hace entrar en juego dos nociones que serán criticadas en el *Ensayo*: la de "semejanza" (en II,viii,7 y ss., *passim*) y la de "forma sustancial" (II,xxiii,3 es el primer lugar donde se hace). Precisamente el ideísmo, como método de análisis epistemológico, supone una alternativa a aquella doctrina. Y su auténtico alcance es lo que se trata de estudiar, como conveníamos con Yolton. Lo que queremos decir es que Locke contempla las ideas desde la perspectiva de la función *lógica* que tienen en aquella filosofía y cuyo sentido comprende y abarca el de todas las nociones escolásticas citadas. Índice crucial de ese sentido, en el que se funda la analogía, es que, junto a los términos fantasma y *species*, Locke cita el de "noción".<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Como suma de lo dicho, podemos citar la interpretación de Fraser, I,32-33, n.1 :

Tener una idea de algo es percibir, o imaginar o concebirlo... Todo aquello de lo que la mente es consciente es una idea. Tanto su intrínseca realidad como su correspondencia con la realidad objetiva introducen consideraciones extrañas a las ideas consideradas en sí mismas, que es la perspectiva del Libro Segundo.

No obstante, para evitar la ambigüedad de una lectura representacionista, y siendo así aún más fieles al texto lockeano, nosotros sustituiríamos el segundo "es" de la segunda frase por "es llamado". Con ello quedaría mejor expresado que "idea" es todo aquello de lo que se es consciente, pero precisamente en tanto que consciente; interpretación que vuelve a suscribir Fraser en I,33, n.2, como hemos reflejado ya en una nota anterior.

<sup>354</sup> Por eso no sería pertinente la posible objeción de que ya en el filosofía escolástica cabe problematizar el pretendido realismo gnoseológico de las *species* (véase, sobre esto, Aaron, 102, n.1; Gibson, 222; Hessen, 87, Rábade (1), 178 y (2), 15). En este sentido, además, Alexander (2), 100 entiende que esta doctrina escolástica pretende, ante todo, al menos como es recogida en Locke, significar el elemento objetivo del conocimiento, la dimensión de realidad. Por lo demás, en este sentido, y, al contrario, el realismo que Locke acabará defendiendo tendrá un carácter conscientemente crítico en diversos sentidos. De todos modos, este es un momento oportuno para hacer una precisión relevante:

El problema del representacionismo desde luego tiene que ver con el uso omnicomprendivo de "idea". Pero sólo con un entendimiento errado del mismo. Porque "idea" significa a veces imagen o concepto: en tal sentido es claramente representativa de la realidad aprehendida en la percepción. Lo que, sin embargo, constituye ya un notorio equívoco –por más que sea sorprendentemente frecuente– es aplicar la representatividad de la "idea" al caso de la percepción sensorial o, en cambio, negar el sentido del uso de "idea" en tal caso. En el contexto de la percepción *actual* la única y radical distinción, y no dualismo, que se precisa es la que hay entre existencia y conciencia. En la percepción aprehendemos objetos "reales", no "ideas"; sin embargo, la percepción consiste en "tener ideas [*having ideas*]" (II, i, 9), es decir, ser consciente de objetos. Lo que, por lo demás, puede igualmente dar lugar al equívoco representacionista, como analizaremos ampliamente en el resto del trabajo, es el problema de la distinción entre la apariencia o idea objetiva y la ilusoria: el de la objetividad o realidad *objetiva*, no: *realidad* objetiva. Pero éste no es resoluble apelando a increíbles realidades allende la percepción, sino analizando los efectivos criterios de identificación objetiva con los que espontáneamente operamos. Así, pues, si en un sentido general y primario toda apariencia es real, no toda realidad (o apariencia) es objetiva. De modo que con lo que hay que tener cuidado más bien o también es con la equivocidad del término "real". La afirmación particular de realidad, a diferencia de la genérica, es siempre



Implícitamente, Locke está aludiendo al hecho sobreentendido de que el término "idea" tiene ya en la propia Escolástica el sentido en que él lo entiende básicamente. Como expresa reiterativamente, insistimos también nosotros, en Intr.,8 lo que avisa –y por lo que pide "perdón"– es que va a hacer un "uso frecuente" del mismo; más frecuente de lo ordinario.<sup>355</sup> Evidentemente, en virtud de razones sistemáticas que todavía tenemos que analizar.

Por lo demás, hay que insistir en que no se establece aquí de ningún modo que las ideas constituyan bien el único objeto del entendimiento, bien su objeto inmediato. Por tanto, tampoco puede entenderse que se las presente a la manera de *entidades* intermediarias o vicarias de la realidad exterior a la mente, que duplicaran el universo de los objetos. Su significado, en suma, no es otro que el meramente lógico de representaciones de cualesquiera objetos. El que corresponde, dicho sea de paso, al de "representación" (*Vorstellung, repraesentatio*) como género lógico indeterminado y diversamente determinable que Kant opone precisamente al uso omnicomprendivo de "idea" (Cfr. *KrV*, B 376-377).

A nuestro juicio, el soslayo de este evidente significado de "idea" en Intr.,8 se debe a la proyección de una presunción exegética que sólo puede aspirar a fundarse en otros textos y argumentos.<sup>356</sup> Querer ver aquí una expresión de representacionismo nos parece, pues, metodológicamente precipitado (para quienes quieren defender, en general, esta exégesis); formalmente, un pre/juicio. El cual, por otra parte, no puede encontrar apoyatura y justificación en ambigüedad alguna de la caracterización que aquí se nos ofrece: por eso dijimos arriba que no puede considerarse siquiera una tergiversación.<sup>357</sup>

---

falible, probabilística, mediada por el juicio. Lo que ocurre es que la noción de realidad objetiva o de objetividad, en el sentido insinuado, sólo se ha ido abriendo paso y precisando paulatinamente en el transcurso de la modernidad.

<sup>355</sup> Ferrater expone, en la entrada "concepto" de su Diccionario, que efectivamente la Escolástica ya usaba el término "idea" en un sentido análogo al de "concepto" y al del uso epistemológico que recibió en la primera filosofía moderna. Incluso, dice, las distinciones cartesianas y lockeanas entre ideas verdaderas y falsas, adecuadas e inadecuadas, etc., tienen su precedente en aquella filosofía.

Como podrá advertirse, pese a nuestra insistencia en que el sentido de la "idea" lockeana expuesto en Intr.,8 es claramente detectable, no hemos rotulado precisa o "técnicamente" tal sentido ni hemos arriesgado un sinónimo que especifique y concrete nuestra lectura. Nos parece que tal procedimiento no haría sino transferir y multiplicar las posibles dificultades de interpretación. En primer lugar, porque tal sentido es precisamente uno omnicomprendivo. Y en segundo lugar porque no otra cosa sino esto constituiría para nosotros el uso "técnico" (queremos decir: peculiar) de "idea" en el *Ensayo*, frente al parecer de Alexander (2),97 que lo cifra en la noción de "percepto" (*percept*), correspondiente a las lockeanas ideas simples de sensación (cfr. *ib.*,100). La calificación de "técnico" (en el sentido, al parecer, de "específicamente distintivo") a este uso resulta equívoca respecto a su verdadera significación, de la que el propio Alexander (2),96 es consciente: la de uso –quizá– más "central e importante".

<sup>356</sup> Otro argumento en torno a Intr.,8, que no se basa ya en una definición sino en su presunto planteamiento immanentista, lo abordamos en el posterior apartado 5 ("Idea y pensar"). Otros textos y nuevos argumentos los enfrentamos en lo que resta de trabajo.

<sup>357</sup> Gibson,19-22 habla de ambigüedad en la definición lockeana de "idea" en el sentido de que no distingue explícitamente, como Descartes, entre su "realidad formal" (aspecto psicológico o de su existencia factual como hecho de conciencia) y su "realidad objetiva" (el aspecto lógico de su función representativa: la de su contenido o significado). Sin embargo, no considera en modo alguno insuperable tal ambigüedad, que sólo afectaría a una infundada lectura psicologista del ideísmo. Más abajo discutiremos un diagnóstico más crítico de ambigüedad por otros autores. Pero digamos aquí todavía, en cuanto a Gibson –que, por lo demás, evita



Pero para remover una interpretación tradicional, como la que criticamos, cuyo arraigo se debe a su carácter no sólo inveterado sino también casi exclusivo, se hace preciso practicar la nueva lectura lo más detenida y matizadamente posible. Por eso insistiremos en la nuestra –cuya intención y convicción no es la de ser original sino originaria– reiterándola de otro modo. Así, queremos hacer hincapié en una precisión relevante para nuestro argumento y que no hemos puesto suficientemente de manifiesto. Esta es que lo que Locke nos presenta en este texto no puede considerarse formalmente una definición de "idea" por la que se establezca una comprensión peculiar y distinta de la misma con respecto al sentido básico psico/lógico de consciencia de cualesquiera objetos. En cambio, lo que en rigor efectúa más bien el autor es, en primer lugar, un *recurso* a este significado común del término, como justificación del "frecuente uso" de que va a ser objeto "en el siguiente tratado". En este línea podría, al menos, entenderse asimismo la afirmación de que este término es el que le "sirve mejor".<sup>358</sup> Pero, además, el significado que ofrece enseguida, aquél con respecto al cual le sirve mejor la palabra, está expresamente conectado, en un segundo momento, con ciertas nociones comunes, propias de una filosofía realista anterior, la escolástica. En cuanto a la definición que Locke ofrece después de esta alusión, no es sino una repetición casi literal de la primera (compárese), de modo que puede decirse que constituye una *glosa* de carácter pleonástico sobre el sentido general y común a que nos remitió inicialmente: "lo he usado para expresar todo lo que se entiende por *fantasma, noción, especie* o *todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*". (Subrayado nuestro.) Desde luego, este "o" podría entenderse que introduce no ya una explicación meramente aclaratoria sino quizá una corrección ampliativa. Y así nos parece que es, aunque sólo fuera por el indicio de que tales términos no son equivalentes, sino que quedan englobados en un sentido omnicompreensivo.<sup>359</sup> Pero, en cualquier caso, implica que hay una conexión o relación de semejanza al menos básica. Por eso hemos dicho que la frase que introduce constituye un pleonismo de un sentido más general antes aludido. De todos modos, su "frecuente uso" o aplicación sería el único rasgo distinto y extraordinario que aquí se avisa expresamente como vicisitud peculiar de la palabra "idea" en el *Ensayo*. Visto así, se hace aún más evidente que no hay aquí definición expresa alguna sobre la que pueda proyectarse el presunto significado representacionista de la lectura habitual.

De acuerdo con todo lo dicho, resultan, efectivamente, sorprendentes los comentarios habituales a Intr.,8, hasta un punto en que se siente la tentación de calificarlos de frívolos, y la sospecha de que lo que se hace es transferir a Locke la responsabilidad de una clarificación cuyo defecto reside, ante todo, en el propio comentarista. Así, por ejemplo, leemos en Copleston,V,74-75:

... Locke define las ideas como "todo lo que mientan las palabras fantasma, noción, especie y cualesquiera otras semejantes que designen algo en lo que la mente pueda utilizarse, pensándolo". Aquí parece decirnos que los objetos de la mente son ideas.

---

mencionar el conflicto realismo versus representacionismo— que posteriores y más explícitas definiciones de "idea", como la de II,viii,7 expresan claramente este doble aspecto de la misma que no se analiza en Intr.,8. Si, no obstante todo esto, Gibson considera que la posición general de Locke implica representacionismo es en virtud de ciertas consideraciones que abordaremos en sucesivos apartados.

<sup>358</sup> Consúltese, sobre este punto, Gibson,15.

<sup>359</sup> Como apuntamos en nuestra anterior nota 345, tanto Alexander (2) como Mackie comparten esta lectura.

Obsérvese, ante todo, que la insegura expresión "parece decirnos" supone una concesión a nuestra interpretación de que aquí Locke no está ofreciendo formalmente una definición propia, sino apelando a un sentido sobreentendido de la palabra. Por otra parte, resulta sorprendente que, pese a la clara alusión a los términos escolásticos, el comentarista hable de "parecer" alguno e incluso vuelva contra el propio Locke la oscura sospecha de no se sabe qué rara concepción. Pues, en efecto, lo que sobre todo produce auténtica perplejidad es la aclaración subsiguiente de lo que le "parece" decir Locke, a saber: "que los objetos de la mente son ideas". Resulta, pues, que lo único que se aduce aquí como aclaración es meramente el mismo término que se declara insuficientemente aclarado. Mas, si nos atenemos a la precisión "de la mente", en su –incuestionado aquí– sentido ordinario,<sup>360</sup> esto no constituye sino una vacua tautología; no contiene información relevante o distintiva en absoluto. ¿Qué, entonces, "son ideas"? ¿Dónde habremos de encontrar una auténtica dilucidación del término si lo que Locke afirma sólo "parece" y lo que afirma el comentarista es sólo una repetición nominal de lo que se cuestiona? Naturalmente, éste tiene en mente cierta concepción –representacionista, por supuesto– de la "idea" lockeana que nunca, además, procede a examinar ni criticar más allá de vagos pronunciamientos genéricos; no obstante lo cual se permite achacar a Locke una "ambigua utilización del término 'idea'".<sup>361</sup> Nos encontramos, pues, patentemente, no sólo ante un prejuicio, sino ante un confuso prejuicio cuyo único basamento es una dudosa cuestión nominal. Por eso es, además, nuevamente, un prejuicio infundado.

Si suscita perplejidad el indeciso comentario de Copleston al dejarnos en dudas con su eludida explicación, más la provoca aún esta afirmación de Rábade (2),22, también acerca del mismo texto: "No hay duda: todo contenido de la mente es idea". No obstante, a diferencia de Copleston, Rábade toma efectiva nota de la alusión de Locke a las species escolásticas, y es de justicia consignar que, de acuerdo con ello, sólo efectúa esta afirmación tras poner en relación Intr.,8 con II,viii,8, texto en que aparece la cualificación de la inmediatez perceptiva. Pero la interpretación de este rasgo por Rábade será representacionista, y contra esto se dirigirá entonces nuestra crítica. Si, no obstante, se hace ahora ya acreedor a ella es por establecer esta confusiva conexión entre todos los textos que no expresa, al cabo, sino su inanalizada confusión entre realismo y representacionismo. De este modo, se sustrae y queda soslayado el requerido análisis filosófico de los problemas que ha de fundamentar la exégesis, sobre todo cuando se efectúan juicios y objeciones. En lo que respecta a Locke, desde luego, puede aplicarse la expresión popular de que se le tira la piedra y se le esconde la mano.

En la misma línea interpretativa de Copleston, que transfiere al pensamiento de Locke la confusión o ambigüedad de la propia lectura, se inscribe T. Melendo.<sup>362</sup> Así, tras aseverar

---

<sup>360</sup> Del mismo modo que lo hace al ocuparse de Aquino en II,379 cuando, tras atribuirle la doctrina de que "la mente humana no conoce directamente la cosas materiales singulares", añade inmediatamente: "Hay que subrayar, desde luego, 'mente' y 'conoce'".

<sup>361</sup> Cfr. Copleston,V,79.

<sup>362</sup> El libro de Melendo resulta, palmariamente, de una frivolidad y una tan pésima calidad intelectual que bien merecería el justo tributo de la más completa desconsideración y olvido. Si, no obstante, nos hacemos cargo de su crítica en este trabajo es en virtud de dos razones. La primera, que un juicio como éste debe quedar justificado en un estudio como el presente –con el que se aspira al grado académico de doctorado–, en lugar de justificarse con él para omitir la crítica razonada. La segunda, que, pese a su extrema arbitrariedad, y dada la circunstancia de la muy comúnmente desatenta exégesis lockeana, expresa extremos interpretativos más o menos latentes en la generalidad de la crítica que resulta conveniente atajar de raíz.

que lo que aquí se manifiesta en general es la "decidida voluntad" de Locke de "poner entre paréntesis el mundo externo", califica de "subterfugio epistemológico" el "modo peculiar de concebir las ideas" de que nuestro autor se vale al efecto. Entonces nos remite a dos lugares del *Ensayo* como prueba de ello. Uno es justamente Intr.,8. El siguiente es II,i,1: el que nosotros citamos primero en el primer capítulo de esta segunda parte, aduciéndolo como prueba de que en él no cabía problematizar el sentido de "idea". Y, tras citarlos, prosigue:

La atenta consideración de estos dos textos –que se repiten más o menos literalmente en otros lugares del *Ensayo*– basta para descubrir que Locke entiende por idea, en unos casos, el objeto de nuestro entendimiento, lo que se conoce; en otros, sin establecer mayor distinción, todo aquello que ocupa nuestra mente cuando pensamos. ¿Resultado? La ambigüedad. Locke equipara la función representativa de las ideas –su papel de manifestación de los objetos externos– con la realidad que les compete en cuanto actos de la inteligencia.<sup>363</sup>

Lo primero que una atenta consideración de este comentario hace patente es la ambigüedad de su diagnóstico de "ambigüedad". Porque, siendo presentada inequívocamente por Melendo la segunda alternativa como ambigua ("...sin establecer mayor distinción..."), entonces habría de pensarse que es la primera la que presta el fundamento para la calificación de ambigüedad, ya que ésta no se juzga en virtud de otra posible interpretación que se aduzca, con o sin presunta garantía textual. Además, el propio giro expresivo "en unos casos...; en otros..." confirma esta apreciación. Pero entonces no debería hablarse de mera "ambigüedad", sino, claramente, de contradicción. Por otra parte, quizá el intérprete estaría considerando que la primera alternativa, pese a su apariencia, y teniendo en cuenta la segunda, no puede estar ofreciéndonos la auténtica concepción del autor, sino que constituye una desafortunada expresión de su postura. En tal caso, en cambio, habría que haber hablado más bien de confusión e interpretar ésta como una cuestión nominal. Sin embargo, tampoco es así. Pues, como ya hemos apuntado, el intérprete sostiene la creencia –para expresarlo con rigor– de que la posición de nuestro autor responde a una "decidida voluntad" de radicalizar el inmanentismo cartesiano, y sugiere que lo que a nosotros podría parecerse contradicción o, en definitiva, confusión, en realidad responde a un "subterfugio epistemológico". De todas formas, quizá tras el análisis de esta interpretación logremos comprender a qué se debe esta ambigüedad interpretativa de que acabamos de hablar.

Sin embargo, si seguimos la consigna del intérprete y practicamos una "atenta consideración" de los textos, comprobaremos que, en su caso, ésta no ha pasado de ser una argucia retórica que se vuelve inmediatamente en su contra. Porque lo que una atenta consideración de los textos "basta para descubrir" es que, de su pretendida paráfrasis, que hemos subrayado, sólo una expresión encuentra fundamento en ellos, a saber: "cuando pensamos". Y ésta precisamente es la que resultará decisiva para nuestra crítica. A tal efecto, comenzaremos por resaltar, en primer lugar, que la segunda alternativa aquí contemplada, que se correlaciona con II,i,1, admite la legitimidad de la lectura que nosotros hicimos de este texto –sin justificarla analíticamente siquiera–, al menos en cuanto la declara ambigua. Pues "lo que ocupa" nuestra mente podría decirse que son –comenta después Melendo– tanto los "objetos externos" representados en las ideas (esto es, lo que

---

<sup>363</sup> Subrayado nuestro. La cita corresponde a Melendo,52, aunque nuestro comentario abarca en principio Melendo,51-52.

ellas "*dan a conocer*") como las ideas mismas (que "no *son* sino modificaciones accidentales del entendimiento"). De modo que la afirmación de que las ideas son lo que ocupa la mente sería correcta, sólo que lo sería de modo parcial y por tanto ambiguo. Sin embargo, si releemos este texto veremos que ni siquiera está justificado el hablar de ambigüedad, como hace Melendo con su frase "sin establecer mayor distinción". En efecto, allí, en II,i,1, se dice:

Siendo todo hombre consciente de que piensa; y siendo aquello a lo que se aplica su mente mientras piensa las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen varias ideas, tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, movimiento, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras: hay que inquirir entonces en primer lugar *cómo llega a tenerlas*. [Subrayado nuestro.]

Como se ve, la primera indicación de este párrafo consiste en una referencia explícita a la conciencia refleja del pensamiento, mientras que la segunda vuelve a insistir, mediante la expresión que hemos subrayado, en que lo que se afirma sólo cobra significación en relación con ese contexto. Mas esta clara e indudable especificación encuentra todavía una "mayor distinción" o determinación. En ella reside esa evidencia distintiva de II,i,1 respecto a Intr.,8 en virtud de la cual nos exoneramos de mayor comentario la primera vez que la citamos. Tal es la de que aquí Locke pone como ejemplos de "ideas" conceptos que son inequívocamente abstractos ya por su formalidad gramatical ("blancura, dureza, dulzura, ...", etc.), mientras que no pone *ningún* ejemplo del contexto de la percepción sensible concreta. Pero entonces tampoco ha lugar a la expresión de Melendo de que aquí Locke entiende por idea "todo aquello" que ocupa nuestra mente cuando pensamos. Al contrario, no es posible fundar en el texto, por lo dicho, la interpretación de que sea irrelevante para Locke la diferencia entre el plano o contexto del pensamiento y el de la percepción sensorial. Es decir, ha de inferirse que el plano del pensar a que explícitamente son referidas las ideas es entendido formalmente como reflexivo y, por tanto, como epistemológicamente derivado. De otro modo: no puede decirse que se parta del pensamiento como principio ni criterio absolutos (incondicionados) bien del conocer, bien del ser de las ideas.

En suma, y al igual que a nosotros, por lo que puede parecerle a Melendo realista –no obstante su injustificada alegación de "ambigüedad"– este texto es por su referencia al pensar. Así lo establece en lo único que de fidedigno hemos dicho que tiene la anterior cita, pese a que en ella se enfatice una expresión –"*que ocupa*"– que es, de nuevo y especialmente, todo un signo y prueba de la falta de fundamento de la interpretación. Porque, además de que la traducción que ofrece Melendo de II,i,1 hace difícilmente reconocible el original, no es posible hallar en él ningún correlato justificable de la misma.<sup>364</sup> Tal expresión, pues, en absoluto puede hacer entrar válidamente en juego la

---

<sup>364</sup> Transcribiremos en esta nota esa traducción de Melendo, en confrontación con el original inglés:

"Siendo todo hombre consciente de pensar, y siendo las *ideas* que lo ocupan en aquel momento lo que se encuentra en su espíritu cuando piensa, está fuera de duda que los hombres tienen muchas ideas en su espíritu, como las expresadas con los términos *blancura, dureza, dulzura, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y muchas otras".

*Every man being conscious to himself that he thinks; and that which his mind is applied about whilst thinking being the ideas that are there, it is past doubt that men have in their minds several ideas, such as are those expressed by the words whiteness, hardness, sweetness, thinking, motion, man, elephant, army, drunkenness, and others ...*

metáfora del continente y el contenido con la que aquí, implícitamente –para apelar luego al llamado "principio de inmanencia"– se quiere confundir la cuestión. Pero es más: lo que una atenta consideración de los textos nos hace concluir es que la de Melendo no sólo no es atenta, sino completamente confundida y confusiva. Porque se impone claramente como única explicación del cúmulo de arbitrariedades con que glosa la segunda alternativa ("sin establecer mayor distinción"; "todo aquello"; "que ocupa nuestra mente") la de que lo que dice al presunto respecto de II,i,1 está basado también en Intr.,8, el cual queda así desmembrado y subrepticamente autoenfrentado. En efecto, puede comprobarse que lo único que de Intr.,8 queda recogido en la primera alternativa es la expresión "*objeto del entendimiento*" (incompleta, por lo demás), mientras que es allí, y no en II,i,1, donde encontramos las de "todo aquello" y "que ocupa" (bien que con una versión distinta del "que ocupa": "en lo que puede ocuparse la mente" ["... *which the mind can be employed about ...*"])).

Ahora bien, esa referencia de II,i,1 al "pensar", recogida en la segunda alternativa (aunque soslayada luego en el desarrollo del comentario), que resulta decisiva para la interpretación se encuentra exactamente por igual en el primer texto, Intr.,8. Sin embargo, Melendo no sólo la omite injustificadamente, invistiendo así él mismo de ambigüedad la expresión "*objeto del entendimiento*", sino que además convierte la confusión en tergiversación al identificar ilegítima y abusivamente esta expresión con "lo que se conoce". De acuerdo con esto, por tanto, el texto de Intr.,8 no puede, según se pretende, prestar fundamento a la primera (y, en definitiva, elegida) alternativa. Ni, mucho menos, entonces, a la conclusión general de "ambigüedad" que, a su vez, se presentaba como contenido y prueba del "subterfugio epistemológico" prejuizado. Lo que, al contrario, sí podemos juzgar como otro genuino subterfugio interpretativo –además del anteriormente indicado– es esa omisión y sustitución del concepto de pensamiento utilizado por Locke por el de conocimiento. Porque este trueque sí que cambia el sentido del enfatizado "*objeto de nuestro entendimiento*", siendo así que es precisamente, además, lo único que *podría* hacerlo. Como veremos aún en nuestro siguiente apartado, lo que ocurre aquí es que Melendo usa el término "*objeto*" sin distinguir su sentido epistemológico del ontológico, lo que le permite traer a colación inoportunamente la cuestión gnoseológica del "mundo externo", que Locke no problematiza en principio ni por principio.

Así todavía, es sorprendente comprobar que Melendo, al contrario que Copleston, llega a hacerse cargo de la alusión de Locke en Intr.,8 a las nociones escolásticas de fantasma, noción y *species*, que ha constituido para nosotros un argumento de nuestra lectura. Sólo que, para colmo de paradojas, la vuelve curiosamente contra Locke mismo al comentar "*su función de medio cognoscitivo*".<sup>365</sup> Para Melendo, este reconocimiento está excluido por la concepción de las ideas como "*objeto de entendimiento*",<sup>366</sup> cuando ellas serían más bien "algo 'por lo que' el entendimiento conoce". Sin embargo, esta afirmación se basa de nuevo en la referida distorsión del texto lockeano. Es decir: en primer lugar, porque se nos vuelve

---

El "*que ocupa*" de la glosa de Melendo, correspondiente a su propia traducción "que lo ocupan...", debería ser la traducción del "*is applied about*". Aunque, dado el confusionismo de la traducción, inmejorable ejemplo de traducción libertina y del "*traduttore, traditore*", quizá quiera referirse al "*are there*", con lo que se cruzarían entonces las referencias del "que lo ocupan" y el "lo que se encuentra en". Es patente, sin embargo, que en ninguno de los dos casos puede fundamentarse su versión.

<sup>365</sup> Cfr. Melendo, 53.

<sup>366</sup> Lo mismo ocurre con Aaron, 100-101; cfr. nuestro apartado II.2.3.



a escamotear la decisiva precisión "cuando un hombre piensa". En segundo lugar, porque Locke no emplea ni se compromete aquí con el concepto de conocimiento. Sólo hay una manera de interpretar que este concepto sea, no obstante, implícitamente relevante. Esta es, como ya hemos dicho, la de fundarse en la noción "objeto del entendimiento", ambigua respecto a las nociones de pensamiento y conocimiento. Y este es el subterfugio que se comete cuando, como hemos dicho, el intérprete aísla esa expresión de su contexto. Sólo así, efectivamente, puede incurrirse en el impropio cuestionamiento gnoseológico de las ideas, por el que a continuación se trae a colación –como vimos que hiciera también Rábade–<sup>367</sup> la inexistente nota de su inmediatez perceptiva, cuando aquí Locke sólo ofrece una caracterización psico/lógica de las mismas.

En definitiva, podemos concluir que la ambigüedad del diagnóstico de "ambigüedad" de Melendo responde, como en el caso de Copleston, a que tiene en mente una interpretación o sentido no expreso ni analizado de la idea: el representacionista. Pues la ambigüedad que se objeta al texto de Locke habría que concederla, desde luego. Pero sólo con respecto a esta infundada concepción alternativa de la cual, sin embargo, no hemos podido detectar el menor indicio, hasta ahora, ni en los textos de Locke ni, tampoco, en los de los comentaristas.

Prosiguiendo aún con nuestro análisis, hemos de decir que el recelo sobre el sentido de esta declaración lockeana en Intr.,8 puede disiparse si se acude a otros textos y pronunciamientos de la obra, en lugar de empeñarse en el dudoso expediente exegético de querer decidir la interpretación en base a discretas y exiguas literalidades. Siempre, claro está, que en principio se suponga y, por tanto, se busque la coherencia. Porque, si no es así, entonces difícilmente puede valer expediente alguno.

Pero, antes de presentar otros textos y argumentos, debería repararse en el contexto inmediato en que aparece el texto que comentamos, todo el cual tiene, evidentemente –al tratarse de la "Introducción" del *Ensayo*– la misma significación capital. Así, queremos remitir a Intr.,2 y 3, que es donde aparece por primera vez el término "idea" en la obra. Estos primeros pronunciamientos confirman el sentido que vemos en Intr.,8 mediante indicaciones igualmente sencillas. Pues en Intr.,2 Locke distingue entre "cualquier *sensación* por nuestros órganos, o cualesquiera *ideas* en nuestros entendimientos", mientras que en Intr.,3 se refiere a "esas *ideas*, nociones o comoquiera más se las quiera llamar" (subrayado nuestro). Es imposible negar aquí que las ideas son remitidas a y concebidas desde el plano derivado del pensamiento y la representación lógica. De manera que difícilmente puede sospecharse que se entienda por "idea" otra cosa que la *consciencia mental de cualquier objeto*, independientemente del estatuto ontológico del mismo. Ciertamente, como ya hemos visto en nuestro anterior capítulo y seguiremos comprobando, Locke llega a llamar "ideas" no sólo a las sensaciones (ideas simples, o complejas, de sensación o reflexión) sino incluso a los objetos externos y sus cualidades. Pero este último uso constituirá una especial extensión señalada como tal en II,viii,8 y que, en todo caso, se fundamenta en la relación con la consciencia, esto es: se los llamará "ideas" en tanto que conocidos, no en tanto que o por lo que son. En Intr.,8, sin embargo, lo único de lo que avisa y a lo que se refiere es a ese fundamento semántico en general.

Terminaremos este apartado aportando una cita en la que se ofrece una más de las pocas "definiciones" o caracterizaciones directas sobre la "idea". Se trata de una que no suele encontrarse consignada en la bibliografía sobre el *Ensayo*. En ella, sin embargo, creemos

---

<sup>367</sup> Y hace también Aaron, por lo que respecta al concepto de percepción: véase nota anterior.



encontrar una confirmación decisiva de nuestra lectura de Intr.,<sup>8</sup> debido a que, de acuerdo con lo que hemos acabado de defender, se hace de ella una consideración lógica, u *ontológicamente neutra* tanto con respecto a la propia realidad de la "idea" como con respecto al "objeto" que pudiera representar.<sup>368</sup> Veámosla:

Porque nuestras ideas, no siendo nada sino meras apariencias [appearances], o percepciones en nuestras mentes, no puede decirse propia y simplemente que sean en sí mismas verdaderas o falsas, no más de lo que puede decirse que sea verdadero o falso un nombre singular de cualquier cosa.<sup>369</sup>

Como hemos subrayado en el texto, el filosóficamente crítico término de "apariciencia" se establece explícitamente como equivalente a "percepciones en nuestras mentes". Y el carácter realista –*in genere*– de esta expresión queda atestiguado en otro texto que analizaremos después.<sup>370</sup> Pero, en cualquier caso, tal término está aquí determinado por la especificación "en la mente". Por ello no debería dar pábulo a una interpretación fenomenista o idealista como la que, no obstante, encontramos, de nuevo, en Melendo, el único autor consultado que cita este párrafo.<sup>371</sup> La determinación "en la mente" debería descartar la precipitada conclusión de que aquí se haga una reducción en cualquier sentido idealista de la realidad, ante todo, porque aquí estamos ante una circularidad tautológica entre "idea" y "mente". Sin embargo, Melendo remite en nota a este texto por todo aval de afirmaciones tan excesivas como ésta: "para Locke las ideas son sólo signos de sí mismas",<sup>372</sup> de la cual cabe encontrar una refutación directa en II,xxxii,19 (el mismo capítulo de donde está tomado el que ahora comentamos) y IV,xxi,4.

De todas formas, lo que especifica inequívocamente el sentido de esta afirmación lockeana es el contexto en que se enmarca. Este, que resumiremos escuetamente, es el del capítulo titulado "De las ideas verdaderas y falsas", el cual comienza sentando la precisión de que "la verdad y la falsedad pertenecen, hablando con propiedad [*in propriety of speech*],

---

<sup>368</sup> Hay otros textos, especialmente II,xxxii,19 y IV,xxi,4 –idea como signo–, junto a II,i,25 –idea como imagen– en que aparece un uso lógico y por tanto realista (no representacionista) de "idea". Pero, aparte de que han sido interpretados en sentido contrario (por eso los analizaremos en nuestro apartado II.4.4: "Idea y representación"), su valor probativo para nuestro actual argumento es secundario, pues en ellos la consideración de la "idea" no es puramente lógica sino gnoseológica: se examina su valor representativo del mundo objetivo. Por otra parte, no son pertinentes porque lo que se discute no es si hay (como no podría ser de otro modo, por lo demás) un uso ordinariamente representativo de "idea" en el *Ensayo*, sino si hay otro sentido peculiar ligado al ideísmo cual sería, fundamentalmente, el representacionista. Tal uso se encontraría en algunos textos que se aducen: como este de Intr.8. Y por eso es en ellos, como en otros posibles de similar significación, donde se ha de centrar ante todo el debate.

<sup>369</sup> II,xxxii,1. Subrayado nuestro. En el párrafo 3 encontramos una afirmación paralela.

<sup>370</sup> Véase el final de nuestro siguiente apartado 2.2.

<sup>371</sup> Cfr. Melendo,133 y n.47.

<sup>372</sup> Véanse en Melendo,133 y 134, respectivamente, éstas otras: "Las representaciones mentales, transformadas en absoluto..."; "concediendo la primacía al aparecer, que funda el ser real". Con su comprensiblemente acostumbrada falta de citas o análisis textual, Melendo pretende apoyar también estas afirmaciones en el capítulo II,xxxii, en general. Pero nuevamente aparece aquí el incalificable falseamiento de la doctrina lockeana que ya vimos aparecer en nuestra primera parte, pues de nuevo se toma injustificablemente lo que Locke dice al respecto de las ideas de "modos" y "relaciones" como tesis global sobre todas las ideas.

sólo a las *proposiciones*".<sup>373</sup> Si bien en un "sentido metafísico de la palabra verdad" es verdadero todo "lo que en cualquier modo existe",<sup>374</sup> sólo tiene sentido hablar de verdad o falsedad cuando tiene lugar un "juicio"<sup>375</sup> sobre la "conformidad" de "ideas y palabras" con "cualquier cosa extraña a ellas".<sup>376</sup> Lo que ocurre cuando, no obstante, llamamos verdaderas o falsas a las ideas es que la mente está haciendo entonces un juicio o "suposición tácita" de "conformidad"<sup>377</sup> con otras cosas como, principalmente, un "patrón" o "arquetipo"<sup>378</sup> conceptual<sup>379</sup> o de "*existencia real*".<sup>380</sup>

A la vista de las oposiciones que aquí se manejan en principio (entre ideas y proposiciones, o entre ideas y palabras frente a "cualquier cosa extraña a ellas"), resulta evidente que la "idea" se entiende de nuevo en el sentido lógico a que nos venimos refiriendo. Así, Locke observa que todas las ideas –y palabras– son verdaderas en un sentido "metafísico" general por el que se entiende explícitamente cualquier modo de existencia de cualquier cosa. Pero por eso mismo no considera relevante teóricamente este sentido. Mientras que el sentido gnoseológico por el que se las puede calificar de "verdaderas" (o "reales", o "adecuadas", en otros capítulos cercanos) le parece, en cambio, impropio o, en todo caso, indirecto, ya que se efectúa no en razón de las ideas mismas sino de proposiciones tácitas acerca de ellas, no obstante el capítulo se dedique precisamente a esa razón. Sin embargo, la afirmación que reza en la cita que comentamos no tiene que ver con ninguno de estos sentidos, sino que corresponde a uno puramente lógico previo e independiente a ellos. De suyo, las subsiguientes consideraciones propiamente gnoseológicas sobre las ideas no son el objeto del Libro II. Sólo se abordan formalmente en el Libro IV. Sólo que en estos capítulos finales de II se hacen precisas por la razón reseñada en el resumen anterior de II, xxxii: porque, aunque sea en virtud de una tácita proposición o juicio (que es en lo que consiste formalmente el conocimiento), se les puede aplicar y se las debe examinar en relación con los criterios de verdad, adecuación o realidad.

A tenor de esta doctrina parece aún más evidente que, en el texto citado arriba, Locke entiende, en suma, las ideas en su ordinario carácter o formalidad de tales. Por tanto, como decíamos, en un sentido ontológicamente neutro: previo o independiente de cualquier referencia, explícita o tácita, ajena o extraña a su carácter de consciencia o percepción mental; y sin que, por lo mismo, quepa siquiera interpretar su calificación de "*apariencia*" en un sentido *ontológico* que remita bien al modo de existencia propio de la ideas como tales, bien a una realidad velada por dicha *apariencia*. La idea, en tanto que "*apariencia*" o

---

<sup>373</sup> *Ib.*

<sup>374</sup> II,xxxii,2.

<sup>375</sup> II,xxxii,3. Es la misma doctrina que aparece en *KrV*, B 350.

<sup>376</sup> II, xxxii,4.

<sup>377</sup> *Ib.*

<sup>378</sup> Véase II, xxxii,2 ("standard"),18 ("patterns") y 26 ("patterns and archetypes").

<sup>379</sup> II,xxxii,2,5,6.

<sup>380</sup> II,xxxii,5.

"percepción en el entendimiento", significa claramente aquí no otra cosa que noema,<sup>381</sup> presencia mental o pensamiento.<sup>382</sup>

## II.2.2. El sentido básico de "objeto"

Hasta aquí hemos estudiado nuestro primer texto, Intr.,8, desde la consideración del término primero y central que en él se trata de explicar, el de "*idea*". No obstante, hay aún otro modo de analizarlo. Y es abordando también el sentido del término "objeto", referido a aquél, que es subrayado por el propio Locke en la frase "*objeto del entendimiento cuando un hombre piensa*".

Para nosotros es evidente que en modo alguno puede apelarse a este término para interpretar que la "*idea*" lockeana sea el tipo de entidad intermediaria que quiere detectar o inferir la interpretación representacionista. Ante todo, porque Locke no dice que los objetos del entendimiento *sean* ideas –como pretendían Copleston y Rábade, y sugería Melendo–, de modo que entonces se haga preciso concluir que nuestro autor transfiere a las ideas la consistencia ontológica que tienen los objetos en una concepción no representacionista del conocimiento. Lo que dice, al contrario, es que ("siendo este término el que, pienso, sirve mejor...") ha decidido *llamarlos* ideas. Es decir, se trata de una decisión terminológica, aquella en la que estriba el ideísmo, de acuerdo con la cual el autor se propone el "uso" de la "palabra" o el "término" *idea* para "expresar" "*todo aquello en lo que la mente puede ocuparse al pensar*".

Pero, en segundo lugar, la lectura representacionista es también en este caso ilegítima porque "objeto" tiene aquí una inequívoca significación general de índole epistemológica, y no ontológica.<sup>383</sup> Ya hemos comprobado, a propósito de nuestra crítica a Melendo, la

---

<sup>381</sup> Al comentar la noción de "*idea*" que se explica en Intr.,8, Fraser, I,32,n.1 encontraba que tal vez "*phenomenon*" fuera el sinónimo más próximo y adecuado. Mas es el propio Locke quien, como vemos en el texto citado de II,xxxii,1, ofrece el término "*appearance*" como tal sinónimo, entendiéndolo claramente de un modo no ontológico sino lógico. Por esto apuntamos más arriba, entre paréntesis, que la concepción lockeana de la *idea* –y, por extensión, podríamos decir, la epistemología del *Ensayo*– puede calificarse en cierta medida de fenomenológica (por razones análogas a aquellas por las que hablamos de criticismo). No en vano, de un modo natural, hemos tenido que recurrir también nosotros al término "noema" como sinónimo posible de la "*idea*" lockeana. Y, en efecto, por más que esta sugerencia resulte extra/ordinaria, nos parece razonable. Pues Locke no hace problema, y mucho menos inicial, del de la existencia del "mundo externo", que a Descartes le pareciera necesario, genuino y uno de los primeros del conocimiento. Sin embargo, adopta el uso ideísta como una verdadera fenomenología del conocimiento, de modo que su explicación del mismo puede también considerarse una elucidación semántica de nuestras concepciones en lugar de una interpretación ontológica –mucho menos acrítica– de las mismas. Gibson,8-11 coincide con esta línea interpretativa, pese a que no emplee la caracterización "fenomenológica".

<sup>382</sup> Para la consideración ontológica de las ideas remitimos a nuestro siguiente apartado 2.4, hacia el final.

<sup>383</sup> Lo mismo opinan Yolton (1),110 (34-37)-111 (1); 111 (32-35)-112 (1) y Greenlee,84,89,98. Por su parte, Martin,4 (7-11) advierte que el significado puramente epistemológico del término "objeto" era frecuente en los autores del siglo XVII. Igualmente, Gibson,20, aun sin utilizar la calificación "epistemológico", distingue este sentido del término "objeto", en Intr.,8, de aquel otro en que se habla de los objetos externos, o independientemente considerados del proceso cognoscitivo (véase, a este respecto, la nota 271, de nuestro anterior apartado). Sea de esto lo que fuere, suscribimos, en cualquier caso, esta afirmación que puede leerse en Yolton (3),134 (3-4): "No veo ninguna evidencia en el *Ensayo* de que Locke considerase a las ideas como *entidades*".

ambigüedad con que puede operar en la interpretación este término, según se relacione con el pensamiento o con el conocimiento. Sin embargo, hay que añadir aquí que incluso la expresión "objeto del conocimiento" conlleva todavía la ambigüedad de significar tanto el objeto real que se conoce como éste mismo *en tanto que conocido*, pensado o representado. Esta es la diferencia de sentidos o dimensiones de "objeto" a que nos hemos referido llamándolas, respectivamente, ontológica y epistemológica. Todavía podríamos distinguir, en cuanto a "objeto", análogamente a como antes reivindicamos un sentido lógico o psico/lógico de "idea" (basado en el sentido psicológico de "pensar") como distinto de su consideración gnoseológica, un sentido meramente lógico en virtud del cual entenderíamos por "objetos" no otra cosa que "pensamientos".<sup>384</sup> Lo que ocurre es que el término "objeto" tiene de suyo una ambivalencia que no tiene "idea" –en tanto ésta está circunscrita al ámbito noemático del pensar de modo inequívoco–, y que lo liga al problema de la existencia "extramental" o independencia existencial de los objetos.<sup>385</sup> Debido a esta peculiaridad, es conveniente hablar más bien de un sentido epistemológico, que incluye el puramente lógico. Más aún: hay que hablar de objeto en sentido epistemológico porque, como veremos, hay que hablar de objetividad para elaborar cierta dimensión relevante de la noción de realidad que resultará tener un carácter esencialmente lógico.<sup>386</sup>

Pero basta con apelar a esta distinción de sentidos, junto al análisis que llevamos efectuado, para concluir que en aquella frase "objeto" significa meramente objeto de conciencia, término intencional de atención o contemplación mental, sin referencia alguna a su carácter o estatuto ontológico.<sup>387</sup> Puede afirmarse, pues, que, en principio al menos, Locke habla de objetos de consideración o conciencia que después, en concreto, podrán consistir, ontológicamente considerados, ya en objetos "mentales" (como "ideas" y "operaciones de la mente"), ya en objetos "no mentales" (como los "cuerpos"). Por lo demás, con este uso epistemológico del término "objeto" sería congruente el hecho de que nuestro autor se exprese también a veces, como hemos dicho, con el lenguaje del realismo directo o –sería mejor decir para no prestarnos al juego de la confusión– desde la

---

<sup>384</sup> Evidentemente, tales "pensamientos" se entienden, a su vez, bajo una perspectiva lógica, a diferencia de otra psicológica, en tanto que son elementos de juicios que se ordenan, en última instancia, a juicios gnoseológicos. Así se evidencia en IV,i,1 (texto al que más adelante volveremos), donde Locke efectivamente iguala ideas con "pensamientos y razonamientos":

Ya que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales ella sola contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento trata sólo sobre ellas.

Por lo demás, la noción lógica de objeto se equipararía con la de sujeto o tema de predicación de los juicios, ya presente en la Lógica aristotélica y escolástica, y que se conserva, por ejemplo, en la ambivalencia semántica del "*subject*" inglés.

<sup>385</sup> En *KrV*, B 234-235 (ed. Ribas, pg. 222) alude también Kant a esta distinción de los sentidos de objeto cuando dice:

"Podemos llamar objeto a todo, incluso a toda representación, con tal de que tengamos conciencia de ella. Lo que ocurre es que el significado de la palabra objeto en relación con los fenómenos...requiere una investigación más honda."

Siendo así, como es sabido o defendible, que "fenómeno" significa técnicamente en Kant el objeto físico externo, no mera apariencia o representación. Sobre esta cuestión volveremos en nuestro apartado II.2.5.

<sup>386</sup> Véanse, especialmente, a este respecto, nuestros apartados II.2.5. y II.4.2.

<sup>387</sup> Véase, sobre esto, nuestro siguiente apartado II.2.4.

perspectiva de la realidad objetiva, sin necesidad de recurrir a un diagnóstico bien de incoherencia, bien de falta de agudeza del autor (por no percatarse de la inconsistencia de su presunto representacionismo).

En cualquier caso, el sentido epistemológico del término "objeto" no es, por lo demás, en modo alguno extraño al pensamiento de Locke. De modo que podemos reforzar nuestra lectura trayendo a colación otros textos en que se evidencia igualmente. Con ello se probará que nuestra interpretación no necesita valerse de un posible sentido teórico que, sin embargo, acaso haya pasado desapercibido para nuestro autor mismo y no haya contado con una operatividad efectiva en la elaboración de su pensamiento. Así, por ejemplo, no parece muy adecuado interpretar ontológicamente el término cuando al comienzo de la "Epístola al lector" exponía Locke el motivo para escribir el *Ensayo*: "ver con qué *objetos* estaban, o no, preparados nuestros entendimientos para tratar". Lo mismo cabe decir de esta afirmación paralela de Intr.,2: "considerar las facultades de discernimiento de un hombre según se emplean en los objetos con los que tiene que hacerlo". Y un pasaje en que el sentido epistemológico a que nos referimos se muestra incontestablemente sin necesidad de comentario alguno es el siguiente:

¿Con qué frecuencia no puede observar un hombre en sí mismo que mientras su mente está intencionadamente empleada en la contemplación de algunos objetos, y examinando curiosamente algunas ideas que están allí, no se percata de las impresiones de algunos cuerpos sonoros hechas sobre el órgano de la audición, con las mismas alteraciones que suele haber para producir la idea de sonido?<sup>388</sup>

De todas formas, II,i,24 es un texto en que el significado epistemológico de "objeto" aparece inequívocamente delimitado frente al ontológico. Allí podemos leer:

... De este modo, las impresiones hechas sobre nuestros sentidos por los objetos exteriores que son extrínsecos a la mente; y sus propias operaciones, procedentes de sus poderes intrínsecos y propios, que cuando la mente reflexiona sobre ellas se convierten también en objetos de su contemplación, son, como he dicho, el origen de todo conocimiento. Así, la primera capacidad del intelecto humano es que la mente está preparada para recibir las impresiones hechas sobre ella; bien a través de los sentidos por los objetos externos, bien por sus propias operaciones cuando reflexiona sobre ellas...Todos aquellos sublimes pensamientos que se elevan sobre las nubes y alcanzan tan alto como el mismo cielo tienen aquí su origen y cimiento...la mente... no alcanza una pizca más allá de esas ideas que la sensación o la reflexión han ofrecido para su contemplación.<sup>389</sup>

Lo que, en primer lugar, nos interesa hacer notar en este texto es que en él vemos empleado el término "objeto" en los dos sentidos contradistintos que hemos mencionado: objeto en el sentido ontológico, que significa el término real de la referencia intencional de su pensamiento o idea, aplicado aquí a los "objetos exteriores" a la mente y a las propias operaciones mentales; y objeto como "objeto de contemplación", o sea, como tema de consideración. En segundo lugar, podemos advertir que Locke no habla aquí de las ideas como entidades, como objetos en sentido ontológico; ni tampoco habla de ellas como si fueran los únicos objetos que percibiéramos. Analicémoslo.

---

<sup>388</sup> II,ix,4.

<sup>389</sup> II,i,24. Subrayado nuestro. Como ya hicimos en nuestro anterior capítulo, cambiamos el comienzo de la cita de acuerdo con Fraser,I,141,n.4.

En la primera parte del texto no aparece todavía el término "idea", sino que se habla de "impresiones...sobre nuestros sentidos" o de las "propias operaciones" sobre la mente: los objetos, en cuanto objetos ontológicos, con los que el "intelecto" o la "mente" toma contacto a través de dichas "impresiones" no son "ideas", sino "objetos externos" a la mente o la propia mente en sus operaciones. Esta es la "primera", dice Locke, capacidad del intelecto humano. Sólo al final se afirma que lo que la mente "contempla" (una función claramente activa en el texto, frente a la receptividad original respecto a las impresiones externas o a la pasividad precisamente contemplativa respecto a las propias operaciones mentales) son "esas ideas que la *sensación* o la *reflexión* han ofrecido para su contemplación". El término "idea", pues, se asocia con el de "contemplación"; y ésta, a su vez, podría considerarse una segunda capacidad de la mente, ya que está condicionada por y distinguida de la receptividad, aunque no pueda separarse temporalmente de ella. En lo que respecta, al menos, a la contemplación de las operaciones mentales, tiene una significación incluso literalmente reflexiva, como, por lo demás, hemos mostrado y explicado detenidamente en la parte anterior de nuestro trabajo. De modo que, como venimos defendiendo, no hay lugar para una interpretación ontológica de idea, porque ésta tiene el significado común que la remite al contexto ordinario, y por ello derivado, de la reflexión.

Considerar, sin embargo, que "ideas" e "impresiones" son indiferentemente equivalentes e intercambiables aquí por el hecho de que, al cabo, son referidas a los mismos objetos sería incurrir en una simplicidad interpretativa, injustificable para quienes pretendan que el ideísmo lockeano encarna una concepción representacionista del conocimiento. Porque si Locke no define aquí "idea" de modo representacionista, ni le aneja observación directa alguna de esta índole, sino que la usa de una manera connatural a su discurso (cuyo carácter presuntamente representacionista habría tenido que explicar o asumir explícitamente en algún otro lugar de su obra), entonces quedaría sin explicar por qué no usa sólo, desde el comienzo del texto, el término "idea". Pues este texto, claramente, no es ideísta. Y en cuanto a que, ideísmo aparte, pudiera considerarse, no obstante, aún, representacionista (lo cual no es imposible, debido a la labilidad especulativa de que es susceptible esta cuestión), no puede considerarse un texto indicativo, definidor o probatorio, sino que entonces nos encontraríamos, de nuevo, ante una presunción que debería probarse en otros textos y con otros argumentos.

En cualquier caso, no cabe confundir el sentido en que, al final, se *llama* "ideas" a los referidos objetos: en el texto hay una inequívoca distinción entre la mente, con las "impresiones" y "operaciones" que hay en ella, por un lado, y los objetos ontológicos (o entidades, en un sentido no restringido a lo sustancial, ya que en este caso se añaden a los objetos físicos las operaciones mentales) que procuran esas "impresiones", por otro. Mejor dicho: hay en él una clara distinción entre los objetos ontológicos en tanto que independientes de la consciencia y en tanto que percibidos, es decir, en tanto que "impresiones" contempladas por y en la mente. Se los llama "ideas", sin lugar a dudas, en este segundo sentido. De las "ideas", por tanto, no habla Locke como objetos en sentido ontológico; los únicos, además, que percibiéramos. Si se habla de los objetos percibidos como "ideas" no es sino en cuanto están presentes a la conciencia, que puede representarlos porque tiene de ellos "impresiones" en la mente.

Este punto puede reforzarse atendiendo a lo que se afirma en la sección inmediatamente anterior a la que hemos citado:

Si ha de preguntarse, entonces, *cuándo* un hombre *comienza* a tener ideas, pienso que la verdadera respuesta es: *cuando primero tiene alguna sensación ... las ideas en el entendimiento son coetáneas con la *sensación*; la cual es una impresión o movimiento*



*hecho en alguna parte del cuerpo tal que produce alguna percepción en el entendimiento.*<sup>390</sup>

Aparece claro también aquí que Locke entiende por "ideas" –que es lo que en definitiva intentamos dilucidar– percepciones, esto es, *consciencia mental* de los objetos cualquiera que sea su estatuto ontológico determinado,<sup>391</sup> sin que se sugiera, en cambio, nada que implique una reificación u ontificación de las mismas de carácter representacionista, ni una trascendencia perceptivamente inaccesible, o inconsistentemente afirmada, de lo que sea en cada caso el término objetivo del conocimiento. No puede decirse, pues, que para Locke percibimos "ideas" *en lugar de* las cosas u objetos reales. Percibimos éstos, pero, sólo precisamente en tanto que percibidos, se los denomina ideas. La "idea", como puede leerse en el texto, equivale a "percepción en el entendimiento" y, como ésta, tiene el doble perfil de acción perceptiva y contenido u objeto percibido. Este último no es, sin embargo, siempre y como tal, meramente una "idea".

### II.2.3. “Idea”, “objeto” y “percepción”

Es el momento de hacer ciertas precisiones críticas sobre la relación que se establece en el *Ensayo* entre "idea" y "percepción".<sup>392</sup> Con ello enfrentaremos otro argumento representacionista en el que se manifiesta de otro modo la confusión entre el sentido epistemológico y el sentido ontológico del término "objeto", referida en el apartado anterior. Veremos que dicha confusión, como apuntamos críticamente en principio, se debe más bien a los propios comentaristas que a Locke. Y no es de extrañar. Porque, como también advertiremos, en este punto opera una que llamaremos "falacia idealista" o "mentalista". La cual consiste en un inadecuado análisis o entendimiento de "idea" que problematiza infundadamente la legitimidad de una concepción realista, pudiendo conducir a conclusiones ora representacionistas, ora idealistas o diversamente fenomenistas.

Hemos visto o sostenido hasta aquí que Locke llama "idea" a cualquier objeto del entendimiento (se comprenda o interprete ontológicamente como se quiera: físico o mental) *en tanto que* pensado, percibido, o, en cualquier caso, consciente. Rasgo éste por el que se justifica sin extravagancia el recurso al significante "idea" y por el que el término "objeto", aplicado a la "idea" en *Intr.*,8, tiene un claro sentido epistemológico general, ontológicamente indeterminado o neutro. Ahora examinaremos un argumento que, adoleciendo de los mismos defectos criticados hasta ahora, hace entrar en liza el concepto de "percepción". Con ello, al menos, aparece por fin el significado propio y típico de la interpretación representacionista de todos estos términos que, hasta ahora, sólo se mostraba como una oscura sospecha. Según esta lectura, la "idea" se define como un "objeto", pero este "objeto" no es ya ni meramente un objeto en sentido lógico o epistemológico, ni tampoco cualquiera de los objetos ontológicamente determinados que suelen considerarse

---

<sup>390</sup> II,i,23. Subrayado nuestro.

<sup>391</sup> Del mismo modo que Kant llama percepción a toda representación acompañada de consciencia, comprendiéndose bajo este concepto general todas las diferentes representaciones tanto subjetivas como objetivas (sensación, intuición, concepto, noción e idea). Cfr. *KrV*, B 376-377 (ed. Ribas, pg. 314).

<sup>392</sup> No nos referimos todavía a aquellos textos en que interviene el término "inmediato" para calificar la "idea" como "objeto" de la "percepción". Estos los examinaremos más adelante: especialmente, en nuestro apartado II.4.1.

como "lo que se conoce" en última instancia (o los "objetos reales"). Se trata de un extraño objeto –en sentido ontológico– de carácter mental.

Ahora bien, antes de referir en detalle esta lectura, estableceremos una tesis de la que no nos parece que debiera caber duda alguna. Esta es la de que "idea" significa en Locke no sólo el diversificado contenido o referencia objetiva de la percepción sino también, siempre e incluso primariamente, el necesario y condicional aspecto subjetivo que las iguala a todas, a saber: el ser conscientes. Hay numerosas pruebas textuales de ello, aparte el susodicho sentido general intrínseco de la palabra. Además de la ya citada de II,i,23, en II,viii,7 habla Locke igualmente de "ideas o percepciones en nuestras mentes" (como en el también analizado II,xxxii,1); en II,viii,8, más claramente aún, de "sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos". En II,ix,3 acentúa que

cualesquiera alteraciones hechas en el cuerpo, si no alcanzan la mente; cualesquiera impresiones hechas en las partes externas, si no son advertidas internamente, no producen ninguna percepción. El fuego puede quemar nuestros cuerpos sin producir más efecto que sobre un trozo de madera, a menos que el movimiento se continúe hasta el cerebro y se produzcan en nuestras mentes la sensación de calor o la idea de dolor, que es en lo que consiste la percepción efectiva ["*actual*", en el original inglés].<sup>393</sup>

"Idea" y "percepción" son, según esto, claramente equivalentes, y no sólo en cuanto al contenido percibido sino, principalmente, en cuanto al carácter formal de la consciencia mental.<sup>394</sup> Lo cual casi no es glosa nuestra sino definitiva afirmación del autor que puede leerse en el siguiente pasaje:

*tener ideas y percepción son lo mismo.*

[*having ideas and perception being the same thing.*]<sup>395</sup>

En II,x,2, no obstante, se vuelve a insistir en que "nuestras *ideas* no son sino percepciones efectivas (o actuales: "*actual perceptions*" en el original) que cesan de ser algo cuando no hay percepción de ellas": obviamente se las está considerando precisamente en el sentido de actividad mental a que nos referimos porque, por otra parte, Locke no duda de la existencia real o independiente de las cosas con respecto a nuestra percepción de ellas; no hace depender su *esse* objetivo de su *percipi*.<sup>396</sup> De otro modo, no cabría hablar siquiera de representacionismo.

Como es patentemente obvio, pues, "idea" es sinónimo de "percepción" en la acepción de ésta que comprende *simultáneamente* las notas de acción perceptiva y contenido percibido, mientras que no lo es ni podría serlo en la acepción de "percepción" que reduce

---

<sup>393</sup> II,ix,3. Subrayado nuestro.

<sup>394</sup> Así también lo considera Fraser al anotar otro texto: II,i,3. Véase Fraser (I),122,n.5. Lo mismo viene a sostener Gibson,19-21, pese a señalar que, no obstante, Locke no formule explícitamente la distinción, que asumiera Descartes, entre la "realidad formal" y la "realidad objetiva" de las "ideas".

<sup>395</sup> II,i,9.

<sup>396</sup> Conviene tener en cuenta, a este respecto, el texto de Intr.,7, en el que Locke habla expresamente de examinar los "límites" ("*bounds*") de nuestro entendimiento en relación con "el vasto océano del Ser" ("*the vast ocean of Being*"), así como los textos paralelos (examinados en nuestra primera parte) que, en todo caso, expresan la vertiente del criticismo lockeano como gnoseología de límites.

esta palabra a acción perceptiva. En efecto, ya hemos referido varios textos en que se llama "percepciones" a las "ideas". Pero, del mismo modo que sería semánticamente imposible hacer corresponder la noción de "percepción" *sólo* con el objeto percibido, lo es establecer la misma relación entre "idea" y la acción o acto perceptivos. Porque "idea", si bien siempre implica o connota consciencia, también siempre significa objeto o contenido de consciencia (noema). De ahí que Gibson pueda afirmar sobre Locke a este respecto: "En efecto, un 'hecho psíquico' que no sea la aprehensión de un objeto es para él una clara [*sheer*] imposibilidad".<sup>397</sup> En cambio, de "percepción", como lo manifiesta ya la misma construcción morfológica de la palabra –su terminación–, sí cabe un uso que aisle la nota de consciencia en general (esto es, noesis).<sup>398</sup> La equivalencia o sinonimia, por tanto, entre "idea" y "percepción" (igual daría decir entre "idea" y "pensamiento") es tanto textual como teóricamente (semánticamente) cierta, aunque no biunívoca. De acuerdo con ello, podría negarse la equivalencia de estos dos términos. Pero sólo en el preciso y relativo sentido reseñado, y de ningún modo para negar a la "idea" el rasgo o connotación de acto de consciencia, que le copertenece junto a "percepción".

Sin embargo, esto es lo que hace R. I. Aaron, alegando el hecho de que Locke habla de la "idea" como "objeto" de la percepción<sup>399</sup> –lo mismo que del pensamiento o el entendimiento–.<sup>400</sup> Quedando, así, equívocamente entendida la "idea" sólo como el "objeto" percibido –y sin que Aaron parezca ser consciente en modo alguno de un sentido epistemológico de "objeto"–, su concepto volvería entonces a adolecer de las mismas dificultades de su pretendido representacionismo: esa innecesaria e injustificable reduplicación del mundo objetivo del que las "ideas" se considerarían entidades intermedias.<sup>401</sup> En efecto, pese a la evidencia de los textos y las consideraciones que hemos traído a colación, R.I. Aaron cree que el significado de la "idea" lockeana "cae enteramente del lado objetivo", juzgando además que, si no fuera así, Locke incurriría en inconsistencia con su definición de Intr.,8, que habla de la "idea" como "*objeto* del entendimiento...". De modo que no sólo se interpreta de un modo injustificadamente ontológico –como hemos mostrado anteriormente– la "idea" como "*objeto*..." en Intr.,8, sino que ahora, curiosamente, se

---

<sup>397</sup> Cfr. Gibson,20.

<sup>398</sup> Tal uso o acepción de "percepción" es el que encontramos, por ejemplo, además del referido II,i,23, en II,viii,8; ix,1 ("percepción" como "facultad" general: la acción perceptiva en abstracción); IV,i,2; iv,3, *passim*. Igualmente, todos los textos en que la "idea" aparece como el "objeto" de la percepción. Naturalmente, es menos frecuente, por cuanto se trata entonces de la abstracción analítica de una dimensión del hecho perceptivo. Por lo que resulta una objeción infundada, más que extraña, la de Rábade (2),22 al hablar de una "manifiesta ambigüedad del término percepción", al que Locke se refiere como "operación" del entendimiento y como "idea" –de dicha operación, evidentemente–. Tal afirmación sólo se comprende desde y por un supuesto representacionista acerca de la "idea" como una especial "entidad" "mental".

<sup>399</sup> Como ocurre, principalmente, en II,viii,8; IV,i,2; iv,3.

<sup>400</sup> Así en Intr.,8; II,viii,8; IV,i,1; iv,1,3.

<sup>401</sup> Gibson,17 en cambio, reconoce que, si bien no con explicitud, nuestro autor sabe distinguir y operar con el doble "aspecto" de la "idea" (como acto de consciencia y/de un contenido u objeto). Si, no obstante, también este comentarista considera representacionista a Locke no es sino porque su metodología ideísta le aboca, en el fondo, a incurrir en los "peligros de tipo metafísico" de esta distinción: la de considerarla como "una diferencia de ser" que enfrentaría entonces genéricamente las "ideas", como nuestro objeto efectivo de conocimiento, con la realidad o los objetos reales (el objeto intencional del conocimiento). Un argumento éste, implícitamente, que emparenta la lectura de Gibson más bien con la objeción de Bennett que analizaremos prolijamente en posteriores apartados.

considera un argumento el que la "idea" no quede definida o usada nunca sólo como acto perceptivo o de consciencia. "Dudo –dice Aaron– que pueda encontrarse un solo caso inambiguo de la explícita identificación de *idea* con la acción de percibir [*perceiving*]".<sup>402</sup>

Es evidente que Aaron está confundiendo aquí "explícita" con "exclusiva". Porque, si de meramente "explícita" se tratase, contarían en contra de su afirmación al menos todos los textos que arriba hemos citado. De todas formas, ningún comentarista, que sepamos nosotros, pretende que la "idea" de Locke debiera significar en ningún caso *exclusivamente* el acto de percibir para poder descartar la interpretación representacionista.<sup>403</sup> Aaron cita como prueba, en nota a pie de página, lo que él supone ser una crítica en este sentido de J. Gibson, en la que tal intérprete afirma respecto de nuestro autor: "La idea para él es a la vez la aprehensión de un contenido y el contenido aprehendido". Pero lo que Gibson critica allí no es el mantenimiento de esta dualidad semántica, por la que Locke obscurecería su presunta comprensión de la "idea" siempre como un "objeto", sino el hecho de que Locke no especifique oportunamente a qué dimensión se refieren prioritariamente, en cada caso, sus afirmaciones. Porque esto podría inducir a una en todo caso errónea interpretación psicologista del *Ensayo*: éste, y no el del representacionismo, es el punto que allí quiere establecer Gibson,<sup>404</sup> el cual, como hemos venido consignando hasta aquí, comparte la visión de la esencial doble dimensión o "aspecto" de las ideas, independientemente del problema "metafísico" de su interpretación representacionista. Ahora bien: de todos modos, el que la "idea" no signifique en ningún caso sólo y exclusivamente lo que Aaron pide no es razón para obviar la innegable presencia y relevancia, en todos los casos, de tal connotación. Relevancia para no incurrir, por ejemplo, en la, para nosotros, errónea interpretación ontológica, esto es, reificante y representacionista, de la "idea" lockeana a que él procede a continuación, en base a argumentos que nosotros ya hemos discutido y desestimado.

En efecto, Aaron cuestiona críticamente, una vez entendida por él la "idea" lockeana como el "objeto" percibido o pensado, cuál será la "naturaleza" de tal "objeto" localizado "en la mente", ya que Locke no la explicita. Él interpreta, no obstante esta supuesta deficiencia en el análisis de nuestro autor, que se trata de una "entidad semifísica" o

---

<sup>402</sup> Aaron,100.

<sup>403</sup> Ni siquiera D. Greenlee,86-87 (a quien aludiremos después) lo considera imprescindible, aunque intenta probarlo como expediente resolutivo. Es decir: no cree que una visión representacionista exija sistemáticamente una concepción de la "idea" exclusivamente como entidad, aunque su concepción exclusiva como acto de percepción descartaría el representacionismo. En cualquier caso, la obra de Aaron es anterior al artículo de Greenlee, por lo que no puede estar teniéndolo en cuenta. Ryle,18, a quien Aaron,100 cita en nota, sí se refiere a un uso lockeano de "idea" como "acto de pensar en algo". Pero, aparte de que lo remite a un capítulo del *Ensayo* añadido después de la primera edición como un excursus psicológico (el II,xxxiii, "De la asociación de ideas"), y tiene un sentido alejado de lo que aquí se pretende, en modo alguno lo conecta Ryle con el tema del representacionismo en el riguroso e improbable sentido de Aaron.

Por otra parte, Melendo sí afirma por doquier que Locke reduce la realidad –y las "ideas" serían la única realidad, para él, en nuestro autor– al acto de percibir. Pero reconoce que los textos no son definitivos en este sentido. Cfr. Melendo,44 y 94-95.

<sup>404</sup> Las páginas 21-22 de su libro dejan explícitamente claro este punto.

"existencia anfibia".<sup>405</sup> Lo cual, dice Aaron, es extremadamente difícil de compatibilizar con el otro significado de la "idea" como "significado" o "contenido lógico". La clave de este "confuso" doble uso de "idea" es, evidentemente, para Aaron, que Locke sostiene una "teoría representativa de la percepción y el conocimiento".<sup>406</sup>

Pero, preguntamos nosotros, ¿tiene fundamento Aaron para presumir tal cosa o no estará, por el contrario, multiplicando innecesaria e infundadamente las "graves dificultades" que atribuye a la posición de Locke? En lo que respecta al fundamento textual, desde luego, ya hemos dado cuenta (y seguiremos dándola) de la absoluta falta de razón que asiste a lo que son meras presunciones del intérprete. Pero igualmente hemos apuntado ya que lo que aquí condiciona también la interpretación no es una cuestión mera y propiamente exegética, sino, antes, filosófica o teórica. Porque la cuestión de si cabe encontrar "un solo caso inambiguo" de identificación entre "idea" y la acción de percibir no es algo que debiera "dudarse", como expresa Aaron. Al contrario, su imposibilidad es algo de lo que se debería estar cierto *a priori*.<sup>407</sup>

Es, desde luego, una evidencia incuestionable que la consciencia siempre es, constitutivamente, consciencia de algo (consciencia intencional). (Cabría también decir conciencia de –una/la– existencia, como llegaremos a ver.) Acto y contenido –u objeto– (o bien conciencia y existencia) son, tanto en la "percepción" como en la "idea" (y, en ésta, mucho más, por la razones gramaticales sobreañadidas que antes apuntamos) dimensiones real o efectivamente indisolubles: sólo lógicamente separables por abstracción analítica (aunque también cabría decir ontológicamente distinguibles por abstracción trascendental o metafísica). Y la "idea" de Locke comprende siempre, ciertamente, como no podía ser menos ni de otro modo, este "lado objetivo" al que alude Aaron: una "idea" lockeana, hemos dicho ya, es un algo (un "objeto", bien en el general sentido epistemológico, bien como objeto ontológico pero, entonces, en tanto que presente al entendimiento) percibido, pensado, de lo que o bien se es o *se puede* ser consciente de modo efectivo alguna vez, o bien no es nada para el entendimiento.<sup>408</sup> Por eso D. Greenlee no consigue justificar, aunque lo intenta,<sup>409</sup> una estricta identificación, en el *Ensayo*, entre "idea" y acción perceptiva (o sea, "percepción" como acto perceptivo) tal como lo pedía Aaron: no tiene –hay que decir– sentido, por principio, pedirla. Pero tampoco es necesaria, como cree Aaron, para reivindicar la presencia e importancia de su –podríamos decir, remedando a Aaron– "lado subjetivo".

---

<sup>405</sup> Literalmente, en Aaron,101 (quien, sin embargo, dice tomar la expresión de S. Alexander), "*twilight existence*", donde "*existence*" implica objeto real y "*twilight*" –literalmente, "crepuscular"– parece significar, aquí, a medias físico, a medias mental. "Existencia intermediaria" podría ser otra traducción de esta expresión.

<sup>406</sup> Para nuestras citas entrecomilladas, véase Aaron,100-101.

<sup>407</sup> De ahí que Gibson,20 manifestara aprobativamente, como citamos más arriba, que "un 'hecho psíquico' que no sea la aprehensión de un objeto es para él [para Locke] una clara imposibilidad". Frase que prueba, por cierto, que el sentido de la otra de Gibson, citada por Aaron, según la cual la "idea" lockeana significa a la vez la aprehensión y su objeto (Gibson,19) no podía tener el sentido crítico que Aaron pretendía.

<sup>408</sup> Es lo que afirma Locke explícitamente en II,x,2, citado más arriba.

<sup>409</sup> Greenlee no ofrece, en defensa de su pretensión, más que algunos de los textos (y argumentos) que hemos ofrecido antes nosotros. Por eso consideramos que aquella no resulta probada. Por lo demás, cabe objetar también a este autor lo que criticamos a Aaron, a quien se enfrenta: la no advertencia de que la pretensión misma es, más que innecesaria, errónea.

Creemos que el ser una efectiva percepción mental es, para cualquier "idea", también lockeana, de que se trate, el rasgo primario y preeminente sobre su contenido o referencia objetiva; aquel por el que precisamente se la llama "idea". Este rasgo, insistimos, es el que aporta al significado de la "idea" el significante como tal, y es lo que legitima para Locke su aplicación a todo o cualquier objeto del "entendimiento" o la conciencia cognoscente. Se trata, como hemos matizado, de un rasgo distinguible, pero no separable. Es decir, la *consciencia* de cualquier objeto no requiere ser en sí misma reificada o hipostasiada, como si de otro objeto se tratase (lo mismo que cabe decir de su *existencia*; de ahí la ambigua ambivalencia onto/lógica de "objeto", como iremos viendo). Y, en tanto en cuanto esto es lo que significa, "idea" no sirve para denotar ninguna peculiar entidad susceptible de ser "localizada" en la mente en un sentido espacial. Ni hay evidencias de que Locke incurra en un tal error categorial, para decirlo con este conocido concepto de G. Ryle.<sup>410</sup>

Lo que, al contrario, en cambio, Aaron debería probar, para sostener la extraña pretensión en que apoya la interpretación representacionista de la idea como objeto mental, es que Locke haya definido en algún momento la "idea", de modo "inambiguo" y "explícito", *exclusivamente* como el "objeto" de la percepción. Esto es algo, sin embargo, que nuestro autor no ha hecho. Porque en todos los casos en que Locke habla de la "idea" como "objeto" añade cualificaciones insoslayablemente significativas sobre su ineludible "lado subjetivo". En Intr.,8, la de "cuando un hombre piensa", que ya hemos discutido. En otros textos, que posteriormente discutiremos, la de la inmediatez. Pero, además, es algo que pensamos que tampoco podría siquiera haber hecho.<sup>411</sup> A no ser que incurriéramos en la misma falaz confusión que llevó a Berkeley a sus conocidas tesis fenomenalistas.<sup>412</sup> O pretendiéramos encontrarlas en el *Ensayo* con su misma nítida explicitud: cosa no sólo indemostrada e indemostrable, sino contrariada y descartada por las afirmaciones realistas que obligan a interpretar la obra, como mucho, en sentido representacionista. Aunque, según defendemos, éstas deberían evidenciar, al contrario, que el significado de "idea" es conforme con el realismo, de modo que el uso ideísta ha de ser explicado por otras razones.

Quien, entonces, parece padecer, de modo inadvertido e incoherente, esa falaz confusión es el propio Aaron, el cual, de acuerdo con la socorrida usanza tradicional que ya nos resulta familiar, proyecta sobre Locke su propia confusión expresando que, "aunque no le guste el representacionismo", encontró "inevitable adoptar alguna suerte de representacionismo y dualismo".<sup>413</sup> A pesar de que previamente afirmara que, de haber sido Locke más

---

<sup>410</sup> En cuanto a la problematicidad, no obstante, de comprender ontológicamente la "consciencia" –las "ideas", por ende–, véase lo que comentamos en nuestros apartados 2.4. y 2.5.

<sup>411</sup> Por eso ni siquiera Melendo comparte la pretensión que criticamos, pese a considerar que la "idea" es el único objeto real y *percibido* (cfr. nuestros anteriores apartados 1 y 2).

<sup>412</sup> Evidentemente, no es que Berkeley fuera ajeno al hecho de la consciencia, reduciendo el conocimiento a su polo objetivo. Pero, como es sabido, por paradójica identificación reductiva de toda ontología empírica con las "ideas" u objetos de consciencia (esto es: al reducir e identificar todo "objeto" de conocimiento con las "ideas"), la conciencia misma, en sus diversificadas formas o apariencias ("ideas"), queda convertida en y reducida a objeto. Sobre esto volveremos más adelante. Pero véase la posterior referencia a Mackie y su correlativa nota 420.

<sup>413</sup> Cfr. Aaron,105. Pero en la página 104 ya había dicho Aaron: "Es, en efecto, sumamente difícil para el realista, que desea mantener que hay objetos físicos en el mundo externo independientes de la mente que los conoce, evitar el representacionismo o alguna suerte de dualismo perceptual".



cuidadoso con su uso de "idea", las doctrinas de Berkeley y Hume no habrían podido fundarse en el *Ensayo*.<sup>414</sup> Sin embargo, el propio Aaron no aclara qué "suerte de dualismo" es la que habría que aceptar o la que contribuye a esta confusión, cuyo contenido vuelve a quedar en la oscuridad. Aaron alude recriminatoriamente a Berkeley sin definir ni criticar su posición, así como atribuye a Locke una fantasmal e indeseada posición representacionista, fundada en imposibles argumentos y textos. Pero no nombra ni explica en absoluto la posición realista o una posible alternativa fenomenalista con sus acordes concepciones o usos de "idea"; la que fuera presuntamente correcta. Como todavía comprobaremos en muchos otros autores, lo que ocurre con Aaron es que se **confunde el realismo con el representacionismo** (desde luego, **en virtud del incomprendido ideísmo lockeano**) porque no se acierta a erradicar positivamente una latente falacia idealista: erradicación imposible si, a su vez, no se aprecia claramente en qué estriba el preciso "dualismo" o *distinción* realista.

Por nuestra parte, ya sugerimos, frente a Aaron, cuál es el primer dualismo a considerar, que no debe confundirse o tergiversarse hasta abocar a la extraña interpretación representacionista (un caso claro de explicación, no sólo filosófica sino también exegéticamente, *obscurum per obscurius*). La dualidad que afecta a la "idea" misma –aparte su oposición con el objeto real o extramental–, como a la "percepción", es la de acto y contenido de consciencia. Se trata de una dualidad epistemológica, cuyas coordenadas teóricas no tienen que ver aún con consideraciones propiamente ontológicas ni sobre los contenidos u objetos de consciencia ni sobre la idea misma en cuanto modo, momento, acto o incluso posible objeto, reflexivo, de la consciencia. Por supuesto, la consciencia misma –o, puede decirse también, el pensamiento, o la percepción– es ciertamente una "realidad"; o, valdría igualmente decir, "un hecho". Pero, por una parte, no es éste, como tal, siempre al menos, el que se hace objeto o tema expreso, reflejo, de consideración cuando hablamos de ideas o percepción, o en muchas disquisiciones epistemológicas. Tal hecho o realidad propia de la conciencia es algo presupuesto en ellas como su ámbito y su suelo; como su trasfondo. Y, por otra parte, la peculiar realidad de la conciencia consiste en el conocimiento, esto es, en dar a conocer, en general, cualquier realidad (inclusive, reflexivamente, la suya propia). Así, la distinción ontológica entre la "idea" y los objetos representados por ella no debe hacernos olvidar la peculiaridad ontológica de la "idea" como modo de la consciencia.

Ahora bien, mientras que puede decirse, en el sentido mencionado, que ontológicamente una "idea" es una realidad o un objeto consciencial o mental, es obvio que lo que induce a Aaron a confusión (como ocurrirá también en Gibson) es la dimensión de su contenido, del objeto al que apunta, significa o representa, aparte ya de su dimensión de acto de consciencia (que sería impropio reificar a la manera de un objeto sensible).<sup>415</sup> ¿A qué

---

<sup>414</sup> Cfr. Aaron,99; también 107.

<sup>415</sup> Conviene tener en cuenta aquí la precisión que ya expresamos en la nota 354, en el presente segundo capítulo de esta parte segunda, a donde remitimos. Por lo demás, hemos de anticipar la consideración de que una cuestión es la definición ontológica de objetos o realidades particulares y otra el hablar de la "realidad" o la "consciencia" *en general*; de acuerdo con cuya perspectiva la misma palabra "ontología" puede tener una significación bien objetiva, bien lógica: la de discurso sobre lo ontológico en sentido objetivo. Esta perspectiva general hace que los conceptos delimitadores que ordinariamente usamos pierdan su sentido propio –precisamente delimitador y relativo– y por tanto esa inteligibilidad que consiste habitualmente en analiticidad y relacionalidad. Así, "consciencia" y "realidad", "ser" o "existencia" se revelan, más que como conceptos, el marco envolvente de todo concepto; conceptos-límite, si se quiere, empleando este término kantiano. No cabe,

apunta o qué significa la noción de "objeto" o "contenido" de conciencia como una dimensión de la "idea"? Es en este punto donde radica la más decisiva ambigüedad, y para elucidarla tendremos que referirnos a un ulterior "dualismo" o distinción entre la forma o apariencia del "objeto" y su existencia (que no es reductible a su mera aparición en la conciencia), como clave realista radical y decisiva para obviar el reduccionismo dogmático de la posición a que puede conducir el lenguaje ideísta o idealista. En principio debe reconocerse que la mera definición o distinción analítica entre el objeto extramental significado y la idea como acto de conciencia, percepción o pensamiento del mismo, propios del lenguaje realista, no establece o prueba de suyo todavía la tesis de la independencia existencial de tal objeto respecto a su "idea".<sup>416</sup> Pero, al menos, es una falacia, a la que aludiremos como "falacia idealista" o "mentalista", la de descartar o considerar imposible su existencia independiente por el hecho de que sea concienciado, percibido o pensado. Ahora bien: es igualmente una falacia, dependiente de la anterior, la representacionista, según la cual la afirmación de dicha independencia existencial implica necesariamente una duplicación de objetos: las "ideas" y los "objetos reales". La comisión de ésta supone un compromiso con la anterior; y es, pues, con ella con la que, inadvertidamente, está comprometido Aaron al no acertar a explicar, exegética ni filosóficamente, esa "suerte de dualismo" que Locke encontró "inevitable adoptar", "aunque no le gustara". Pero que, como hemos visto hasta aquí, en modo alguno adoptó en un sentido representacionista.

No pretendemos ahora abundar en estas consideraciones ni comprometernos en su análisis exhaustivo (aunque lo iremos practicando parcial y progresivamente en sucesivos apartados). Pero sí se necesita apuntar en su dirección como norte y clave de un confusionismo recurrente tanto en los filósofos como en sus intérpretes. Creemos, en efecto, que la cuestión de un adecuado análisis de la "idea" –lockeana o no–, la percepción o la "representación" es decisiva en toda la problemática moderna en torno al realismo. Y, en principio, hay que identificar la falacia a la que hemos aludido como aquella que critica, por ejemplo, B. Russell a Berkeley en "Los problemas de la filosofía". En síntesis, Russell llama la atención sobre el hecho de que tanto la cosa aprehendida como el acto de aprehenderla *pueden* ser llamados "idea" (como ocurre en el análisis epistemológico ideísta inaugurado por Descartes). Pero el que las "ideas" (cualquier objeto consciente) sean en cierto sentido –en cuanto actos de aprehensión– "mentales" no permite inferir que todo

---

pues, más análisis a su respecto que esta constatación, y el discurso sobre ellos adopta entonces una peculiar –por no decir problemática– significación.

Con esto estamos aludiendo a lo que Kant quiso aclarar, en la *KrV*, en su "Apéndice" sobre "La anfibología de los conceptos de reflexión" ("A causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental" o, diríamos, epistemo/lógico). Allí, precisamente, se hace una referencia polémica tanto a Leibniz como a Locke, a quien critica que "*sensificó* todos los conceptos del entendimiento": cfr. A 271. Pero ya la primera parte de nuestro trabajo mostró lo infundado e injusto de esta afirmación.

<sup>416</sup> Es preciso advertir aquí que el somero análisis realista de la "idea" que, en réplica a Aaron, hemos expuesto en los últimos párrafos –y en lo que seguirá– no se hace cargo de la confrontación con un posible análisis alternativo al realista: el fenomenalista (en una de las posibles acepciones de este término), que prescinde de la noción de "acto de conciencia o aprehensión" a que haremos alusión seguidamente, al referirnos a Russell: véase sobre esto nuestra siguiente nota 418. Somos conscientes de esta dificultad o complicación teórica que, no obstante, abordaremos en nuestros apartados 4.2. y 4.3 (véase, especialmente, el final de este último). Sin embargo, debe quedar claro que nuestro propósito prioritario es tanto rechazar la lectura representacionista del ideísmo lockeano como denunciar la frecuente y censurable confusión entre realismo y representacionismo, precisamente, como venimos diciendo ahora, en virtud de no resolver de modo completo y radical la falacia idealista.

objeto aprehendido o conocido, por el hecho de serlo, sea mental. En este equívoco es en lo que se basaría la reducción berkeleyana del *esse* al *percipi* (*vel percipere*). Las ideas o "datos de los sentidos" –o de la conciencia– dependen de la mente para su existencia en la medida en que requieren un acto de aprehensión para ser considerados tales. Pero esto no implica que ellos sean los únicos objetos que existen: que sólo pueda haber existencia mental o sólo exista aquello de que –y del modo como– somos conscientes. "Es necesario probar, en general –dice Russell–, que por el hecho de ser conocidos los objetos deben ser mentales. Esto es lo que cree haber hecho Berkeley... por un equívoco inconsciente".<sup>417</sup>

(Es sabido, y conviene consignarlo aquí, que la posterior reflexión tanto de Russell como, en general, del llamado movimiento analítico de nuestro siglo, ha precisado esta afirmación en un sentido que cabe resumir del siguiente modo. El término "mental" no tiene un significado específico ni distintivo sino en relación opositiva a "físico". Mas los predicados "mental" o "físico" no se aplican a lo que experimentamos como tal, sino a nuestros conceptos sobre lo experimentado. Dicho del conocido modo técnico pertinente: estos predicados son significativos en y por su relación a los objetos, pero los objetos de los que ordinariamente hablamos –sea en sentido o lenguaje físico o en el psicológico: "mental"– responden, si bien se analiza, a diferentes "construcciones lógicas" de contenidos sensoriales (experiencias). Así, es a nuestros diversos modos de con(/)ceptuar la realidad experimentada a lo que cabe llamar "mental" o "físico", y no a la realidad experimentada misma; la cual, respecto de dichas caracterizaciones, se revela neutra, lógicamente indiferente. Por lo demás, esta concepción puede encontrarse ya en Kant en la medida en que entiende por "objeto" "aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada" (*KrV*, B 137), mientras que, a su vez, el concepto es algo "que sirve de regla" (A 136). De acuerdo con esto, Kant reformula críticamente en A 385-6 el significado y la relación de lo mental y lo material o físico en cuanto fenómenos. Es decir: no tiene sentido (significado) ni justificación el uso o la aplicación absoluta o metaempírica de

---

<sup>417</sup> Cfr. Russell, 39-43. En las pp. 77-81, Russell efectúa una objeción similar a Kant al atribuirle la concepción de que tanto "lo apriorístico" en general (lógica, aritmética, las "categorías") como los "fenómenos", que son lo único que podemos conocer, tienen un carácter "mental" o son productos del "pensamiento". A nuestro juicio, esta interpretación, en cuanto exégesis histórica, es mucho más discutible, o debe ser más discutida. Russell se basa, por ejemplo, en la identificación del "objeto físico" con la "cosa en sí"; y ésta nos parece, dentro de la extendida interpretación fenomenalista de Kant, la tesis más insostenible. De todos modos, hasta un intérprete de la filosofía de Kant como "realismo crítico" manifiesta que la lectura fenomenalista puede considerarse fundada en muchas afirmaciones de la *KrV*: véase Villacañas, 63. Y, por nuestra parte, llamaríamos la atención sobre la nota de Kant en A 375, por ejemplo, donde afirma "... fenómenos, es decir, representaciones". Por lo que nos interesa este excursus marginal es para señalar que, efectivamente, **la ambigüedad de los conceptos bien de "idea" o bien de "representación" (*Vorstellung*) –que Kant cree menos equívoco que "idea"– es una fuente de confusión recurrente y difícilmente erradicable.** No en vano el propio Kant, precisamente, lo consideró un paralogismo –el cuarto– de la razón pura misma (cfr. *KrV*, A 367 y ss.).

También en Hessen, 79-83 podemos encontrar otro limpio análisis crítico de lo que preferimos llamar falacia idealista y él refiere como "argumento de la inmanencia". Así también lo llama Melendo por doquier, llegando a insinuar en la página 52 de su libro que es otro análisis de "idea" el que se requiere para no incurrir en la filosofía de la inmanencia. Sin embargo, en modo alguno efectúa dicho análisis. Porque, en general, no hay diálogo crítico con Locke en su obra, sino una mera yuxtaposición de formulaciones escolásticas anquilosadas. Ahora bien, el hecho mismo de hablar de una filosofía o principio de inmanencia y, sobre todo, la interpretación voluntarista, por toda explicación, del ideísmo lockeano reflejan bien claramente la ingenuidad de no advertir en qué *cierta* medida (aquella que se relaciona con el cuestionamiento del "mundo externo") dicho principio de inmanencia no es adversario genuino porque no consiste sino en un error o falta de análisis.

conceptos como mente o materia –o/y, a su base, la del concepto de sustancia–. Tal habría de ser, entonces, la precisa, y por tanto, más inteligible objeción, analítica o crítica, a la mencionada tesis de Berkeley. Tendremos ocasión, en lo que nos resta de trabajo, de referirnos más detalladamente a las concepciones aquí aludidas.)

No se debe, en modo alguno, sólo ni primeramente a Russell la detección de esta falacia –aunque otro asunto es, como estamos comprobando, que no se siga incurriendo inadvertidamente en ella y sus consecuencias–. Igualmente podemos encontrarla señalada por otros autores.<sup>418</sup> En cuanto a la crítica de Kant, por la complejidad de la obra de este autor, y la de su relación con la filosofía de Berkeley, sólo haremos ahora una ineludible indicación lo más sucinta posible, a reserva de volver sobre ello en otras ocasiones con más detenimiento y rigor. En su *KrV* (véase B 69-71; 274-275; A 367 y ss.), Kant opone a la tesis "idealista" "empírica" (o "psicológica") "dogmática", relacionada expresamente con Berkeley, la reivindicación del "dualismo" propio del realismo "empírico" (opuesto igualmente al paralogístico realismo "trascendental", que no es sino la posición que estamos llamando aquí "representacionismo"). El dualismo eludido por el idealismo empírico sería el de apariencia y objeto real; dicho de otro modo, el idealismo incurriría en la identificación reductiva de todo "fenómeno" con mera apariencia (esto es: "idea" o entidad mental) por el solo hecho de que, evidentemente, toda representación de objetos es una representación subjetiva o de/en el sujeto o la conciencia. En los propios términos, heredados del lenguaje realista, en que lo plantea Berkeley, Kant reivindica la dualidad entre el objeto "material" externo (el objeto empíricamente real) como algo distinto de cualquier mera representación subjetiva de "objetos" (el objeto empíricamente ilusorio). (En el fondo, se trata de reivindicar la distinción entre conciencia y existencia, aunque Kant no lo plantea formalmente así y ello aboca, en última instancia, a su filosofía a una discutible superación del idealismo o fenomenalismo berkeleyano, así como del duplicacionismo propio del "realismo trascendental" cartesiano.) Pero como la existencia es siempre existencia de objetos para una conciencia (expresión ésta en la que ya podría advertirse la dimensión ontológicamente trascendental de la conciencia, o la ambivalencia onto/lógica trascendental del ser que aún no queda claramente discriminada ni siquiera en la filosofía kantiana), la estrategia crítica discriminadora de Kant consistirá en elucidar el nivel trascendental (o propiamente "lógico", frente al "psicológico": el de lo legal, o necesario en general, frente a lo accidental, o contingente en particular) de subjetividad (conciencia) como distinto del meramente empírico. La subjetividad "trascendental" (a diferencia de la meramente "empírica" o "psicológica") no es sino el "contexto de la experiencia" en cuyo seno se da y delimitamos, a nivel sensible, "en general", lo "externo" de lo "interno"; y, a nivel lógico, por criterios legales, lo objetivo de lo ilusorio, en particular. Dicho de otro modo: en la dimensión de la sensibilidad se da inmediata y aporoblemáticamente la oposición "en general" entre lo "externo" y lo interno o subjetivo/empírico; mientras que decidimos la diferencia entre lo real y lo ilusorio por el criterio de la regularidad empírica.

El criticismo trascendental de Kant, pues, mantiene el "dualismo" "realista" idea/cosa para el marco límite y general de la experiencia, mientras que mantiene el fenomenalismo (o idealismo) en una reinterpretación –la "trascendental"– que retrotrae su alcance y significación al plano lógico: no ya ambigua, equívoca y reductivamente "mental". No

---

<sup>418</sup> Por ejemplo, J. Hessen (véase nota anterior, así como, por más explícita, la nota 663, en nuestro apartado II.3.2., aunque no se refiera allí directamente a Berkeley), así como A. J. Ayer, 160-162 (cuya recusación de la noción realista de "acto de conciencia" afrontaremos en nuestro apartado II.4.2.) y Mackie, 61 (que será aludido en lo que sigue) y 68.

obstante, hay que decir ya que incluso en este nivel la razón es refractaria a eludir un cierto dualismo **realista** no ya meramente empírico ni meramente lógico; sensible o intelectual. Por lo cual Kant mismo mantiene aún un oscuro dualismo ulterior que expresa en la oposición entre experiencia y "cosa en sí" u "objeto trascendental". Aquel indefectible dualismo es, nos parece, como insinuábamos, el que en el fondo responde al dualismo o – mejor– *distinción*, propiamente *metafísica*, entre el objeto (de conciencia) y su *existencia*; la cual –y esto es decisivo– incluye su esencia, aunque el entendimiento pueda (debe poder) determinarla lógicamente *a priori* en general. Dicha distinción no implica en absoluto una duplicación de mundos u objetos, ni una hipóstasis de la "existencia" como necesario *a priori* pre/lógico (de una coherente y ontológicamente radical "lógica sintética o trascendental") que comprende en su seno la bipolaridad sujeto/objeto (o conciencia/ente). Pero es la única que puede erradicar la tentación de la falacia idealista o fenomenalista, así como la reduplicación representacionista: la cuestión del "realismo" no puede reducirse a la cuestión de la objetividad "empírica", sino que tiene que hacerse cargo de una noción *ontológicamente* trascendental del ser como existencia, aunque haya de reconocerse con igual rigor la finitud de nuestro entendimiento o conciencia en lo que a la comprensión de su "esencia" se refiere. Dicho de otro modo: la cuestión de la "existencia real" no puede reducirse a la de la objetividad, ya sea en su vertiente sensible o en su vertiente lógica, intelectual. O, inversamente: la elucidación "crítico/trascendental" de la objetividad (como mera legalidad empírica frente a la contingencia de la ilusión empírica) no agota la cuestión de la "existencia real". De ahí que Kant, especialmente en el capítulo sobre los "paralogismos", vuelva una y otra vez sobre la decisiva noción de "existencia" como algo distinto pero, sin embargo, al cabo, indistinguible por él de lo sensible o lo intelectual.

De modo que, en cierto fundamental sentido, la expresión y tesis kantiana de un "realismo empírico" resulta intrínsecamente incongruente: pese a la plausible limitación crítica de nuestro "conocimiento" al ámbito "empírico", el realismo, en tanto se relaciona con la realidad, es o no es. Es decir: la realidad, como existencia, se pone absolutamente o no se pone; y si se afirma que, en el sentido que sea, la pone la conciencia, ello no es sino idealismo metafísico, se adjetive como quiera. **¿Por qué, si no, el propio Kant no ha llamado a su posición claramente "realismo crítico"?** ¿Acaso puede pensarse que esto se deba sólo a una contingencia terminológica, siendo, como es, que Kant claramente tenía a su disposición estos términos? Claramente no; ello no puede deberse sino a que Kant, le gustase o no, era idealista: creyó inevitable serlo por no encontrar una expresión justa de la distinción que se juega, y se oculta al concepto y la representación, en la expresión "realismo" (así como por no percatarse de que la "fenomenalidad" es **del** ser, y por tanto no se requiere una deducción idealista como "única explicación" de los elementos *a priori* del conocimiento). Lo que sí es manifiesto en su obra es que al "fundamento primario de posibilidad" de la "*realitas phenomenon*" se lo menciona como **objeto** trascendental. Pero es ésta su propia e incoherente objetivación, cosificación, o como quiera llamarse (ontoteologización, si se quiere) del Ser, que se pone y se da a la conciencia finita, lo que conduce al idealismo fenomenalista como única solución de unas "antinomias" que se declaran "inevitables" en lugar de declararlas, sin ambages, disolubles: mas no mediante un idealismo fenomenalista, sino mediante el reconocimiento de la finitud de nuestra conciencia en un coherente **realismo crítico**. (De otro modo no se ha producido la "deducción" trascendental ni, por tanto, la justificación de la ciencia como ciencia: o se "salva" teóricamente el ser –la conexión real que pedía Hume y afirmaba Locke– o no se salva la ciencia.) Porque mientras se objetivice el ser sí que serán, siempre, "inevitables" y "contradictorias" las "contradicciones" metafísicas, así como ingenua y contradictoriamente relegadas a un ámbito absolutamente trascendente al conocimiento.

En el resto de nuestro trabajo tendremos ocasión de precisar y abundar en estas consideraciones en torno a Kant y a esta distinción metafísica. De todos modos, aquí debemos aún aclarar algo más nuestras afirmaciones en torno a Berkeley y en torno a Kant. Puede decirse, en síntesis, que Berkeley reduce lo real a lo ideal ("idea") y lo ideal a sensibilidad o conciencia actual, inmediata. Su justificación o motivación oculta es la trascendentalidad ontológica de la conciencia, pero su error es la reducción o asimilación de ésta a la conciencia finita actual del sujeto empírico psicológico. La crítica de Kant a Berkeley, en este punto particular de lo que estamos llamando "falacia idealista" o "mentalista" (reductiva) en torno a "idea", se efectúa a propósito de los "postulados", "regulativos" (metodológicos, podríamos decir, a diferencia de "constitutivos"), del pensamiento empírico, en un añadido de la segunda edición (B) de la *KrV*. Tales postulados se ocupan de la aplicación o uso empírico, objetivo, de las categorías de modalidad: posibilidad, realidad (*Wirklichkeit*), necesidad. Y esta "Refutación del idealismo" de la segunda edición parece pretender una corroboración de los principios sobre posibilidad y realidad, ya que se intercala entre éstos y el tratamiento del de la necesidad. ¿Qué estaba defendiendo Kant allí? Que "real" es lo conectado, interdependiente o relacionado con la percepción actual o inmediata, la sensación. Es decir, que la afirmación de lo "real" no puede reducirse a la percepción inmediata o actual: puesto que el concepto de lo real se construye en el tiempo de acuerdo con un orden necesario, regular (que es el expresado en las categorías y sus esquemas como funciones lógicas de síntesis irreducibles a datos sensoriales o imágenes). Y que, por tanto, la afirmación de lo "posible" no se reduce tampoco, en consecuencia, a la sensación actual, sino que está justificada siempre que se relacione con la sensación, como experiencia posible para nosotros en la que se funda la afirmación de objetividad en general. Basado en su previa y reiterada "deducción trascendental", Kant establece que podemos conocer también "mediatamente" la existencia de objetos empíricos. El único criterio limitativo es que la existencia así postulada (la no inmediatamente percibida) tenga un "enlace real en una experiencia en general", a sabiendas de que "el único distintivo de la realidad es la percepción" (véase, al respecto de todo esto último, B 272 y ss.).

Sin embargo, **por una parte**, es sabido que el propio Berkeley tenía un criterio de distinción entre lo objetivo y lo ilusorio que apelaba a la regularidad de las apariencias o "ideas" como patrones lógicos de discriminación de lo "real" o "externo". En tal visión se basa la reasunción de Berkeley por Bennett, por ejemplo, que discutiremos –admitiendo *parte* de su validez– en nuestro capítulo cuarto. Y de ahí que, como comenta Copleston, VI,260, el resumen kantiano de la posición de Berkeley, diciendo que las "cosas del espacio" constituyen "meras fantasías", sea injusta. En cambio, tendríamos que decir que, bien entendida la posición de Berkeley, muy difícilmente podría Kant deslindar su propia posición de la de aquél en lo que al tema de la objetividad empírica respecta. Por supuesto, Berkeley comete la falacia reseñada de considerar imposible, por contradictoria, la existencia de cualquier entidad extramental, *sea el espacio o sean los objetos reales como "materia", o "cuerpos"* distintos de las "ideas" sensibles y actuales. Y la verdad es que, puesto que su doctrina no se reduce a ella, pide una explicación el hecho extraño de que incurra en ella; una explicación más comprensiva e inteligible que la apuntada de Russell, que se limita a detectar un "equivoco inconsciente". Tal explicación, sin embargo, nos parece que ha de encontrarse, como muy bien apunta Ferrater, I,326, en la (desde luego ingenua; y, desde el punto de vista kantiano general, metafísicamente dogmática e injustificable) pretensión "espiritualista" de la filosofía del obispo irlandés. Sin embargo, desde el punto de vista o contexto, repetimos, de la realidad empírica misma, no resulta claro si Kant es debida y coherentemente "idealista trascendental" –o "fenomenalista"



crítico— (como lo evidencia el texto de A 493, a. f. o, más aún, el de A 496), o bien reduce (como lo sugieren sus refutaciones del idealismo) la tesis del realismo a la del dualismo empírico realista, esto es, la de la existencia (continua) de objetos (empíricos) más allá de la percepción inmediata o actual: una duplicación innecesaria de las "representaciones" una vez admitido y reiterado que el criterio de distinción entre lo objetivo y lo subjetivo es lógico (pese a que la interpretación ontológica fenomenalista resulte ontológica e imaginativamente menos económica: sólo lógicamente es más simple), no obstante no pueda pretender ser la única posible sin incurrir en dogmatismo. Lo que se juega en y con la noción de **conciencia**, trascendental o no, es la significación de la **existencia** como irreductible a conciencia. No hay que confundir la peculiar distinción ontológica fundamental del realismo auténtico con la hipótesis *derivada* de la existencia de objetos más allá de la percepción actual, como "causa" de nuestras percepciones actuales: tesis ésta que, con justicia y rigor, el propio Locke consideró ya como meramente "probable" en IV,xi, en tanto aplicada a objetos particulares, no a la existencia en general de objetos que nos afectan. Y no han faltado autores que hayan reducido la tesis realista a esta "hipótesis" derivada y particularizada; la cual, si se toma por todo aquello que pretende reivindicar el realismo, es indefendible e incurre, psicologistamente, en representacionismo. En Kant, no obstante, no se da esta falacia psicologista que aboca al representacionismo.

De todas formas, **por otra parte**, hay que reconocer que la defensa del realismo como una afirmación de la "existencia" que no puede reducirse a "representación" sensible o conexión lógica (esto es, a conciencia) es más problemática en la *KrV*. Porque cuando Kant quiere apresarla se ve obligado a apelar a la experiencia precisamente en tanto representación y conciencia. Es decir, no se logra **distinguir** existencia de conciencia, sino que lo "real objetivo" se reduce argumentativamente a sensibilidad y lógica. Se lo llama "existencia", sí, inconsistentemente afirmada en la "Estética" y la "Dialéctica". La existencia es clara e innegablemente "dada" para Kant, tanto en la "Estética trascendental" (donde se afirma que nuestra intuición es derivada, no originaria) como en la "Dialéctica trascendental" (donde admite Kant que toda la "*realitas phenomenon*" responde a un "objeto trascendental" como "causa trascendental" por completo desconocida e inconceptible: una "laguna de nuestro saber" que "es imposible llenar"). (En cuanto a la "Analítica trascendental", con su presunta "deducción trascendental" del conocimiento *a priori*, allí es donde más claramente se manifiesta el innegable e insoslayado idealismo —en sentido ontológico o metafísico— kantiano, no obstante todo lo "trascendental" o "formal" que se conciba: con y por su *falaz alternativa dilemática entre producción y reproducción del objeto del conocimiento*.) Pero tal existencia no juega ningún papel teórico de conocimiento ni fundamentación. Así, si se orilla la vertiente dogmática de la falacia idealista o mentalista de la filosofía de Berkeley, hay que reconocer que el fenomenalismo crítico de Kant no logra diferenciarse y zafarse completamente del idealismo (si es que el de Berkeley lo fue siquiera en el sentido metafísico que ahora importa): el idealismo "trascendental" o "formal" sigue siendo idealismo, reducción de existencia a conciencia, aunque ahora el acto de conciencia no se limite a la inmediatez perceptiva sino que se extienda a la espontaneidad *a priori* del entendimiento (así como también, antes, a la de las formas *a priori* del espacio y el tiempo; en definitiva: la espontaneidad *a priori* del "psiquismo").

Así, el argumento expreso añadido por Kant en la "Refutación" no abunda congruentemente en las tesis de los "postulados" sobre la posibilidad y la realidad efectiva, sino que pretende reivindicar la realidad o *existencia* de la "experiencia externa" como distinta de la mera imaginación. Pero entonces lo único que se reivindica es, por una parte, el hecho de la sensación "externa" o del espacio (o de objetos en el espacio) como forma de la sensación

y, por otra parte, el carácter regular de dicha experiencia objetivamente externa, esto es, su carácter lógico o legal. Y ambos puntos los recogía la posición de Berkeley (como puede advertirse, y lo haremos, en la reasunción matizada del berkeleyanismo por parte de Bennett y Ayer, por ejemplo). Es sólo en el capítulo de la *KrV* sobre los "paralogismos" (primera edición: A) donde se muestra algo más claramente qué se trataba de defender diferencialmente frente al idealismo berkeleyano (aunque allí la crítica se dirija más específicamente a Descartes, que comparte con Berkeley –y Hume– el "idealismo empírico"). Es allí, en efecto, donde se dice que, frente al idealismo empírico, se trata de reivindicar un realismo que implica un "dualismo": una no reducción de lo real a la representación sensible ni a la mera coordinación lógico/legal de las representaciones sensibles que agrupamos en y consideramos como "objetos". Y, para ello, se insiste más claramente en la noción de "existencia" *versus* "representación". Sin embargo, de hecho, no puede encontrarse ningún argumento ni tesis significativamente nueva y diferenciadora, pues tal "dualismo" de la "existencia" (frente a la conciencia) vuelve a reducirse, argumentativamente, al hecho de la sensorialidad espacial ("externa") y el de la regularidad lógico/legal de los "objetos sensibles". El crucial texto y argumento que allí se añade también sobre la ambigüedad de la expresión "fuera de nosotros" deja fuera, de nuevo, otra alternativa que se impone como necesaria: la de la distinción realidad/conciencia, que implica la de ser/ente, y la de existencia/esencia. A nuestro juicio, constituye un defecto de la filosofía de Kant no distinguir las nociones de existencia y de esencia, distinguibles pese a ser ontológicamente inseparables. De ahí la ambigüedad y equivocidad detectable en términos recurrentes como (cosa) "en sí", "independiente", "absoluto", "objetivo", "necesidad", etc., en los que el filósofo con/funde lo que mencionan esos términos clásicos (siendo la esencia lo único determinable por el concepto, aunque pertenece igualmente al ser como existencia). Kant no acierta a distinguir coherentemente la afirmación necesaria de la existencia como *datum* o *factum a priori* ontológico radical; esto es –dicho de otro modo–: a exponer coherentemente su tesis y asunción fundamental de la finitud de nuestra conciencia. Nuevamente, pues, excepto una diferencia de nombres o modos de análisis, aquel texto primigenio no nos ofrece una diferencia significativa relevante entre la posición de Kant y la de Berkeley. De hecho, Kant defiende un idealismo, aunque lo llame "trascendental" o, más adelante, "formal".

La razón por la que, pese a nombrarla y reivindicarla allí (en el capítulo sobre los "paralogismos"), la "existencia", y su "dualismo" frente a la mera representación, no llega a superar la posición de Berkeley es el propósito de no incurrir en la hipóstasis reduplicativa del "realismo trascendental" cartesiano (y, tácita y presuntamente, lockeano): no se quiere hipostasiar o reduplicar la objetividad, sea por la vía de la conciencia, sea por la vía de la existencia (correlativas: distintas, pero inseparables). Ahora bien, para decirlo y explicarnos pronto, y aunque volveremos sobre ello en más ocasiones, esta posición aún idealista de Kant no se debe sino a la incapacidad de concebir la "existencia" de otro modo que cósicamente, reístantemente; representativa, conceptiva u ónticamente. No se acierta a concebir la diferencia "real", en este caso crucial referente a la dicotomía conciencia/realidad, de otro modo que "cósicamente". Así se manifiesta inequívocamente en la remisión de la existencia, como "fundamento primario" de posibilidad de la experiencia en general, al plano "trascendental" (trascendente) de la "cosa en sí" o el "objeto trascendental": cuya existencia es, incongruentemente, tanto concedida como "inevitable" como negada en cuanto "conocimiento teórico". Y esta deficiencia teórica de la posición kantiana es la que explica y fundamenta nuestra afirmación crítico-polémica de que, al cabo, Kant reitera, con distinta formulación, tanto el idealismo empírico berkeleyano, trascendentalmente elongado, por así decirlo, en un dualismo empírico, como el realismo trascendental cartesiano, sólo que ampliado incluso a la dimensión de la esencia, al retirar

la afirmación de la necesidad y plenitud de la Existencia al plano trascendente de lo nouménico: el ininteligible reino de lo "inteligible". No otra cosa puede verse en su posición, que él mismo califica binómicamente como "realismo empírico" e "idealismo trascendental", cuando sólo un realismo crítico puede fundar la objetividad ontológica del conocimiento y la afirmación gnoseológica de su finitud.

Constituye, en efecto, para Kant una falacia –el "cuarto" paralogismo– interpretar "intelectual" o "trascendentalmente" (esto es: trascendentemente, en sentido absoluto) este dualismo o significación empírica, sensible, de lo "real" u "objetivamente" "externo" frente a lo interno. La "forma" (esencia, en términos clásicos) "externa" de nuestras representaciones no debe llevarnos al equívoco insostenible de situar la realidad empíricamente exterior más allá de nuestro alcance lógico. Sin embargo, ¿no se reduce aún así la realidad o existencia exterior a *representación* subjetiva? Y, ¿acaso el propio Berkeley no estaba en posesión de un criterio lógico de discriminación entre lo "real" o "exterior" frente a lo ilusorio o ficticio? ¿Qué otra significación relevante pueden tener entonces los términos "realidad" o "existencia", sobre los que las refutaciones kantianas del idealismo vuelven una y otra vez, si es que esta posición ha de poder distinguirse decisivamente, en última instancia, de la de Berkeley –y la de Descartes–? Lo que ocurre es que para Berkeley el problema de la "existencia", irreductible para él mismo a "idea" o representación, quedaba diferido por su fundamentación en "Dios" como Ser espiritual supremo. Kant, sin embargo, no puede aceptar epistemológicamente –con razón– esta dilación y esta fundamentación (véase al respecto, especialmente, A 562 y 565). Así, si Kant intenta evitar el "realismo trascendental" como reduplicación inconsistente de la realidad empírica a que conduce la hipóstasis del **pensamiento** (el "cogito" cartesiano), él mismo incurre al cabo en una "problemática" trascendentalización de la realidad, o idealismo fenomenalista, por su propia hipóstasis cosificadora de la **existencia**. Y es que Kant ha renunciado a "pensar" la metafísica, como conocimiento diverso del "científico", por su interés prioritario en la fundamentación de la objetividad científica y por compartir con la tradición todavía la reducción ontoteológica del Ser a un originario y único Ente necesario y realísimo.

La fascinación de la posición de Berkeley, que mantiene aún a Kant en el idealismo, es que efectivamente, en cierto sentido, no hay o no puede haber ser sin conciencia. Conciencia y ser son inseparables, aunque sean distinguibles: y ésta es la tesis que expresa el no problemático, ontológicamente, ideísmo lockeano, que es el que tendría que haber reivindicado y *profundizado* la modernidad. Pero Kant, aunque, para mantener la concientialidad del ser como tal (aunque él diga "*Ding überhaupt*"), concede el dualismo empírico pero dentro de un idealismo trascendental, incurre en ontologizar o hipostasiar reduplicativamente la conciencia (trascendental o, inadvertidamente, *sub specie absoluti*), o, vale lo mismo, la existencia (con su inseparable "esencia" de los entes u "objetos" finitos), en un "idealismo" que no debería ser sino la expresión de la *inteligibilidad o cognoscibilidad del ser como tal*. Kant mantiene la existencia, en su diferencia con la conciencia y sus dualismos internos, fuera y apartada del conocimiento y la conciencia, en la región ignota del "objeto trascendental". De este modo, Kant absolutiza, incoherentemente con su criticismo en tanto que limitacionismo o finitismo, la conciencia, mientras que Locke sencillamente reconoce la finitud de nuestro conocimiento o conciencia, pero sin separarla de la existencia o el ser: su criticismo, en tanto que finitismo, no le lleva al error idealista. Es decir: como iremos intentando mostrar en nuestro trabajo, Locke es más consciente o lúcido que Kant en cuanto al punto de la finitud de nuestra conciencia, que es finitud gnoseológica nuestra, pero no finitud ontológica ni lógica del Ser. (Igualmente podría añadirse aquí que Locke no incurre tampoco en la psicologista dogmatización "*a priori*" de la "experiencia posible" inherente al idealismo kantiano, en la

medida en que éste pretende, infructuosamente a nuestro juicio, un criticismo de mayor rigor o "a partir de principios": el "único camino que quedaba", según se expresa en *KrV*, A xii, para la dilucidación definitiva del estatuto de la "metafísica". Un inaceptable e incongruente idealismo "formal" es el precio que ha de pagar Kant a cambio de este imposible mayor rigor "deductivo".)

Así, pues, en cuanto a la crítica de Kant al dogmatismo de la falacia idealista o mentalista berkeleyana, su señalamiento es que no puede admitirse el idealismo empírico en cuanto [monismo] "espiritualista". Claro que puede haber ser fuera de nuestra conciencia *actual*, así como de *nuestra* conciencia finita: ello no es imposible o contradictorio. Otra cosa es que tengamos fundamento o justificación para afirmar, con significado útil, alguna realidad distinta de la finita que se nos muestra. Al respecto, es plausible afirmar que ha de haber un nivel "inteligible" o nouménico o "trascendental" (esto es, trascendente a nuestro conocimiento *empírico* o "científico": lo cual debería resultar tautológico), pero que no podemos decir nada de él porque inmediatamente incurrimos en contradicciones y sofismas que destruyen la misma solidez lógica del trabajo del entendimiento en el conocimiento científico de la realidad sensible o experiencia posible para nosotros. Lo que ocurre es que Kant no debería haber negado, incoherentemente, que tenemos conocimiento de la existencia de tal nivel ontológico trascendente a nosotros; ni atribuido al "psiquismo" o el "entendimiento" la constitución del nivel de la esencia del objeto. Si lo hace es porque reduce conocimiento a representación, a concepto: desconoce o no advierte la posible y necesaria afirmación de la diferencia ontológica entre Ser y ente, absolutez y finitud. Kant no se da cuenta de que la existencia, en su diferencia con el ente, la esencia y el concepto es un hecho, una patencia afirmable en el seno mismo de nuestra experiencia y conciencia/conocimiento. Lo absoluto y trascendental y radicalmente *a priori* y Fundamentante es el Ser, en su diferencia ontológica con el ente o finitud in/definida. Esa evidencia es inmanente; mejor: **trascendental**. Y una cosa es que no podamos conocer "científica" u ordinariamente *cómo* es posible el Ser y otra que no podamos afirmar y explicar en absoluto *que* el Ser necesariamente es (y lo es plenamente): lo cual Kant podría y debería haber afirmado de modo análogo a como no se pregunta **si hay** juicios *a priori* objetivos sino **cómo son posibles**.

Tras este inciso obligado sobre la posición de Kant –una referencia capital e imprescindible en nuestro tema cuya justificación huelga–, volvamos a referirnos al punto concreto de la crítica a la falacia reductiva "mentalista" a que hacíamos referencia como peligro del lenguaje ideísta. De ella podemos encontrar formulaciones incluso más simples y elegantes que las anteriores, como ésta de J. L. Mackie: "la dependencia mental [*mind-dependence*] no es parte, y mucho menos inseparable, de lo que percibimos".<sup>419</sup> Aunque vale la pena consignar una versión o argumento, por reducción al absurdo, de esta tópica crítica que nos ha parecido especialmente original e interesante. Tal es éste que ofrece también Mackie: la tesis de que "es parte de todo contenido de experiencia *el que sea percibido*" no sólo es falsa sino "necesariamente falsa, ya que de ser cierta habría un regreso infinito de percepciones [*perceivings*]"<sup>420</sup> De todos modos, no obstante, ¿no cabe encontrar en el *Ensayo* de Locke alguna explícita afirmación que apoye nuestra tesis

---

<sup>419</sup> Cfr. Mackie,61. Similarmente, Ayer,160 dice: "los contenidos sensoriales no son, en modo alguno, partes de las cosas materiales"; en tanto que, por definición, son "sensoriales".

<sup>420</sup> Cfr. Mackie,61. En efecto, explica allí Mackie a continuación: "(Si ser percibido fuera parte de algo que es percibido y que... es como lo percibimos, entonces lo que percibimos debe incluir también que percibimos que percibimos ese algo; y así *ad infinitum*.)"

interpretativa del mismo? Sí, una vez más, por cierto. Y ella es una que puede competir en simplicidad y claridad con las que hemos aducido anteriormente. Léase, pues, sencillamente, esta frase de II,i,10 (subrayado nuestro):

Nuestro ser conscientes de ello no es necesario a ninguna cosa más que a nuestros pensamientos.

Así, pues, los objetos conocidos o aprehendidos no tienen por qué ser todos ontológicamente mentales (esto es, imágenes o conceptos, fraguados por la fantasía y el entendimiento) y, por tanto, reducirse su existencia a su actualidad mental. Hay que distinguir, como lo expresamos en el apartado anterior, entre el sentido epistemológico y el sentido ontológico de "objeto" o de "idea". Ahora bien: tanto la concepción de la "idea" en tanto que aprehensión de objetos como el sentido epistemológico de "objeto" forman parte de la concepción realista básica de la escolástica, así como de la semántica implícita en el término "idea" que se ha hecho ordinaria precisamente a partir de esa filosofía tradicional. Y esta es la concepción a que se aludía y nos remitía Locke en Intr.,8, según argumentamos en nuestro apartado II.2.1. Por otra parte, sin embargo, Locke no establece inequívocamente, como lo hiciera Berkeley, que lo único no ya que nos sea dado conocer sino que existe son "ideas"; aunque admite y practica la posibilidad de llamar "idea" a todo objeto consciente en tanto que tal: lo cual no es expresión de idealismo alguno, sino método/logía epistemológica. Por tanto, ninguno de los argumentos examinados hasta ahora poseen el menor fundamento para sospechar siquiera que la concepción lockeana de la "idea" pueda prestarse a la interpretación representacionista. Porque hay que insistir en que la falaz concepción berkeleyana de la "idea", que es la que cabe adscribir, por omisión, a Aaron, constituiría un presupuesto de la visión representacionista. Es más, como es tópico considerar, el fenomenalismo del obispo inglés supondría el desarrollo lógico y la explicitación de una falacia latente en la posición representacionista atribuida a Locke.<sup>421</sup>

No es, con todo, Aaron el único comentarista en quien cabe identificar, en el fondo de sus objeciones, la falacia idealista ni quizá tampoco quepa considerar a ésta positivamente descartada con los señalamientos críticos que hasta aquí hemos traído. Como ya hemos indicado, J. Gibson no incurre en la extraña pretensión y argumento de Aaron –soslayar, incluso por principio y no sólo en Locke, la dimensión subjetiva o consciencial de la "idea",

---

<sup>421</sup> Y, con anterioridad, a Descartes (véase, por ejemplo, Ayer,162-3). Efectivamente, Descartes mantuvo conscientemente la distinción entre la "realidad formal" y la "realidad objetiva" de las "ideas". Pero su posición lleva igualmente al representacionismo por un presupuesto similar, aunque menos dogmáticamente planteado, al de la falacia idealista expuesta por Berkeley. Tal es el de problematizar la diferencia entre realidad sensible e imaginación. Esto es lo que Bennett,<sup>25</sup> llama "errónea asimilación de lo sensible a lo intelectual", dependiente de la falta de un criterio adecuado de objetividad, o lo que Kant llama, con explicación más profunda, "ambigüedad inevitable" (aunque no incorregible) de la expresión "fuera de nosotros", como contenido esencial –según nuestra lectura– del cuarto paralogismo de la razón pura (cfr. *KrV*, A 373; ed. Ribas, pg. 347). A esta cuestión aludiremos en posteriores apartados.

En cuanto a la diferencia entre la posición representacionista y la cartesiana que Kant denomina "realismo trascendental", condicionado por un "idealismo problemático" (cfr., respectivamente, *KrV*, A 369,ss. y B 274,ss.), diríamos que sólo estriba en el hecho de que Descartes admite, en principio, o se percata de la problematicidad del representacionismo, mientras que Locke no se apercibe (según la interpretación tópica) de ella. Así se explicaría el que, pese a coincidir en su tesis final ambas posiciones, Kant no cite la de Locke. Ya que, no obstante su crítica, si Kant intenta refutar tanto a Descartes como a Berkeley es porque considera filosóficamente rigurosas o dignas de tener en cuenta sus posiciones. En cuanto a Descartes, este elogio es expreso en *KrV*, B 275; en cuanto a Berkeley, hallamos "excusado" su "error" en B 71. De todos modos, abundaremos con mayor detalle en esta cuestión en nuestro apartado II.2.5., *passim*.

reduciéndola a la vertiente objetiva de su contenido—, sino que reconoce, como no podía ser menos, el doble "aspecto" de la "idea" lockeana. En cambio, para él el representacionismo lockeano, por el que de todos modos se comete el error de considerar las ideas, en tanto objetos del conocimiento, un "tipo de existencia secundaria y refleja del mundo real en la mente"<sup>422</sup> o una "clase secundaria de realidad"<sup>423</sup> es consecuencia del de acometer una investigación epistemológica que hace abstracción y pospone el tratamiento de todas las consideraciones de realidad; posición cuyo inevitable "dogmatismo" final en cuanto a la realidad del conocimiento atribuye igualmente a Kant.<sup>424</sup> Sin embargo, nos dice también, no es el "reconocimiento de que el conocimiento incluye esencialmente una relación de la mente a la realidad" lo que lleva al "dogmatismo",<sup>425</sup> sino la referida —y presunta— abstracción y posposición de este reconocimiento.<sup>426</sup>

Ahora bien, dejando aparte esta discutible interpretación del proyecto epistemológico lockeano —y kantiano— y su ideísmo terminológico (desde el comienzo mismo del *Ensayo* Locke se refiere a los "objetos externos" como la fuente objetiva de la mayor parte de nuestras ideas),<sup>427</sup> los "peligros de tipo metafísico" que al cabo Gibson atribuye a aquella distinción de aspectos de la "idea"<sup>428</sup> no podrían tener lugar, en cualquier caso, en una comprensión realista de la misma como la que hemos perfilado hasta ahora. De ahí que, aunque en orden a liberar a Locke de la posible objeción de psicologismo, el propio Gibson reconozca, incongruentemente, que la "idea" lockeana es desde el principio "esencialmente representativa", esto es, que Locke no deja nunca de tener en cuenta que a ella le corresponde una "referencia objetiva".<sup>429</sup>

Lo que se revela, entonces, para nosotros, en este caso es que, para una comprensión o concepción adecuada y *justificadamente* realista de la "idea", no es suficiente ni aquel vago pronunciamiento sobre la relación del conocimiento a la realidad ni el señalamiento de la dualidad de aspectos de la "idea" misma, o la "percepción", a que se limita por doquier el discurso de nuestro comentarista. Porque la reivindicación del aspecto de "realidad objetiva": mero "contenido o significado lógico", a que relaciona Gibson el principal de ellos conlleva aún el "peligro metafísico" de no distinguir precisamente entre el contenido o apariencia de la "idea" —como "objeto" de la percepción o el pensamiento— y la referencia objetiva o real misma, es decir: entre el "objeto" presente al entendimiento y su *existencia* como algo distinto o/y independiente. Y en este defecto es en lo que consiste, esencialmente y *radicalmente*, a nuestro juicio, la falacia idealista. Así, quizá podría decirse que, frente al

---

<sup>422</sup> Cfr. Gibson,17.

<sup>423</sup> Cfr. Gibson,313.

<sup>424</sup> Cfr. Gibson,314 y, antes, 10-13.

<sup>425</sup> *Ib.* No siempre emplea Gibson la expresión "teoría representativa de la percepción", aunque es claramente a ella a lo que se refiere en diversos contextos de su libro.

<sup>426</sup> *Ib.* Gibson aplica por igual esta crítica a Locke y a Kant.

<sup>427</sup> Al final de nuestro siguiente apartado diremos algo más sobre esta cuestión, respondiendo a Gibson. Además, ya hemos indicado varias veces que este argumento ha de verse en conexión con aquel de J. Bennett que abordaremos especialmente en nuestro apartado II.4.2.

<sup>428</sup> Cfr. Gibson,17.

<sup>429</sup> Gibson,20.



insuficiente dualismo o distinción de aspectos en la consideración de la realidad (la de acto y contenido) que se empeña equívocamente en reducirse a hablar fenomenalísticamente de "ideas", habría que sostener un trinomio, por supuesto no "cósico": el de acto de conciencia, objeto de conciencia y existencia –independiente– de tal objeto.

Para erradicar, por tanto, el "dogmatismo" representacionista no basta con disolver aquella ambigüedad latente en la "idea", porque **en su dimensión de "objeto", "contenido" o "realidad objetiva" persiste aún la más esencial, de carácter idealista**, que acabamos de señalar (por no referirnos a la completa omisión, por parte de Gibson, del problema de la objetividad: el de la diferencia entre objetos reales y objetos o "contenidos" ilusorios). Efectivamente, si, en alternativa al lenguaje realista, nos reducimos a hablar ideísta o fenomenalísticamente de "ideas" y "percepción" –como hace Gibson– cuando estamos tratando de la realidad del conocimiento no podremos salir del círculo objetual de las "ideas" sin incurrir en el dogmático e inconsistente reduplicacionismo representacionista. Pero para romper ese círculo no se precisa en absoluto duplicar los objetos en "reales" e "ideales" o "ideas", porque la distinción entre la existencia independiente del objeto presente en la idea y la idea misma como objeto del entendimiento no supone un dualismo ontológico o físico, sino una ineludible distinción real o/y metafísica entre conciencia (al menos *en tanto que* finita o no creativa) y realidad. Ahora bien, por una parte es innegable que el análisis epistemológico de Locke no es invariablemente ideísta: no se reduce a hablar de "ideas" cuando está hablando del conocimiento de la realidad, aunque sólo fuera porque en II,viii,7 y 8 se refiere a formalmente a la distinción "ideas" y "cualidades" o "cosas". Mas, por otra parte, no hemos podido encontrar hasta aquí ningún fundamento, en cambio, para adscribirle a sus "ideas" o lenguaje ideísta, no obstante, una interpretación inconsistente con el realismo.

Dicho de otro modo: no basta con la distinción de aspectos de la Escolástica, Descartes y al cabo también Locke que recuerda Gibson en la "idea": lado subjetivo y objetivo. Porque el lado objetivo, a su vez, en tanto mero contenido o significado, puede ser, por una parte, objetivo o ilusorio; y, por otra, en definitiva, existencia independiente o existencia subjetivamente dependiente. Tras la distinción de "idea" de Gibson hay que reivindicar el dualismo empírico objetivo/ilusorio y, en última instancia, conciencia/realidad. Así, los términos "objeto" u "objetivo" que se emplean para dilucidar la significación de la "idea" son aún ambiguos, porque pueden responder a un contenido ilusorio o real. El dualismo que Aaron no captaba es, pues, en principio, el doble aspecto de la "idea"; pero, después y más relevantemente, el de objeto ilusorio y objeto real que justifica la dualidad idea/cosa, al cual tampoco llega Gibson.

En suma, y por todo lo dicho, no podemos dejar de comentar que en la lectura tanto de Aaron como de Gibson se hace patente de nuevo la presencia del prejuicio tergiversando textos y planteando cuestiones impertinentes o absurdas, esto es, fuera de orden y lugar tanto en el plano textual como en el filosófico. A nuestro juicio, el problema estriba en la dificultad intrínseca y generalizada de entender y reivindicar el realismo metafísico una vez que, a partir de Descartes, hizo su entrada en la modernidad el modo ideísta: fenomenalista, de análisis del conocimiento. Es la misma dificultad responsable de que subsista la controversia en la interpretación de una filosofía tan modélica como la kantiana. Pero, al menos, entonces, habría que reconocerlo y encararlo así seriamente, en lugar de expedir ligeramente oscuras y discutibles evaluaciones. Nuestro objetivo primordial, que creemos hasta aquí defendido y seguiremos defendiendo, consiste en descalificar la dudosa claridad y fundamento de la interpretación tópica de nuestro autor como "representacionista". En cuanto a la dilucidación de la problemática misma, de la que depende la comprensión y

evaluación de su pensamiento, por lo menos procuraremos ir la acometiendo, en diálogo crítico, conforme avance nuestro análisis.

En este apartado hemos advertido (frente a Aaron) que no puede dejar de reconocerse cierta dualidad esencial en la significación de la "idea", correlativa a la de "percepción", y que ella puede acreditarse en el texto capital del *Ensayo* que estamos examinando. Pero esta dualidad, que no corresponde sino a la bipolaridad epistemológica fundamental entre conciencia y realidad objetiva, no resulta suficiente para salvaguardar el realismo necesario desde el momento en que se adopte un lenguaje epistemológico puramente ideísta. De esto es consciente Gibson. Pero, en cambio, no repara en la problemática ambigüedad de la dimensión "objetiva" de la "idea", connatural al lenguaje o análisis idealista/fenomenalista que este comentarista asume y cree poder eludir mediante una mera alusión a la relación genérica y nominal entre "realidad" y "conocimiento". Esta ambigüedad, sin embargo, que nos remitirá, por un lado, al moderno problema lógico (o criteriológico) de la objetividad y, por otro, al metafísico de la "existencia real" no puede dilucidarse aún ni en aquel mero texto inicial (Intr.,8) ni por los análisis y objeciones de los comentaristas que hemos criticado hasta el momento. Pero, por lo mismo, en modo alguno puede admitirse el diagnóstico de representacionismo. Lo que, en cambio, hemos evidenciado hasta ahora es que se proyecta sobre la obra de Locke el confucionismo propio de una insuficiente comprensión y superación de la falacia idealista. Mientras que no podemos renunciar al dualismo entre "ideas" objetivas o "reales" e "ideas" que no representan "objetos reales", ningún autor nos ha ayudado hasta aquí a comprender, e interpretar en Locke, este dualismo de otro modo que como una inconsistente e imposible duplicación de "objetos": las "ideas" (bien como únicos "objetos" de la percepción –Aaron–, bien como actos perceptivos reificados metafísicamente –Gibson–) y los "objetos reales". Sin embargo, como veremos mejor en adelante, no se nota que la *existencia* de las "ideas" en tanto que "objetos" sí es, frente al idealismo, positiva y necesariamente distinguible de la apariencia o "contenido" de tales objetos o ideas, sin que por ello se incurra en la reduplicación representacionista.

Por último, queremos criticar la desatención al contexto del discurso lockeano como clave de su tergiversación. Hemos insistido en que el significado básico de "idea" en el *Ensayo* corresponde al de cualquier objeto en tanto que pensado, percibido o consciente. Pero también hemos dicho que tal significado sólo legitima el profuso uso ideísta. Otra cuestión, sin embargo, a considerar es la de la justificación sistemática o razón suficiente por la que Locke se vale de esta posibilidad semántica de un modo, con todo, extra/ordinario. Una es, por cierto, aquella de la que nos hemos ocupado de analizar en la parte anterior. Esto es, el empirismo crítico antiinnatista en el que tendremos que profundizar después.<sup>430</sup> Es, de nuevo, a causa de no reparar adecuadamente en ello por lo que nos parece que desbarran las interpretaciones habituales. Porque, si no se capta la razón positiva (en su carácter de tal razón, evidentemente), es natural que se fuerce la

---

<sup>430</sup> La otra razón positiva que explica el ideísmo lockeano sin que se requiera la hipótesis representacionista (si bien la misma hace más razonable esta hipótesis) es la que nos conduce al estudio de la doctrina sobre las cualidades "primarias" y "secundarias" como parte sustantiva de la filosofía de la ciencia de Locke. Pero esta la abordaremos en otros apartados, especialmente el 3.2.

interpretación con concepciones extrañas; es decir: si no se ve el porqué, se distorsiona el qué de la cuestión.<sup>431</sup>

## II.2.4. El estatuto ontológico de la “idea”

Acabamos de ver en el anterior apartado que es clave para una concepción realista (no obstante pueda ser crítica, como veremos), que evite la falacia tanto del representacionismo como del idealismo psicológico,<sup>432</sup> la de un adecuado entendimiento de "idea".<sup>433</sup> Y no hemos encontrado razones para pensar que Locke la entienda de otro modo que el legítima, incuestionada e incuestionablemente realista aunque, por supuesto, nos quede aún mucho análisis para fundamentar esta afirmación. Sin embargo, la observación lockeana de que "hay tales *ideas en las mentes* de los hombres" (Intr.,8; subrayado nuestro) constituye otro argumento de la lectura tradicional. Para nosotros es obvio que no podría entenderse que significa o implica una reificación representacionista de las ideas si no se prejuzgara que ellas son para nuestro autor entidades vicarias u objetos intermediarios. No obstante, para quienes le atribuyen una concepción representacionista, tal observación se constituye, extraña y sorprendentemente, no ya en indicio sino en prueba de su suposición.<sup>434</sup>

No tenemos que resignarnos, sin embargo, a padecer en este punto la oposición de una lectura, auténtica *petitio principii*, que se funda en la inevitable ambigüedad de esta expresión, y no es sino una nueva versión o aspecto de la que hemos llamado "falacia

---

<sup>431</sup> Es digno de notar, en este sentido, el hecho de que aun una afirmación como la siguiente, con la que coincidimos, o que asumimos empáticamente, resulta extraña en sí misma precisamente por no ofrecer una razón explicativa del procedimiento o la concepción de Locke. Se trata de ésta, que puede leerse en Yolton (3),134 (4-6): las ideas, para Locke, "fueron...su modo de expresar el hecho de que la consciencia perceptual es mental".

<sup>432</sup> Tanto "problemático" –el de Descartes– como "dogmático" –el de Berkeley–, según los llamara Kant en *KrV*, B 274. Y siempre en el sentido de idealismo "material" (cfr. *ib.* y B 519,n.), "psicológico" (cfr. B XL,n.) o "empírico" (cfr. A 369 y B 519). Hessen,81 habla, también refiriéndose a Berkeley, de "idealismo subjetivo o psicológico", a diferencia del "idealismo objetivo o lógico" que atribuye a la (neokantiana) Escuela de Marburgo y –con menos razón, a nuestro juicio– Hegel.

<sup>433</sup> No decimos "la" clave porque otra (ya aludida) es la de la existencia o el *esse* en el sentido de su distinción con la esencia, y que no ha de ser con-fundida con el problema de la objetividad o los criterios de distinción apariencia/realidad en los casos de duda particulares. A esta cuestión volveremos más adelante.

<sup>434</sup> Véanse Aaron,100-101 y Ryle,19-20, como claros ejemplos.

idealista" en el apartado anterior.<sup>435</sup> Afortunadamente, el propio Locke puede sacarnos de dudas si reparamos en este expeditivo texto, cuya referencia tomamos de D. Greenlee:<sup>436</sup>

Porque si estas palabras, 'estar en el entendimiento', tienen alguna corrección [*propriety*], significan ser entendido [*to be understood*]. Así que estar en el entendimiento y no ser entendido; estar en la mente y no ser percibido nunca es tanto como decir que algo está y no está en la mente o entendimiento.<sup>437</sup>

Tras esta expresa aclaración nos parece que no hay lugar a malentendido no ya sobre la afirmación en cuestión (haber ideas "en" la mente o estar las ideas "en" el entendimiento), sino, consiguientemente –*a fortiori*– sobre la concepción lockeana de la "idea". Es evidente que en ella no interviene ni se considera la cuestión de su propio estatuto ontológico, su propia realidad como tal –su "realidad formal" o la forma de realidad que tendrían las ideas, en tanto actos o momentos de la consciencia (modificaciones de la sustancia pensante), considerada analíticamente con independencia de su inseparable "realidad objetiva"–,<sup>438</sup> a la que, por otra parte, se hace referencia en otros lugares.<sup>439</sup> No se trata, pues, de ninguna suerte de extraña entidad inexplicablemente localizada "en la mente". Al contrario, la idea se entiende sólo bajo el respecto de su función lógica. No es otra cosa que "cualquier objeto del entendimiento" pero en tanto que "percibido" o "entendido", esto es: consciente.

Pero al hallazgo textual señalado por Greenlee podemos añadir todavía otros no menos significativos.<sup>440</sup> Al comienzo del Libro II Locke expresa de una manera rotunda qué

---

<sup>435</sup> El antes citado B. Russell reconoce, en efecto, que "esta noción de una existencia 'en' el espíritu es ambigua". Del mismo modo que señala que "Enunciamos una mera tautología si entendemos por 'en el espíritu' como equivalente de 'ante el espíritu': cfr., respectivamente, Russell, 41 y 43. (Con la expresión "espíritu" J. Xirau traduce "*mind*" –mente– en la versión original inglesa de Russell, 67: *We are uttering a mere tautology if we mean by "in the mind" the same as by "before the mind", i.e., if we mean merely being apprehended by the mind.*) La ambigüedad de esta expresión es tan inevitable como la de "fuera de nosotros", que es temáticamente correlativa y considerada por Kant un paralogismo de la razón pura (cfr. *KrV*, A 373; ed. Ribas, pg. 347). Sobre este punto volveremos más adelante, a colación de otros textos y argumentos.

<sup>436</sup> Véase Greenlee, 85; quien, a su vez, en nota, confiesa haberle sido sugerida por J. Buchler. También Gibson, 20 cita este texto, aunque no en un contexto de expresa controversia realismo/representacionismo y, por tanto, sin incidir en todo el alcance de su significación.

<sup>437</sup> I, i, 5. El propio texto aclara que "estar en el entendimiento" no es sino ser percibido, esto es: ser consciente. Así, en II, viii, 8 se sinonimizan también "percepción, pensamiento o entendimiento". De todos modos, véase sobre estas equivalencias nuestro siguiente apartado.

<sup>438</sup> Cfr. al respecto nuestras anteriores notas 351 y 357. El concepto cartesiano de "realidad objetiva" *de la idea* significa la cosa representada por la idea en tanto que representada en ella. Esto es, como lo dice Gibson, 16, su "contenido lógico" (no lo que hoy llamaríamos, como lo hace el propio Gibson, 20, su "referencia objetiva"). Sin embargo, esta misma expresión significa desde Kant usualmente no ya este valor representativo objetivo de las ideas sino la realidad representada misma, bien que, desde luego, considerada cognoscible. Como se ve, pues, esta cuestión requiere precisiones, análisis y correcciones continuos, so pena de confusión y error, y no puede, por lo mismo resolverse con meras apelaciones o invocaciones nominales a un rótulo u otro.

<sup>439</sup> Sobre esto abundamos algo un poco más adelante, en este mismo apartado.

<sup>440</sup> En realidad, y pese a nuestro reconocimiento, hay que señalar que esta prueba aducida por Greenlee apoya asimismo nuestra crítica general sobre la falta de lectura seria y sistemática de todo el *Ensayo*. Porque, como

entiende por tener ideas: "...*tener [having] ideas y percepción [perception]* son lo mismo".<sup>441</sup> El contexto expreso de esta frase es el mismo que el de la anterior: la polémica antiinnatista. Se trata de un texto paralelo a aquél, que viene a reivindicar que no hay conocimiento sin consciencia. Esta es precisamente una de las razones distintivas por las que Locke adopta el ideísmo. Y, como vimos en nuestra parte primera, la oposición al innatismo justifica esa reivindicación que, de otro modo, podría parecer una trivialidad. Sin embargo, puede advertirse que el alcance de esta nueva declaración es aún mayor. Porque no se limita a precisar el significado de un posible predicado, ambiguo, sobre las ideas (a saber, que están en la mente o entendimiento). En este caso se aborda la cuestión de un modo más totalizador, refiriéndose, además, directamente a las ideas. Y, como es patente, las entiende como la actividad de la consciencia en general (acerca de cualesquiera objetos). Pero si queremos una explicitación mayor de esta concepción, podemos acudir al siguiente texto posterior, en el que, a colación de la "facultad de retención" o memoria, encontramos el pronunciamiento que satisfaría el cuestionamiento más exigente:

Pero, no siendo nuestras ideas sino percepciones actuales [actual perceptions] en la mente, que dejan de ser algo cuando no hay percepción de ellas, este almacenamiento de nuestras ideas en el depósito de la memoria no significa sino que la mente tiene una potencia en muchos casos de revivir percepciones que tuvo una vez, con esta percepción adicional aneja a ellas: que *las ha tenido antes*. Y en este sentido es en el que se dice que están en nuestras memorias, cuando realmente no están en parte alguna de manera efectiva [when indeed they are actually nowhere].<sup>442</sup>

Como se ve, el rasgo de la actualidad consciencial, que en la cita anterior estaba ya manifiesto por la forma verbal "*having*" y por la identificación con la "percepción", se explicita aquí literalmente. Además, se niega, de acuerdo con la interpretación psico/lógica que hemos defendido hasta aquí, que las ideas como tales sean otra cosa o existan de otro modo que en la percepción –o consciencia– actual.<sup>443</sup> Así, pues, el argumento, interpretación y objeción a la vez, de Aaron y Ryle,<sup>444</sup> está privado de todo fundamento. Locke no puede estar llamando "ideas" a los objetos percibidos, trasponiéndoles así duplicativamente los objetos reales, porque entiende las ideas, según hemos mostrado, como actos de consciencia.<sup>445</sup> Locke no caracteriza como mental toda realidad perceptible,

---

mostramos a continuación, y hasta el final de este apartado, hay en la obra no sólo otros textos en el mismo sentido, sino que abundan aún más en él.

<sup>441</sup> II,i,9.

<sup>442</sup> II,x,2; parcialmente referido más arriba por nosotros. (Subrayado nuestro.)

<sup>443</sup> Para discutir otro posible cuestionamiento, aún en la línea representacionista, del tema de la consciencia o el concepto de "percepción" remitimos a nuestro siguiente apartado.

<sup>444</sup> Véase referencia en la anterior nota 434.

<sup>445</sup> Algunos autores anotan como un posible contraargumento frente a la interpretación reificante de la "idea" lockeana la aguda observación de que Locke nunca afirma ni da a entender que las "ideas" sean sustancias, o un tipo peculiar de ellas; pues este es el nombre con el que, siguiendo a la tradición, designa nuestro autor los objetos o cosas. Véanse Greenlee,83,88; Martin,4; Yolton (1),91-97. Sin embargo, el argumento subsidiario de que esto es algo que se requeriría en el caso de la concepción representacionista adolece de una simplicidad que precisamente nosotros hemos querido atajar en este trabajo. Tal es la de desconsiderar que quizá Locke entendiera por la sustancia la referencia real, tras el velo de la percepción, de las ideas representacionistas;

ni afirma que lo que percibimos o/y podemos conocer son sólo "ideas". No se compromete en modo alguno con esta falacia, que estaría presupuesta y condicionaría una concepción, la representacionista, inconsciente e inconsistente con su propio –presunto– presupuesto. Sólo una desconsideración de la diversidad de sentidos de las expresiones, achacable a los propios comentaristas, y sin posibilidad de acreditación en los textos, puede explicar la problematización de la expresión que comentamos o el tomarla arbitrariamente como una prueba de lo que se pretende. Más exactamente: la diferencia entre sentido y referencia, que –llámese como se quiera– es una diferencia lógica de respectividades, es tan obvia que sólo el inveterado prejuicio que criticamos puede explicar su soslayo.

No obstante lo anterior, es cierto que las ideas, de las que se dice que están "en la mente" aunque se las entienda en el sentido ontológicamente indeterminado (o determinado como consciencia) y epistemológicamente neutro que aquí estamos defendiendo, han de tener su propio estatuto ontológico; cuestión que hemos referido ocasionalmente ya varias veces (como en la misma frase anterior). Los críticos a que ahora nos referimos comentan, concesiva o atenuantemente, que la determinación del mismo es una difícil cuestión teórica.<sup>446</sup> Aunque, aparte de no explicar por qué (o qué quieren decir con ello) ni ofrecer su propia concepción al respecto, no se ve tampoco por qué le exigen precisamente a Locke que la esclarezca. Sobre este punto hay que observar varias cosas. En primer lugar, debe advertirse que, en filosofías coetáneas al *Ensayo*, como la escolástica o el cartesianismo, tal cuestión no se consideraba problemática. Al contrario, se resolvía de hecho mediante el mismo expediente: el de definir las ideas como modificaciones del entendimiento (en tanto que una de las potencias del compuesto sustancial humano en la escolástica) o del pensamiento (en el que Descartes hacía consistir la esencia del ser humano en cuanto "*res cogitans*"). En segundo lugar, nada menos que ya en Intr.,2 manifiesta Locke expresamente, empero, que esta cuestión no es una que resulte relevante o le interese abordar en su investigación. En efecto, allí nos dice claramente:

Siendo éste, por tanto, mi propósito –inquirir el origen, certeza y alcance del *conocimiento humano*, junto con los fundamentos y grados de la *creencia*, *opinión* y *asentimiento*– no me entretendré con consideraciones físicas de la mente; ni me complicaré examinando en qué consiste su esencia, o por qué movimientos de los espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener cualquier *sensación* por nuestros órganos, o cualesquiera *ideas* en nuestros entendimientos; y si esas ideas, algunas o todas, dependen en su formación de la materia o no. Estas son especulaciones que, no obstante lo curiosas o entretenidas que sean, declinaré como ajenas al objetivo que me ocupa ahora. Será suficiente para mi propósito considerar las facultades de discernimiento de un hombre según se emplean en los objetos con los que tienen que hacerlo... [Subrayado nuestro.]

---

esto es: los "objetos reales". No obstante, Martin cita esta observación de Locke, perteneciente a las "Observaciones sobre algunos de los libros del Sr. Norris", sección 17:

Las ideas pueden ser seres reales, aunque no sustancias; así como el movimiento ["*motion*"] es un ser real ["*real being*"], aunque no una sustancia.

Esta afirmación lockeana, en cambio, sí que podría contar como un argumento integralmente antirrepresentacionista. Pues aquí se sugiere, junto a la concepción de la "idea" como acto de consciencia y no como un peculiar objeto "mental", que Locke no llamaría "sustancias" a las "ideas" ni siquiera en el caso de ser representacionista. Lo que supone un argumento indirecto a favor de nuestra tesis de que el problema lockeano de la sustancia no tiene que ver con el problema de la representación cognitiva. De todos modos, nuestro objetivo es examinar la doctrina del *Ensayo* en el *Ensayo* mismo.

<sup>446</sup> Así lo expresan tanto Aaron, 101 (1-7) y Ryle, 18 (1-2), 21 (a.f.) como el propio Greenlee, 88 (18-20).



En este texto, como se ve, Locke descarta de su investigación las perspectivas física (o fisiológica) y ontológica sobre la mente y las ideas. La suya es una investigación claramente caracterizable como epistemológica, en cuanto se ocupa de la estructura y los criterios – diversos– del conocimiento, aunque incluya antes la relevante cuestión del "origen" de sus contenidos. Lo cual no obsta para que, como ocurre comprensiblemente en un discurso como el suyo, surjan aquí y allá (en II,viii; ix y xxiii) apuntes más o menos ocasionales sobre cuestiones físicas y ontológicas. Pero del hecho de que éstas son consideraciones formalmente ajenas al propósito de la obra constituye una ratificación este otro texto sobre las ideas, perteneciente a II,xiv,13, y cuya observación el propio Locke confina a un mero paréntesis:

"... (como no conozco cómo se construyen las ideas de nuestras mentes, de qué materiales están hechas, de dónde les viene su luz ni cómo llegan a hacerse aparentes [*how they come to make their appearances*]) ..."

Así, puede advertirse en tercer lugar que, según se infiere de éste y el anterior texto citado, Locke no comparte, de todas formas, la ingenuidad o seguridad con que escolásticos y cartesianos resuelven la cuestión del estatuto ontológico de la "idea".<sup>447</sup> Es decir, se muestra consciente de esa dificultad teórica meramente aludida por los comentaristas. Hay que decir, sin embargo, como necesaria aclaración, que aquí se manifiesta un rasgo general de la epistemología lockeana en tanto rechazo crítico respecto a la ontología como un presunto saber metafísico que se resuelve en meras definiciones y palabras. Con ello, al mismo tiempo, se delimita el tipo posible de inquisición alternativa típicamente moderna, propugnada y promovida por nuestro autor, que, a la busca de un conocimiento "positivo" y "útil", ha dado lugar a las ciencias físicas y aun la psicología. Tanto el pensar como las ideas –que son efectivamente modos o concreciones suyas– constituyen el fenómeno de la consciencia. Y, como se requiere a efectos epistemológicos, Locke los concibe de un modo

---

<sup>447</sup> En efecto, Descartes llega a afirmar en "Meditaciones", III, que "no se requiere de suyo ninguna otra" cosa que la mencionada definición (como modificación del pensamiento) para establecer la "realidad formal" de la idea. Sin embargo, como recuerda Gibson,<sup>27</sup> en su "*Examination of Malebranche's opinions...*" Locke se mofa de que con la "buena palabra 'modificación'" se quiera resolver el misterio de la consciencia, en la medida en que resulta incompatible con la concepción dogmática de la esencia del alma como sustancia *simple* pensante. De todos modos, no podemos estar de acuerdo con la visión de Gibson,<sup>28</sup> de que una filosofía de la experiencia (como la de Locke) debería haber declarado "intrínsecamente errada o absurda" la noción misma de sustancia o, más bien, su aplicación a la existencia del alma. Esta tesis revela que se sigue considerando la filosofía de Locke sólo desde la perspectiva de un empirismo sensualista (Berkeley, Hume), sin advertir su mayor parentesco con la de Kant. Pues la filosofía de Kant, si bien critica el uso metafísico de la noción de sustancia –como el propio Locke lo hizo antes–, no deja de mantenerla coherentemente como categoría fundamental, bien que criticada: limitada a la experiencia. Lo que ocurre es que al propio Kant podría objetársele que eluda el tratamiento del hecho de la *existencia* de la *unidad* trascendental de apercepción como uno que justifica aún el uso de la noción de sustancia, en su dimensión metafísica, por más que no sea tematizable porque excede los límites del conocimiento empírico y, por tanto, nuestro lenguaje. No obstante, es doctrina kantiana que el fundamento de la experiencia en su conjunto, se mire por el lado del sujeto o por el del objeto, resulta un misterio que trasciende nuestro conocimiento. Mas esto mismo es lo que sostiene Locke cuando, manteniendo o usando aún la noción de sustancia (en lugar de la de sujeto u "objeto trascendental", como Kant: un mero cambio de nombre), nos dice en IV,iii,23 que la naturaleza última de la materia y el pensamiento, así como sus relaciones, es un misterio que se nos oculta en la medida en que "una positiva, clara, distinta [idea] de la sustancia misma, que es el fundamento de todo lo demás, se nos oculta".

que podemos llamar fenomenológico<sup>448</sup> (aunque no es asunto de entrar en mayores precisiones y debates),<sup>449</sup> del mismo modo que es suficiente la definición y criterios de identificación sensible de la "materia". Ahora bien, una cosa es manejar estas demarcaciones fenomenológicas como elementos básicos de la epistemología y de la física (esto es, de una ontología crítica, circunscrita al ámbito de la experiencia como el de nuestro conocimiento positivo), y otra pretender que ellas nos aportan algún conocimiento mayor con sólo convertirlas en "esencias" o "sustancias" absolutas.<sup>450</sup> Porque la "esencia" de la ontología tradicional no describe precisamente sino una función ("eídos", no "morphé").<sup>451</sup> Pero, en tanto en cuanto se quiera conocer de ésta algo más que que un nombre o una clasificación nominal, se requiere una investigación sobre su soporte o estructura física (su causa material, su "morphé", y no sólo su causa formal o función): esa dimensión cuya

---

<sup>448</sup> Tal es, como hemos sugerido al paso, la concepción de la idea tanto en Intr.,8 como, sobre todo, la que hemos detectado en II,xxxii,1. Y por eso también dijimos que, propiamente, a la noción que corresponde es a la de "representación" kantiana.

<sup>449</sup> Creemos justo observar, no obstante, en cuanto a la general desestima del discurso lockeano del Libro II (erróneamente tomado como cabal expresión de la epistemología del autor, por otra parte) como meramente psicológico o psicologista, que la propia fenomenología husserliana se autocalificó a sí misma en sus comienzos –como es sabido– como psicología, pese a concebirse como un proyecto epistemológico radical.

<sup>450</sup> Como Kant, el propio Locke indica que la consideración metafísica de la materia o sustancia material y la pensante, o la de su relaciones metafísicas entre sí (problema o pseudoproblema legado por Descartes) es epistemológicamente tan inaccesible como innecesaria. Efectivamente, en *KrV*, A 366, dice Kant que "Desconocemos por entero qué sea la materia en sí misma (en cuanto objeto trascendental)" (ed. Ribas, pg. 343), mientras que, no obstante, por otra parte, añade en A 385-386:

La materia no significa...sino la simple heterogeneidad de los fenómenos de objetos (desconocidos en sí mismos) cuyas representaciones llamamos externas por comparación con las que asignamos al sentido interno...La cuestión ya no es, pues, la unión del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sólo la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa y la de cómo se enlazan unas con otras según leyes constantes, de modo que estén unidas en una experiencia.

Mas, por su parte, Locke indica en II,xxiii,5 que

no teniendo otra idea o noción de materia que la de algo en que subsisten esas muchas cualidades sensibles que afectan nuestros sentidos, mediante la suposición de una sustancia en la que subsisten el pensar, conocer, dudar y una potencia de moverse, etc., tenemos una noción tan clara de la sustancia del espíritu como la que tenemos del cuerpo...

El significado de la noción de sustancia en Locke en relación con lo que Descartes llamara sustancia material y sustancia pensante es algo de lo que en gran medida ya nos ocupamos en nuestra parte anterior y todavía tendremos ocasión de analizar y matizar posteriormente, contrastando igualmente su concepción con la kantiana. Lo que aquí, no obstante, queremos enfatizar es que en Locke encontramos una crítica a la interpretación metafísica, absolutista y trascendente, que se hallaba aún en Descartes. En el *Ensayo* se expone una doble consideración, propiamente crítica, del conocimiento acerca de la materia y el pensamiento. Según la misma, no se incurre ni en un optimismo metafísico dogmático ni en un ingenuo o indeciso agnosticismo. Al contrario, Locke pretende delimitar epistemológicamente la visión científica, empírico-crítica, respecto de las especulaciones metafísicas. Esto es, la doctrina mecanicista es entendida críticamente de un modo no ya dogmático-metafísico, como en Descartes, sino de acuerdo con una autocomprensión crítico-limitativa, epistemológicamente demarcada, del conocimiento científico. Esta visión quedará más nítidamente, formal y técnicamente delimitada y justificada por la distinción kantiana entre el plano o sentido epistemológico "trascendental" (o trascendente) y "empírico" (o fenoménico). (Cfr. a este respecto Villacañas,70,ss.) Pero puede identificarse operando ya en el *Ensayo*, como tendremos aún ocasión de comprobar.

<sup>451</sup> Cfr. a este respecto Calvo,109.

consideración retomó la ciencia moderna (con Demócrito como precedente griego, pero que no interesó durante siglos a la filosofía aristotélico/tomista) y que Locke descarta expresamente en Intr.2 como impertinente a su investigación, al igual que menciona en II,xiv,13.<sup>452</sup>

Al contrario que los otros autores mencionados, J. Gibson es consciente de y se refiere a los tres puntos que acabamos de señalar.<sup>453</sup> Sin embargo critica también precisamente el hecho de que Locke, como antes hiciera Descartes y como luego critica también a Kant, eluda la cuestión metafísica acerca de las ideas (cuál es o cómo entender su modo de existencia propia). Es decir, su visión difiere de la nuestra en el tercer punto señalado. Para él es un error hacer epistemología omitiendo las consideraciones de realidad, pues de ello resulta luego un inevitable dogmatismo: al querer reasumirla, se vería, viene a querer decir Gibson, enfrentada con un conocimiento (o "ideas") hipostáticamente reificado.<sup>454</sup> Según su visión, el *Ensayo* establece una drástica separación metódica entre epistemología y metafísica, o "teoría de la realidad", que resulta inadmisibles, como se patentiza en el hecho de dejar pendiente de resolución un problema epistemológico básico, a saber: si, no obstante la para él poco radical crítica lockeana, se mantiene aún la concepción metafísica cartesiana sobre la sustancia, entonces es inevitable el contrasentido de postular la función mediadora y representativa de las ideas en el conocimiento. Porque toda realidad ha de consistir en sustancia ("que tiene una existencia independiente y exclusiva") o modificaciones de la misma. Pero entonces, ¿cómo evitar incurrir en el "peligro de tipo metafísico" de que el aspecto subjetivo—"realidad formal"—de la idea (la cual es algo distinto a la vez de la mente y las cosas extramentales) se conciba como una entidad, como "una clase de existencia secundaria y refleja" de la realidad representada (con lo cual las ideas serían sustancias y no podrían cumplir su función mediadora entre la sustancia pensante y la material que se ofrece a la percepción)? Se trata, aunque Gibson no lo mencione así aquí, del problema del representacionismo. Una posición para él latente y que sólo aparece "expresamente formulada" en el último capítulo del *Ensayo*.<sup>455</sup>

Ahora bien, lo primero que hay que objetar a la visión de Gibson es más bien su drástica interpretación de la presunta separación que establece el *Ensayo* entre su investigación, que podemos llamar con él propiamente epistemológica, y la relación de la misma con la "teoría de la realidad". El pronunciamiento de Intr.,2 mediante el que Locke descarta las "consideraciones físicas de la mente" o la investigación de "en qué consiste su esencia" en

---

<sup>452</sup> Respecto al esquema básico de esta premoderna "solución" del conocimiento de la "esencia" de las "ideas", resultan interesantemente corroboradoras de nuestra observación crítica estas palabras de un neoescolástico como Gómez Caffarena,62-63: "El hilemorfismo aristotélico era, en lo esencial, una teoría 'física'; en buena parte era la teoría científica que la experiencia de su tiempo podía permitir; teoría científica que hoy juzgamos con razón ingenua y a la que la moderna teoría atómica sustituye simplemente sin discusión posible". No debe olvidarse, en efecto, que antes de la ciencia moderna la "ontología" pretendía ofrecer todo el conocimiento considerado posible.

<sup>453</sup> Véase Gibson,11-28.

<sup>454</sup> Véase Gibson,11,13 y 314.

<sup>455</sup> Gibson,12-13 se refiere a IV,xxi,4, donde Locke dice que nada está presente al entendimiento excepto las ideas y el entendimiento mismo. Nuestro análisis crítico de este texto, a nuestro juicio aquí tergiversado, lo efectuaremos en el apartado 4.4. ("Idea y representación"). Es notablemente significativo que Gibson sólo advierta representacionismo "expreso" en este texto final, apenas reivindicado por los demás intérpretes para apoyar su lectura representacionista.

absoluto equivale a la desconsideración completa de "la teoría de la realidad", aunque sólo fuera porque sólo hace relación a la "mente". Además, la obra de Locke aborda expresamente la cuestión de la "realidad" de las ideas y el conocimiento al menos en II,xxx y IV,iv, respectivamente, por más que entonces "realidad" se entienda en el sentido de objetividad y no, por tanto, aludiendo al modo de existencia propio de las "ideas" en tanto actos de consciencia. Es entonces cuando habría que juzgar si el análisis ideísta incurre en lo que, como veremos en subsiguientes apartados, Kant detectara como falacia en torno al mundo externo como cosa en sí enfrentada a un hipostasiado pensamiento.

De todos modos, el señalamiento de Intr.,2 hay que entenderlo, históricamente contextualizado, en el sentido de una referencia crítica al injustificable pronunciamiento dogmático cartesiano sobre el "pensar" como "esencia" de la mente o sustancia pensante (tesis de Descartes que se critica expresamente, como ya vimos, en II,i,9-10.) y el también escolástico acerca de las esencias o formas sustanciales de las cosas. Mas en modo alguno puede decirse que el *Ensayo* se desentienda de las esencias, de la cuestión ontológica, por principio. Otra cosa es que se critique determinada interpretación ontológica y que se sostenga cierta tesis sobre los límites de la ontología posible. En este sentido, el dato que sobre todo hace implausible la interpretación de Gibson es el de que en II,xxiii, como también vimos, Locke afirma que tenemos una idea tan clara y tan oscura a la vez, según se considere, tanto de lo que llamamos sustancia (o esencia) pensante como de la materia. Lo que Locke expresa allí inequívocamente es que caben en efecto dos modos de considerar y aplicar la noción de sustancia o esencia. Uno empírico y –puede decirse nuevamente así– fenomenológico, fundado y justificado por la experiencia intelectualmente comprendida, y otro metafísico, que apunta a la cuestión radical de "cómo" es posible la experiencia tal como se nos muestra y la comprendemos, esto es, cómo es posible –ontológicamente– el hecho de la consciencia y cómo es posible –ontológicamente– la conexión o unión sistemática entre los datos y elementos de la experiencia. O, dicho de otro modo, esta vez en sentido inverso: cómo es posible la (relativa) unidad sustancial y la eficiencia causal entre las cualidades de la "materia", y cómo es posible la afección de la materia que produce la consciencia. Esta ya es una cuestión *general* que excede la posibilidad de nuestro conocimiento, que marca un límite insuperable, aunque no constituye problema insuperable para los fines del conocimiento empírico mismo y sus cuestiones particulares.<sup>456</sup> Y tal distinción es un rasgo esencial y característico del criticismo filosófico que, antes de su más precisa elaboración formal en el pensamiento kantiano, podemos encontrar operando en el *Ensayo* de Locke. Mas de esta visión no puede decirse que eluda la ontología de las ideas como tales. **Porque la cuestión de las ideas no es sino la cuestión de la con(s)ciencia.** Y

---

<sup>456</sup> Como se podrá advertir a lo largo de nuestro trabajo, esta oposición entre la consideración de conjunto de la experiencia y sus categorías y su consideración particularizada es una que se revela especialmente iluminadora para comprender y resolver la cuestión realismo *versus* representacionismo (y asimismo idealismo). Se trata de una oposición que estudiaremos a propósito de la concepción de Bennett, aunque nos parece que ya se encuentra operando en la *KrV* de Kant (tanto en su distinción entre sujeto empírico y sujeto trascendental como en la que enfrenta, en la deducción trascendental y la refutación del idealismo, la experiencia "en general" con las cuestiones empíricas particulares); y es la misma implicada igualmente, por ejemplo, en la noción del *Tractatus* de Wittgenstein de un "sujeto metafísico" del mundo en contraste con los sujetos empíricos. En definitiva, insistimos, se trata de advertir que el significado de las categorías inmanentes al pensamiento empírico (como sujeto, objeto, sustancia, causa, etc.) se transforma decisivamente cuando, a veces inadvertidamente, quieren aplicarse, extra/ordinariamente, a la experiencia en su conjunto. De este modo, como Kant señaló paradigmáticamente, pueden producirse aporías insolubles del pensamiento. Que haya razón legítima o no para una tal trasmutación metafísica del significado o el uso ordinario de dichas categorías es otra cuestión disputable que discutiremos en este trabajo a colación de Locke.

sobre ella, en general, no cabe ni podemos decir más que es un hecho y que es como se nos aparece: tal como cabe decir del ser o la existencia como tal o *en general*. Más allá de ello no hay, para nosotros, sino un misterio: misterio aludido en la cita de II,xiv,13 que hicimos hace unas páginas.<sup>457</sup>

De todos modos, como se deduce de nuestro resumen de la posición de Gibson, de lo que este comentarista hace depender la dificultad representacionista es de la, a su juicio, insuficiente o, mejor, incoherente integración sistemática de la crítica del *Ensayo* a la noción de sustancia. Pues aunque, como "un resultado incidental de su obra", la crítica de Locke a la sustancia "ha socavado completamente" la metafísica tradicional, continúa usándola como si aún tuviera una "incuestionable validez",<sup>458</sup> de modo que aún sigue aplicándola al alma "como una sustancia simple": en ello radicaría el límite de su crítica (de su criticismo).<sup>459</sup> Ahora bien, aparte de que la concepción del sujeto o el alma humana "como una sustancia simple" no puede encontrar el menor crédito en el *Ensayo*, sino que constituye claramente una proyección prejuiciosa sobre el mismo,<sup>460</sup> el hecho de plantear el mantenimiento de la noción de sustancia dilemáticamente, sin distinguir entre concepciones dogmáticas o críticas (y por ende consistentes) de la misma, es sin duda una posición disputable, si no insostenible, desde los puntos de vista tanto histórico como teórico. La propia doctrina lockeana al respecto constituye para nosotros una refutación de la tesis de Gibson; quien, evidentemente, a nuestro juicio, no ha comprendido su alcance y coherencia.<sup>461</sup> Para Gibson, una filosofía –como "la que Locke ha iniciado"– que tome

---

<sup>457</sup> Y que volvemos a transcribir aquí:

"... (como no conozco cómo se construyen las ideas de nuestras mentes, de qué materiales están hechas, de dónde les viene su luz ni cómo llegan a hacerse aparentes [*how they come to make their appearances*]) ..."

Esta cuestión que hemos calificado de misteriosa es reconocida igualmente como tal, pese a que tal reconocimiento en absoluto implique tampoco un escepticismo acrítrico generalizado sobre el conocimiento humano, por Kant en sus reiteradas alusiones al "objeto trascendental" de la experiencia, como "fundamento" o "causa trascendental" o "meramente inteligible" de la misma, sobre todo en el capítulo de la *KrV* sobre los Paralogismos, especialmente el cuarto. A dichos textos haremos alusión en nuestro siguiente apartado. Puede verse también, no obstante, el final de la nota a B XL.

<sup>458</sup> Cfr. Gibson,11,190 y ss.

<sup>459</sup> Cfr. Gibson,28.

<sup>460</sup> Igualmente, como ya vimos también, tampoco comparte Locke con Descartes el dogmatismo metafísico racionalista que lleva a considerar independientes e incommunicables directamente, por su mera heterogeneidad conceptual, la sustancia pensante y la material. Tal tesis, criticada en II,xxiii y IV,iii y vi, tiene para Locke un estatuto epistemológico de mera probabilidad; pero igualmente es conjeturable que la materia pueda pensar. En cualquier caso, advierte Locke, empíricamente –o "fenomenológicamente", podríamos decir– es comprobable la relación entre el "pensamiento" y la "materia"; de modo que no es precisamente su concepción la que exigiría una mediación entre ellos como la que postula el representacionismo, porque no se ve abocada a esta dudosa hipótesis y contraposición metafísica que Gibson,13 atribuye como supuesto metafísico presuntamente compartido con Descartes.

<sup>461</sup> Véase a este respecto nuestro apartado sobre la noción de sustancia, en la primera parte de nuestro trabajo. Pero subrayemos aquí solamente, en cuanto a esta infundada atribución a Locke del dogma de la "simplicidad" sustancial, la novedosa insistencia lockeana sobre el carácter "complejo" y relativo de nuestras ideas de sustancias; mientras que la noción de "sustancia pura en general" no se interpreta como la hipótesis de la unidad –latente en la noción de "simplicidad"– en un "*substratum*" incognoscible, sino como "la causa de unión" o "conexión necesaria", tan imperceptible como indiscutiblemente postulada, de todos los fenómenos.

como punto de partida la experiencia debe descartar como "intrínsecamente errada o absurda" la noción de la simplicidad sustancial y el uso de la categoría de sustancia como constituyente último de la realidad.<sup>462</sup> Pero es claro que con ello se niega o no acierta a comprender el empirismo lockeano, y su crítica a la noción de sustancia, más que en una línea fenomenista o sensualista que nunca resulta analizada ni criticada, pese al pronunciamiento inicial –que resulta, así, meramente nominal– de Gibson en el sentido de que caben diversos desarrollos de la posición lockeana.<sup>463</sup> No es extraño, pues, que no se advierta la filosofía kantiana como una posible referencia orientadora, puesto que ella misma no se acierta a ver, ni a distinguir esencialmente de la de Locke, más que en una línea discutiblemente fenomenista.<sup>464</sup>

Así, pues, no es cierto que el *Ensayo* conciba la investigación epistemológica en que consiste como independiente de o irrelevante con respecto a la ontología como tal o en general; muy al contrario, hay que entender su proyecto y su carácter propedéutico con respecto a la "teoría de la realidad" como, en particular, una crítica a la ontología dogmática escolástica y cartesiana y, en general, como establecimiento del criticismo o de una ontología crítica que permita el acceso a un saber, el científico, realmente instructivo. El *Ensayo*, en tanto epistemología, es en efecto la exposición y fundamentación de una ontología crítica (vale decir igual: una crítica de la autocomprensión de la ontología tradicional) en tanto que contribuye a limitar o delimitar críticamente la ontología al marco de la experiencia, descalificando pronunciamientos tan absolutos como vacuos sobre la sustancia o las esencias de las cosas mismas.

En suma, y para enlazar con el argumento que criticábamos al comienzo de este apartado, sólo una latente falacia idealista o la errónea comprensión del ideísmo (en el cual consiste típicamente la epistemología moderna como ontología crítica; al menos en intención, aunque con equívocas formulaciones) puede problematizar reduccionistamente la expresión "en la mente" en un sentido, por idealista psicológico, al cabo representacionista. El análisis epistemológico puede entender la "idea" bien, realistamente, como mero acto de conciencia, bien, ideístamente (fenomenalista o fenomenológicamente), como todo objeto de conciencia, pero sin reducir psicologistamente la conciencia en general a una entidad mental que se oponga a la realidad externa. Lo primero ya lo hemos comprobado en Locke hasta aquí. Lo segundo aún tendremos que comprobarlo en seguida.

---

<sup>462</sup> Gibson,28.

<sup>463</sup> Cfr. Gibson,v-vi.

<sup>464</sup> Por llamarla de alguna manera, ya que, como indicamos, Gibson se limita a censurar como "dogmática" la apelación a la realidad del conocimiento tras la inauguración cartesiana del análisis ideísta. Para Gibson,18 Descartes elude el tratamiento de (o/y la resolución de) la problemática representacionista. Locke no es coherente tampoco con el planteamiento empirista (su versión, en realidad, del común ideísmo) que plantea (Gibson,28). Y Kant se mantiene en los mismos términos inconsistentes y dogmáticos en cuanto al problema (Gibson,310 y ss.; especialmente 314). Sin embargo ¿cómo no considerar menos analítica y más dogmática su "solución" del problema allí mismo –Gibson,314–: el "reconocimiento" o "admisión" desde el "principio" de que "el conocimiento incluye esencialmente una relación de la mente a la realidad"? Es patente, pues, de nuevo, que la firme pero desdibujada crítica que se hace adolece de la falta de una comprensión y tratamiento serio del problema: es un puro y oscuro prejuicio.



## II.2.5. “Idea” y “pensar”

En nuestro análisis crítico de Intr.,8, hemos rechazado hasta ahora la interpretación representacionista defendiendo que no hay razón para sostener uno de sus supuestos, a saber, el de que Locke entienda por "idea" un tipo especial de entidad que sería el único objeto directo del conocimiento. Asimismo, hemos descartado la aneja sospecha –otro de los argumentos que se manejan– de que el término "objeto" que se le aplica en la primera parte de Intr.,8 tenga un sentido ontológico, lo que nos conduciría a la misma conclusión. A continuación, en nuestros dos últimos apartados, hemos identificado la consiguiente "falacia idealista" (en el sentido de una dogmática concepción de "idea") que estaría en la base tanto del idealismo psicológico<sup>465</sup> como del representacionismo, mostrando que, si bien puede estar operando en la perpleja interpretación de los propios comentaristas, no hay fundamento para atribuirle a nuestro autor. Hemos relacionado el sentido de aquella falacia con la filosofía de Berkeley, como una que puede estar tácitamente condicionando la interpretación del *Ensayo*. Sin embargo, hay todavía otra posible versión o manifestación de la misma que se suele relacionar más bien, expresamente, además, con la filosofía de Descartes como su origen primero.<sup>466</sup>

En efecto, no hemos considerado que la expresa remisión lockeana al plano del "pensar", como justificación –o, mejor, como primordial legitimación semántica– de su estipulación terminológica ideísta, implicara representacionismo alguno, sino que, al contrario, la hemos interpretado como prueba de nuestra lectura.<sup>467</sup> Sin embargo, es precisamente en esta nota en la que se basa otro de los supuestos con que se quiere apoyar la interpretación representacionista. Tal supuesto es el de que el discurso epistemológico de Locke parte de –y por tanto quedaría últimamente encerrado en– la "inmanencia de la conciencia" o "círculo de las ideas".<sup>468</sup> De otro modo se sostiene el mismo supuesto cuando se considera que el representacionismo es en Locke una consecuencia del ideísmo originario de Descartes y común a los autores ingleses de la época, en cuanto implica una "errónea

---

<sup>465</sup> Véase la nota 432, al comienzo de nuestro anterior apartado.

<sup>466</sup> Mientras que a Descartes, por su parte, no puede atribuírsele la versión anterior de la falacia en torno a la "idea", esto es, la de su indistinción entre acto y contenido y la del predicado "en la mente". Pues, como hemos reflejado ya en notas de nuestro apartado II.2.1., Descartes sostenía, en la línea de la tradición escolástica, una concepción *realista* de la "idea" que distingue entre su "realidad formal" y su "realidad objetiva", a la vez que no reducía la realidad o la existencia a la "realidad objetiva de la idea" (su contenido representativo). Se trata ahora de ver, pues, en qué medida cabe interpretar el ideísmo lockeano no ya en la línea del idealismo "dogmático" de Berkeley, sino en la del idealismo "problemático" cartesiano, solidario aún de un realismo que Kant (véase *KrV*, A 369 y ss.) llamara "trascendental", a diferencia del "empírico", y que no es otra posición que la del representacionista.

<sup>467</sup> Así, en la primera parte de nuestro apartado II.2.1.

<sup>468</sup> Véase Melendo, 37-56. En la página 43, por ejemplo, afirma que nuestro autor está "firmemente decidido a caminar por los senderos de Descartes, buscando el inicio absoluto del conocer en el seno del pensamiento". Igualmente, Rábade afirma que la posición de Locke "conlleva la exigencia de una clausura en la conciencia"; esto es, de un encerramiento en "la inmanencia de la conciencia" que sólo evita el autor mediante –precisamente– un recurso dogmático al "carácter representacionista de las ideas". Cfr., respectivamente, Rábade (2), 17 y 24-25. Por su parte, Mackie, 54, 70 habla del "círculo de las ideas" (*circle of ideas*) como punto de partida del realismo representacionista, aunque piensa que puede abrirse brecha en y desde él para salvar las típicas objeciones que suelen considerarse fatales para esta posición.

asimilación de lo sensible a lo intelectual";<sup>469</sup> o cuando se piensa que, en cualquier caso, el realismo de Locke estaba preso de una "imagen" representacionista.<sup>470</sup> Con cuya visión lo que se sostiene entonces no es tanto que Locke exponga el representacionismo como una doctrina que le interese defender, cuanto que su filosofía se vería abocada inevitablemente a ella, pese a sus serias dificultades intrínsecas, de un modo más o menos advertido, aprobado y consistente.

Más allá, entonces, de las posibles implicaciones teóricas de una cuestión semántica en torno a la "idea" (que se hace intervenir espuriamente, ya que no se nos presenta propiamente una definición en el sentido requerido) o la "percepción", sobre lo que ahora se hace pivotar el postulado interpretativo es una cuestión de principio o planteamiento. Se supone que el análisis epistemológico de Locke parte de los objetos del pensamiento reflejo como el ámbito *ontológicamente* originario. (Expresado con útiles términos kantianos – sobre los que volveremos oportunamente–, esta posición corresponde a la de un "idealismo empírico" de partida que, si bien en Berkeley adopta una más fácilmente rechazable formulación "dogmática", en Descartes es, no obstante, aún "problemática" en cuanto a la defensa del realismo.) Ahora bien, a esto tenemos que contestar, ante todo, que dicha objeción expresa una confusa concepción del significado epistemológico del propio planteamiento cartesiano. Es decir, una indiscriminada identificación del ideísmo metódico con la subsiguiente y equívoca problematización del conocimiento del llamado "mundo externo".

Es sabido que la filosofía de Descartes comienza con la aspiración crítica de una **reconstrucción** y fundamentación epistemológica del conocimiento. Esto es, Descartes insta una nueva época del pensamiento caracterizada por la advertencia de que la noción misma de conocimiento comporta una referencia esencial a la conciencia o la "subjetividad" como su polo fundamentante, en cuanto en ella residen y operan en cualquier caso los criterios y el método de construcción de toda ciencia posible. Así, el concepto mismo de conocimiento, y con él –bien que sólo germinalmente en este caso– el del "ser", quedan reformulados en una concepción unitaria del "saber" que cuestiona la tradicional

---

<sup>469</sup> Véase Bennett,25. Con ello viene a referirse el comentarista, en el fondo, a la hipotética operatividad latente de lo que hemos llamado "falacia idealista" o "mentalista". Para él se trata de un error lógico inducido por una inconveniencia terminológica y una imprecisión analítico-semántica; porque, por lo demás, Locke no pretendió exponer y defender el representacionismo como una doctrina central en su obra (véase Bennett,68-70). No obstante, por cuanto él emparenta su propia posición más bien con el "idealismo" o "fenomenalismo" berkeleyano –como en un momento posterior analizaremos–, es el problema cartesiano de la distinción entre imaginación y realidad con lo que conecta este error. El planteamiento de Descartes, efectivamente, al contrario que el de Berkeley, adolece de la falta un criterio adecuado de objetividad como regularidad de las apariencias sensibles. De ahí la impropiedad de la "generalización de la duda escéptica", dirá en otro lugar Bennett, que dicotomiza sensibilidad y realidad y nos encierra así inevitablemente en un ámbito de sensibilidad no "real". O, como matizaríamos nosotros con Kant, de ahí la incursión en el paralogismo de la exterioridad, que confunde la exterioridad inmediatamente presente en las apariencias espaciales mismas con la exterioridad en el sentido de una trascendencia absoluta del objeto respecto a la conciencia.

<sup>470</sup> Véase Matthews,107. Este comentarista, no obstante, reconoce al final de su artículo que la común interpretación de representacionismo –que él mismo comparte– es una "suposición". Lo cual nos recuerda la similar tesis de Aaron, referida en el anterior apartado 3, de que "aunque a Locke no le guste el representacionismo" encontró "inevitable adoptar alguna suerte de dualismo". Mas fácilmente se ve, entonces, que de quienes puede efectivamente afirmarse que están presos, cuando menos exegéticamente, de una "imagen representacionista" del conocimiento (consecuencia de un erróneo entendimiento o análisis de "idea" o "percepción") son la mayoría de los comentaristas de Locke. Evidencia de la cual está Matthews más cercano que Aaron, pero permaneciendo aún a medio camino.

comprensión ontológica, naturalista o "metafísica", que lo entendía desde el punto de vista exclusivo o predominante de las "cosas" o "sustancias", las cuales se trataba de asimilar y clasificar. Este criterio tradicional de la mera **reproducción** se revisa desde la investigación de las pautas –criterio y método– inmanentes al ejercicio de la razón cognoscente misma.<sup>471</sup>

Esta revisión o reforma filosófica, que descubre y nos instala reflexivamente en la trascendencia del "*cogito*" (o conciencia de la radical dimensión lógica de todo saber ontológico) como suelo de la auténtica certeza, tiene lugar mediante la aplicación y el proceso de una metódica **duda** universal. En virtud de la misma, todos los conocimientos o suposiciones previas quedan neutralizados ontológicamente de un modo provisional, y considerados sólo en su calidad de materiales o contenidos de conciencia. Esto es, como ideas, pensamientos, o nociones<sup>472</sup> (pese a que en absoluto se pierda de vista la distinción entre conciencia y realidad, ámbito noemático y existencia real). En este sentido, el ideísmo, como hemos sostenido hasta ahora a colación de su asunción por Locke, es un lenguaje que expresa y vehicula este nuevo modo moderno, propiamente epistemológico, de análisis del conocimiento. Sin embargo, **en el propio Descartes, dicha duda se mantiene** y considera teóricamente necesaria e insuperable, a no ser por el recurso a Dios, en cuanto al problema de la distinción entre sueño o imaginación y realidad de las "cosas exteriores a mí" (o "cosas sensibles, materiales o corporales"); en lugar de redefinir trascendentalmente la "cosa" como "objeto", de acuerdo con el nuevo planteamiento que él mismo inicia. En el problema del "error" (esto es, el de la discriminación entre ilusión y realidad objetiva: **lo que llamaremos problema de la objetividad**), pues, Descartes<sup>473</sup> se muestra aún dependiente, incongruentemente, de los tradicionales criterios metafísicos que acaba de dejar metódicamente en suspenso.<sup>474</sup> El criticismo que le llevó al descubrimiento del "*cogito*", como apuntamos, no ha alcanzado aún la discriminación más radical y coherente de su carácter trascendental que hallaremos en Kant. El criterio de "certeza" que extrae de él aún no está purificado de motivos psicológicos que encarnan supuestos ontológicos

---

<sup>471</sup> Sobre el sentido de esta nueva concepción que Descartes lega a la modernidad, sumariamente referida en unas líneas, pueden verse Cassirer (1), I, 11-28, 448-450 y Navarro, 17-21, 25-32. Pero el prólogo B de Kant a la *KrV* lo expone también claramente, explicitando su conexión con el desarrollo del nuevo fenómeno epistémico moderno de la ciencia, pese a que, como criticaremos a lo largo de nuestras restantes páginas, su consideración del nuevo "método" no esté libre aún en él de ambigüedades y dogmatismos metafísicos.

<sup>472</sup> Véase Descartes, 95-99.

<sup>473</sup> Cfr. *ib.*

<sup>474</sup> Así lo reconoce críticamente, por ejemplo, Cassirer (1), I, 487-489, 496, 498, 503, pese a que antes deslinde y pondere el valor epistemológico de la nueva concepción por él incoada (cfr. *ib.*, 449, n.3). De las páginas 506-7 vale la pena recoger estas sintéticas afirmaciones:

Al principio, la duda se refiere solamente a la existencia de los objetos trascendentes, no al ser de las verdades mismas... Sólo *a posteriori* y valiéndose de una ficción metafísica, la duda atrae también a su círculo los principios formales del pensamiento... al buscar un fundamento ontológico para las leyes del conocimiento, sólo consigue verse conducido a arbitrarias hipótesis *metafísicas*.

Evidentemente, Cassirer contempla equívocamente la problemática desde la perspectiva de Kant, de quien hereda y radicaliza –como veremos críticamente en adelante– la consideración de la impertinencia de ninguna dimensión "metafísica" en el problema del conocimiento. Pero, tomadas literal y kantianamente, estas palabras expresarían lo que convendremos tanto con él como con Bennett: que, en el fondo del problema cartesiano, late la falta de una adecuada discriminación lógica del concepto de objetividad o realidad objetiva: lo que conduce a una errónea hipótesis ontológica de la dimensión lógica (trascendental) del pensamiento, enfrentado así reduplicativamente a la "existencia" del mundo "externo".

tradicionales no revisados.<sup>475</sup> Kant considerará, así, que el "*cogito*" cartesiano comporta una "hipóstasis" de nuestros pensamientos,<sup>476</sup> como "ilusión inevitable, aunque no insoluble",<sup>477</sup> que incurre en una serie de falacias ("paralogismos" y "antinomias") de la razón pura. Entre ellas se cuenta el –cuarto y último, en el análisis kantiano– paralogismo de la "idealidad" (o exterioridad: el de la "relación externa"),<sup>478</sup> que problematiza nuestro conocimiento del mundo externo. Esta problematización ha sido posible, como crítica con razón más expresamente J. Bennett, por la falta de un adecuado criterio de objetividad como distintivo frente las apariencias ilusorias.<sup>479</sup>

Así, pues, en el propio Descartes, el ideísmo llegó, al cabo, a asociarse a una concepción en suma representacionista.<sup>480</sup> Pero no, de suyo, por el nuevo uso de "idea" o "pensar", sino en virtud del referido paralogismo (de la relación entre "ideas" o "pensamientos" y realidad "exterior") en que su ideísmo quedó anclado, por falta –como hemos anticipado– de un criterio adecuado de objetividad. En cambio, Locke, como veremos, si bien adopta el uso o inicial metodología ideísta, no incurre, por su parte, o no le aneja, el dudoso problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Precisamente por esto, en su propio planteamiento crítico enfatiza, como relevante para no incurrir en él, la cuestión de "cómo entran [las ideas] en la mente" (Intr.,8, al final): una cuestión que el propio Descartes manifiesta, diríamos que de manera engañosa o confusiva, que no le "preocupaba mucho".<sup>481</sup> Es seguramente por su visión crítica en este punto respecto a Descartes –como

---

<sup>475</sup> Así lo reconoce Cassirer (1),II,64:

Para Descartes y para toda la escuela cartesiana, la investigación de los fundamentos últimos del conocimiento aparece entrelazada con el problema *psicológico* de la conciencia de sí mismo.

En efecto, el criterio de "certeza" que se nos ofrece en la "segunda parte" del "Discurso del Método" no apela aún al criterio lógico de la "conexión necesaria", sino al psicológico de lo que podríamos llamar convicción (Hume hablará así, aún, de "creencia"), que apela a la "claridad y distinción" de las ideas y hace relación a la "precipitación" y la "prevención": véase Descartes,82-83. En cambio, el *Ensayo* de Locke no sólo distingue más expresamente entre el asentimiento psicológicamente necesario que es propio de los juicios de probabilidad en su grado más alto y la certeza propia de las inferencias intuitivas, que se basa en la conexión necesaria lógica, sino que utiliza este último criterio para refutar diversas tesis cartesianas. Véase, al respecto, IV,xvii,16 y el comentario de Gibson,2-4 y 212-214. En definitiva, para evitar las falacias señaladas paradigmáticamente por Kant, la epistemología moderna, desde Descartes, ha tenido que efectuar una inflexión criteriológica desde la psicologista "certeza" a la lógica objetividad (que a veces ha incurrido también, como comentaremos, en logicismo).

<sup>476</sup> Cfr. *KrV*, A 395 y 346-7.

<sup>477</sup> Cfr. *KrV*, A 341.

<sup>478</sup> Cfr. *KrV*, A 366,ss.

<sup>479</sup> Sobre esta visión crítica volveremos más adelante.

<sup>480</sup> Kant la caracteriza, en el mismo lugar referido en la anterior nota 478, como "realismo trascendental", que conlleva un "idealismo problemático". Mas esta es la posición generalmente denominada representacionismo o realismo representativo, no obstante se considere también generalmente que Locke es menos consciente de la inconsistencia o problematización de este posición.

<sup>481</sup> Descartes,95.

analizaremos después— por lo que no asume su equívoca duda metódica *universal*.<sup>482</sup> Por el contrario, como veremos, el problema que Locke considerará central respecto a nuestro conocimiento de las "cosas exteriores" no será, en modo alguno, su carácter "exterior", sino el de que no podemos percibir su conexión o "coexistencia necesaria": uno, pues, que, a la vez que mantiene coherentemente el problema de la objetividad en su nivel lógico, no olvida que la fundamentación de la "realidad" del conocimiento, aun en el seno inmanente de la experiencia, no puede reducirse a este nivel. Por lo demás, y en la medida en que ningún "pseudo"problema epistemológico dificulta su visión, este señalamiento lockeano se endereza clara y directamente hacia el problema del "progreso" o el avance científico y la definición del estatuto epistemológico de la ciencia para asegurar la más justa y "útil" metodología: cual era, precisamente, el interés primordial de la especulación moderna encabezada por Descartes.<sup>483</sup>

En este apartado mostraremos:

**A)**, por un lado, cómo en Locke, cuando menos, la remisión de las "ideas" al "pensar" no conduce a una inapropiada ontologización —si se nos permite la expresión— de este orden (como hizo Descartes con su "cogito"); esto es: no conlleva o conduce a una duda en torno al mundo externo que convierta su posición en representacionista.

**B)** Por otro, que los propios comentaristas a que hemos referido al principio usan de un modo unívoco, y por ello tan falazmente como atribuyen (sin justificar) a Descartes, la noción "inmanencia de la conciencia", "círculo de las ideas" o "asimilación de lo sensible a lo intelectual". Nosotros, pues, intentaremos un somero análisis propio de la problemática que exponga las nociones básicas de nuestra sucesiva y más detallada exégesis y crítica.

**C)** Explicitaremos luego, en referencia crítica a Descartes, y apelando también a Kant, en qué consiste el problema de la objetividad y el kantianamente llamado paralogismo de la "idealidad" (o de la "relación externa"); y

**D)** apuntaremos, por fin, en confrontación crítica con Kant, al análisis de la doble dimensión, lógica y ontológica o metafísica, del problema crucial de la *realidad objetiva*. En concreto, nos ocuparemos en este último subapartado de: enfrentar la implícita exégesis kantiana sobre Locke; analizar críticamente la noción kantiana de "cosa en sí"; lo mismo con respecto a la función y el alcance efectivo de la "deducción trascendental" kantiana de

---

<sup>482</sup> En cuanto a que, sin embargo, tal visión crítica suponga que Locke no se percató de, o no hace operativa en su obra, la significación epistemológicamente decisiva del "*cogito*", esto nos parece un punto discutible. Nuevamente expresamos que tal juicio ha de fundarse no ya en afirmaciones expresas sino en la estructura de su pensamiento. Esta es la que nos interesa, en cualquier caso, mostrar en nuestro trabajo, como base para un juicio fundado y discriminativo. No obstante, es preciso llamar la atención ya aquí sobre el hecho de que el concepto de razón que Descartes pergeña a raíz de su descubrimiento del "*cogito*" tiene todavía las adherencias ingenuas y dogmáticas que el propio Locke, y el pensamiento del siglo XVIII, hubieron de deconstruir. Nos referimos con ello tanto al elemento innatista como al consiguiente criterio metodológico preponderantemente deductivista y apriorístico. Estos implican una epistemología y una filosofía de la ciencia en la que todavía operan numerosos motivos acrílicos de orden metafísico. Sobre este hecho de la decisiva inflexión crítica que el concepto cartesiano de "razón" sufrió en el siglo XVIII, véase Cassirer (2), 17-54.

<sup>483</sup> Para el análisis de la cuestión que hemos indicado como lockeanamente central (la no percepción de conexiones necesarias en la naturaleza) y la justificación de nuestra ya adelantada tesis interpretativa remitimos a este mismo apartado, así como los posteriores 3.2. ("La distinción científica entre las cualidades"), 4.2 ("Objetividad y realidad") y 4.3. ("La realidad 'exterior'").

la objetividad, justificando hermenéuticamente a Locke por no haberla efectuado y elucidando el nivel de su propio criticismo, usando como criterio la distinción metafísica radical entre conciencia y realidad (relacionada con la de Ser y ente) como operativa en su obra pese a que no haya sido formulada así formal y literalmente.

A') Para nosotros, la huella del cartesianismo en este texto, que generalmente juega como referencia explicativa expresa, injustificablemente, casi con exclusividad, sólo puede acreditarse por el rasgo referido del uso generalizado del vocablo "idea", hasta llegar a nombrar todo contenido de conciencia. Mas, como hemos explicado en nuestro apartado II.2.1, su sentido básico se enlaza con el de la tradición escolástica, como ocurre en el propio Descartes.<sup>484</sup> Ciertamente, este sentido de "idea" se funda en su conexión con el "pensar". Pero sería precipitado interpretar, como indiscriminativamente suele hacerse, que dicho rasgo implique asumir que se conceda al plano psicológico del pensamiento, seno de las "ideas", la principalidad ontológica que acaba teniendo en la filosofía cartesiana: razón por la que, como ya hemos indicado en ocasiones anteriores, Kant llama a su posición "idealismo empírico", no obstante meramente "problemático" –no "dogmático"–, que le induce a un "realismo trascendental" (representacionismo). No puede decirse que Locke parta en Intr.,8 de la inmanencia de la conciencia –suponiendo provisionalmente que esta expresión tenga un sentido preciso que justifique su utilización como reparo– como ámbito o alcance único o definitivo del conocimiento. Porque, aparte de que la interpretación del significado mismo de esta recurrida formulación (tan equívoca como pueda serlo "idea") es una cuestión decisiva por analizar en nuestro siguiente subapartado **b)**, dicho alcance es precisamente una de las cuestiones que ha de resolver la obra. Así se establece previamente en Intr.,2:

Siendo éste, por tanto, mi propósito –inquirir el origen, certeza y alcance del *conocimiento humano*, junto con los fundamentos y grados de la *creencia, opinión y asentimiento*–...

Mas Intr.,8 tiene todos los visos de ser no más que un inciso aclaratorio, previo a la investigación. Mucho menos podría decirse, entonces, que establezca la subjetividad psicológica del pensamiento como un punto de partida epistemológico necesario por principio. Locke simplemente acepta el modo cartesiano ("moda" también, puede decirse) de incoar el análisis del conocimiento, como método y reto filosófico de su momento, para enfrentarle polémicamente una concepción alternativa en diálogo crítico. Por eso, más que de aceptar el modo cartesiano, habría que hablar –precisando y restringiendo en principio el alcance sobre el contenido de este acuerdo inicial– de emplear su mismo lenguaje y, con él, su misma puerta de acceso al tema *general* de la objetividad del conocimiento humano, así como al tema, más particularmente lockeano, de sus límites efectivos.

Pero para fundamentar nuestra lectura debemos mostrar más pormenorizadamente aún que la noción de "pensar", correlativa a la de "idea", no puede interpretarse en el *Ensayo* sino como expresiva de un *lenguaje* ideísta. Este lenguaje, cuya autoría no le corresponde

---

<sup>484</sup> En efecto, el significado de la "idea" cartesiana corresponde a una definición psico/lógica de la misma, por lo demás mucho más precisa, que cabe conectar, a su vez, con Suárez. Tal significado es uno realista que tiene que reivindicar o justificar en cualquier caso toda epistemología u onto/logía. El problema cartesiano, que es el problema de la modernidad, estriba en recuperar esta significación y legitimación realista tras el (re/) planteamiento de la noción de objetividad –obligado por la "nueva" ciencia, en definitiva, y su compleja explicación de la física–.



a Locke, sino que es de reconocido origen cartesiano, conlleva cierto cambio semántico de cuya rara peculiaridad da cuenta Locke así:

*La percepción*, así como es la primera facultad de la mente ejercitada sobre nuestras ideas, así es también la primera y más simple idea que tenemos por reflexión, y es llamada por algunos pensar en general.<sup>485</sup>

En este texto, típicamente ideísta (aquí sí se llama "ideas" a los objetos de la percepción), se establece una equivalencia entre los conceptos de percibir y pensar "en general". En principio parece una equivalencia equívoca, problemática interpretativamente. Porque no sabemos si lo que se pretende es efectuar una extensión semántica del término "pensar" (habría que entender que desde el rasgo de la consciencia como denominador común con el de "percibir") o una reducción de la ontología realista ordinaria implícita en el término "percibir", que así quedaría constreñido semánticamente (y por tanto ontológicamente) al ámbito de la inmanencia mental subjetiva. Sin embargo, no puede eludirse que el "pensar" está matizado por la especificación "en general". De todos modos, el mejor medio de salir de dudas será seguir –diríamos que contra la costumbre– leyendo a Locke, que ya en la última línea citada –subrayada por nosotros– deja traslucir la significación relativa de su asunción del ideísmo:

Aunque pensar, en la propiedad de la lengua inglesa, significa esa clase de operación en la mente sobre sus ideas en la que la mente es activa; donde ella, con algún grado de atención voluntaria, considera alguna cosa. Porque en la mera percepción desnuda la mente es, en su mayor parte, sólo pasiva; y lo que percibe no puede evitar percibirlo.<sup>486</sup>

Para entender adecuadamente este párrafo es conveniente reseñar antes que Locke comienza la sección siguiente –II,ix,2– apelando de nuevo a la *reflexión* como el *medio* por el que cualquiera puede, y debe, entender qué es la *percepción* "cuando ve, oye, siente, etcétera, o piensa" (subrayado nuestro). Es decir, el pensar se entiende aquí de nuevo, frente al oír, ver, etc., como una modalidad psicológica específica, y no "general" en tanto única, de percepción. Tal especificidad es caracterizada en el texto anterior como una actividad de atención voluntaria a alguna cosa. Pero, aunque sea "voluntaria", no deja de ser una percepción: "lo que percibe no puede evitar percibirlo". Y la "mera percepción desnuda" – es decir, percepción como tal, independientemente de sus modalidades– es, "en su mayor parte, sólo pasiva".

Lo que Locke quiere decir se entiende recordando que, según II,i,1–5, hay dos actividades gnoseológicas básicas de la mente o el entendimiento: la sensación y las "operaciones" de la mente sobre sus ideas en general. Esto es: la sensación y el pensar. Tales actividades de la consciencia se aplican, respectivamente, sobre dos ámbitos objetivos que se distinguen genéricamente: los objetos externos y la mente misma. Sólo que mientras que la sensación nos ofrece directamente ideas de los objetos externos, para tener ideas de la mente misma, esto es, de las operaciones del pensamiento sobre las ideas, se requiere la "reflexión" como "sentido interno". Esto es: el movimiento de atención introspectiva de la mente sobre sus propias operaciones que la palabra misma significa, y que ha de considerarse, a su vez, como una modalidad del pensar en tanto activa y voluntaria. De este

---

<sup>485</sup> II,ix,1. Subrayado nuestro.

<sup>486</sup> *Ib.*

modo, recordemos, la "sensación" y la "reflexión", pese a su peculiar diferencia, son igualmente "vías" de la "experiencia" u "observación". Es decir: vías de la "percepción"; término que se utiliza también en II,i,3 y 4.

Sin embargo, Locke matiza arriba que la percepción es, "en su mayor parte, sólo pasiva". (Subrayado nuestro.) Es decir: en tanto percepción implica "pasividad" o receptividad de cualquier objeto o contenido, ella es, dice el texto citado antes, "la primera facultad de la mente". Expresión ésta que nos recuerda y remite a II,i,24 –ya diversamente citado– para corroborar esta lectura. Allí no se emplea el término "pasividad", pero sí se dice que la primera capacidad de la mente es que "está preparada para recibir impresiones" bien de los objetos externos, bien de sus propias operaciones cuando se reflexiona sobre ellas. Pero también –hay que inferir–, en tanto percepción es consciencia, ha de abarcar también las formas activas o voluntarias. No sólo el mero pensar espontáneo sino también la reflexión, en virtud de la cual, por cierto, tiene lugar y es posible la propia reflexión epistemológica sobre la consciencia cognoscitiva. Pues es por reflexión –decía Locke antes– como podemos tomar consciencia de lo que es, en cualquier caso, la percepción. De ahí que ésta pueda hacerse equivalente a "pensar en general".

Percepción, pues, es sinónimo de experiencia u observación en cualquiera de sus formas. Lo cual equivale a decir: de la consciencia en cualquiera de sus formas.<sup>487</sup> Tanto es así que "percepción" se aplicará igualmente en el Libro IV para definir el conocimiento, sea no ya sensitivo sino intuitivo o deductivo, como "percepción del acuerdo o desacuerdo...de nuestras ideas".<sup>488</sup> De acuerdo con esto, por una parte, el pensar sería una modalidad de la percepción: aquella de la que la reflexión, que es otra modalidad de la percepción (el sentido interno), nos da cuenta.<sup>489</sup> Pero, por otra parte, el pensar es equivalente a la percepción como consciencia en general, puesto que él mismo es reflexión en tanto actividad voluntaria de la mente, y es por reflexión como tomamos consciencia de la percepción en general.

En conclusión, lo que queríamos resaltar es que el hecho de que el pensar, "en general", pueda comprensiblemente entenderse, al igual que la percepción, como consciencia, no implica un encerramiento problemático o falaz en el plano de las "ideas": no muestra una reducción psicologista de la consciencia como plano lógico de reflexión a la consciencia como ámbito ontológico "mental" opuesto al "mundo externo". Porque tal acepción de

---

<sup>487</sup> En II,i,19 encontramos este texto en que la equivalencia entre consciencia, percepción y experiencia es manifiesta:

Consciencia es la percepción de lo que pasa en la propia mente de un hombre. ¿Puede otro hombre percibir que yo soy consciente de algo cuando no lo percibo yo mismo? El conocimiento de ningún hombre puede aquí ir más allá de su experiencia.

*Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind. Can another man perceive that I am conscious of anything, when I perceive it not myself? No man's knowledge here can go beyond his experience.*

Estamos, pues, de acuerdo con Gibson, Yolton y Fraser cuando reconocen que "percepción" fue un término usado por Locke para expresar el estado de consciencia cognoscitiva (*awareness*) en cualquiera de sus formas. Véanse Gibson,21; Yolton (2),42 (34); Fraser,I,192,n.1.

<sup>488</sup> Cfr. IV,i,2. Pero en II,xxi,75 ofrece el propio Locke una distinción sistemática de los diversos sentidos de percepción. Tal texto lo transcribimos un poco más abajo.

<sup>489</sup> Este párrafo de II,xxi,4 corrobora este sentido específico de pensamiento: "Del pensar, el cuerpo no nos ofrece en absoluto ninguna idea; es sólo a partir de la reflexión como la tenemos".

consciencia en general es congruente con, y añadida a, su clara y consciente concepción específica que lo relaciona con la reflexión. Como refrendo de este corolario a nuestro análisis puede valer este texto en que se aúnan coherentemente estos dos sentidos que hemos delimitado (ninguno de los cuales lo compromete con idealismo o representacionismo alguno):

Cuando la mente torna su visión hacia dentro sobre sí misma, y contempla sus propias acciones, el *pensamiento* [*thinking*] es lo primero que ocurre. En él la mente observa una gran variedad de modificaciones y a partir de ahí recibe distintas ideas. Así, la percepción o pensamiento que acompaña o se aneja actualmente a cualquier impresión sobre el cuerpo hecha por un objeto externo, siendo distinta de todas las otras modificaciones del pensar [*thinking*], suministra a la mente una idea distinta que llamamos *sensación*; ... La misma idea, cuando recurre...es *recuerdo*...<sup>490</sup>

Como vemos, este uso ideísta del "pensamiento" –como lo es el de "idea"– no conlleva una oposición entre pensamiento y sensibilidad: todo el Libro II (aparte también del I) subsiguiente a Intr.,<sup>8</sup> maneja la ordinaria distinción o identificación realista, incuestionada, entre "objetos materiales externos" y la "mente", de acuerdo con el "sencillo método histórico" que, en Intr.,<sup>2</sup>, se nos avisaba emplearía en toda esa parte del *Ensayo*. Un método, por lo demás, que, si además tenemos en cuenta –como hemos mostrado en la parte anterior de nuestro trabajo– que no implica psicologismo ni inadvertencia de la peculiar contribución lógica de la mente al conocimiento empírico, cabe perfectamente calificar de fenomenológico, como alternativa crítica (no ingenua) a un criticismo de tan problemático énfasis analítico y especulativo como resultará el kantiano, que prosigue la línea cartesiana. Resulta, pues, manifiesto, de todos modos, que la noción que epistemológicamente le interesa a Locke subrayar en todo caso no es la de pensar, en un sentido específico que hipostasie su carácter *lógico*, ni la de reflexión, sino la del pensar reflexivo en virtud del cual puede tener lugar la reflexión epistemológica. En los textos citados puede comprobarse cómo Locke, a la vez que no problematiza epistemológicamente la ordinaria distinción psicológica entre los planos perceptivo y reflexivo (o sensorial y pensante), adopta, sin embargo, la mencionada equivalencia entre ellos. Esta se repite abundantemente en el *Ensayo*, extendiéndose además al término "Entendimiento", así como también se aplica y enlaza con "idea", como podemos comprobar en los siguientes textos:

Las dos grandes y principales acciones de la mente más frecuentemente consideradas...son estas dos:

Percepción, o Pensamiento, y

Volición o Querer.

La potencia de pensar se llama *Entendimiento*...<sup>491</sup>

Todo lo que la mente percibe *en sí misma*, o es el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento, a eso lo llamo *idea*.<sup>492</sup>

---

<sup>490</sup> II,xix,1.

<sup>491</sup> II,vi,2. Subrayado nuestro.

<sup>492</sup> II,viii,8. Subrayado nuestro.

El poder de percepción es eso que llamamos *Entendimiento*. La percepción, por la que actuamos el entendimiento, es de tres clases: 1. La percepción de ideas en nuestras mentes. 2. La percepción del significado de los signos. 3. La percepción de la conexión o repugnancia, acuerdo o desacuerdo que hay entre cualquiera de nuestras ideas. Todas estas se atribuyen al entendimiento, o potencia perceptiva, aunque sean sólo las dos últimas de las que el uso nos permite decir que entendemos.<sup>493</sup>

Y así he ofrecido, en un breve esbozo, una visión de *nuestras ideas originales*...Creo que todas ellas pueden reducirse a estas muy pocas primarias y originales:

...

*Perceptividad*, o la potencia de percepción o pensamiento;

*Motividad*, o la potencia de moverse:

que por reflexión recibimos de *nuestras mentes*."<sup>494</sup>

Como vemos, aunque pueda referirse al pensar como actividad de la reflexión y a la percepción como "mera percepción desnuda" y pasiva, Locke adopta y comparte con el ideísmo cartesiano la equivalencia, "en general" –como decía en II,ix,1–, entre percibir, pensar, entendimiento y tener ideas. Todo ello, tan implícita<sup>495</sup> como evidentemente, en función del rasgo común de la consciencia *en general*.<sup>496</sup> Este es precisamente el rasgo genérico definidor y constitutivo del ideísmo, y el sentido, históricamente original, con el que venimos usando el término.

Pero también, en razón de ello mismo, queremos insistir en que *no hay que confundir ideísmo con representacionismo (ni, previamente, con idealismo)* como si se tratara de lo mismo o éste estuviera necesariamente implicado en aquél. Porque a partir de esta dimensión gnoseológica invocada y tenida centralmente en consideración: la consciencia, cabe elaborar diversas concepciones epistemológicas. No hay que prejuzgar el significado filosófico que el ideísmo pueda tener en cada uno de los autores que lo asumieron. Y, por lo que llevamos dicho hasta aquí respecto al estatuto de la "idea" y del "pensar" en Locke, no hay fundamento para atribuir inmanentismo psicologista o representacionismo al planteamiento de Intr.,8. No se puede, pues, sin otros argumentos, hablar de una "errónea asimilación de lo sensible a lo intelectual" en el *Ensayo*,<sup>497</sup> ni "del nivel reflejo en que se sitúa toda su filosofía",<sup>498</sup> como la sombra de Descartes podría, tan precipitada como injustamente, hacer pensar. En el caso de Locke, pues, tal interpretación es algo que sólo cabe decidir, aparte otros textos que estudiaremos después, según el criterio ya reiteradamente expresado de un examen estructural de su discurso; o sea, un examen de la operatividad sistemática de la interpretación que pueda presumirse. Aunque es precisamente en este punto donde resalta nuevamente, como seguiremos viendo, la falta de

---

<sup>493</sup> II,xxi,5. Subrayado nuestro.

<sup>494</sup> II,xxi,75. Subrayado nuestro.

<sup>495</sup> Véase, no obstante, el citado II,i,19, en la anterior nota 487, donde la equivalencia es explícita.

<sup>496</sup> No nos parece, pues, audaz comentar que Locke podría asumir, entonces, perfectamente esta afirmación kantiana de B 429: "El pensamiento, tomado en sí mismo, no es más que la función lógica..."

<sup>497</sup> Véase nuevamente Bennett,25. Otros argumentos de Bennett los discutiremos detalladamente en sucesivos apartados.

<sup>498</sup> Cfr. Melendo,53.

atención de la exégesis habitual al carácter propio de la epistemología lockeana, cuya consistencia, en nuestra opinión, sólo puede ser oscurecida por el prejuicio.

Así, pues, teniendo en cuenta lo ganado en este último excursus sobre el lenguaje ideísta, lo que el autor del *Ensayo* nos advierte en Intr.,8 es una cosa que hoy nos parecería filosóficamente tan obvia que su necesidad de especificarla nos produce extrañeza o, como es patente, puede inducir a extrañas interpretaciones. Pero que se comprende en virtud del contexto histórico al que ya aludimos (en el capítulo introductorio de esta segunda parte) y que su propia especificación delata. Tal advertencia es sólo la de que se ha visto obligado a recurrir frecuentemente al término "idea" en su "siguiente tratado" porque es el que le "sirve mejor". Lo cual es algo que nosotros hemos de ver como natural, dado que su tratado versa entera y formalmente sobre las cuestiones que anticipa en los párrafos anteriores y que hoy agrupamos bajo el nombre de epistemología.

Como ya argumentamos en el apartado II.2.1 y volveremos a abordar más abajo, el aviso sólo alude a que nos encontramos en el plano de la reflexión, en el plano reflexivo del pensamiento. *Pero decir que la reflexión epistemológica comienza en y por el pensamiento no es decir que el conocimiento comience en y por el pensamiento ni tampoco que éste constituya, exclusivamente, además, su único principio fundamentante.* Es precisamente otra la tesis genética y epistemológica que nos presentará (y a la que ya hemos hecho una primera aproximación en la parte anterior de nuestro trabajo). Podríamos decir, pues, incluso, que si Locke dedica unas líneas a explicar qué hemos de entender por "idea" –en relación con el "pensar"– no es para establecer una concepción distinta de la misma, sino, al contrario, precisamente para que su uso frecuente no nos haga incurrir, por su novedad, en extrañas interpretaciones. De todas formas, y aunque en Intr.,8 ya se ofrezca una aclaración suficiente sobre el sentido de "idea", el sentido de lo que es el ideísmo en tanto que "uso frecuente" de la misma, sólo puede y debe, naturalmente, comprenderse y precisarse según se desarrolla a lo largo de la obra. La cual hay que leer desde sí misma, pues no en vano es una obra distinta y, además, en controversia con la filosofía cartesiana.

Así, pues, **en lo que hace relación al "pensar" y la "idea" en Intr.,8**, no hallamos razón para la interpretación que ahora queremos criticar. **Ahora bien**, el sesgo "inmanentista" del propio planteamiento epistemológico cartesiano depende, como es sabido, de su previa y metódica **duda universal**. La presencia de una tal duda, pues, habría de ser un índice del paralelismo teórico de los respectivos planteamientos. Y en nuestro texto podemos encontrar este segundo párrafo de Intr.,8, gravado igualmente a veces con una incuestionada asimilación a la filosofía de Descartes:

Supongo que se me concederá fácilmente que hay tales *ideas* en las mentes de los hombres; cada cual es consciente de ellas en sí mismo, y las palabras y las acciones de los hombres le serán suficiente muestra de que existen en los otros.

Nuestra primera investigación será entonces cómo entran en la mente.

Así, en efecto, Melendo da por sentado, sin más duda ni prueba por su parte, que el planteamiento de Locke en Intr.,8 parte de la duda cartesiana, estableciendo con ello también la inmanencia subjetiva de la conciencia como principio (en sentido ontológico) de su propia filosofía.<sup>499</sup> Sin embargo, es del todo evidente, como en seguida mostraremos

---

<sup>499</sup> Es preciso dejar constancia de la injustificable rotundidad de este pronunciamiento, citando sus propias palabras. Así, en la página 22 de su libro, Melendo afirma contundentemente: "Como Descartes, Locke

con un sencillo primer argumento, la desmesura de semejante interpretación. No es extraño, así, que, en general, y como venimos criticando constantemente, no se repare apenas en el propio discurso de Locke, ni se lo analice con la detención que requiere. Porque si así se hiciera, más de lo acostumbrado, menguaría la seguridad de los juicios tópicos y no podría evitarse el compromiso y la dificultad de un verdadero esfuerzo interpretativo.

En efecto, si no nos dejamos envolver por el canto de sirena de una tan fácil como imprecisa evocación, advertiremos que en el párrafo de referencia no se parte de las ideas (del ámbito reflexivo) *como* lo único indudable ni, mucho menos, *porque* sean lo único que resiste una presunta duda universal, sino –lo que es bien distinto– que se parte de ellas como algo de lo que *efectivamente* no cabe duda: palabra ésta, por cierto, que ni siquiera se emplea aquí. De ahí que Locke pueda decir que se le concederá "fácilmente" el punto, así como éste es el fundamento de una "suposición", *la suya* ("supongo..."), que no muestra ni requiere, de acuerdo con todo lo dicho, mayor problematización. Igualmente relevante, en este sentido, puede considerarse la referencia a "tales" ideas, esto es: no la "idea" tal como pueda ser de otro modo concebida o epistemológicamente utilizada, sino tal como ha indicado y nosotros hemos comentado con anterioridad. Ese otro modo referiría, ciertamente, al de Descartes. No a su propia definición de "idea", por supuesto,<sup>500</sup> sino al papel que juega en su tratamiento del problema de la "realidad". Pero, a nuestro juicio, el planteamiento cartesiano está aquí, más bien que aludido, *eludido* en tanto ajeno, como se reflejará claramente en el informe genético del Libro II, que en modo alguno hace problema sobre la cuestión del mundo externo.

Cabría pensar que estuviera, al contrario, como lo piensa Melendo,<sup>501</sup> sobreentendidamente asumido. Sin embargo, lo sobreentendido es algo que la exégesis debe probar y medir en su alcance en lugar de utilizarlo como prueba de otros sobreentendidos. De otro modo no puede diferenciarse la exégesis de la especulación arbitraria y el juicio frívolo. En este caso, sin embargo, no puede obviarse que Locke va a acometer enseguida la investigación de "cómo entran en la mente", y su propio informe o concepción se opondrá diametralmente a la concepción cartesiana, de un modo que aún matizaremos. Mientras que, por otra parte, ha de anticiparse también aquí que, en línea con esta visión, Locke no admitirá tampoco como legítima o propia la duda en cuanto a la existencia extramental de los objetos a que nos remiten o que significan las "ideas" cuando aborde oportuna y formalmente el problema de la "realidad" de nuestro conocimiento.<sup>502</sup>

En otro lugar,<sup>503</sup> Melendo relaciona su por él presunto planteamiento de "duda universal" y "voluntaria" de Intr.,8 con Intr.,2, texto al que atribuye erróneamente una referencia a las ideas ("objeto del pensamiento"), "exclusivamente en cuanto conocidas",

---

comienza el *Ensayo* sometiendo todos los conocimientos a la duda universal." Naturalmente, no cita –porque no puede– ningún texto que apoye esta afirmación. Pero en la página 44 encontramos un párrafo aún más expresivo:

al situar el inicio del conocer dentro del mismo conocimiento y negar "metódicamente" cualquier realidad trascendente a la percepción, también debe buscar en el acto de percibir, y no en las cosas, los caracteres distintivos de los primeros principios.

<sup>500</sup> Cfr., a este respecto, las notas de nuestro apartado II.2.1.

<sup>501</sup> Cfr. Melendo,43-44.

<sup>502</sup> Remitimos de nuevo a nuestros apartados 4.2. y 4.3.

<sup>503</sup> Nos referimos ahora a Melendo,22.



como objeto de investigación del *Ensayo*. Tras cuya auténtica invención y suplantación del texto original –para no andarnos en este caso con innecesarios ambages– concluye airoso: "La primera evidencia que resiste a toda duda es, pues, una vez más [esto es: como en Descartes; J. R. S.], el *cogito*". (Subrayado nuestro.) Mas, si es cierto que Locke hace expresamente del entendimiento "su propio objeto" en su *Ensayo*, **no** en Intr.,2 sino en Intr.,1, no menos lo es que también dice, a continuación, allí mismo, que ello ocurre con la orientación de "dirigir nuestros pensamientos en la búsqueda de otras cosas".<sup>504</sup> Mientras que, al expresar en Intr.,2, de un modo más formal y matizado, el propósito de su investigación, la referencia no es ya, como hemos visto en la cita de arriba, al entendimiento ni a "los pensamientos", sino –subrayado por Locke mismo– al "*conocimiento*" humano.<sup>505</sup>

Por lo demás, cuando las últimas afirmaciones de Intr.,2 sobre el conocimiento como problema podrían hacernos esperar que Locke se vea abocado a plantear, siquiera fuere metódicamente, la duda universal –que implicaría cartesianamente el ideal y postulado irrestricto de un criterio absoluto y exclusivo de certeza–, nos encontramos, en cambio, al comienzo de Intr.,3, con un planteamiento alternativo, peculiarmente crítico y lockeano: el de una investigación sobre los "límites" ("*bounds*") y "medidas" específicas ("*measures*") "para regular" nuestra "persuasión" o "conocimiento", en sus distintas "razones y grados" ("*reasons and degrees*"): tema al que se dedicará formal y técnicamente el Libro IV. De modo que no le asiste a Melendo ninguna razón para asimilar indiscriminadamente al planteamiento de Locke toda la carga filosófica de la duda y el *cogito* cartesianos. Pues, aparte de la indiscriminación filosófica,<sup>506</sup> para justificar su asimilación ha tenido que valerse (cual es su procedimiento habitual en los pocos casos en que se aviene a apoyar en los textos sus afirmaciones) de la distorsión de los mismos.<sup>507</sup>

**B')** De todos modos, no podemos contentarnos con descalificar arbitrariedades textualmente injustificadas o filosóficamente inexplicadas. Nuestra crítica no sería

---

<sup>504</sup> Es notable que tal afirmación es tan afín a Descartes que podría constituir una cita o remedo lockeano. Pero, en nuestro contexto polémico, nos parece significativa porque Melendo sostiene la tesis de que la obra de Locke pretende radicalizar y extremar el "*cogito*" y el inmanentismo cartesiano (cuya precisa significación nunca se analiza) hasta hacer del "acto de percibir" o la "percepción originante" el principio primero del ser y el conocer. Cfr. Melendo, 27, 41, 44-45.

<sup>505</sup> Sobre la diferencia entre la significación epistemológica de "pensamiento" y "conocimiento" ya reparamos críticamente en nuestros apartados II.2.1. y II.2.2, así como volveremos a hacerlo al final del II.4.1 (con la mención "percepción" en lugar de "pensamiento", cuya precisa equivalencia acabamos de mostrar ya en este apartado).

<sup>506</sup> No nos referimos sólo a la falta de *precisa* distinción con la filosofía cartesiana (que se toma como motivo y rasero esencial de la exégesis), sino a la imprecisión respecto a ésta misma. Esto es, nuestra objeción global a Melendo es que se contenta con emitir juicios vagos y apelar a rótulos y lugares comunes y no tan comunes, sin la menor seriedad ni justificación analítica.

<sup>507</sup> La lectura que vamos proponiendo –y en la que abundaremos enseguida– nos parece posible y sostenible; esto es: congruente con el texto. Y nuestro objetivo es, cuando menos, establecerla como tal, en confrontación crítica con la tradicional. Tal vez se piense, sin embargo, en lo que respecta a lo último, que es difícil encontrar en la literatura una visión como ésta de Melendo que criticamos. Pero a esto responderíamos que, si no explícitamente, sí puede detectarse su latencia como algo no dicho, pero sí pensado –en tanto condiciona como supuesto la interpretación– en muchas de ellas, a las que ya hemos hecho referencia al principio de este apartado. Es más, como hemos insinuado ya, creemos que es precisamente en este estado de indefinición en lo que encuentran la fuerza para mantener su vigencia. Por eso es conveniente críticamente, al desmontar un supuesto arraigado, tanto pormenorizar y sutilizar la lectura como enfrentar las interpretaciones extremas o, mejor dicho, declaradas en que se manifieste tal supuesto.

adecuada si no *analizáramos* el significado de la objeción que se maneja y rechazamos, la de la inmanencia subjetiva, y el alcance de lo que quiere decir. Se juega aquí la importancia significativa del proyecto epistemológico del *Ensayo* y la distinción de su perfil propio para rescatarlo de las ambigüedades y dificultades de rótulos como empirismo, representacionismo, "idealismo sensible" o lo que fuere. Ya hemos mostrado que Locke no incurre en confusión dogmático/reductiva sobre "idea". Pero, una vez visto que tampoco el *ideísmo* –lockeano al menos– implica *de suyo*, necesariamente, idealismo ni –por tanto– representacionismo, ahora se trata propiamente de examinarlo en relación con lo que se entienda por "inmanencia".

A este respecto hay que señalar en seguida que, como anticipamos al comienzo de este apartado, en tal rótulo cabe detectar una equivocidad análoga a la de la "falacia idealista"<sup>508</sup> en cuanto al entendimiento de "idea". Una falacia que Kant llamaría "idealismo empírico" y que en el caso de Descartes calificara de "problemático", a diferencia del "dogmático" de Berkeley, intentando superarla mediante su propio "idealismo trascendental", que incluye un "realismo empírico". A analizar la cuestión misma, antes de referirnos al propio Kant, dedicaremos las próximas páginas, para acabar apuntando la tesis de que, si bien Descartes ha podido incurrir en dicha falacia, en modo alguno lo ha hecho Locke. Pero, para empezar, será mejor remitirla al término a que "inmanencia" se aplica: el de conciencia. Hemos defendido insistentemente hasta ahora que por "idea", lo mismo que, en cierto sentido general y común, por pensamiento, percepción y aun entendimiento, no hay que entender sino **conciencia** de algo, sea lo que fuere (mientras que por *conocimiento* se entiende ya la determinación particular de ese abstracto "algo" en general, en un sistema de relaciones significativas preciso: ontología). Sin embargo, es en esta misma noción donde reside propiamente una ambivalencia, y consiguiente ambigüedad, epistemológicamente capital. Porque **"conciencia" tiene dos sentidos fundamentales, el lógico y el ontológico, susceptibles de ser confundidos.**<sup>509</sup> Esto es: conciencia significa tanto un determinado

---

<sup>508</sup> Expresión con la cual, por cierto, no pretendemos, desde luego, que cualquier "idealismo" sea una falacia. Pensamos, concretamente, al decir esto, en el "idealismo absoluto" de un Hegel, filosofía de la comprensión en que "idealismo" no se opone a "realismo", sino que quiere expresar –en cierto parcial sentido– lo mismo que el realismo, sólo que desde un punto de vista que se considera más significativo o comprensivo de la "realidad". Por eso hemos venido llamando a la "falacia" idealista, alternativa y casi indistintamente, "mentalista".

<sup>509</sup> (Mientras que llamamos epistemología a la reflexión que distingue y define la relación entre estos dos sentidos.) Hemos de partir de la suposición de que esta oposición fundamental es inteligible, aunque su sentido es precisamente lo que se trata de exponer y desarrollar ahora. De todos modos, lo mismo que, en el sentido que intentaremos exponer, resultaría erróneo confundir conciencia y ser (lo que hemos llamado lo "lógico" y lo "ontológico"), también resulta problemático disociarlos: es precisamente la advertencia moderna de la peculiar e indisoluble relación del fenómeno de la conciencia con el ser (incluso en la primordial acepción existencial de éste) lo que ha posibilitado la diversidad de idealismos, "falaces" o no (esto constituye precisamente la *quaestio disputata* y –también diríamos– *disputanda*). Si, por un lado, la confusión puede conducir a una problemática e inadmisibles reducciones del ser a la conciencia, por otro, en cambio, puede llegarse a una igualmente problemática duplicación del ser. Lo que, en cualquier caso, queremos afirmar es que, pese a que una consideración ontológica de la conciencia (el conocimiento) pueda superar la dicotomía de que partimos (aunque, desde luego, siempre llegando a una transmutación semántica de la misma en la que podrían y hasta deberían co/incidir el realismo y el idealismo mediante una tematización de las relaciones entre finitud e infinitud, así como entre unicidad y multiplicidad), esto no podría ocurrir sino a través de este punto de partida, como tal imprescindible en toda ontología. Dicho punto de partida conlleva, implícitamente al menos, una distinción o irreductibilidad entre conocimiento (o conciencia) y ser que se ha de explicar: la que hay entre conciencia (o conocimiento) y ser como existencia. Una que, al menos lógicamente, hay que

tipo de (o incluso dimensión del) ser como una condición lógica, psico/lógica, para el conocimiento de cualquier tipo de ser; o, mejor dicho, éste último sentido no significa otra cosa que conocimiento, precisamente (u *ontología*, la cual, en tanto discurso general sobre el ser, equivaldría a lógica). Y esta confusión afecta igualmente a los términos con que se la relaciona. Especialmente, en este caso, tanto los de "idea", "pensamiento", "percepción" o "subjetividad" como los de "inmanencia" y –correlativamente– "trascendencia"; e, igualmente aún, los de (realidad o existencia) "exterior" (o extramental) o "interior" (mental o subjetiva).

En efecto, si bien la consciencia se entiende como el *saber* (o consiguiente *decir*) **de** algo (o cualquier realidad), cabe considerarla a ella misma como *algo* (o una realidad) que se sabe o de lo que igualmente tenemos consciencia.<sup>510</sup> El primer sentido es el que llamamos, en general –y *lato sensu*–, **lógico**, en cuanto opuesto a ontológico, así como confrontamos saber y ser (en una irreductibilidad ontológico/existencial que habremos de precisar luego). Hay, pues, un sentido lógico de "mente", "pensamiento" o "subjetividad". Aunque puede llamarse también –con diferentes matices o connotaciones– *psicológico* (por el que se acentúa el "darse cuenta" actual o particular frente al "conocimiento" como conjunto abstracto tanto de funciones como de contenidos indiferentes a la actualidad consencial) o *trascendental*,<sup>511</sup> en tanto que la conciencia está presupuesta y presente, como condición de posibilidad psico/lógica, en todo conocimiento y discurso sobre cualquier tipo de ser que se considere, incluido el suyo propio; esto es: no puede ser nunca objetivada, sino que es siempre sujeto.<sup>512</sup> Y de este sentido lógico decimos que es "ontológicamente neutro", porque, **más que definirse como un tipo de ser es la función de considerar y definir cualquier ser en general**: es la función o el hecho *ontológico*; el hecho lingüístico o del lenguaje –o la dimensión del ser como *Logos*, a nivel metafísico, absoluto–, podría también decirse si se quiere (y quizá resulte más –no lo único– clarificador; o permita una mayor comprensión del asunto, puesto que con esta caracterización también se complica más: en cualquier caso, con ella se da más que pensar, que es de lo que se trata).

Mas no por ello puede dejar de considerarse reflexivamente la conciencia (o "el pensamiento" o "la subjetividad"), en un segundo sentido propiamente *ontológico*, como un hecho o "realidad" distinta: en cuyo caso puede decirse que es "mental", por común

---

respetar, mientras no se entre de lleno en el problema de la relación entre finitud e infinitud (así como ya, en definitiva instancia, el de unidad/multiplicidad): véase, sobre todo esto, nuestra siguiente nota 520.

<sup>510</sup> En cuyo caso o sentido, en lugar de "consciencia", término que connota actividad o función, solemos emplear uno más sustantivo u ontológicamente determinado: conciencia. Por otra parte, cabría distinguir también, si se quiere, entre "conocer" y "saber"; distinción en la que repara Russell,<sup>44</sup> apelando a su expresión terminológica que, ausente en el idioma inglés, se da en francés (*conaitre* y *savoir*) y alemán (*kennen* y *wissen*). Aplicado a nuestro caso, cuando hemos hablado aquí de "saber de (algo)" hubiera sido indistinto emplear ese vocablo o el de "conocer"; aunque, desde luego, si se tiene en cuenta el análisis de Russell, el primero sería efectivamente más justo y adecuado por su carácter más comprensivo. Pero cuando, sin duda, "saber" resulta imprescindiblemente apropiado es en el caso segundo aludido: el de la situación reflexiva, aperceptiva, de conocimiento, especialmente en cuanto es la conciencia misma la que se hace objeto de conocimiento. En general, podemos decir que "saber", propia y específicamente, en español, significa "conocer que se conoce".

<sup>511</sup> Este es un sentido (aplicación o uso, mejor), a su vez, meramente lógico o psico-lógico de "trascendental", a diferencia del sentido ontológico al que nos referimos en la siguiente nota 516.

<sup>512</sup> Esto que decimos corresponde, evidentemente, a la "apercepción trascendental", de la que habla Kant a diferencia de la "apercepción empírica": cfr. *KrV* A 107 y B 132.

oposición a "físico", "lógico" (o "ideal"), etc. A su vez, el "sujeto" o la conciencia como noción ontológica incluye tanto las "ideas", o conciencia de otras cosas, como el sentimiento de mismidad y sus vicisitudes afectivas. Así como hay que distinguir aún la noción ontológica abstracta de la realidad de la conciencia, o subjetividad en general, con respecto a la afirmación ontológica particular de la diversidad de sujetos.<sup>513</sup>

Sólo que es notable que la realidad —u ontología, como también se dice a veces— de la conciencia es peculiarísima y su consideración produce perplejidad, ya que precisamente no consiste en otra cosa que la función lógica (o lingüística) de conocimiento (determinación sistemática de significaciones correlativas) sobre el ser o la realidad. (Decir "sobre" tal vez sugiera la peculiar oposición que se pretende determinar menos equívocamente que si dijéramos "de".) En lo cual reside el fundamento de la equivocidad a que queremos referirnos. Esto es, ella misma no es sino aprehensión o advertencia (o "saber", "darse cuenta", "captar", "percatarse", "atender a", etc.) de cualquier ser, de modo que lo ontológicamente extrínseco, lo que *existe* independientemente de ella, es lógicamente intrínseco a ella, siendo, sin embargo, lo lógico su propio estatuto ontológico. Es decir, el ser de la conciencia no es como el de cualquier ente, no es una "cosa": no tiene otra esencia que la lógica. Por supuesto, en lo que llevamos dicho late la falta de señalamiento de en qué consista o qué signifique "ser" (realidad, o existencia); pero a ello haremos alusión oportunamente en lo que sigue.

Así, ciertamente, el que la realidad "mental", o el hecho de la conciencia como darse cuenta (el "pensamiento", en el lenguaje ideísta), sea imprescindible para el conocimiento de cualquier ser<sup>514</sup> no implica necesariamente que todo ser haya de ser mental, como decimos que lo son las "ideas" en tanto concreciones o unidades de conciencia. Dicho de otro modo: **la relación entre conciencia ("saber") y ser ("realidad") no es lógicamente simétrica**. Porque no podemos considerar o hablar de ningún tipo de ser sin conciencia, pero no por ello podemos identificar reductivamente ser (existencia, o realidad) con conciencia; ni por ello todo tipo de ser ha de tener el tipo de ser de la conciencia, el "mental": lo que no significaría, por cierto, otra cosa que el acto de estar o ser consciente, aunque podemos apreciar distintos tipos de conciencia (percepción "actual", imaginación, memoria, etc.).<sup>515</sup>

Lo que se quiere decir, en rigor y en última instancia, con esto, es que no hay ser sólo en, ni mucho menos por, la conciencia; al menos en la acepción inicial y ordinaria de ésta que ocasiona y condiciona todo discurso ontológico, esto es, "nuestra" conciencia "finita":

---

<sup>513</sup> Así, pues, el término "subjetivo" o "subjetividad" (como los de conciencia, inmanencia, entendimiento, etc.) tiene, como hemos dicho, tanto un sentido lógico, como uno ontológico abstracto, como otro ontológico concreto o particular. Pero, si se deja a un lado el "sentido interno" de los sujetos particulares, con sus vivencias únicas y reflexivas, éste último puede no ser más que una actualización lógica de la diversidad de lo real que se ofrece a la percepción (cabe decir también, por tanto, actualización ontológica). Por eso, si se quiere, podría distinguirse entre lo "**subjetual**" (sentido ontológico de actualización, concreta o abstracta, de la realidad extrasubjetiva en la "percepción" o el "pensamiento" —en la laxa acepción ideísta—) y lo "**subjetivo**" (realidad particular o privativa de cada sujeto concreto), como, con un sentido similar, ha hecho Zubiri (2), 179-180.

<sup>514</sup> Evidentemente, no es, en rigor, que "sea imprescindible", sino que es ello en lo que consiste. "Conciencia de algo" y "conocimiento de un ser" son expresiones, en un sentido general, equivalentes. Por lo demás, no estamos desarrollando aquí sino la contraposición original entre saber y ser.

<sup>515</sup> La referencia a algunos de los cuales —en realidad, todos menos el de la percepción "actual"— hace más inteligible la significación de la "idea" en su realidad formal, en su ontología, por más que ésta, como hemos dicho, sea reductible en cualquier caso a actos de conciencia (la acepción psico-lógica de "conciencia").

radical e ineludiblemente, al menos en algún sentido semánticamente decisivo, "receptiva". (No es igual la noción de conocimiento o conciencia de que *parte* nuestro discurso ontológico que la que correspondería al conocimiento o la conciencia como una dimensión esencial del ser en general, esto es: la autoconciencia absoluta.) No todo ser es "mental" *por* el hecho de ser consciente para nosotros, dado que existe una acepción ontológica particular de "mental" que se opone o correlaciona lógicamente (en el sistema del conocimiento) con lo no "mental" (a saber, o decir: lo "físico", por ejemplo). En tal tesis consistiría la conocida y por nosotros referida "falacia idealista" "dogmática" de Berkeley. Contra ella hay que decir que del mero hecho de la conciencia (en tanto finita) no puede inferirse que las realidades contempladas por ella existan sólo cuando o en cuanto haya conciencia de ellas ni en virtud de ella; aunque cualquier realidad, en tanto en cuanto sea o esté consciente, cobra una dimensión o una presencia "mental": una actualidad en la conciencia. Pero no hay que olvidar la dualidad de significado, lógico y ontológico (la de acto y contenido, según vimos respecto a la "idea"), que presta a lo "mental" su relación con la conciencia. Así, por otro lado, todo ser, para sernos conocido, ha de "estar en" nuestra conciencia; pero este "estar en" no tiene un significado unívoco, cual sería el espacial: así como hay diferentes modos de conciencia, hay diferentes modos de ser<sup>516</sup> o estar.

En suma, es preciso decir, en atención a la claridad, y por paradójico que ello resulte, que *la realidad de la conciencia no consiste sino en la conciencia de la realidad*. De donde se infiere, en segundo lugar, que ser (o realidad) y conciencia no se identifican, porque **hay que distinguir asimismo, en la noción de "ser", la dimensión (o sentido) esencial y la existencial, que es la única realmente omnicompreensiva y primordial.**<sup>517</sup> En efecto, hasta aquí, pese a que hemos estado refiriéndonos especialmente a la "conciencia", hemos venido manejando y asumiendo la distinción ser/conciencia y, paralelamente, lógica –o conocimiento– y ontología –considerada, objetivamente, en su referencia al "ser"–; una distinción que es precisamente el nudo del problema ontológico en la modernidad, apremiada por los Escila y Caribdis de la reducción o la duplicación ontológica. Y ahora es cuando más oportuno parece especificar mínimamente el sentido en que estos términos se parecen o identifican, y aquél otro posible en que se distinguen. Desde luego, si hasta aquí hemos podido manejar este asunto sin mayor problematización, ello no se debe sino al hecho mencionado de la "finitud" de "nuestra" conciencia, la que efectúa el discurso

---

<sup>516</sup> Hemos dicho aquí "ser" ("*modos de ser*") en el sentido de la esencia, a diferencia del de la existencia. Sólo así, precisamente, puede eludirse la tentación de hacer equivalentes "ser" y "conciencia", en contra de lo que acabamos de señalar. Lo que sí podría decirse es que, para nuestra conciencia en tanto finita, hay *al menos* tantos *modos* de ser como modos (o contenidos) de conciencia. Ciertamente, también, puede entenderse como en cierto sentido equivalente hablar de modos de ser que de modos de considerar o ser considerado (o de nombrar o ser denominado). Pero lo que diferencia, en un sentido rigurosamente radical y absolutamente distinto, al ser de la conciencia (o saber) es su propia significación trascendental (y aquí aparece la significación distintamente ontológica de "trascendental") del existir: el hecho de haber algo, que incluye y fundamenta el de haber conciencia de ello (cfr., sobre esto, nuestra siguiente nota 532). Una evidencia que ningún idealismo debería soslayar, porque la identidad o identificación de todos los trascendentales del ser sólo alcanza legítimo sentido desde la equívoca consideración de la misma *sub specie absoluti*.

<sup>517</sup> No nos parece que quepa –relativamente hablando, por supuesto: en el sentido que pretendemos– mayor dilucidación de la conciencia, o conocimiento-del-ser, que ésta. Queremos decir: al cabo, la noción de "darse cuenta" –como acto de conciencia– es *tan* primitiva e inanalizable como la de "existir" –acto de ser–. Y esta advertencia es tan necesaria como suficiente para no incurrir en confusiones y equívocos recurrentes. Lo que ocurre, como explicación de que los haya tan frecuentemente, es que, a su vez, no se repara suficientemente en que esta analogía y paralelismo entre "conciencia" y "ser" no implica su identificación, sino que es eso mismo: un paralelismo, una correspondencia o, si se quiere mejor, una correlación.

ontológico; finitud y consecuencias que resulta fácil asumir intuitivamente (pese a que hemos ido definiendo mínimamente cada término sobre la marcha). Sin embargo, no hemos podido por menos que referirnos a la dimensión trascendental de la conciencia, así como a la trascendencia del ser con respecto a la conciencia (en tanto) finita.

Es un hecho que la conciencia se ocupa, constitutivamente, tal como hemos estado exponiendo, del "ser". Y en la base de la afirmación de que su estatuto ontológico es puramente lógico se halla la de que lo lógico –el conocimiento, la conciencia– es del ser: no puede enfrentarse al ser –a lo ontológico– absolutamente, sino que está esencialmente incluido en y referido al ser. Precisamente en virtud de la dimensión "trascendental" –omnicomprensiva– de la conciencia –dimensión que, en cierto sentido, implicado y precomprendido, supone la no finitud de la conciencia– se impone la afirmación de la *co/incidencia* entre conciencia y "ser": noción, ésta última, igualmente "trascendental". Esto es, si la conciencia es trascendental, igual, cuando menos, ha de serlo el "ser". En realidad, más radical y completamente aún: puesto que hemos definido la conciencia o el conocimiento en función del ser. La cuestión estriba ahora en si, a más de ser trascendentalmente inseparables estos términos, son *realmente* distintos, y no sólo conceptualmente (lógicamente) distinguibles. Es decir: ¿significan los términos "ser" o "existencia" algo distinto de aquello que en cada caso muestra la conciencia? En este punto es donde resulta pertinente efectuar, "dentro" del ser, la distinción entre existencia y esencia, o entre Ser o Existencia y ente (con su derivada distinción, en el ente, entre su existencia –el hecho de que es– y su esencia –su modo de ser–), que se muestra primeramente inteligible desde la consideración de la finitud de la determinación onto/lógica.

En realidad, la coincidencia señalada se ha ido efectuando en virtud de la expresión "modos o tipos de ser". Y tal expresión refiere a lo que se ha llamado clásicamente dimensión "esencial" del ser. ¿Qué pasa, entonces, con la significación "existencial" del mismo? ¿Constituye efectivamente algo distinto de la **esencia** en cualquier caso determinable por la **conciencia** en general? Ante todo, hay que señalar la evidencia de que *el punto de tangencia entre ser y conciencia radica en la dimensión esencial del ser (la objetividad, en términos modernos)*. Ahora bien, toda esencia es particular, determinada, finita; toda referencia concreta, por tanto, tanto del ser (decimos entonces "ente") como de la conciencia (decimos entonces "objeto" o/y su concepto), es finita: definida, determinada. Es, pues, la finitud de la conciencia –junto a la señalada mayor trascendentalidad, por definición, de la noción de ser– la que posibilita la admisión intuitiva de la distinción entre conciencia y ser: *la prioridad ontológica de éste*. Pero, incluso a nivel general, trascendental, ontológico, y pese a la *co/incidencia* de ser y conciencia que en este plano se impone a la reflexión, hay que seguir señalando la distinción entre esos dos términos trascendentales como algo más que una distinción de menciones o connotaciones de lo mismo (esto es: de lo que es; de lo que es cognoscible). Precisamente en virtud de la acepción de Ser como Existencia: porque, por definición –mas una definición necesaria: un hallazgo de la reflexión ontológica o/y del análisis del Lenguaje– no hay conciencia sino en, por, para y del Ser. Sólo en esto puede consistir la absoluta trascendencia del Ser respecto a la Conciencia: trascendencia que no puede significar, a su vez, otra cosa que trascendentalidad. De modo que hay un fundamento realísimo para distinguir entre conciencia y ser, lógica y ontología, por más que sean inseparables y, por ello, la lógica alcance y se ocupe del ser en toda su extensión.

Estas disquisiciones pueden parecer, y reconocemos que lo son, "confusas", pese a que pretenden una clarificación. También reconocemos que, desde luego, debe ser posible una elucidación mejor, más efectivamente clara; que son posibles muchos análisis alternativos. Pero, en cualquier caso, ha de reconocerse que lo decisivo para hacernos claridad sólo puede



alcanzarse a partir del afrontar la dificultad intrínseca del tema mismo, sumergiéndonos, por así decirlo, en el abismo de esta dificultad. Por lo demás, sólo pretendemos ahora una mínima aproximación que se desarrollará y detallará sucesivamente al hilo de la exégesis y la confrontación detallada entre los autores con que dialogamos o que queremos poner en diálogo. Así que, a modo de provisoria e intermedia conclusión y consecuencia de lo dicho, anotaremos especialmente lo siguiente. Que hay una doble consideración indefectiblemente aplicable tanto al "ser" como a la "conciencia": la consideración trascendental, general u omnicomprensiva, y la determinada o finita. Que a esta doble consideración, a su vez, es indefectiblemente aplicable otro parámetro binómico: el de la esencia y la existencia. Y que éste último permanece como irreductible, incluso en el nivel trascendental –en el cual conciencia y ser se reflejan recíprocamente: mientras que la conciencia existe o es real, el ser es cognoscible por su dimensión esencial y determinable–, por la distinción claramente real entre ser o no ser; haber o no haber; existir o no existir, en función de la cual la noción de ser es ontológicamente prioritaria, y por tanto la radicalmente trascendental, sobre la de conciencia. Sin embargo, en tanto en cuanto esta noción fundamental y fundamentante de Existencia trasciende toda particular concreción y determinación, es inaprehensible por un concepto ordinario: representativo, objetivante; de modo análogo, aunque distinto, a como la conciencia, en general o trascendentalmente considerada, se muestra como una unidad irreductible a toda determinación objetiva concreta: a toda síntesis particular de notas conceptuales. La distinción radical, por tanto, entre conciencia y ser, del mismo modo que se muestra como necesaria e ineludible, se muestra como irreductible, distinta a cualquier distinción particular, no trascendental: por ende, es una distinción no entitativa, cósmica, "dualista".

Por último, aquí: la cuestión de la esencia es planteable respecto de cualquier ente u objeto –incluida una conciencia determinada–, que son en cada caso finitos. Respecto al Ser mismo (en su absoluta distinción con todo) que, por lo dicho, no es en sí mismo considerado cosa u ente –no es finito– pero sí es (lo máxima, fundamentalmente) real, la cuestión de su esencia o no tiene sentido –ordinario– o la respuesta ha de ser esta: la esencia del ser mismo es la Existencia. Esta ineludible afirmación radical de la Existencia como esencia del Ser como tal implica –en cuanto la esencia es inseparable, pese a ser distinta, de la existencia– la plenitud del Ser. Y tal tesis es positivamente afirmable por nuestra conciencia, pese a que sea finita y, por ello mismo –en tanto en cuanto es o sea finita–, pueda no desplegar, ex/poner o comprender, dicha necesaria plenitud del Ser mismo. Precisamente porque el Ser, como Existencia, es trascendental, la finitud de nuestra conciencia no es obstáculo para esa afirmación.

Prosiguiendo con nuestro discurso, es notable que la ambivalencia de la noción de "ser" (Existencia/esencia–s) opera igualmente en la de "ontología", por la cual puede entenderse la determinación de las esencias o/y la consideración de la existencia (del hecho del ser o existir, en general). Pero, si dejamos de tener en cuenta esta última, en virtud precisamente de su trascendentalidad, podemos decir que el propio estatuto ontológico de la conciencia es, como decíamos, puramente lógico. Por eso hablar de la "realidad de la conciencia" es tan equívoco como decir que la conciencia es "relación con" otros seres. Ya que ella no es sino el seno lógico –el darse cuenta; o/y el decir de: el Lenguaje– de la realidad y de la relación entre los seres. Teniendo en cuenta el carácter trascendental de su significación propia, el hablar de ella como una realidad particular y determinada equivale a hipostasiar lo lógico (esto es: considerarlo como una sustancia, existencia o entidad separada, cuando no es sino bien –si se quiere– una dimensión del ser en general, bien una función de los sujetos particulares pensantes). Lo cual implica tanto perder de vista la esencia propia de lo lógico como ontológicamente "mera" conciencia, como, consiguientemente, sugerir una

realidad diversa que resulta entonces, a la vez que duplicativa de la realidad, inidentificable o misteriosa. Visto de otro modo (el ontológico en lugar del lógico), esto equivale a la impropiedad de hipostasiar la existencia: de lo lógico o función de conciencia, en este caso.<sup>518</sup>

Así, en efecto, se revela como sobremanera confusivo considerar o, mejor, llamar "realidad" a la conciencia, habida cuenta del sentido meramente esencialista con que usualmente se entiende y maneja "realidad": muchas veces tal expediente encubre "errores categoriales", o como se los quiera denominar, en cuanto a la comprensión de este tipo peculiarísimo de realidad. En verdad, no se sabe muy bien en ocasiones lo que se quiere decir o identificar cuando se afirma o se atribuye a un autor la tesis de que para él "la conciencia es la única realidad" o que "reduce la realidad al acto de percibir", de cuyo tenor suelen ser, por ejemplo, las de Melendo sobre Locke, para acabar completando la ininteligibilidad mediante la apelación a vacuos rótulos genéricos. Por esto nos parece que no se debe eludir el innegable riesgo –teórico– de dilucidaciones siquiera tan sumarias como la que estamos realizando ahora. Muchas veces la confusión proviene de o late en la presunta pero dudosa obviedad por la que se omite la explicación de ciertas afirmaciones.<sup>519</sup>

Prosiguiendo con el análisis de nuestro actual argumento, hemos de decir que la misma dualidad y posible equívoco que hemos definido, o, mejor, a los que hemos intentado apuntar, con respecto a la conciencia cabe encontrarla en las expresiones de "inmanencia" y de "exterioridad" o "trascendencia" (de uso y significación epistemológica igualmente capital en la filosofía moderna).

En efecto, de acuerdo con lo que hemos dicho, la afirmación de la **inmanencia** subjetiva de cualquier objeto, esto es, su existencia en la conciencia o el "pensamiento", puede decirse cierta en un sentido *lógico* (u ontológico general: el de ontología como discurso). Pero esta inmanencia puede significar sólo que el objeto es conocido o cognoscible.<sup>520</sup> (En cuyo

---

<sup>518</sup> Un señalamiento (más que análisis) de propósito similar –aunque no de igual contenido– a éste que hemos arriesgado por nuestra cuenta puede encontrarse en *KrV*, A 341-351 (ed. Ribas, pp. 328-334), donde Kant, al analizar los paralogismos de la razón pura y luego, en particular, el primero de ellos (paralogismo de la sustancialidad del "yo"), hace una referencia crítica expresa al "*cogito*" cartesiano. Sobre el error de la "hipóstasis" comentada, cfr. también A 384,395. Pero otra disquisición de contenido más afín, así como detallado, al nuestro puede encontrarse en Finance,123-145. Por lo demás, es cosa comúnmente reconocida que Descartes, apenas conquista el plano lógico trascendental del "*cogito*", se precipita a reducirlo al sujeto particular como sustancia pensante. Esto supone, diríamos en términos escolásticos, una confusión de la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi*. En particular, es notoriamente ilegítimo concluir que "yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar" (subrayado nuestro): véase Descartes,94. Locke critica este punto particular en II,i,10. En cuanto a Kant, nosotros mismos tendremos que reiterar y detallar en adelante, en consecuencia con nuestro análisis, diversas precisiones críticas (cosa que ya empezamos a hacer en nuestro apartado II.2.3).

<sup>519</sup> O, como dijera Kant, citando a Terrasson (en *KrV*, A xix; ed. Ribas, pg. 13), la lectura de *algunos* libros no sería tan larga si éstos no hubieran pretendido ser tan cortos. Aunque esperamos no haber incurrido en mayor confusión por haber pretendido ser algo más claros; peligro aludido también por Kant en el mismo lugar.

<sup>520</sup> Ésta última es la tesis de la inteligibilidad del ser en general (común a, aunque diversamente desarrollada por, realismo e idealismos), esto es, la de la conciencia como nota esencial o trascendental del ser en general. La cual implica que toda conciencia, por el hecho de serla (finita o no, esto es: *secundum vel quoad nos* o *secundum vel quoad se*, para emplear esta útil distinción escolástica), *de algún modo* está en relación con o

caso, como sugerimos en la anterior nota 513, cabe aplicar la calificación "subjetual", mejor que la de "subjetiva", como correlativa a lo objetivo en general.) En tal caso (lógico u ontológico general, insistimos), "inmanencia" no se opone a "trascendencia", sino que simplemente connota la consideración general o de conjunto de la realidad (finita o absoluta), en cuyo seno onto/lógico se establecen determinaciones ontológicas particulares, co/rrrelativas. (Hay, por cierto, un término antiguo –medieval–, cuyo uso o aplicación Kant ha reducido en una dirección logicista, que expresa esta ambivalencia u omnicomprensividad onto/lógica: "trascendental"; el cual hemos venido usando ya nosotros con este precisado sentido.) Lo que ocurre es que éste no es de hecho el uso y sentido ordinario de la expresión "inmanencia", desde luego. Sino que suele oponerse a "trascendencia" bajo la implícita admisión o el efectivo supuesto de la finitud de nuestro ser y conciencia, aunque se eluda su reconocimiento y tematización.

En un sentido *ontológico* determinado o particular, en cambio, aquella afirmación ("inmanencia subjetiva") no significaría más que dos cosas. Una, que hay (para la conciencia absoluta) o tenemos (para nuestra conciencia finita) una "idea" del objeto: **lo cual es decir lo mismo que lo anterior** (a saber, que el objeto es cognoscible), **de acuerdo con la referida paradoja onto/lógica de la "conciencia"**, o lo que cabe resumir como la ambivalencia onto/lógica de la conciencia **finita**, correlativa a la ambivalencia onto/lógica del ser como existencia o/y como esencia. La otra sería la tesis de que no hay más realidad o bien que las "ideas" (en su muy particular sentido ontológico que se opone a lo no "mental": lo "físico" o "material"), o bien que la cognoscible para nosotros (para nuestra conciencia particular). En estos dos últimos subcasos (los de la última frase), empero, se estaría incurriendo en la "falacia idealista", bien con respecto a "idea", bien con respecto a "inmanencia". Es decir, en la ilegitimidad, o falta de crítica o análisis, de identificar conciencia (absoluta o finita) y ser (como existencia): bien reduciendo el ser a la dimensión de la esencia o apariencia (con lo que se pierde de vista la irreductibilidad de la dimensión

---

puede alcanzar todas las dimensiones del ser en general. Sólo que en la filosofía premoderna este postulado se ha fundado y tematizado desde la trascendentalidad del ser –comunidad de todo ser– como (al menos implícitamente, o explícitamente en la filosofía tomista) existencia, mientras que la filosofía moderna, que podríamos decir que es la que ha explicitado o insistido en la conciencia como un trascendental del ser (cuyo precedente escolástico sería el trascendental "*verum*") –por el descubrimiento de la aprioridad conceptual–, lo ha fundado precisamente en esta dimensión de la conciencia (explícitamente, en el idealismo metafísico alemán). Esta tesis de la inteligibilidad del ser en general, sin embargo, no nos garantiza que todo *tipo* o *modo* de ser sea accesible a nuestra conciencia entendida en sentido ontológico particular. Así, de nuevo, como apuntamos cifradamente en la anterior nota 509, quizá el problema crucial de toda ontología o metafísica, *al cabo*, es el de las relaciones entre finitud e infinitud, ya que tanto la conciencia como la existencia se revelan como trascendentales, de modo que sus dicotomías inherentes (respectivamente: inmanencia/trascendencia y necesidad/contingencia en el ser) no resultan *tan* problemáticas. (Por cierto que Copleston, VII, 344 se ve llevado, tan irreprimible como renuientemente, a un parecer semejante en el transcurso de una breve y diversa reflexión, mientras que Finance, 492 viene a admitirlo en términos equivalentes.) Otra cuestión, que evidentemente aquí sólo puede quedar meramente apuntada, es que, en última instancia, cuando se profundiza la reflexión metafísica, el problema más decisivo, que resulta entonces central, quizá no sea sino el originario de la relación entre unidad/unicidad y multiplicidad del Ser como tal. Evidencia que se asoma en la misma *KrV*: cfr. B, 428, A 602.

La susodicha tesis de la inteligibilidad del ser es una, en cualquier caso, en que se advierte más nítidamente de qué manera es convencional, pero inexacto, separar lo lógico de lo ontológico. Porque podría considerarse tanto una tesis lógica como una ontológica. Y, propiamente, parece ontológica. Pues, aunque habría que discutir, como cualquier problema, aunque se juzgue "falso problema" en última instancia, la tesis opuesta de que existen realidades "irracionales" o incognoscibles, cuando menos es evidente que el hecho de ser no es de suyo incompatible con su cognoscibilidad, aunque hubiera que atribuir su conocimiento a una conciencia hipotética definida *ad hoc*.

existencial del ser a la conciencia como función de determinación lógica de la esencia o *modo* de ser de los seres), bien reduciendo toda realidad posible (toda inmanencia *lógica*) a la realidad accesible para nuestra conciencia finita.

Dicho todo esto de otro modo más tajante: es evidentemente una falacia entender que el sentido de la afirmación de que *todo* objeto "existe en", "está en" o "es inmanente a" la "conciencia" o el "pensamiento" sea otro que el meramente lógico. Pues, como hemos procurado explicar, la conciencia –lo lógico, el conocimiento– no ha de oponerse como una realidad frente a otras. Tal afirmación, pues, sólo constituiría, en rigor, una tautología. Sin embargo, la crítica suele manejar, como hemos reseñado, el concepto de "inmanencia de la conciencia" (Melendo), o los expresamente peyorativos "clausura en la conciencia" (Rábade) o "círculo de las ideas" (Mackie) como si constituyese alguna tesis sustantiva (legítima o significativamente posible). Esto es: sin analizar qué otra precisa concepción puede esconderse tras estas palabras, y sin justificar, además, adecuadamente en qué sentido pueda constituir una falacia.

Por otra parte, de acuerdo también con nuestra anterior dilucidación, el único sentido (esto es: *significación*) legítimo que podría tener el hablar (no todavía afirmar, para lo cual hay que aportar un fundamento o *justificación*) de objetos "**externos**" o "**trascendentes**" a la conciencia (finita: no creativa) es el de la "mera" existencia de algo de lo que no tenemos ni podríamos tener "idea" determinada alguna. Es decir, la expresión "mundo externo (o trascendente) a la conciencia", tomada en **sentido absoluto**, lógico u ontológico, es un término sin concepto.<sup>521</sup> O, por valernos de esta noción kantiana, sería un "concepto límite" de nuestro alcance cognoscitivo. Esto es, un concepto ideal o un término que expresa el límite lógico de nuestros conceptos o conocimientos posibles. (Sin embargo, también a veces se encuentra en la literatura crítica el uso equívoco de la noción de trascendencia a la conciencia, confundiéndola sin más con "mundo externo" y sin efectuar las oportunas precisiones críticas.<sup>522</sup>) Otra cuestión es que, aún en un sentido absoluto, tenga el más pleno sentido metafísico la afirmación de la "exterioridad" o *distinción*, ya más arriba aludida, entre el Ser en general como Existencia y el ente u objeto, en el cual cabe distinguir a su vez su existencia de su –determinada, finita– esencia. Lo que ocurre es que esta distinción, por ser precisamente distinción y no dualismo, es afirmable, pese a sus peculiares dificultades metafísicas (por ser precisamente metafísicas), en y desde el seno mismo de

---

<sup>521</sup> Lo cual, como ya hemos indicado, es diferente de decir que no tenga o pudiera tener significación alguna: esto último sería precisamente reincurrir en la dogmática falacia idealista (o fenomenalista) que reduce el ser en general al ser accesible a una (o un tipo de) conciencia dada. Lo que sí es cierto es que dicha expresión no significaría lo que ordinariamente entendemos por "mundo externo".

<sup>522</sup> Así, Melendo,44 (como vimos en la anterior nota 518) usa la expresión "realidad trascendente a la percepción" para decir que Locke la niega "metódicamente". Pero dicha expresión adolece, por una parte, de un uso ambiguo de "percepción", porque luego dice "acto de percibir": tesis que no puede encontrarse en Locke, como vimos en el apartado II.2.3. a propósito de Aaron. Mas, por otra parte, usa también ambiguamente "realidad" –que puede connotar esencia o existencia: **acto** de ser–. De ahí que la misma expresión subsiguiente referida, "acto de percibir", aúne estos dos equívocos: el acto de conciencia y el acto de existir. (Si quisiéramos evitar el compromiso formal con la doctrina tomista, cuya elaboración de la noción de "acto" resulta desdibujada tan frecuentemente en sus epígonos, podríamos emplear, en cambio, la equivalente –no menos primitiva e inanalizable, por lo demás, pero más frecuente hoy– de "hecho de".) No es extraño, pues, que, por razones objetivas que el tema mismo impone o deja aflorar, Melendo llegue a decir por doquier que la de Locke es una filosofía de la "percepción originante" (véase pg. 45, por ejemplo). Pero esta atribución, rigurosa y absolutamente infundable en el *Ensayo* (de hecho, sólo Melendo la arriesga, reconociendo además su "ambigüedad" en el *Ensayo*), más bien muestra la confusión y la falta de análisis en el propio intérprete.

nuestra conciencia o/y experiencia: se trata de la distinción ontológica radicalmente **trascendental** entre conciencia y ser, aunque, evidentemente, tiene un carácter distinto de la distinción, en el ente, de su existencia y su esencia, en tanto en cuanto la esencia, inseparable de su existencia, es siempre en cada caso finita. Pero aquí ya no se trata de un "mundo" exterior, sino del Ser como tal o en general, en tanto trascendental: no inmanente o trascendente, sino ambas cosas a la vez y ninguna en particular. La única "trascendencia" admisible, pues, en principio no es la del Ser o Existencia como tal, sino la de algún *modo* de ser o existencia particular que pudiera postularse.

Mas en un **sentido relativo**, o "interno", si se quiere, al ámbito de nuestra conciencia o conocimiento posible y, por tanto, al ámbito ontológico que nos es accesible determinar en su esencia u objetividad, pueden distinguirse varios sentidos en que la expresión "externo" no ofrece mayores problemas lógicos u ontológicos que los de su determinación precisa en cada caso. **Uno** de ellos toma su significado –que es el originario de la palabra– de la espacialidad, como forma trascendental (o sea, universal y necesaria; por tanto, *a priori*, de acuerdo con la terminología kantiana) de un amplísimo sector de la experiencia sensible: precisamente el llamado "externo". De acuerdo con ello, llamamos "externo" a todo objeto contemplado en el espacio, sea o no "ilusorio"; es decir, a todo objeto en el sentido epistemológico general a que nos referimos ya en el apartado 2.2. de esta segunda parte: no en el preciso sentido de objeto como "sustancia". (Dicho de otro modo: "externo" o "exterior" es el nombre de una *forma* básica de nuestra sensibilidad). **Otro** expresaría la tesis ontológico–existencial de que el sujeto, la conciencia (finita), el entendimiento –o como quiera llamarse– no produce o es responsable de la existencia de *todos* los objetos de su experiencia (sólo de las voluntarias producciones mentales –tanto imaginativas como ideales–; aunque, *en general*, no lo es de ninguno: como dijera ya Locke, las "ideas simples" o "materiales" de todo conocimiento no los forja nuestra mente, sino que los recibe). Esto es, empleando el término en un sentido analógico respecto al sentido espacial, puede sostenerse la tesis de que la existencia de al menos algunos objetos es "externa" al sujeto (o sea, independiente de la conciencia, aunque tal afirmación existencial es legítima y necesaria en tanto trascendental, y no nos compromete por tanto en ninguna afirmación de inacreditable trascendencia objetiva). Junto a estos sentidos formalmente *sensible* y pura o distintamente *existencial* u *ontológico* de "externo", queda aún otro, relativo a la objetividad, al que podríamos llamar (onto/) *lógico*, en el sentido del ente u objeto –finito, pues– existencialmente independiente de nuestra conciencia, pero accesible y, por tanto, determinable en su esencia, al que nos referiremos con lo siguiente.

En efecto, *si del llamado "mundo externo" se manifiesta tener alguna idea "positiva"* – por emplear ahora una expresión cara a Locke–, la duda respecto a su existencia **en general** podría también calificarse, sin duda alguna, como una falacia, la representacionista, el contenido y razones de cuya confusión latente habría que elucidar hermenéuticamente. Pero donde *en este caso* radicaría precisamente la falacia o impropiedad es en aplicar a la noción de existencia el predicado "general".<sup>523</sup> Son las esencias de los objetos (o entes: *beings*, dice todavía Locke) las que pueden ser más o menos particulares o generales. La Existencia, en cambio, como acto (o "hecho") de ser, es o no es. Consiguientemente: algo existe o no

---

<sup>523</sup> Evidentemente, tiene sentido hablar del hecho "general" de la Existencia o el Ser. Por eso hemos enfatizado la expresión "en este caso" y, antes, la condición a que se refiere.

existe.<sup>524</sup> Pero si, como decimos, de ello tenemos "idea" (si ese "algo" está siquiera mínimamente determinado), entonces lo que hay que precisar no es si existe o no existe, sino *de qué modo* o en qué sentido existe: cuál es su estatuto o determinación ontológica. Cabe distinguir, en efecto, diversos modos de existencia: el de los objetos de la imaginación, por ejemplo, a diferencia de los objetos empíricamente "reales". Pero tales distinciones corresponden y han de hacerse desde el ámbito lógicamente interno de la inmanencia o conciencia empírica. Así, pues, no es lo mismo, desde luego, decir "mundo externo a la conciencia" que meramente "mundo externo". Es decir: constituiría una falacia oponer (lo que normalmente identificamos como) el "mundo externo" a la inmanencia de la conciencia; o, en el lenguaje ideísta, al "pensamiento". *Porque si "mundo externo" tiene algún sentido determinable, entonces es inmanente a la conciencia (en su sentido lógico o trascendental; no empírico particular).*

C') Ahora bien, como es sabido, Descartes incurrió, inmediatamente después de descubrir el "cogito" como suelo trascendental de la conciencia onto/lógica,<sup>525</sup> en la falacia de reducirlo hipostáticamente a "substancia" pensante o "naturaleza inteligente",<sup>526</sup> y, correlativamente, en la de *mantener* como duda irrestricta la de la existencia, en general, de "las cosas exteriores a mí",<sup>527</sup> pese a ser "cosas de que en mí hallaba alguna idea"<sup>528</sup>, oponiéndolas así a la inmanencia del "pensamiento"<sup>529</sup> y considerando necesaria al respecto no ya una dilucidación sino una demostración o inferencia *deductiva*.<sup>530</sup> El problema que late aquí, sin embargo, posibilitando este planteamiento que consideramos falaz, es el de la determinación de ese otro diverso –y crucial– tercer sentido relativo de objeto o mundo "externo", que, enlazándose con las nociones antes analizadas, no puede dilucidarse sólo mediante ellas; al contrario, las confunde.<sup>531</sup> Equívocamente o de mala

---

<sup>524</sup> Y, de lo que nosotros podemos conocer que existe, es no ya prueba (en tanto que inferencia deductiva) sino muestra la experiencia, cuyo concepto es equivalente o, cuando menos, coextensivo con el de conciencia (en su sentido lógico u ontológico general). Así, de lo que, teniendo alguna idea de ello, nos planteamos si existe, lo que en el fondo nos estamos preguntando no es sino su esencia, esto es, *qué es lo que* existe (o, de nuevo en términos modernos, su objetividad). O, vale decir lo mismo, *cómo* existe lo nombrado por el término que se aplique: cuáles son sus *condiciones* de posibilidad (y por tanto de identificación) empírica, y por ende cognoscitiva –consciencial–. En suma: sus notas constitutivas.

<sup>525</sup> Cfr. Descartes,94.

<sup>526</sup> Cfr. Respectivamente, Descartes,94 y 96, así como anterior nota 518.

<sup>527</sup> Cfr. Descartes,95.

<sup>528</sup> Descartes,96.

<sup>529</sup> Cfr. Descartes,98-99.

<sup>530</sup> En efecto, podemos leer en Descartes,98:

por mucho que lo estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón suficiente para desvanecer esta duda sin suponer previamente la existencia de Dios.

<sup>531</sup> Lo que se confunde es el rasgo ontológico general de la *existencia* independiente de los objetos "externos" con su exterioridad espacial como dato de la sensibilidad. Esto es: la exterioridad existencial con la sensible. A ello contribuye el hecho de que, generalmente, los objetos externos se presentan involuntariamente, a diferencia de su existencia en la imaginación, que atribuimos a la voluntariedad del sujeto. Pero la causa decisiva y suficiente de la confusión estriba en la falta de conciencia del criterio de objetividad empírica al que nos referiremos a continuación.



manera, hay que matizar; porque una elucidación adecuada de la objetividad empírica efectivamente tiene que operar con una con-fusión de los anteriores sentidos, sin incurrir en reduplicación reflectiva de conciencia y realidad.

Éste es el problema relativo a la dilucidación de "objeto", incluso dentro del ámbito de la inmanencia empírica, más allá de su mero sentido general lógico o –como lo llamamos en nuestro apartado II.2.1– epistemológico; y más allá, también, del sentido general ontológico puramente existencial de "objeto real", que sólo significaría la tautología vacua "algo existente". Pues todo aquello de lo que somos conscientes –esto es: todo aquello que es, en sentido epistemológico general, objeto–, *a fortiori* existe.<sup>532</sup> Pero incluso en relación con todos los objetos que tienen una dimensión o forma de existencia espacial, y por tanto "exterior", distinguimos los que son "reales" u "objetivos" (y así denominamos a los que se presentan a la conciencia de un modo ordinariamente regular: su existencia, decimos entonces, esto es, su darse a o presentarse en la conciencia no depende de la conciencia) de los imaginarios o los meramente ilusorios (como consideramos y llamamos a los que se presentan de un modo ordinariamente voluntario: en cuyo caso decimos que su existencia depende de nuestra conciencia). Mas, como se ve y es comprensible, no podemos emplear otras palabras para referir a los primeros que las de "objeto", "real" o espacialmente "externo".

Este es precisamente el problema a que Descartes se refiere cuando indica el "error más frecuente de nuestros sueños"; a saber: el que "consiste en representarnos diversos objetos del mismo modo como lo hacen nuestros sentidos exteriores".<sup>533</sup> No obstante su problemático y, en todo caso, superfluo recurso (epistemológicamente ineficaz) a Dios como garantía de que nuestras ideas sean "verdaderas", la sugerencia o propuesta criteriológica que Descartes ofrece para eludir tal "error" es la del dictamen de la "razón", y "no de la imaginación y los sentidos". Y

puesto que nuestros razonamientos nunca son tan evidentes y completos en el sueño como en la vigilia... deberá infaliblemente hallarse la verdad en los que pensamos cuando estamos despiertos que en los que tenemos durante el sueño.<sup>534</sup>

Es evidente que esta apelación genérica a la razón no tiene utilidad alguna y no ofrece el criterio requerido, puesto que pasa por alto que el problema estriba en la distinción misma entre sueño y vigilia, a la cual se ha transferido la originaria entre sensibilidad –en suma, subjetualidad o conciencia– y objetividad: objetos "verdaderos". Por lo demás, resulta notorio que el filósofo francés no habla en todo el transcurso de la crucial cuarta parte de su "Discurso del Método" de la noción de realidad respecto a las "ideas o nociones", sino sólo de su "fundamento de verdad".<sup>535</sup> Esto es, no sólo no advierte aquí con precisión (como hemos visto ya que hace Locke en II,xxxii,1)<sup>536</sup> que la verdad no se predica

---

<sup>532</sup> A nuestro entender, la experiencia intelectual del "*cogito*" lo que permite afirmar es nada más, ni nada menos, que esto: Hay conciencia. Pero no debemos eludir la primariedad del "hay"; como dijimos antes, es la noción de Existencia la única ontológicamente omnicomprensiva: integralmente *transcendental*.

<sup>533</sup> Descartes,99.

<sup>534</sup> Cfr. Descartes,99-100.

<sup>535</sup> Cfr. Descartes,99.

<sup>536</sup> Véase el final de nuestro anterior apartado II.2.1.

propriadamente sino de los juicios –*no de las sensaciones*–, sino que con esta concepción manifiesta las consecuencias de su ontologización del "cogito" o la "razón":<sup>537</sup> al mantenerse la oposición de ésta a "los sentidos y la imaginación" (metodológica inicialmente, pero convertida en ontológica), la divorcia de la "realidad". Esto es: Descartes, a partir del divorcio entre sensibilidad y razón, lo que efectúa es un divorcio entre conciencia y objetividad o realidad objetiva.<sup>538</sup> La realidad queda así traspuesta, representacionistamente, más allá de las ideas, y confundida, por tanto, con las "cosas exteriores a mí",<sup>539</sup> como si éstas fueran *absolutamente*<sup>540</sup> independientes, ajenas, externas a la conciencia.

Pero lo que nos interesa resaltar ahora, más que este aspecto falaz de lo que Kant llamara paralogismo de la "relación externa" (al que volveremos a referirnos) y que supone y es consecuencia del paralogismo de la sustancialidad –absoluta; metafísica– del "cogito", es que es precisamente a partir del problema de la ilusión perceptiva y del "error" por lo que Descartes consideró, de acuerdo con su peculiar racionalismo, que era legítimo dudar en general sobre el valor de "verdad" (realidad) de los sentidos. Es decir: para comprender este problema hace falta un criterio de lo que podemos llamar ya *objetividad* o realidad empírica.<sup>541</sup> Pues, cuando no se ha elucidado el criterio de ésta, la misma exterioridad espacial, así como existencial, de los objetos no imaginarios –por así decirlo– ni ilusorios se pone falazmente en cuestión, considerándose necesitada de demostración y confundiéndola con una falaz exterioridad ontológica absoluta.

Este es también, precisamente, el problema al que alude Kant en un lugar que ya citamos en nota en nuestro apartado II. 2.2. y ahora reproducimos y ampliamos:

---

<sup>537</sup> Una crítica, precisamente de Locke, a esta confusión cartesiana entre el pensamiento como actividad –de conciencia– y el pensamiento como sustancia puede verse en II,i,10 (que ya citamos y comentamos en nuestra parte primera), así como en el capítulo II,xxvii, sobre la idea de "identidad".

<sup>538</sup> En efecto, al "rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda", lo primero que duda Descartes en principio es que "puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar". Esto es, pues, un primer paso metódico (cfr. Descartes,93). Pero, si bien del fondo de la duda emerge el "*cogito*" por su propia fuerza trascendental, no ocurre al cabo lo mismo con el criterio trascendental de objetividad, sino que, como hemos consignado, persiste este rechazo "absoluto" del valor de realidad *objetiva* de los sentidos. Como Descartes, en cambio, no deja de creer en la *realidad* objetiva o independiente –en el sentido metafísico de existencia– que causa nuestra percepción (por lo que Kant llamara a su peculiar idealismo "problemático", frente al "dogmático" de Berkeley), su posición queda anclada en el representacionismo.

<sup>539</sup> Este último es el planteamiento crítico del error representacionista según J. Bennett. Lo discutiremos más adelante, en cuanto lo considera aplicable a Locke.

<sup>540</sup> Es decir, no sólo en cuanto a su existencia, sino también en cuanto a su esencia o peculiar objetividad; o viceversa.

<sup>541</sup> Conviene consignar que en su "Meditación VI" llegó a hallar Descartes el criterio de distinción entre sueño y vigilia (aunque esto no repercute en una reformulación más coherente de su posición general):

Encuentro ahora una enorme diferencia, y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar los ensueños unos con otros y con el curso de la vida, como suele juntar las cosas que nos suceden estando despiertos. [*Apud* Frondizi,161]

Este criterio, sin embargo, se encuentra en el *Ensayo* en diversos lugares a los que nos referiremos en nuestro apartado II.4.2.

Podemos llamar objeto a todo, incluso a toda representación, con tal de que tengamos conciencia de ella. Lo que ocurre es que el significado de la palabra objeto en relación con los fenómenos, cuando éstos no son (en cuanto representaciones) objetos, sino que simplemente designan objetos, requiere una investigación más honda. En la medida en que tales fenómenos, considerados como simples representaciones son, a la vez, objetos de la conciencia, no se distinguen en absoluto de su aprehensión, es decir, de su recepción en la síntesis de la imaginación.<sup>542</sup>

El criterio de discriminación de lo que Kant mismo llama "realidad objetiva" se ofrece en seguida. Pero lo tomaremos de unas páginas más adelante, en las que la palabra "objeto" se usa ya en el sentido de la "realidad objetiva" que se trata de delimitar –como Descartes requiriera y no respondiera– frente a la "imaginación":

Pero ¿cómo es que asignamos un objeto a esas representaciones o que les atribuimos, además de la realidad subjetiva que poseen como modificaciones, no se sabe qué realidad objetiva? La significación objetiva no puede consistir en la relación con otra representación (de aquello que se quería afirmar del objeto), ya que, de ser así, surge de nuevo el problema: ¿cómo sale esta representación, a su vez, de sí misma para obtener, aparte de la significación subjetiva que le es propia en cuanto determinación del estado del psiquismo, una significación objetiva? Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la *referencia a un objeto* y qué dignidad adquieren mediante tal referencia, observamos que ésta no hace más que obligarnos a ligar esas representaciones de una manera determinada, por una parte, y, por otra, someterlas a una regla.<sup>543</sup>

El criterio a que Kant alude es el de una determinada conexión de las "representaciones" (o, en lenguaje ideísta, "ideas"), en tanto que objetos de conciencia (en el sentido previo, básico, epistemológico de "objeto"). Esto es, se descarta por principio aquí –implícitamente: por omisión–, para la identificación del "objeto real", la pertinencia de la *exterioridad* ora meramente espacial: sensible, ora la que nosotros hemos llamado ontológico–existencial, las cuales están siempre dadas inmediatamente, *en general*, en toda representación. Lo que se propone, en cambio, es una *oposición* de tipo lógico.<sup>544</sup> Por eso la posterior crítica expresa kantiana (en el capítulo de la *KrV* sobre los paralogismos –primera edición–) de la confusión respecto a la existencia exterior de los objetos (en tanto que objetivos; no meras representaciones o, para nosotros, "ideas"), en que sí se apela a

---

<sup>542</sup> Cfr. *KrV*, A 189-190 (ed. Ribas, pg. 222). Subrayado nuestro. Véase también A 46,104,197,371.

<sup>543</sup> *KrV*, A 197. (Subrayado nuestro.) Tal criterio aparecía ya antes, no obstante, en A 191, aunque sin la referencia a la imaginación que nos interesa (para nuestra dilucidación en confrontación con Descartes). Por lo demás, es fácil de advertir que la pregunta que se hace Kant aquí equivale a la objeción factible a todo representacionismo (véanse, a este mismo respecto, las referencias de la *KrV* dadas en la nota anterior). De donde se infiere, *a fortiori*, como intentamos probar, que la cuestión del representacionismo encuentra una decisiva condición de posibilidad en la falta de un criterio de objetividad; como también piensa J. Bennett y más adelante veremos. No obstante lo cual, como también diremos reiteradamente en confrontación crítica tanto con Kant como con Bennett (y Cassirer), es radicalmente decisivo para la justificación de la validez o realidad objetiva de nuestro concepto trascendental de objetividad la remisión a la *distinción* metafísica entre realidad y objetividad; esto es: la no reducción logicista de "**realidad** objetiva" a "realidad **objetiva**".

<sup>544</sup> La que hay entre nuestras "representaciones" (o "ideas") en general y cierta-s clase-s de representaciones: véase la clara definición en la siguiente nota 546. Este criterio lógico de oposición es el que dará cuenta de los casos *particulares* en que la exterioridad –espacial o existencial– no será juzgada "real" en el sentido de objetiva, esto es: de "realidad objetiva".

ellas (la exterioridad espacial y la existencial), no resulta polémicamente decisiva ni supera en parte su ambigüedad hasta que Kant vuelve, en tal ocasión, a apelar y explicitar el contenido de la "regla" de enlace discriminadora.<sup>545</sup>

En efecto, en la crítica al cuarto paralogismo de la razón pura Kant intenta mostrar que la **existencia** exterior de los objetos es algo *inmediatamente* dado en (no inferido de) la experiencia;<sup>546</sup> mientras que es un error lógico inadvertido predicar de los objetos **externos** de la experiencia su absoluta distinción o independencia respecto del ámbito inmanente de la conciencia empírica.<sup>547</sup> Pero esto, dice un poco antes Kant, son preliminares para la

---

<sup>545</sup> Un defensor de la doctrina kantiana sobre la realidad externa como *realismo crítico* como Villacañas,<sup>63</sup> admite la ambigüedad de los pasajes kantianos a que nos referiremos. Sin embargo, no se refiere al posterior texto de A 376 (al que es relativo nuestra nota 558) como uno que disuelve tal ambigüedad; ya que, en su libro, no toma siquiera en consideración la relevancia de esta noción de la objetividad que estamos sucintamente demarcando. Tal noción, sin embargo, es considerada epistemológicamente capital, con razón a nuestro juicio, tanto por Bennett como por Cassirer, por más que no sea suficientemente apreciada en la literatura filosófica en general (por lo que nosotros sabemos) como una de las claves cruciales para resolver la controversia entre realismos e idealismos.

En cuanto a lo que ahora estamos diciendo en referencia a Kant, por supuesto subsiste el problema de la diferencia objetiva, a fin de cuentas, entre su peculiar "idealismo" y el de Berkeley. En nuestro apartado II.2.3. ya comentamos que la exposición o interpretación kantiana del "idealismo empírico" del obispo inglés dista mucho de ser justa. Lo que ocurre es que ahora nos interesa más bien la confrontación, por medio de Kant, con el "idealismo empírico problemático" de Descartes, que halla su razón de ser, decisivamente en su caso, en la falta de un criterio lógico de objetividad (el cual se encontraba, sin embargo, en Berkeley –y antes en Locke, desde luego–). No obstante lo cual, todavía, como apuntamos tanto en aquél apartado como en la siguiente nota 547, puede mostrarse que Kant reincide también, en su peculiar reformulación del tema, en el propio reduplicacionismo cartesiano que quería evitar.

<sup>546</sup> Así, leemos en *KrV*, A 370-371 (subrayado nuestro):

Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son... una clase de mis representaciones... Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia... Mi necesidad de inferir es... inexistente... ya que, en ambos casos, se trata tan sólo de representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) constituye, a la vez, una suficiente prueba de su realidad.

La premisa oculta, no obstante, de este argumento de la "percepción inmediata" como "suficiente prueba de realidad" no es ni podía ser otro que el carácter receptivo de la percepción *en general*: tal dato, presente ya, en la *KrV*, desde la "Estética Trascendental" (véase, después, B 277,n. y A 374-5 –sin mención expresa del término "receptividad"–,494,547), es lo único que o bien justifica semánticamente o bien garantiza ontológicamente la pretensión realista de un cierto "dualismo" frente al (monismo del) "idealismo". Lo que ocurre es que, como iremos viendo críticamente, Kant no supera la dificultad de concebir dicho "dualismo" "realista" de un modo "cósico", objetivador, hipostático al cabo. Por lo cual, del mismo modo que insiste en la pertinencia de la noción de "existencia" como algo "dado" o "recibido", es incapaz de concederle el estatuto teórico, onto/lógico, que le corresponde. La consecuencia será que el "realismo empírico", con su inherente "dualismo", queda reducido a un "idealismo" "trascendental" o "formal" (cuya "deducción", por ser "idealista", no es ontológicamente satisfactoria, como veremos), así como que, en realidad, la "existencia" queda inconsistentemente hipostasiada y traspuesta al ámbito metateórico del "objeto trascendental".

<sup>547</sup> Así, leamos un poco antes, en *KrV*, A 369 (subrayado nuestro):

ese realista trascendental... una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.

aclaración del "aspecto falaz de este paralogismo".<sup>548</sup> Así, la clave que da nombre al mismo (paralogismo o sofisma "de la relación externa") se indica después de este modo:

Sin embargo, la expresión "fuera de nosotros" conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto..., distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental llamándolos directamente cosas que *se encuentran en el espacio*.<sup>549</sup>

Como es sabido, la noción kantiana de "cosa en sí" encarna la hipóstasis absolutizadora de todo pensamiento que se hallaba aún en Descartes, se trate del "yo" o de los "objetos externos".<sup>550</sup> Con lo cual –nos referimos ahora a Descartes–, paradójicamente, los objetos

---

Los matices que hemos subrayado –especialmente el último– resultan imprescindibles si se ha de conceder plausibilidad a este texto. Sin embargo, como diremos en adelante, aquí cabe detectar ya el equívoco kantiano sobre lo "en sí" (o lo absoluto): el defecto de distinción entre existencia y esencia. Desconsiderado el papel de la existencia misma, por la dificultad de encontrar una noción o concepción que exprese adecuadamente su aprehensión pura (esto es: distinta, aunque inseparable del objeto que sea), se reduce a la esencia y ésta (que es del ser) a concepto: la realidad, a determinación lógica de la objetividad. Y es que el problema realmente metafísico queda ya viciosamente planteado si se refiere no como el del Ser, sino como el de la "cosa en sí". Lo que aboca a Kant, pese a haber pretendido evitar tanto el reduccionismo berkeleyano como el reduplicacionismo cartesiano de la realidad objetiva, a una inconsistente doctrina hipostática y reduplicativa de la existencia: su idealismo fenomenalista, ajeno a la evidencia de que la fenomenalidad y la "subjetividad" –esto es: la conciencia– pertenecen de suyo, como no puede ser de otro modo, al Ser, aunque haya que distinguir y demarcar su consideración *sub specie absoluti* y *sub specie finiti*.

(En cuanto a la interpretación del fenomenalismo kantiano en una línea no ontológicamente agnóstica sino realista crítica, como la que pretenden un Morente y un Villacañas, baste decir por ahora que todo el Prólogo B de la *KrV* –magnífica síntesis, por lo demás, de toda la obra– manifiesta expresamente, en su contra, que la distinción fenómeno/*noúmeno* no es una distinción de o entre tipos de objetos lógicamente posibles, sino entre aspectos del objeto real. La objetividad autónoma que Kant pretende garantizar con su "deducción trascendental" no significa otra cosa que la estricta regularidad, o conexión legal, de las apariencias o "representaciones", en función de lo cual se interpreta el "dualismo" del "realismo empírico". Sólo la ambigüedad onto/lógica de la noción de "objetividad" puede prestar su imprecisa y parcial plausibilidad a aquellas interpretaciones.)

<sup>548</sup> Cfr. A 369 al inicio.

<sup>549</sup> Cfr. A 373 al inicio. Subrayado nuestro.

<sup>550</sup> En rigor, aunque ya lo hemos sugerido de soslayo, la falacia o paralogismo "de la relación externa" es, según las palabras del propio Kant, una hipóstasis de "los fenómenos externos", tomándolos por "cosas que existen por sí mismas fuera de nosotros" (cfr. A 386); pero por previa aplicación al "Yo pienso", que no expresa sino la mera función lógica del pensar, la categoría de sustancia en sentido no empírico sino trascendente, esto es: la consideración de "cosa en sí". Del mismo modo, los tres primeros paralogismos sobre el "yo" consideran acriticamente a éste como "cosa en sí": como "alma". En el fondo, se trata de la utilización metafísica *absoluta* de la noción de sustancia, como es tesis insistente de Cassirer (1). Mas "todas las disputas" criticadas como paralogismos se deben a hipóstasis de nuestros pensamientos –sean el yo y sus pretendidos atributos trascendentales o metafísicos, o la realidad empíricamente externa–: cfr. A 395. Y, en definitiva, dice Kant en A 396, "Toda *ilusión* puede atribuirse al hecho de tomar por conocimiento del objeto lo que es condición *subjetiva* del pensar".

De todos modos, nos parece conveniente ante todo insistir (véase la anterior nota 547) en que la noción de lo "en sí", en el sentido criticado aquí por Kant, significa o connota propiamente una absoluta –esto es: completa– distinción, heterogeneidad o trascendencia respecto a lo otro de "sí"; y no, pues, meramente, la

empíricos quedan reducidos a meras "representaciones" (o "ideas").<sup>551</sup> Nos encontraríamos así, de nuevo, con la confusión y falacia que, con Russell y otros (en nuestro apartado II.2.3.), llamamos "idealista" en torno a "idea": el "idealismo empírico" –en términos kantianos– común a Descartes y Berkeley. Por otra parte, Kant entiende por "fenómeno" precisamente el objeto real empírico a diferencia de las meras representaciones (o "ideas", en Descartes y Locke).<sup>552</sup> Ahora bien; esta distinción (entre "fenómeno" –no mera

---

respectividad correlativamente "exterior" (en los diversos sentidos que hemos distinguido hasta aquí: sensible, lógico u ontológico) entre el sujeto y el objeto del conocimiento, entre la conciencia y las cosas. Es en aquel sentido absoluto (también críticamente sostenido por Kant, como dijimos en la misma nota) como exclusivamente parecen entender lo "en sí" bastantes posiciones realistas: por lo cual ni entienden ni comparten la crítica kantiana a esta noción, que no es, en este aspecto, sino una crítica al representacionismo. Lo que ocurre es que hay un legítimo sentido absoluto –en el que ni el propio Kant, a nuestro juicio, reparó– acerca de la distinción entre conciencia y realidad, el cual no tiene por qué trasponerse falazmente más allá de la immanencia –o legítima trascendentalidad– gnoseológica: tal es precisamente el ontológico o metafísico radical de la existencia en su distinción con respecto a toda objetividad o correlativa subjetividad (subjetualidad o conciencia). Es por no advertirlo, **por no distinguir adecuadamente la exterioridad sensible de la ontológico-existencial**, por lo que Kant incurre en el todavía idealismo metafísico ingenuo de atribuir al entendimiento la constitución formal de la objetividad empírica, como si el ser de la esencia no perteneciera al Ser mismo. Y es por esta otra razón por la que, pese a la falta de claridad sobre la misma, los diversos realismos se resisten a admitir el "idealismo trascendental" con que Kant pretende apoyar su "realismo empírico". En el resto de nuestro trabajo matizaremos y profundizaremos esta observación crítica, a la que ya nos hemos referido reiteradamente desde nuestro apartado II.2.3.

<sup>551</sup> Así, leemos en A 378:

Si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos.

Si tomamos "cosas en sí" por objetos absolutamente exteriores a nuestra conciencia finita (receptiva, no creativa), entonces se comprende y admite esta tesis kantiana. Esta tesis es, por lo demás, lo que queremos reflejar aquí como expresión del justo rechazo a una posición representacionista (de "realismo trascendental", en términos kantianos). No obstante, es ineludible objetar que tal concepción de la "cosa en sí" es arbitraria. Al asumirla, pese a que sea "críticamente", Kant comparte con Descartes, si no la confusiva falta de un criterio de objetividad, sí la confusión fundamental: la falta de *distinción* ontológica (*no* "dualismo") entre existencia y esencia o entre conciencia y realidad (Ser o Existencia). Como diremos más abajo, en este texto opera ocultamente la idea kantiana de que es imposible comprender cómo podríamos conocer algo *a priori* de los objetos si éstos existieran independientemente del sujeto. Mas si, en lugar de cosas "en sí", se dijera cosas "reales" en el sentido de existentes, se debería dar como explicación la fenomenalidad del Ser o, desde el otro punto de vista, la trascendentalidad **ontológica** de la conciencia: sobre la cual trata equívocamente (ora *sub specie absoluti*, ora *sub specie hominis*) gran parte de la filosofía moderna, deslumbrada por el redescubrimiento –inconsciente e inadecuado– del trascendental "*verum*" *via* idealidad o carácter *a priori* del espacio y tiempo y de las "categorías" e "ideas". En síntesis: la ambivalencia onto/lógica del ser y de la conciencia, o inteligibilidad del ser. En lugar de ello se recurre, para explicar cómo es posible el apriorismo, a lo debe calificarse de idealismo subjetivo; como si la esencia, el *modo* de ser que capta el concepto o el entendimiento, no fuese del Ser (cosa que sabe bien Locke: cfr. *Ensayo*, III, iii, 15). Y es que, en este mismo texto, al final, el propio Kant confunde, equivoca el "nosotros mismos" de la conciencia **ontológicamente** trascendental con una puramente lógica que no es sino mera abstracción de la psicológica finita (o sea: la posición de Berkeley; el idealismo psicológico o subjetivo).

<sup>552</sup> A pesar de que este mismo término, como es sabido también y comprensible, signifique ocasionalmente lo mismo que "representación". Pero ello se explica en función de los avatares dialécticos de la disquisición y la polémica hasta y para establecer su propia posición. El propio Kant alude a esto y se excusa en general tanto



apariciencia– y "cosa en sí") resulta, efectivamente, relevante para la epistemología, en orden a erradicar la falacia representacionista. Pero no nos sirve aún para resolver el problema que, como hemos mostrado concisamente, precisamente llevó y mantuvo a Descartes en lo que, con razón, Kant llama en otras páginas "idealismo problemático".<sup>553</sup> De ahí que, pese a tal distinción, el propio Kant incurra en expresiones tan ambiguas como ésta: "toda percepción externa... es lo real mismo",<sup>554</sup> o, más aún, ésta:

Pero la realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así, pues, lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido.<sup>555</sup>

En estos textos no se prueba bien –dialécticamente al menos– el "dualismo" "empírico" entre mera "representación" y "objetos reales" (o idea/cosa), pretendido frente al "idealismo" "empírico". Precisamente, a nuestro juicio, y *en parte*,<sup>556</sup> porque no se apela *decisivamente* a la dualidad lógica entre meras representaciones en general y cierta–s clase–s de representaciones (las llamadas "exteriores"). Es claro que las refutaciones kantianas del idealismo tanto en el capítulo de los Paralogismos de la primera edición de la *KrV* como en la así expresamente llamada de la segunda edición se ocupan prioritariamente del idealismo cartesiano, mientras que la crítica al berkeleyano se remite a la Estética Trascendental y al capítulo sobre las Antinomias. El idealismo cartesiano se entiende como aquel que duda que tengamos experiencia, *versus* mera imaginación, de objetos externos,

---

en A 312 ("A pesar de la gran riqueza de nuestras lenguas, el pensador tiene a menudo dificultades para encontrar el término que corresponde exactamente a su concepto") como en A 387-388:

Cuando chocamos con juicios que ofrecen una interpretación que es errónea, pero que se halla arraigada en una prolongada costumbre, resulta imposible dar a su corrección la claridad exigible en los casos en que ninguna ilusión semejante e inevitable confunda el concepto. Por eso será difícil que esta nuestra liberación de la razón frente a las teorías sofisticadas posea la transparencia que necesita para ser plenamente satisfactoria.

<sup>553</sup> En la nueva "Refutación del idealismo" añadida en la segunda edición de la obra: cfr. B 274 y ss. Decimos "con razón" –pese a la opinión en contrario, por ejemplo, de Copleston, VI, 260-262– porque, aunque en las páginas anteriormente citadas considera el aspecto realista de la posición cartesiana como "realismo trascendental", se trata de señalar su inconsistencia con la otra dimensión, la idealista, que es presupuesta (y que encarna la hipótesis del "*cogito*", como hemos visto). Contra lo que Copleston afirma, además, Kant no dice que para Descartes el realismo sea indemostrable (ésta es, más bien, la posición que atribuye a Hume), sino que no se puede demostrar "a través de la experiencia" y, por tanto, está necesitado de demostración racional o inferencia *deductiva*. Véase, a este respecto, nuestra siguiente nota 561.

<sup>554</sup> A 375 al inicio.

<sup>555</sup> A 376 al inicio.

<sup>556</sup> Véase A 367 y ss., al respecto de la delimitación del idealismo "empírico" respecto al "trascendental" (que conlleva y permite un "realismo empírico"). Pero si hemos dicho aquí "en parte" es porque, como ya hemos avisado, no obstante lo relevante que sea para una concepción realista crítica la discriminación del concepto lógico de objetividad, más fundamental aún nos parece la "distinción" metafísica que se halla en la base de todo realismo. De hecho, las páginas sobre los "paralogismos" a que nos estamos refiriendo no dejan de ocuparse de la noción de existencia exterior o distinta de la del sujeto pensante. Lo que ocurre es que, a nuestro juicio, según seguiremos discutiendo en el resto del trabajo, Kant no hace justicia a la relevancia teórica de esta noción, por lo cual él mismo incurre en un idealismo insostenible, pese a que le parezca que salvaguarda el "realismo empírico" frente a Descartes y Berkeley (puede ya verse, al respecto, nuestro apartado II.2.3, así como nuestras últimas notas sobre Kant).

así como el que pretende que dicha duda sólo puede resolverse mediante una inferencia (deductiva: cfr. A 368) (que ha de hacer apelación a Dios), esto es: que no puede fundarse epistemológicamente por medios puramente lógicos o analíticos, "críticos". Pero, mientras que la *realidad* o existencia exterior de los objetos empíricos sí que había quedado bien probada, frente a Descartes: sin reduplicacionismo alguno, en los textos anteriores, Kant se ve llevado en los dos últimos a insistir confusamente, al modo aparentemente reduccionista berkeleyano, en la existencia o *realidad* objetiva, cuando la sola referencia a la realidad *objetiva* le hubiera bastado polémicamente. Seguramente por la dificultad de su propio idealismo; el cual, si bien es desde luego diferente y peculiar respecto del de Berkeley, no deja de ser otro idealismo (lógico o logicista, más bien que "psicológico"), aunque la cuestión de la semejanza o/y diferencia Kant/Berkeley es una en la que no tenemos que entrar directamente aquí (pese a que nos hemos referido a este punto más ampliamente en nuestro apartado II.2.3.).

Lo que, frente a Descartes (el "realista trascendental" o representacionista) resulta, en cambio, decisivamente (aunque no suficiente ni radicalmente, mientras no se apele a la *distinción* metafísica conciencia/realidad) clarificador de la problemática, que Kant estaba abordando aquí de un modo expresamente polémico, es el texto que viene inmediatamente a continuación, pese a que Kant mismo no parezca concederle la relevancia sistemática que para nosotros posee.<sup>557</sup> Tal texto, que en seguida transcribiremos, vuelve a ofrecer, con alguna mayor explicitud, el criterio de distinción entre objeto empírico, en tanto realidad empírica, frente a imaginación o ilusión. Éste es:

Un conocimiento de objetos derivado de la percepción puede surgir mediante el simple juego de la imaginación o mediante la experiencia. Y aquí pueden producirse, desde luego, representaciones engañosas, a las que no corresponde ningún objeto... Para evitar la ilusión engañosa se procede según la regla siguiente: *es real lo que, de acuerdo con las reglas empíricas, se halla vinculado a una percepción.*<sup>558</sup>

El hecho de que, pese a su aparición aparentemente ocasional o de alcance secundario, este criterio, es, no obstante, central en la reflexión kantiana frente al idealismo queda suficientemente atestiguado por la reiteración con que aparece la preocupación por distinguir sueño o imaginación de realidad objetiva: tanto a lo largo del propio capítulo de A sobre los Paralogismos –especialmente el cuarto, evidentemente– como ya en el de las antinomias, cuando Kant vuelve a proponer su "idealismo trascendental" o "formal" frente al "idealismo empírico": cuando en A 491-2, en efecto, se recapitula la oposición del idealismo trascendental frente al empírico, éste se critica por no permitir "una distinción

---

<sup>557</sup> Para Cassirer (1),II,684 (*passim*), en efecto, "El problema fundamental de la *Crítica de la razón pura* podría expresarse por el concepto de la objetividad". (Subrayado nuestro.) Es decir, ésta es una interpretación de Cassirer al enjuiciar lo que le parece la aportación decisiva del libro de Kant. Otra cosa es, por supuesto, que Kant mismo lo concibiera y expresara formalmente así, en una obra que se encara expresamente con el problema de la "posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general" (*KrV*, A xii). O, dicho de otro modo, que para él mismo –desde luego, para nosotros no– el problema del conocimiento, y con él el de la realidad, se redujera al de la crítica del "realismo trascendental" y el "idealismo empírico": el equívoco objetivista sobre la "cosa en sí", que inviste a los objetos de nuestro conocimiento o conciencia de una ilegítima absolutez ontológica. Como ya hemos tenido ocasión de sugerir, en la problemática noción kantiana de "cosa en sí" late una instancia propiamente metafísica, relacionada con el problema de la Existencia, que no es reductible al problema lógico de la objetividad y que explica que, pese a la dilucidación del mismo en la *KrV*, subsista aquella noción en el sistema kantiano.

<sup>558</sup> Véase de nuevo A 376 al inicio.

suficientemente notoria entre sueño y realidad", mientras que, según aquél, la "verdad empírica" queda "garantizada" en cuanto "suficientemente distinguida del parentesco con el sueño". En resumidas cuentas, la duda cartesiana acerca de (el criterio de) la objetividad de nuestras "ideas", que es la que le lleva falazmente a poner en cuestión la existencia misma de objetos reales, no puede ni debe resolverse apelando a unos objetos trascendentes a la conciencia, sino elucidando el criterio lógico de objetividad. Así, 'experiencia objetiva *versus* imaginación' viene a implicar 'conexión regular *versus* voluntariedad'. Esto, a su vez, parece implicar que no hay prueba de una "existencia fuera de la nuestra" o "fuera de nosotros", tesis kantiana que parcial y significativamente evoca el planteamiento berkeleyano (y mucho más la doctrina humeana –cfr. Hume,67,188– que acaba asumiéndose y condicionando el "idealismo trascendental" en A 378). Pero nuestra cuestión central no estriba en diferenciar a Kant de Berkeley. Pese a lo cual hay que señalar, en atención al asunto mismo, que, si bien dicha tesis resulta inevitable, la única que puede disolver el idealismo –igualmente rechazable– estriba en la *distinción* (no "dualismo") propiamente trascendental –no trascendente, sino lógicamente inmanente– entre conciencia y existencia; entre realidad (o **realidad** objetiva) y objetividad (o realidad **objetiva**). Una cuyo adecuado tratamiento teórico, pese a todo, se echa de menos en el planteamiento kantiano. Porque, si bien no se puede ni se necesita probar una existencia "fuera de nosotros", sí que se puede y se debe mostrar, superando así la insuficiencia del análisis kantiano de la expresión en el más arriba citado A 373, que la existencia misma de cualquier objeto es ontológicamente –no lógicamente– externa a la conciencia finita precisamente considerada en tanto que finita.

No podemos discutir en detalle los textos kantianos en este trabajo, porque sólo los hemos tomado como referencia orientativa para la tesis que queremos defender respecto a Locke, de acuerdo con nuestra propia definición de la problemática. Lo que nos interesa subrayar por ahora es la relevancia y el sentido de la determinación de un criterio **lógico** de objetividad o realidad empírica como clave condicionante para la concepción de la relación entre "pensamiento" y "realidad". En Descartes es clara la incidencia –por ausencia– de esta clave. Y, ahora, al menos, era a Descartes a quien nos interesaba referirnos en relación con el argumento de la lectura representacionista del *Ensayo* –en Intr.,8, por el momento– que actualmente criticamos. En cuanto al sentido de dicha clave, no obstante meramente aludida en el texto kantiano, no es otra que la regularidad de las apariencias, ideas o representaciones por las que distinguimos clases de objetos. Mas esta es una noción en cuyo análisis y discusión abundaremos, en los apartados de nuestro posterior capítulo cuarto, de la mano de J. Bennett, mostrando que Locke posee y maneja el criterio sustancial de la objetividad (aunque no lo demarque terminológicamente) que le impide incurrir en las falacias comentadas.

Antes de proseguir, resumiremos los puntos capitales y conclusivos de nuestros últimos análisis. De suyo y en principio, la apelación al pensamiento o la conciencia para efectuar una reflexión epistemológica no implica necesariamente una problematización de la existencia de los objetos de la conciencia. Pues la inmanencia de aquéllos a ésta tiene una significación meramente lógica, que no se opone a trascendencia alguna. Todo objeto del que se habla, evidentemente, y por ello mismo, "existe". De lo que se trata sólo es de determinar o precisar su modo de existencia. La existencia, pues, de cualquier objeto en general, es inmediatamente dada y evidente, patente. Así, si se habla de objetos externos, con ello se está haciendo referencia bien a la mera forma sensible general de la espacialidad, bien a la peculiar forma de exterioridad, o independencia respecto a la voluntariedad imaginativa, de los objetos llamados empíricamente reales; la cual no consiste sino en la regularidad de su apariencia, o aparición, en virtud de la cual los identificamos como tales

objetos externos empíricamente reales. Tal regularidad ofrece el criterio de discriminación, de carácter lógico, de objetividad, en el sentido específico ordinario en que objetividad se opone a (arbitraria) subjetividad.

Esta demarcación analítica de la relación y diferencia entre conciencia y objetividad es una que cabe encontrar en Kant y que, como mostraremos detalladamente en lo que resta de trabajo, puede encontrarse en Locke. Y, si bien fue Descartes quien abriera la vía de consideración del problema del conocimiento a partir de la conciencia, hemos detectado sucintamente que su planteamiento inmediatamente se vio afectado por nudos problemáticos irresueltos: el ideísmo metódico que el desarrollo de la nueva ciencia impulsó quedó así enfrentado al realismo en un idealismo problemático que condiciona un insostenible representacionismo. Sin embargo, en el propio Kant el realismo queda aún lastrado por un controvertible idealismo que, según queremos mostrar en adelante, constituye un defecto ajeno al planteamiento de Locke. En efecto, no obstante las precisiones anteriores acerca de la conciencia y la realidad objetiva, resta aún una distinción radical y crucial. Si la noción de realismo pretende una significación irreductible a las determinaciones ordenadoras de la conciencia en cuanto a la objetividad, tal significación no puede consistir en un dualismo objetivo –de (tipos o clases de) objetos– sino en la distinción entre conciencia y realidad (existencia o ser), por más que la trascendentalidad (omnicomprensividad) de dichas dos nociones correlativas permita que se recubran extensivamente.

Hay aún, pues, un sentido de "exterioridad" de los objetos de la conciencia que, sin convertir en lógicamente trascendente a la realidad en general, presta una significación peculiar y más radicalmente trascendental a la noción de realidad respecto a nuestra conciencia finita: el de la existencia como tal en tanto hecho de ser; un hecho del que la conciencia, ni como finita (es decir: receptiva y discursiva) ni como trascendental, puede analíticamente declararse responsable, sino sólo, por trascendental definición, testigo, sea en el orden de la sensibilidad, sea en el de la lógica (o entendimiento) en sentido lato. Esta exterioridad (distinción real) de la realidad respecto a la conciencia es la que hemos llamado antes ontológico/existencial y hemos calificado de radicalmente (*ontológicamente*) trascendental. Y esta exterioridad o distinción es la única que permite disolver las falacias dogmáticas tanto del idealismo (reductivo de objetividad a conciencia) como del consecuente posible representacionismo (reduplicador de la objetividad por reificación de la conciencia).

**D')** Por supuesto, hay que notar todavía, con Kant, que en la raíz ontológica del problema de la objetividad está el de la "conexión necesaria" entre las "representaciones" ("o "ideas"). Esto es, la nota decisiva de la regularidad estriba en la legalidad. Mas este rasgo epistemológicamente crucial de la objetividad tiene un carácter *a priori*: no puede acreditarse por vía meramente empírica o sensible, que es la vía por la que inicial y ordinariamente –así como también es requerido en última instancia– se acredita lo real ante la razón. Por eso se plantea el problema de la "deducción" (justificación) de la realidad o validez objetiva del conocimiento *a priori* (el racional puro, descubierto como clave raíz de todo conocimiento objetivo) en general. Tal "deducción" no puede ser empírica. Pero tampoco puede apelar a criterios trascendentes a la experiencia. Habrá de ser "trascendental" (ahora en el sentido clásico del término, bien que, como ya expresamos, reducido logicistamente; pues es sabida la ambivalencia imprecisa de este término en Kant, en tanto a veces significa claramente "trascendente"). Y esto exige, para Kant, la clarificación crítico/limitativa de que nuestro conocimiento sólo puede decirse que versa, por definición trascendental, sobre "fenómenos": los objetos accesibles a nuestra conciencia. Tesis que pretende vindicar que no son separables, aunque tampoco sean simplistamente

identificables, objetividad y sensibilidad. (Por cierto, el ideísmo de Locke no pretende expresar otra tesis que ésta, bien que sin problematizar el supuesto tácito de que la fenomenalidad pertenece esencialmente al Ser, por más que la realidad objetiva y la sensibilidad –o, en general, la consciencia– sean tan distinguibles como indisociables. Dicho de otro modo, sólo la advertencia de la radicación ontológica de la conciencia puede ofrecer la genuina deducción trascendental, sin reduccionismo logicista del plano "trascendental" ni falacia idealista alguna, quedando como fruto de la crítica, frente al psicologismo escéptico de Hume, el criterio, ya anticipado por Locke, de la necesidad. El planteamiento crítico de la finitud del conocimiento, así como la recusación de la falacia idealista no tendría por qué llevar al peculiar y controvertible idealismo kantiano, como veremos aún.) Esto es, sería ilegítimo pretender que conozcamos o podamos justificar *a priori* el conocimiento de todo tipo de realidad en absoluto (si por conocimiento entendemos, estrictamente, intuición de la forma de un tipo de realidad). Como también constituiría una falacia –la inmanentista que señalamos en nuestro análisis previo, o la de la "idealidad (relación externa)", en términos kantianos– convertir confusivamente los objetos que podemos conocer en "cosas en sí", *si* por esta expresión entendemos cosas absoluta o trascendentamente distintas y exteriores a nuestra conciencia.

En cualquier caso, ahora importa señalar que es en la noción de "conexión necesaria" de la representaciones o ideas en lo que reside el núcleo crítico del problema de la objetividad. (Como es sabido, si Descartes dudó de la existencia en general del mundo externo, Hume dudó de la existencia o realidad de la conexión necesaria en que consisten o que constituye nuestros conceptos de objetos –y leyes– empíricos). Mas, como detallaremos más adelante, a colación de otros textos disputados, a Locke no se le ha escapado esta advertencia. Al contrario, puede decirse que es él quien primero ha reparado en ella. El hecho de que, empero, no se plantee como problema el de la *justificación* ("deducción") de su validez objetiva tiene, a nuestro parecer, dos razones explicativas; y justificativas. Una es de orden histórico: fue Hume, como es sabido, quien dudó de esta validez. Y Kant explica su propio idealismo "trascendental" como "la única escapatoria" que quedaba tras la clarificación crítica a que obliga el "idealista escéptico",<sup>559</sup> de igual modo que se refiere expresamente a Hume al plantear el "problema general de la razón pura".<sup>560</sup> La otra razón es la del orden sistemático. Pero a ésta aludiremos después del siguiente excursus, obligado por nuestra apelación a Kant como piedra de toque crítica en la confrontación Descartes–Locke, en orden a la recusación del marchamo de representacionismo respecto a Locke. Esto es: ahora intentaremos identificar y examinar críticamente la interpretación kantiana de Locke en este punto; y luego intentaremos mostrar, para la dilucidación del nivel lockeano de criticismo, en qué medida la propia visión de Kant, a la que hemos acudido como lógico y obligado

---

<sup>559</sup> Cfr. *KrV*, A 377-378.

<sup>560</sup> Cfr. B 19-20. En A 12, por otra parte, se afirma que "los problemas de la síntesis *a priori*... constituyen nuestro único objeto a tratar". Naturalmente, por "síntesis *a priori*" se entiende la "necesidad de conexión" (B 5) o "conexión necesaria" (B 218) que ningún dato sensible puede acreditar, sino que constituye la contribución al conocimiento de la espontaneidad de nuestro entendimiento. Una cuestión más delicada es cómo se interprete esta "espontaneidad": si (onto/) lógica o psicológica y, por tanto, idealistamente. Es decir: más discutible es la tesis kantiana de reducción de la "experiencia" (a la que apela, oponiéndola a la "imaginación", para mostrar la existencia de cosas exteriores en el espacio: véase la "Refutación del idealismo" de *KrV*, B) a "conocimiento empírico": cfr. B 147, al final; esto es, la reducción de realidad objetiva a concepto de la misma: como luego Bennett reducirá la realidad a nuestro concepto de la misma: a "construcción lógica de las apariencias".

parámetro de criticismo, adolece de defectos de los que, sin embargo, no adolece Locke, aunque nuestra defensa detallada de la posición de Locke quede diferida al resto del trabajo.

Llama la atención que, en la clasificación kantiana de las posiciones posibles respecto al problema idealismo *versus* realismo, no aparezca mencionada por ningún sitio la de Locke, ni su nombre. La clave de esto puede encontrarse en que Kant, de acuerdo con lo que ha seguido siendo un tópico interpretativo respecto a nuestro autor, considera su posición inconscientemente inconsistente. En efecto, puede considerarse que Kant alude por omisión y descarta la consideración de la concepción de Locke en las siguientes líneas de A 372:

Dado que todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son, hasta donde yo sé, realistas, han procedido muy consecuentemente al conceder una notable importancia a tal idealismo, tomándolo por uno de los problemas ante los cuales la razón humana no sabe qué partido tomar.

Por "tal idealismo" (el "empírico") entiende Kant precisamente la negación ("problemática", "dogmática" o "escéptica")<sup>561</sup> de la "realidad" de los "objetos exteriores" (su dualidad o "dualismo" "empírico" respecto a las meras representaciones en general), por entenderlos "erróneamente" como "exteriores en sí mismos" (esto es: absolutamente exteriores y, por tanto, inconsistentemente afirmados),<sup>562</sup> como dice en otro lugar, por "la común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* [esto es: por completo o en todo sentido independiente de la subjetividad; J. R. S.] de los fenómenos".<sup>563</sup> El erróneo entendimiento de la realidad como "en sí", esto es, como "existente con independencia de nuestra sensibilidad" o "fuera de nosotros (en sentido estricto)" (cfr., respectivamente, A 369 y 376) conlleva la paradójica trasposición (reduplicativa) de la realidad "en sí" a una exterioridad "trascendental" (esto es: trascendente: cfr. A 375) y, consiguientemente, la reducción –idealista– de los objetos exteriores a meras "representaciones" (o "ideas"). Tal posición parece "inevitable" –decía Kant: si bien no "insoluble"; aunque la solución de Kant no será un coherente realismo crítico sino un problemático idealismo trascendental o "formal"– desde el momento en que se filosofa desde la autoconciencia del "cogito" o "pensar en general" como sujeto de toda contemplación objetiva. A Locke, entonces, se le supondría de hecho "idealista empírico" –lo entendiera conscientemente así o no– en virtud de su ideísmo. Pero, dado que, como hemos mostrado hasta ahora, Locke no plantea expresamente la dificultad de esta posición al adoptar, desde Intr.,8, el ideísmo, así como que posteriormente rechaza la necesidad de la duda sobre el mundo externo (en el Libro IV), parecería legítimo concluir que nuestro autor conjuga incongruentemente el "idealismo empírico" con su declarado, por otra parte, realismo; el cual sería también, por tanto, "trascendental" (representacionista). Sólo que un autor que no se apercibe de las dificultades de su posición y no intenta, al menos, resolverlas seriamente, no merece mención ni crítica particular: al contrario del caso del declarado "idealismo problemático" de Descartes, del que en B 275 se dice que es "razonable y propio de un pensamiento filosóficamente

---

<sup>561</sup> El problemático –"Descartes"– considera necesitada de demostración o inferencia la afirmación de la realidad empírica exterior; el dogmático –"Berkeley"– la niega, en tanto "materia" distinta del pensamiento, como imposible; el escéptico –tácitamente, Hume– la mantiene en la duda, considerándola indemostrable. Cfr., a este respecto, B 274 y A 377.

<sup>562</sup> Cfr. A 369-370.

<sup>563</sup> Cfr. A 536.



riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente".

Ahora bien. Hemos de contestar a esta visión, por un lado, que todos los argumentos que estamos mostrando y mostraremos para deconstruir esta lectura le serían aplicables a la implícita o sospechada interpretación kantiana. El ideísmo lockeano no supone "idealismo empírico" ni explícita ni implícitamente (en principio, al menos, no más de lo que pueda suponerlo el propio "idealismo trascendental" kantiano, cuyo problemático "realismo empírico" confrontaremos en adelante con el que llamamos realismo crítico de Locke), por lo que tampoco su realismo puede incurrir en la falacia del "realismo trascendental". En efecto, por otro lado interesa llamar la atención sobre el hecho de que Kant distingue en las páginas citadas (capítulo de los "Paralogismos" de *KrV*, A) el para él legítimo y necesario "realismo empírico" ("dualismo" empírico idea/cosa, que a fin de cuentas es reductible a un dualismo lógico apariencia/fenómeno compatible con el fenomenalismo detectable, pese a todo, en Berkeley) del "realismo trascendental", afecto de las falacias criticadas (en suma, **la idealista o inmanentista y la representacionista o trascendentista: la reduccionista y la reduplicadora**). Este último no es otro, en sustancia, que el realismo que, a colación de Descartes y Locke suele llamarse representacionista; el cual afirma o implica (más bien lo segundo que lo primero) una re/duplicación de los objetos. Si ya puede llamarse –como lo hace Kant– "dualismo" la tesis de que hay objetos empíricos independientes de las "ideas"<sup>564</sup> (la tesis realista clásica), la concepción que trasponga los objetos "reales" más allá de los objetos empíricos mismos, o cuerpos, en virtud del paralogismo de la exterioridad (correlativo a la hipóstasis de la conciencia) podría considerarse, en efecto, un re/duplicacionismo.

Sin embargo, como diremos en un ulterior apartado, una de las conclusiones de nuestro estudio es la detección de una generalizada confusión, de hecho, en la literatura entre realismo y representacionismo. Es decir, a partir de la modernidad se entiende por realismo el propio del que Kant llamara "realismo trascendental" en su crítica a Descartes.<sup>565</sup> Esta

---

<sup>564</sup> Cfr. *KrV* A,367 y ss.

<sup>565</sup> La prueba de esta indistinción puede hallarse, por ejemplo, en Cassirer (1),II,254. A colación de su estudio sobre Berkeley encontramos este pronunciamiento (subrayado nuestro):

El lenguaje sencillo de la conciencia de sí mismo refuta, para quien sepa escucharlo, todas las teorías dogmáticas acerca de un ser doble y de un ser desdoblado en sí mismo, ya que en todas estas teorías se contiene necesariamente una premisa dogmática que jamás puede acreditar ni justificar el *conocimiento*. Que las representaciones que en nosotros se dan son las *copias* de sustancias exteriores y las representan por virtud de la *semejanza* que guardan con ellas es algo que no atestigua, ni mucho menos, nuestra experiencia interior imparcial, sino una afirmación escolástica que Berkeley, ciertamente, encontró todavía plenamente vigente en la misma ciencia exacta de su tiempo.

Es fácil ver que la expresión "todas las teorías..." no pasa de ser un artificio elusivo de las distinciones posibles, puesto que, al cabo, se las identifica a todas por una "premis dogmática" que se atribuye a la misma Escolástica. Pues el contenido de dicha premisa o "afirmación", antes referido a un "ser doble y desdoblado", no es sino el de la posición representacionista que estamos analizando y criticando –en su atribución a Locke– en esta parte de nuestro trabajo. Aquí se confunde, pues, realismo con representacionismo. Ahora bien. Lo que Cassirer critica, por doquier en su obra, es que el conocimiento se rija por una pauta trascendente. Es decir, reivindica que el conocimiento ha de fundarse en sí mismo, ser lógicamente autónomo; de otro modo, no sería propiamente conocimiento: "*episteme*". Esta advertencia y su realización pueden considerarse, en efecto, una conquista de la modernidad por obra decisiva de Kant. Sin embargo, el realismo teóricamente adversario de Kant no es otro que el "trascendental" de Descartes, derivado –como hemos mostrado en las últimas páginas– de la confusión cartesiana entre la incoativamente nueva epistemología del "*cogito*" y la

confusión nos parece histórica y sistemáticamente ilegítima, por más que al realismo escolástico pueda considerársele ingenuo en virtud no de otra cosa, a nuestro juicio, sino de que también adolece de confusión entre realidad y objetividad: distinción que sólo ha sido posible, ciertamente, *a través* de la discusión moderna sobrevenida tras el giro "trascendental" y reformulación epistemológica de la ontología por el descubrimiento del "cogito" (por apremio, a su vez, del método de la "nueva" ciencia). Pero hay que decir que esta confusión está posibilitada por la (parcial) conexión kantiana de la (parcialmente recusada) noción de "cosa en sí" (en tanto objeto absolutamente exterior a nuestra conciencia) con la falta de concepción crítica de la objetividad empírica, y su consiguiente paralogismo de la exterioridad. Y, en tanto en cuanto Locke mismo, como ya hemos dicho y veremos aún, concede nuestro conocimiento y usa la expresión de las "cosas en sí mismas", se nos hace necesario llamar la atención sobre la ambigüedad de la noción crítico-polémica kantiana de "cosa en sí" en cuanto se aplica al problema del mundo externo. Hay una razón por la que dicha noción no podía ser eficaz para superar, como era su pretensión, la confusión o "ambigüedad" generada por el paralogismo "de la relación externa" (la cual, a su vez, queremos insistir hermenéuticamente, sólo es posible sobre la base de la hipótesis del "cogito" o el "pensar").

En efecto, **la noción de lo "en sí" es ella misma tan ambigua como pueda serlo "exterior" o "fuera de nosotros".**<sup>566</sup> Sencillamente, porque un objetivo al menos relevante de toda la doctrina kantiana es precisamente devolver a los "fenómenos", en cuanto objetos "*empíricamente exteriores*" o "cosas que *se encuentran en el espacio*" (los cuerpos), una consistencia ontológica propia e independiente respecto de las meras "representaciones" (o "ideas", para nosotros). Sólo las ideas o representaciones, en cuanto actos de conciencia (naturalmente de algún objeto), pueden decirse ser para nosotros o tener –como en otro texto de Kant citado antes: A 197– "realidad subjetiva" (como *meras* modificaciones "del estado del psiquismo"). En efecto, como hemos venido analizando, las ideas existen "en la mente"; pero los objetos empíricamente reales deberán existir, en un sentido relativo o correlativo, en sí mismos. Esto es: la noción de lo "en sí" podría marcar

---

escolástica. Ésta, por su parte, de lo que afirma que son copias o semejanzas de "sustancias" exteriores es *de los conceptos*; y no, mera y confusamente, de "las representaciones que en nosotros se dan", las cuales, en cualquier caso, no se entienden como cosas a su vez: "copias" entitativas o hipostasiadas de las "sustancias" como cosas que existan transcendentemente o más allá, en absoluto, de nuestras "representaciones". Es, pues, esta última expresión de Cassirer –y de Kant– la que resulta confusiva. Y sólo por su equívoco puede Cassirer arrojar una crítica epistemológica indiscriminada sobre todos los realismos, prescindiendo de su contexto histórico y sistemático. Lo que se manifiesta aquí, por el contrario, es que el propio Cassirer reduce el problema del ser o la realidad al problema de la fundamentación lógica de su conocimiento, pareciendo olvidar esta otra rigurosa y pertinente precisión: que todo conocimiento es ontología: discurso sobre la realidad, se defina y acote críticamente ésta como se quiera. Y esto es lo que se afirma fundamentalmente en el realismo clásico (vale la pena confrontar la tesis de Cassirer con la réplica a su contenido que encontramos en Gilson, 303). Otra cuestión es que la teoría del conocimiento de la Escolástica, la de la abstracción, al no reformularse de acuerdo con la nueva epistemología, adolezca de ingenuidad al no advertir que nuestros conceptos objetivos resultan de la conexión de representaciones o "ideas" que se dan en el tiempo, y que los conceptos fundamentales que dirigen y efectúan esa síntesis tienen un origen *a priori* en la espontaneidad del entendimiento: ellos mismos no son "abstraídos" (véase, no obstante, sobre esto nuestra observación en siguiente nota 571). Pero su "realismo" no puede reducirse, logicistamente, a esta teoría gnoseológica.

<sup>566</sup> Véase, sobre esto, el segundo párrafo de nuestra anterior nota 550. En realidad, no se trata propiamente de ambigüedad de la "cosa en sí" kantiana (aunque, desde luego, la expresión "en sí" sí sea en sí misma ambigua). Más bien habría que hablar de un doble nivel, epistemológico crítico, de consideración de la dualidad "cosa en sí" *versus* "fenómeno": el "empírico" y el "trascendental" (o metafísico absoluto). Así lo defiende hermenéuticamente Villacañas, 70-74.

simplemente una *respectividad*, no una oposición o distinción absoluta. **De ahí que el propio Kant tenga que conservar, aunque críticamente discriminada, la calificación de "en sí" para los fenómenos u objetos empíricos** (cuerpos y sujetos particulares) mismos:

En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible.<sup>567</sup>

Tal vez, pues, hubiera sido tan deseable como posible no utilizar la noción de "cosa en sí" (o "*noúmeno*", u "objeto trascendental")<sup>568</sup> como demarcativa del límite lógico de la "experiencia posible" (como llama Kant a la inmanencia de la conciencia finita).<sup>569</sup> El hecho, pues, de la afirmación lockeana de que, entre las cosas "que caen dentro del alcance del entendimiento humano" se encuentra "la naturaleza de las cosas, como ellas son en sí mismas"<sup>570</sup> no puede considerarse prueba de una epistemología acrítica. Lo que ocurre es que, además de este otro sentido, (co/) relativo y legítimo, persistente aún en Kant (el que

---

<sup>567</sup> Cfr. A 393. Subrayado nuestro. Podemos remitir, no obstante, a otros textos similares, en que es manifiesto el uso reseñado de "en sí", junto, por supuesto, a la distinción epistemológica crítica entre los planos empírico y trascendental (uno ontológico absoluto –o metafísico–, como lo llamamos nosotros), pese a que Villacañas, 70-74 afirme que tal uso y distinción no puede encontrarse explícita en la *KrV*. Estos son, por ejemplo: A 57, 258; B 45. También A 45, citado también por Villacañas. Y quizá, sobre todo, el párrafo previo a la sección séptima de la "Antinomia de la Razón pura": A 496-7.

<sup>568</sup> Sino, quizá mejor, sólo la de lo "absoluto" –frente a la relatividad crítica del ámbito de nuestra inmanencia subjetiva o experiencia objetiva posible–, tal como hace, en general, Cassirer. Véase, por ejemplo, Cassirer (I), 1, 8, 371, 463; II, 112, 171, 193-4, 419, 452, 612, 670, *passim*.

<sup>569</sup> El primer texto que correlaciona de este modo las nociones de "experiencia posible" y "cosa en sí" se encuentra ya en B xix-xx. De todos modos, es sabido que una de las múltiples ambigüedades detectables en la exposición de un pensamiento tan rico y ambicioso como el de la *KrV* estriba en la siguiente: lo que, significativamente o no, justificablemente o no, Kant declara que puede considerarse en la "base" de la experiencia adopta una expresión ora singular (cfr. por ejemplo A 49) ora plural. Esto es, Kant lo refiere bien como "cosas en sí", bien (especialmente en la Analítica y parte de la Dialéctica Trascendental) como cosa en sí (en singular) o, más técnica y precisamente, "objeto trascendental" (ver especialmente *KrV*, A 380, aunque puede encontrarse ya en A 46). Así, lo que hubiera sido deseable es que Kant prescindiera de hablar, confusivamente, de "cosas en sí", en plural. Con lo cual no sólo se habría mostrado, como corroboración coherente del "realismo empírico", que no hay necesidad de suponer "fenomenalistamente" (o "representacionista": reduplicativamente) una dimensión ontológica incognoscible de los objetos empíricamente reales, sino que se habría al menos evidenciado más nítidamente que el problema ontológico fundamental que todavía mantiene la posición kantiana en un suspenso problemático es la de la peculiar diferencia ontológica Ser/ente (o existencia/objetividad, etc.).

Lo que ocurre, como es también conocido, es que Kant tiene sus problemáticas razones para hablar aún de "cosas en sí": una de ellas es su reivindicación de la "libertad" de los sujetos empíricos frente a la irrenunciable "causalidad" que impera en la región (o ¿dimensión?) del "fenómeno". Lo cual depende, en última instancia, a nuestro parecer, de la irresolución (no hay siquiera planteamiento de ello en la *KrV*, preocupada, ante todo, por "salvar" la objetividad de la "ciencia") del inevitable problema metafísico originario: el de la multiplicidad del ser; el problema de lo uno y lo múltiple o, formulado en fraseología religiosa, el de la relación entre lo divino "infinito" y lo finito. Y aquí volvería a ser planteable y objetable la concepción ontoteológica u objetivadora del Ser mismo que, aunque como implícito "pensamiento" (no, en Kant, "conocimiento"), opera problemáticamente en la filosofía kantiana. Pero éstas son, desde luego, cuestiones cuyo alcance y tratamiento escapa al objetivo de nuestro trabajo, aunque resulte inevitable el aludirles.

<sup>570</sup> Cfr. IV, xxi, 1.

expresa la realidad o independencia existencial empírica de los cuerpos respecto a las meras "representaciones") por el que persiste la ambigüedad misma, Kant tiene otra razón –mucho menos defendible– para conservarla (diferente aún de la razón apuntada en la anterior nota 569). Esta otra razón, sin embargo, opera de un modo por completo tácito en las páginas de la *KrV* sobre los "paralogismos". Nos estamos refiriendo a la doctrina sobre la necesaria fundamentación "trascendental", o/y –en este caso– *a priori*, del conocimiento objetivo en general.

Efectivamente, si tenemos en cuenta toda la parte anterior de la *KrV* (desde los mismos "Prólogo" A y B), caeremos en la cuenta de que lo que "es absolutamente imposible de comprender", para Kant, *no es sólo* "cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros", "si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí mismas"; como dice en A 378 para descalificar la posición cartesiana que en este trabajo venimos llamando representacionismo. Lo que no podríamos comprender, antes y tampoco, *para Kant*, es cómo podríamos conocer (válidamente, pues) algo de ellos *a priori*, como es característica constitutiva y, por ello, imprescindible de todo auténtico conocimiento objetivo, frente a una mera rapsodia de sensaciones no ligadas por una conexión necesaria o legal (siendo así que el rasgo esencial de la necesidad de la conexión por la que las intuiciones son referidas a un objeto no puede ofrecerla la materia de la experiencia, sino que se halla en el entendimiento como facultad de la síntesis).<sup>571</sup> En este punto, anejo al anterior en la *KrV*,

---

<sup>571</sup> Léase, a este respecto, este pasaje fundamental de A 156:

Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esa síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento...

La "posibilidad de la experiencia", la noción de "experiencia posible", constituye ese término medio o "tercer término" (entre los contenidos sensoriales y los conceptos puros) que faltaba, en la filosofía precrítica, para probar la objetividad del principio de "razón suficiente" como "principio supremo de todos los juicios sintéticos": cfr. B 228,246,264,315,794. Por lo demás, como es doctrina kantiana sabida, la "síntesis" que convierte en objetiva la variedad intuitiva de la experiencia la aporta *a priori* (espontáneamente, no receptivamente) el entendimiento. Dicho de otro modo: los "conceptos" aquí aludidos ("síntesis conceptual") no son otros que las "categorías": conceptos "puros" del entendimiento que, contra la inadvertencia o ingenuidad de la tradicional doctrina gnoseológica escolástica, en modo alguno son producto de una "abstracción"; ordinaria, al menos:

En efecto, aquí cabría todavía discutir el alcance crítico-*polémico* de esta original advertencia (la de la aprioridad de los conceptos fundamentales del conocimiento) de la epistemología moderna que cristaliza en Kant, y en la que tanto insiste Cassirer (cfr., especialmente, (1),II,627,643); la cual, por lo demás, ha sido recogida por el neopositivismo de nuestro siglo en una reinterpretación o/y reducción lingüística. El punto crucial de debate estribaría precisamente en la concepción de la "experiencia", con respecto a la cual se habla bien de "abstracción", bien de constitución formal apriorística. Porque puede considerarse la experiencia bien ya, sintéticamente, como conocimiento empírico, bien, analíticamente, como "materia" diversa de la "sensibilidad". Y resulta bien patente que la teoría gnoseológica kantiana opera con esta ambivalencia conceptual acerca de la experiencia; esto es: que su distinción entre su "forma" y su "materia" (cfr. A 86) es un resultado del análisis lógico, y no en vano se expone e intenta justificar en toda una "Analítica Trascendental". Mas, si, por distintas preocupaciones y coordinadas teóricas o sistemáticas, queremos referirnos a la experiencia efectiva, en tanto que "síntesis" cognitiva, entonces no puede descartarse sino dogmática e incomprensivamente la legitimidad del lenguaje de la abstracción o bien, como es el caso de Locke analizado en la primera parte de nuestro trabajo, de aquel que afirma que la experiencia "sugiere" ciertas nociones –reconocidamente no sensibles– al entendimiento. No otra cosa nos parece, por cierto, que quiere expresar la doctrina wittgensteiniana del "*Tractatus...*" sobre que la lógica (o el lenguaje) "refleja" o/y "muestra" la estructura del mundo.

Kant intenta dar respuesta, más bien, indudablemente, a la peculiar –y más nuclear, difícil y profunda– duda o escepticismo de Hume: la que se refiere no ya a la acreditación de la mera existencia de "algo" "en general" (véase B 275, ss. y A 374-5) no "puesto por" el entendimiento, sino a la del carácter precisamente objetivo, esto es, necesariamente sin/tético de nuestros conceptos empíricos de objetos. Así, en el propio Prólogo de la segunda edición de la *KrV* nos dice Kant:

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza.<sup>572</sup>

De ahí, dice un poco después, que hayamos de considerar "la cosa en sí como no conocida por nosotros", ya que el "conocimiento racional *a priori*" no puede traspasar las fronteras de la "experiencia posible".<sup>573</sup> Son, en efecto, conceptos por completo *a priori* los que se hallan en la base de nuestro conocimiento. Y, a su manera, como vimos en nuestra primera parte, Locke no deja de ser consciente de ello. La nota esencial de lo *a priori*, por lo demás,

---

<sup>572</sup> B xvii, al inicio.

<sup>573</sup> Cfr. B xix-xx. De todas formas, podemos referir el texto de A 129 como aquel en que se patentiza la conexión que acabamos de establecer, por suposición hermenéutica, entre el problema del "*a priori*" y el de la problemática noción de la "cosa en sí" como existencia "fuera de nosotros". Hélo aquí (subrayado nuestro):

Si los objetos de los que se ocupa nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener de ellos conceptos *a priori*... Si, por el contrario, nos las habemos siempre con fenómenos, no ya sólo es posible, sino incluso necesario, que ciertos conceptos *a priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos. En efecto, éstos constituyen, en cuanto fenómenos, un objeto que se halla sólo en nosotros, ya que una simple modificación de nuestra sensibilidad no puede existir fuera de nosotros.

Ya en la "Estética Trascendental" hay un paralelo precedente de esta tesis con que Kant pretende ofrecer su "deducción trascendental" de los elementos *a priori* del conocimiento humano: véase B 41-42, así como B 55. En ambos lugares, el problema legítimo suscitado por Hume (aunque lúcidamente no planteado, sino anticipatoria y, a nuestro juicio, satisfactoriamente soslayado por Locke), acerca de la *realidad* de las conexiones en que consiste nuestro conocimiento objetivo, puede decirse que resulta hasta inadvertido por Kant, a juzgar por la insostenible respuesta idealista que se le da reiteradamente en la *KrV* mediante la doctrina de la "imposición" subjetiva (véase, por ejemplo, B 127, A 127, la parte suprimida con puntos suspensivos del texto arriba citado de A 129, B 150, A 378, *passim*; pero especialmente B 163); la del idealismo "formal", en definitiva. Como analizaremos a continuación, Kant no ha superado con su respuesta el nivel de una "deducción subjetiva", debido al reduccionismo logicista con que ha concebido el plano "trascendental". No puede hablarse de "realidad" o "validez" "objetiva" de nuestro conocimiento sin alcanzar, aunque sea precisamente por la vía de la profundización de la reflexión trascendental, el plano *ontológico* del Ser o la realidad misma como único fundamento teóricamente afirmable de la experiencia; por más que haya resultado un logro de su obra la elucidación trascendental –si se quiere decir así– de la dimensión lógica (irreductible sensistamente) de nuestro *concepto de* objetividad. Por ello el "idealismo formal" (cfr. B 519,n.) kantiano incurre en una patente inconsistencia: la de atribuir al entendimiento, el psiquismo, la conciencia trascendental o cualquiera de las diversas subjetivaciones que aparecen en la *KrV* a este respecto, una función metafísica (la existencial de la "posición", aunque sea sólo de la "forma" o esencia de los entes; los "objetos" empíricos) que sólo puede corresponder al Ser y que, en todo caso, se reconoce también inatribuible a la conciencia a que de hecho se atribuye. La recurrente falsa alternativa dilemática kantiana entre producción y reproducción del objeto (por la conciencia) (véase, por ejemplo, B 166) expresa bien claramente hasta qué punto Kant no ha captado que la fenomenalidad es del Ser y que una (la) distinción crítica Ser/ente (correlativa a una también im-precisa ambivalencia onto/lógica o trascendental/empírica de la conciencia) no sería óbice, sino que se requiere, tanto para una adecuada fundamentación ontológica del conocimiento racional como para la demarcación estricta del problemático saber metafísico (del que teórica o especulativamente quizá sólo quepa pero se debe hacer una afirmación puramente existencial) respecto del científico.



como también hemos indicado antes, es la de "necesidad de conexión", tampoco ajena a la epistemología de Locke, como todavía tendremos que refrendar con detenimiento. Hasta aquí alcanza el significado del rótulo "criticismo", en tanto kantianamente entendido, que aplicamos a nuestra lectura del *Ensayo*.

Ahora bien. El que la *KrV* tome como objetivo central la justificación de la validez objetiva de la conexión necesaria que, *a priori*, posibilita lógicamente (lógico/trascendentalmente) nuestra experiencia o conocimiento empírico no es sino el peculiar rasgo kantiano que adopta el problema crítico –valdría lo mismo decir "epistemológico"– en la modernidad. (Aunque mejor habríamos de decir, anticipativamente, que lo peculiar y prescindible de la propuesta kantiana es, más bien, –parte de– su respuesta a esta cuestión: el idealismo "formal".) Pero en modo alguno puede reducirse el criticismo a estos puntos: la formulación expresa del presunto problema de la "deducción" y la concreta respuesta kantiana (en tanto idealista) a la misma. Puede considerarse, si se quiere, el "problema crítico fundamental", según la conocida tesis de E. Cassirer.<sup>574</sup> Pero tal denominación no puede aspirar a ser nada más que una convención fundada en razones *histórico/filosóficas*. Desde un punto de vista sistemático, objetivo o filosófico creemos que es una cuestión disputable. Desde luego, fue de hecho, casi inmediatamente (baste citar al respecto el nombre de Hegel), una cuestión disputada. Pero, en lo que a nuestra exégesis se refiere, hemos de consignar, al menos, estas sumarias indicaciones, con las que abordamos la razón (y justificación) sistemática de que Locke no enfrente formalmente este problema "crítico", tal como dejamos pendiente antes de este excursus:

Ciertamente, la hipóstasis del "*cogito*" (el "pensamiento" o la de las "ideas"), o/y la de la exterioridad de los objetos espaciales, conlleva una contradictoria reduplicación de la "realidad". De otro modo: ciertamente **la incorrecta elucidación de la noción crítica de objetividad** (que se examina en toda la "Analítica Trascendental") **conduce a una inconsistente trasposición de la "realidad" objetiva empírica más allá, en absoluto, de la conciencia**: ya vimos antes, al apelar a textos kantianos de la Analítica Trascendental, que su dilucidación de la noción de objetividad intentaba recusar precisamente el planteamiento representacionista. Pero, como también observamos ya entonces, si bien es plausible la elucidación *lógica* kantiana del *concepto* de objetividad, con ella sola no puede pretenderse que se ha fundado ontológicamente un auténtico "realismo" (ni por tanto la "realidad objetiva"), si es que éste ha de defenderse frente a un fenomenalismo idealista, o ha de añadirse ontológicamente a un mero análisis lógico de nuestro concepto –por más necesario que se quiera– de objetividad empírica. Y es precisamente la necesidad de apelar al concepto de existencia, para fundar el análisis de la objetividad como "realismo empírico" (el cual pretende reivindicar un "dualismo empírico" que descarte tanto el presunto reduccionismo berkeleyano como, sobre todo, el reduplicacionismo cartesiano) lo que explica que las refutaciones kantianas del idealismo no hagan la menor alusión explícita al problema de la conexión *a priori* necesaria entre las representaciones en general. Así como que, en definitiva, por no encontrar un estatuto teórico específico, adecuado, para la existencia, más allá de sus dimensiones sensible y lógica, Kant tenga que "refugiarse" (cfr. A 378) en un idealismo trascendental o formal que ahora tenemos que recusar en tanto más idealista (formal) que trascendentalista.

Así, hemos de decir que quizá en torno a la noción de "realidad objetiva" se precise distinguir algo más que el mero y kantianamente reconocido "dualismo" entre representación y objeto empírico, de fundamentos meramente subjetuales (sensibilidad y lógica o

---

<sup>574</sup> Cfr., por ejemplo, Cassirer (1),II,658.



"Entendimiento"). Una distinción que no implique, en absoluto, aunque sea absoluta,<sup>575</sup> hipóstasis alguna de la "realidad", pero que podría ser una clave sutil explicativa de cualquier realismo, "trascendental" o no, más fundamental y posibilitante de aquel "dualismo" propio del "realismo empírico". Tal sería la distinción –a la que ya hemos venido refiriéndonos–, por sugerirlo de diversas maneras, entre esencia, objeto o ente, de una parte, y, de otra, su ser como pura existencia: *distinción*, y no dualismo, porque es inseparable la existencia del objeto; pero pura o absoluta precisamente porque, no siendo reductible a ninguna nota o predicado del mismo (ni su completitud), no hay objeto sin "ella". Ciertamente que tanto el lenguaje ordinario como todas las filosofías<sup>576</sup> no pueden por menos que operar con esta distinción, tan expresa en el lenguaje mismo que sólo por ello podemos mencionarla ahora nosotros. Lo que queríamos decir, pues, por más problemático que –como siempre ha ocurrido– resulte expresarlo clara y distintamente, es que se impone entender dicha distinción como una no meramente lógica o de razón, sino *real*, aunque no refiera a un objeto: porque cabe una consideración lógica o reducción a un concepto de absolutamente todo, menos de la existencia. Ella no puede consistir en una mera distinción de razón (respecto al objeto) porque ella, si captamos su peculiar ser, es o no es; y por ella se da o no se da todo. No pretendemos ni necesitamos abundar exhaustivamente en esta cuestión, a nuestro juicio tan abisal como radical y grave, por más que sí creamos oportuno apuntar a ella como una clave ineludible para nuestra cuestión.

---

<sup>575</sup> Sin que por "absoluto" haya que entender sólo, en última instancia, como piensa Kant, meramente la completitud de las condiciones de cualquier fenómeno, o "lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas... reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones" (B xx). Creemos que la distinción de la Existencia con el ente u objeto en general posee un carácter o alcance "trascendental" que, sin embargo, no puede reducirse objetivamente al modo kantiano. Y este absoluto es "algo" tal vez más radicalmente exigido por la razón. De todos modos, esta distinción y "heterogeneidad" que consideramos ontológicamente radical, es tan difícil de concebir o/y expresar como ineludible. Y a su respecto intentaremos "decir" algo más en lo que sigue, siquiera sea en la medida en que lo exige nuestra exégesis. De todos modos, y precisamente porque su doctrina al respecto no nos parece depender, en su formalidad filosófica, del muy discutible y (en todo caso) presupuesto teológico o religioso de la "contingencia" metafísica radical de los entes ("creados"), nos parece digno de la más indispensable consideración filosófica el discurso sobre esta distinción que puede encontrarse en Gilson, 281 y ss.

<sup>576</sup> Incluida la kantiana a que últimamente veníamos refiriéndonos. Baste sólo aludir a los diferentes términos que, en diferentes contextos temáticos, emplea Kant para nombrar el "ser", la "realidad" o la "existencia". Como es sabido, Kant emplea "*Wirklichkeit*" para referirse a la realidad objetiva de los objetos empíricos: es la existencia o realidad efectiva de objetos (no meras representaciones) en el contexto de la experiencia: el único por el cual podemos *afirmar* realidad *efectiva* de objeto alguno. "*Realität*", en cambio, se usa especialmente para referir a las notas o rasgos constitutivos –los predicados posibles– de los objetos: lo que tradicionalmente se nombraba con "esencia". "*Wirklich*" y "*reale*", pues, son los términos kantianos correlativos a la clásica distinción entre la existencia y la esencia del ente, bien que críticamente constreñidos al ámbito de objetividad empírico. "*Existenz*", "*Dasein*" o "*Sein*", en cambio, son los términos con los que Kant se refiere a una noción genérica o absoluta de existencia. Sin embargo, como es sabido, fuera del contexto de *los objetos de* la experiencia sensible Kant no les concede significación real o efectiva alguna. Porque o bien, cuando critica el objeto de la teología, la existencia absoluta ("*Dasein*") resulta ser un mero ideal regulativo de la razón pura, o bien, como reza la famosa declaración de A 598, "ser [*Sein*]" no es un predicado real". En suma, pues, no hay en la *KrV* lugar para una significación *real* (epistemológica u ontológicamente relevante) de la noción de "existencia" que no se restrinja a una concepción representativa, objetivista, "cósica". No hay en Kant –como la hay de la conciencia– una noción *trascendental* del Ser como Existencia, por decirlo con un término ("trascendental") tradicional que nos parece inmejorable, y preciso de recuperar en su dimensión ontológica. La existencia es trascendental porque es inseparable de todo, aunque no se identifica con nada determinado, así como por ser el fundamento –condición de posibilidad– real de todo.

Pero ciertamente debería –nos parece y postulamos– resultar claro, al menos, que si no cabe un concepto claro de ella es en virtud de su propio ser, que no consiste en un objeto o un algo representable y conceptuable al modo común.

Por decirlo más claramente: quizá, en el fondo, a Kant se le haya ocultado un motivo radical que explique la diversidad de realismos que se hayan dado (incluido el suyo propio) por más que éstos mismos, al no poseer una adecuada autoconciencia teórica de su tesis, hayan podido incurrir en las ingenuidades y falacias que él detecta. Y quizá dicho motivo explique asimismo la notoria ambigüedad de la posición de Kant respecto a la "cosa en sí" o el "objeto trascendental". Tal es, nos parece, el mencionado alcance "real" de la existencia (o "ser" o "realidad": el nombre es indistinto, a nuestros efectos) en su distinción con la objetividad. O, de otro modo decible, el de la distinción no hipostática entre realidad como pura existencia y "mera" realidad *objetiva*.

Evidentemente, esta noción es *tan* inobjetivable, y *tan trascendental* –bien que en su propio e irreductible (logicistamente) sentido– como la de la conciencia. No es, debido a ello, efectivamente separable de las de –como ya hemos dicho– esencia, objeto o ente. Pero es tan innegable como ineludiblemente distinguible. Y, sin embargo, el ser (la existencia) no es meramente un pensamiento o condición lógica trascendental como aquellos que Kant critica (en el capítulo sobre los paralogismos de la razón pura), aunque sea tan susceptible de ser hipostasiada<sup>577</sup> como ellos. Porque nombra "aquello" "por" lo que son cualesquiera pensamientos o realidades, hipostáticos o no. Esto es, tiene un carácter ciertamente trascendental. Pero no lógico/trascendental ni, mucho menos, "trascendental" en el sentido trascendentista con que Kant mismo usa tantas veces este término. Sino **ontológico/trascendental; mas "ontológico", en el sentido primordial precisamente suyo de la existencia**. El hecho de que no sea objetivable, ni deba ser hipostasiado, no elude el de que la realidad no puede reducirse a objetividad: lo ontológico no puede/debe ser absorbido por o reducido a lo lógico. Y, sin embargo, –ésta es nuestra sugerencia– *sólo* esta *distinción* (que no implica ilegítimo "dualismo" o re/duplicacionismo) puede explicar y *justificar* el hecho de que, pese a mantener una conciencia clara de la objetividad y su criterio lógico de discernimiento, se mantenga al mismo tiempo una dualidad entre objeto de conciencia y objeto "real". Así lo defenderemos, oportunamente, por lo demás, en lo que respecta a la concepción de Locke, cuando abordemos sus textos sobre la "realidad" de nuestro conocimiento o nuestras ideas, en confrontación con la crítica expresa de J. Bennett.

¿Qué tiene que ver esto, sin embargo, con la cuestión del problema crítico kantiano de la "deducción" de la objetividad de nuestros conceptos y principios *a priori*, cuya fundamentalidad crítica cuestionábamos a nivel filosófico? Mucho, a nuestro parecer. Porque, al no ser exactamente lo mismo, por lo dicho, realidad que "realidad objetiva" u objetividad, tampoco puede ser lo mismo fundamentación epistemológica ("deducción") de la "realidad" que fundamentación epistemológica de la realidad objetiva. Pues si la epistemología es (más que mera, o *propiamente*, Lógica trascendental) fundamentación de nuestro conocimiento de la realidad *en tanto que realidad* (esto es, sin excluir su verdaderamente fundamental dimensión y significación existencial), entonces no puede dejar de poner en evidencia como fundamento no ya la síntesis o conexión necesaria en tanto que

---

<sup>577</sup> Véase, de nuevo, A 395 ("... sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible").

función del entendimiento "por la que se rige" o de "la que depende" la realidad objetiva,<sup>578</sup> sino en tanto que "es", como y por lo que es todo lo que sea: so pena de compromiso idealista, que el propio Kant quiso constantemente rehusar, aunque admitió en versión "formal". Una cosa es la conexión necesaria entre representaciones, y otra la conexión necesaria, en general, entre el pensamiento y la realidad: este es el problema o dimensión ontológica, y no meramente lógica (lógico/trascendental) de la **realidad** objetiva que Kant no ve ni se plantea nítidamente.

De acuerdo con esto, una "Lógica" (que pretenda ser epistemología: por tanto, ineludiblemente, ontología o discurso sobre lo que es, por más crítico/limitativo que sea), si quiere ser verdadera o suficientemente trascendental –crítica, por tanto– tiene que poner como suprema o radical "condición de posibilidad" de la experiencia (la realidad objetiva o, literalmente, lo que *sea*) el ser como existencia. Precisamente porque "el" ser es lo que "pone" y "da" toda "cosa", so pena de que la famosa mención que se hace de "él" en A 598,<sup>579</sup> como mero término copulativo, haya de ser interpretada en el rehusado sentido reduccionista del idealismo. La correlación entre conciencia y ser no es meramente lógica sino ontológica, esto es: primordial y fundamentalmente existencial. Así, la conciencia, empírica o trascendental, no debe dejar de reconocerse coherentemente *radicada en el ser*, si no se quiere incurrir en oponerla, transcendentistamente, al ser, como todavía, pese a todo, ocurre en el planteamiento kantiano al dicotomizar la continuidad teórica entre lo dado y la conciencia.

Lo que ocurre, obviamente, y esto está implicado en lo que Kant dice, es que de "el" ser (la Existencia) no cabe un concepto, porque no es un objeto ni, tampoco, es separable de ningún objeto: es, como decimos, trascendental. Es más –y más relevantemente–: si reducimos –o no consideramos posible otra cosa– todo discurso sobre la realidad a discurso sobre objetos; si, dicho de otro modo, no entendemos otro modo de concebir que el de

---

<sup>578</sup> Cfr., respectivamente, por ejemplo, *KrV*, B xvii y A 378. Este recurrente añadido kantiano a la deducción trascendental del conocimiento objetivo expresa un innegable y recusable idealismo metafísico parcial que Kant mismo llamará –a nuestro juicio, en la más exacta de sus (auto/) denominaciones– "formal" (cfr. nota de A 491). Según comentaremos, al creer filosóficamente impracticable una metafísica entendida como estudio de lo no objetivo-empírico, es decir, una metafísica del Ser, Kant se muestra convencido de que su idealismo formal es la única explicación y fundamentación posible del conocimiento objetivo. Es, efectivamente, en el contexto temático de la "Dialéctica Trascendental", al abordarse la crítica de la Razón (*Vernunft*) como búsqueda de lo incondicionado o absoluto, cuando encuentra su auténtico sentido y explicación –aunque creemos que *no* justificación– la noción de "cosa en sí" (u "objeto trascendental") *versus* "fenómeno" como objeto empíricamente real. En cambio, la deducción trascendental, tal como central y expresamente se defiende en la "Analítica Trascendental" como nueva "ontología" del ser (ente) sensible, *podría* entenderse en un sentido meramente lógico e incluso ontológico. De todos modos, sin embargo, esta comprensión resulta exegéticamente injustificable: la aneja e indefectible doctrina del idealismo formal forma parte, de hecho, del pensamiento kantiano. Y, aun reducida la lectura de la deducción trascendental a su nivel lógico, no deja de incurrir en logicismo al prescindir del Ser en el nivel fundamental de "deducción".

<sup>579</sup> Dice Kant al final de esa página y en la continuación de la siguiente:

Evidentemente, "ser" no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio... La partícula "es" no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado.

La cuestión, tal como lo estamos planteando, es si "ser" se reduce "simplemente" a su consideración lógica.

conceptualizar objetivísticamente, o, de acuerdo con el modo y objeto de la "ciencia",<sup>580</sup> no entendemos lo real de otro modo que como lo empíricamente objetivo entonces no hay nada que decir sobre el "ser". Es decir: no es posible ninguna metafísica, o discurso en torno al fundamento por el que todo objeto o cualquier realidad es posible.

No es extraño así, por lo demás, que, pese a la concepción de la "cosa en sí" como concepto–límite crítico–trascendental demarcativo de la experiencia posible –la experiencia sensible como única real, por definición, para nosotros–, Kant mantenga la noción del "ser", bien que de un modo objetivista, en la del "objeto trascendental" como "fundamento –desconocido para nosotros– de los fenómenos";<sup>581</sup> más claramente, en corroboración insoslayable de nuestra lectura: como "fundamento primario de posibilidad" de toda representación, "del que nunca podremos obtener un concepto".<sup>582</sup> Esto es, precisamente, lo que haría coherente la concepción de la *KrV* (otra cuestión es que, de todos modos, resulte "correcta" o admisible); cuyo objetivo, no lo olvidemos, declarado desde su inicio, antes del desarrollo de la Lógica Trascendental en tanto que un medio para ello, era "decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general".<sup>583</sup>

Sin embargo, precisamente por todo lo últimamente dicho, una cosa es la "necesidad de conexión" como núcleo crítico del concepto *lógico* de objetividad y otra que sea la

---

<sup>580</sup> Como propone Kant en el "Prólogo" B de la *KrV* con su revolución metódica en la metafísica: cfr., especialmente, B xviii-xix.

<sup>581</sup> Cfr. A 379, al final, y 380.

<sup>582</sup> Cfr. *KrV*, A 393. (Subrayado nuestro.) Esta significación del "objeto trascendental" nos parece que trasciende indudablemente de la puramente lógica que encontramos en la Analítica Trascendental, como el "concepto de *objeto* en general" o "el pensamiento completamente indeterminado de algo en general" (cfr., respectivamente, A 108, al final, y A 253). Por lo demás, los textos en este sentido son abundantes. Véanse, además de los dos citados de A 379-80 y 393, A 372-3, 387, 390-1, 394, en el capítulo sobre los Paralogismos; ya en el de la Antinomia, cfr. A 494; después aún, cfr. A 672 y, fundamentalmente, A 696. Aparte, Prólogo B xx y, en la "Estética", A 30. En estos dos textos iniciales la referencia al objeto trascendental, que se hace bajo la mención de "cosa en sí", resulta teóricamente prescindible, si no formalmente dogmática, por lo que ha de explicarse como una precipitada anticipación de la tesis contextualizada en la "Dialéctica": estamos, pues, de acuerdo con el juicio general de Villacañas,<sup>66</sup> en este sentido. De ahí, por lo demás, que en la "Analítica" – así como en muchos otros lugares de la "Dialéctica" en que se requiere la precisión–, cuando Kant se ocupa sólo de la elucidación de la objetividad empírica, no se haga la menor referencia a esta acepción metafísica del "objeto trascendental".

No puede haber, pues, duda al respecto del reconocimiento kantiano del sentido (significado) *metafísico* de la noción del "objeto trascendental" como "fundamento" incondicionado y condicionante de la experiencia en su conjunto. Lo que resulta problemático es su tesis de que no cabe justificar teórica o especulativamente su afirmación, como no sea por la vía indirecta de la razón práctica a la que, incongruentemente, no se le concede validez ontológica. A nuestro juicio, este planteamiento adolece patentemente de la indistinción entre la dimensión existencial y la esencialista del ser o, de otro modo, de la indistinción entre la noción de Ser y la de ente (o, epistemológicamente dicho, objeto). Igualmente puede decirse que, si Kant no reconoce o concede teóricamente al Ser lo que es del Ser, ello es debido a su concepción ontoteológica del mismo. Es decir: una vez nominalmente identificada, reducida la noción absoluta del Ser (que la razón tiene que reconocer como tal, aunque sea en "idea" o, más precisamente, "Ideal") con la de "Dios", lo que opera en el pensamiento kantiano, de modo problemático y criticable, es su latente concepción teológica: el peculiar teísmo que no llega a ser "pensado", criticado y mediado especulativamente bajo la dimensión especulativamente pertinente: la del Ser como Fundamento. Siquiera sólo fuera para reconocerle esta función ontológica, sin la cual no hay deducción trascendental efectiva del conocimiento empírico mismo.

<sup>583</sup> Cfr. A xii.

correspondiente necesaria función sintética del entendimiento lo que explique *el hecho* ("*necesario*") de la conexión de las representaciones objetivas, esto es: su *existencia* o su "realidad". Y de lo que se trataba, para Locke, según los términos de IV,i,2 y iii,14, es de la "coexistencia necesaria" de las mismas, más que de la mera necesidad lógica (lógico/trascendental, en terminología kantiana) de su conexión. No otra era, además, la cuestión sobre la que Hume había expresado su escepticismo epistemológico al final de su "Tratado de la naturaleza humana": la cuestión de la "conexión real"<sup>584</sup> "entre existencias distintas".<sup>585</sup>

Como puede advertirse, lo que estamos intentando hacer es ana/lizar la ambigüedad y ambivalencia onto/lógica de la noción misma de "objeto". Por ello hemos de decir: el hecho de la existencia, como el hecho de la conexión causal, no lo pone el entendimiento ni la (mística) unidad trascendental de apercepción originaria. A *este* respecto, lo único que puede hacer el entendimiento es descubrir la necesidad de que ello sea así en nuestra experiencia. En cambio, la "existencia", así como la "conexión", de los objetos meramente "se recibe" (según la Estética Trascendental) o "se da" (según la Analítica trascendental;<sup>586</sup> lo cual, según hemos citado de la Dialéctica Trascendental, se debe a un "fundamento desconocido"), y sobre ello no hay más que decir para Kant. En cierto sentido, nos parece que así es, y en ello nos basaremos como argumento decisivo para la diferida conclusión que pretendemos sobre la posición de Locke ante el "problema crítico".

Porque, en efecto, si, siendo el "ser" lo decisivo para que "se den" conexiones *reales* en nuestra experiencia, no cabe, sin embargo, discurso ni por tanto tampoco justificación alguna sobre "él" para el propio Kant, entonces es no sólo comprensible sino justificado que Locke no haya pretendido siquiera una "deducción" al respecto de lo que, en nuestro entendimiento, no es más que un postulado necesario; y, en nuestra experiencia, una continua evidencia. Es decir: en la medida en que la respuesta de Kant a Hume pretenda ser la "deducción trascendental" *entendida como "idealismo trascendental"* (es decir: idealismo "formal"), entonces Kant o no ha mantenido la conciencia precisa del problema humeano o su respuesta ha de ser considerada, pese a la excepcionalidad admirable de sus análisis –y a haber aportado el método moderno para una genuina: ontológica deducción del conocimiento, amén de una exacta elucidación lógica de la objetividad empírica–, más ingenua que la del propio realismo tradicional así considerado<sup>587</sup> y menos perspicaz que la visión del propio Locke. Porque entonces se le habría ocultado no sólo que el *a priori* radical y el auténtico "fundamento primario de posibilidad" (según sus propias palabras) de la experiencia como conocimiento objetivo es la Existencia; sino que de ella no cabe justificación lógica alguna ni es algo puesto por el entendimiento, ya que es lo inapelable y

---

<sup>584</sup> Es evidente que esta expresión equivale a la lockeana de "coexistencia necesaria", pues "real" no sólo se refiere a la coexistencia (conexión o unión de "existencias distintas", en expresión de Hume, a diferencia de conexión entre meras "ideas"), sino que, en implícita oposición a meramente "aparente" o –mejor aún– "casual", se refiere al fundamento objetivo –y, por tanto, legal: "necesario"– de la conexión.

<sup>585</sup> Cfr. Hume, 636 (ed. Duque, pg. 887).

<sup>586</sup> Aparte del clásico texto de A 155-156 sobre que el objeto "tiene que darse", la tercera "Analogía de la experiencia" no puede ser más explícita a este respecto. En efecto, ella declara que "la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones" (B 218). Pero, "dado que no podemos construir la existencia de los fenómenos" (B 221, al final), este principio tiene "un valor meramente *regulador*, no *constitutivo*" (B 223).

<sup>587</sup> En estos dos puntos, pues, estamos de acuerdo con Gilson, 193 y 195.



omnínimamente "dado". Esto es, no cabe una justificación, fundamentación o deducción lógica de la existencia; y, sin embargo, es la existencia lo que se requiere para que lo que sea *sea*. Dicho de otro modo: en la medida en que la conciencia trascendental pretenda ser el fundamento de la "realidad objetiva" de nuestro conocimiento (*a priori* o no: para esto da igual), Kant habría errado la prueba. Porque, para decirlo con palabras de Locke,

no hay ninguna conexión necesaria de la existencia real con ninguna *idea* que un hombre tenga en su memoria.<sup>588</sup>

Pero si nos dijera que por "realidad *objetiva*" no entiende otra cosa que el objeto en tanto objeto de conocimiento, entonces no nos habría probado ni informado nada más que de una tautología, que deja pendiente por completo el problema humeano. De ahí, a nuestro parecer, que la única respuesta *radicalmente* pertinente a Hume, el "idealista escéptico", sea la que se encuentra en la crítica del cuarto paralogismo<sup>589</sup> y que, sin embargo, como hicimos notar, allí no aparezca en absoluto la noción crítica fundamental (en el plano de la Lógica Trascendental) de lo *a priori* en tanto conexión necesaria.

No obstante lo dicho, nos parece justo notar que, en rigor, la ambigüedad de la concepción kantiana se corresponde con una ambigüedad posible en el "problema humeano". Porque, como puede advertirse en la cita anterior, hay dos términos básicos en la observación de Hume. Uno es el de "conexión" y otro es el de "existencia". En tanto respuesta al problema de la conexión, la "deducción trascendental" kantiana es un monumento justamente admirado de la crítica al psicologismo y de penetración analítico-reflexiva en los conceptos fundamentales (trascendentales) del conocimiento. Quizás, incluso, el propio Hume considerara éste su, o el, "problema fundamental"; aunque no lo creemos ni nos parece una tesis defendible. Lo que, en cualquier caso, se hace notar también es que Kant ha privilegiado esta cuestión y ha orillado, o considerado irrelevante, o imposible de responder la cuestión de la existencia. Lo que no sería, a nuestro entender, justificable. Por lo que, inevitablemente, o la "deducción trascendental" se autoconcibe de un modo irrestrictamente ontológico, o toda ella no constituye sino un majestuoso "argumento ontológico" de la "deducción trascendental" de la "realidad objetiva" de nuestro

---

<sup>588</sup> Cfr. IV,xi,1.

<sup>589</sup> Si se entiende el problema de Hume en el sentido de la existencia, o se entiende la existencia como el problema objetivamente radical para una justificación de la validez realmente objetiva de nuestro conocimiento. Véase, a este respecto, lo que sigue. No obstante, repárese en que hemos dicho "pertinente", y no apropiada o correcta. Pues en aquel lugar (cfr. A 378) lo que Kant concede –no a Hume, sino por Hume, que se mantuvo escéptico– es la "idealidad" de todos los fenómenos. Una idealidad "trascendental", ciertamente, y no meramente –por dogmática y reductiva: psicologista– "empírica"; pero "idealidad", al fin y al cabo, logicistamente reduccionista o, mejor, desviada. (De hecho, Kant mismo ha ofrecido acertadamente el rótulo simple que mejor define y conviene a su posición: idealismo "formal". Por lo demás, como apuntamos en la siguiente nota 594, nos parece exacta y hemos coincidido con Zubiri en la precisión crítica de que la posición de Kant, en cuanto al tema de lo trascendental, no es propiamente la de un "idealismo trascendental" sino la de un "trascendentalismo idealista". En cuya acusación está implicada otra caracterización debida y evidente que también hemos encontrado ya escrita en Zubiri (1),4: la posición de Kant puede entenderse como un idealismo de la esencia.) Porque, líneas arriba (cfr. *ib.*), entiende por ella la dogmática tesis de que los fenómenos "dependen de nuestra sensibilidad". Se quiera o no, esto supone el dogmatismo idealista metafísico de atribuir el ser de la objetividad, aunque sólo sea en la dimensión de su formalidad o esencialidad, a la conciencia. Esto es idealismo metafísico: y de esta tesis metafísica ni se plantea la "deducción" Kant. Pero es precisamente aquí donde, a nuestro juicio, sólo una advertencia de la distinción metafísica existencia/objeto puede ofrecer el argumento decisivamente justificativo del realismo.



conocimiento racional o *a priori*:<sup>590</sup> en el existencialmente sacrificado sentido kantiano del término, que es por donde asoma la dificultad respecto a que "El arrogante nombre de una Ontología" tenga que "dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro".<sup>591</sup>

Es por esto por lo que, según declaramos, nos parece discutible que "el problema crítico fundamental" sea el que acomete la "deducción trascendental" kantiana, así como que tal rasero sea el fundamental para medir el criticismo de una concepción epistemológica. En particular, la de Locke, el nivel de cuyo criticismo es nuestro objetivo central exegético precisar. Pero apoyaremos este inevitable excurso crítico con una evidencia textual irrefragable de que el reparo que hemos arriesgado sobre la fundamentalidad del problema crítico kantiano, o su solución, no es un pensamiento nuestro que atribuyamos a Locke por vía de presunta implicitud, sino que expresa una tesis explícita de nuestro autor:

El ser y la existencia de la cosa misma es lo que yo llamo la verdad original.

*The being and existence of the thing itself, is what I call the original truth.*<sup>592</sup>

Evidentemente, el contexto de dicha expresión no es el de una disquisición polémica en torno al asunto que nosotros discutíamos. Pero tampoco cabía esperar siquiera que fuera así. Por eso hemos hablado de una tesis "explícita" (y puede decirse que reiterada, por la otra referencia aducida en la nota anterior), y no de una tesis "fundamental" (en el sentido sistemático formal del pensamiento lockeano; sí, en sí misma y, desde luego, expresiva del pensamiento lockeano). Pero dudamos que Kant, de cualquier modo, haya expresado o pensado un reconocimiento semejante. Porque Kant suele definir la verdad nominalmente,

---

<sup>590</sup> La observación que acabamos de hacer sobre el doble sentido o la doble dimensión del "problema humeano" (por la que, en cierto modo, podría "salvarse" hermenéuticamente la coherencia de la concepción kantiana), resulta relevante para entender no sólo la doble y distinta respuesta que halla Hume en la *KrV*, sino para explicar el enfrentamiento de importantes exégesis sobre la relación filosófica entre Hume y la obra de Kant. Esta precisión, en efecto, no es advertida por Gilson, 187 y ss., quien sólo se fija en la noción de "existencia". De este modo, atribuye a "la doctrina de David Hume" el carácter de "una reacción existencial contra el sueño de la metafísica abstracta" que resultaría discutiblemente favorecida en cuanto a la tesis sobre la existencia (que, en general, compartimos con el intérprete francés). Por la misma razón –su percepción unilateral del susodicho "problema humeano"– su comprensión del sentido global (o el problema motivador) de la *KrV* resultaría ser sesgada e injusta.

Al contrario, en cambio, Cassirer (1), II, 593, n.45 parece advertir en la declaración de Hume sólo lo que afecta al problema de la "conexión". Pues niega "una influencia positiva ejercida *en este punto* por Hume sobre Kant". Pero "este punto", cuya originalidad histórico-sistemática atribuye Cassirer a Kant en exclusiva, es nada menos que el que supone la motivación decisiva de la *KrV* y entiende como "el problema de las relaciones entre la representación y su objeto" o el del "'objeto' del conocimiento" (o el de la "fundamentación crítica del concepto general de la *objetividad*", según la página anterior). En este caso, entonces, habría que decir que es sólo Cassirer, y no el propio Kant, quien desconsidera por completo el problema de la "existencia". Y, efectivamente, en la pg. 594 de la obra antes citada podemos encontrar esta definición taxativa:

... Esto nos coloca ante una contradicción abierta entre el concepto del *ser* y el concepto del *conocer*, y no tenemos más remedio que decidarnos a abandonar el uno o el otro de estos dos conceptos.

Es sólo, pues, igualmente, en una comprensión unilateral de la cuestión humeana en lo que se funda su insólita tesis histórico-exegética (que no nuestro objeto decidir aquí).

<sup>591</sup> Cfr. A 247.

<sup>592</sup> Cfr. IV, xvi, 10. Recuérdese igualmente II, xxxii, 2, donde el primer sentido de la palabra "verdad" que se considera es el "metafísico" de la "existencia de cualquier cosa, sea lo que fuere" (paralelo en IV, v, 11).

según un modo tradicional, como "la conformidad –o concordancia– del conocimiento –o el concepto– con su objeto" (cfr. A 58,191,642). Pero es precisamente la noción de "objeto" la que está en cuestión o revisión crítica en su obra. Mas en B 294 se habla del "territorio de la verdad" como el "territorio del entendimiento", mientras que en A 156 se afirma que "Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*" (subrayado nuestro). De las "categorías", en una de las diversas formulaciones del núcleo de la "deducción trascendental", se dice que son el "fundamento originario de la necesaria legalidad de la naturaleza" (cfr. B 165). El que se añade, como suele, que esa afirmación afecta a su consideración formal –"(en cuanto *natura formaliter spectata*)"– no hace sino confirmar la *ambigüedad e insuficiencia* onto/lógica de la tesis, en la que la relevancia teórica de la existencia misma resulta totalmente omitida.

De cualquier modo, hay que advertir que la característica esencial de la prueba trascendental, a diferencia de la impertinente e imposible prueba lógico/analítica, de los conceptos y principios básicos del conocimiento objetivo no es ni podía ser sino la de su indispensabilidad o imprescindibleidad para que haya experiencia. Pero, entonces, ¿cuál es el criterio que distingue la "necesidad" trascendental de la mera universalidad o necesidad psico/lógica con que suponemos y postulamos su validez o realidad "objetiva"? En B 167-168 Kant se plantea que "alguien" podría propugnar una "tercera vía" explicativa de la concordancia del concepto con el objeto, frente a las de la dependencia unilateral del uno con respecto al otro, a saber: la de que lo *a priori* es "una disposición subjetiva" para pensar las cosas de una determinada manera ("por ejemplo" causalmente). Sin embargo, (y dejando aparte que Kant sigue sin plantearse la alternativa más pertinente y adecuada: la de la correspondencia realista conciencia finita/ente, fundada en la bipolaridad onto/lógica del Ser) "la objeción decisiva a esta vía media" sería que entonces las categorías carecerían de "necesidad", que es lo que querría –se identifica ahora– "el escéptico". Pero, de este modo, resulta que Kant explica –a Hume, indudablemente– la "necesidad" por la imprescindibleidad ("condiciones de posibilidad"), y luego la imprescindibleidad por la necesidad. Circularidad "decisiva" –diríamos también nosotros– (y explicable por la no discernida ambivalencia onto/lógica del concepto de "necesidad") para mantener en pie la "tercera vía", por más que la "deducción subjetiva" se haya precisado: no es el hábito alimentado por una costumbre el auténtico origen, como pensaba Hume, de nuestro postulado de la necesaria conexión que constituye esencialmente nuestro concepto de la objetividad. Pero ¿hemos superado con la deducción kantiana, en cualquier caso, el nivel psicológico de fundamentación sólo con distinguir y llamar "lógico" (lógico/trascendental) a lo que, pese a todo, continúa siendo –como se reconoce en los "Postulados del pensar empírico en general"– un *postulado* no "constitutivo", por lo demás, sino reconocidamente "regulativo"? ¿Puede hablarse de "deducción objetiva" y de justificación de la "validez –o realidad– objetiva" de nuestro conocimiento *a priori* –esto es, nuestros postulados– mientras no se *distinga*, a su vez, lo lógico de lo ontológico? ¿Es, por fin, *suficiente*, además de necesaria, la presunta "deducción" "objetiva" de aquello que se pretende "fundamentar originariamente" (la "realidad" objetiva)?

Ante todo, hay que reconocer que el problema de Hume tiene sentido; es mucho más genuino que el problema o la duda cartesiana acerca de la realidad de nuestras ideas. (O mucho más preciso: porque cabe interpretar la duda cartesiana como una expresión resumida e inconsciente de lo que realmente se cuestiona y le produce inseguridad teórica: la objetividad en tanto conexión necesaria o legalidad de los fenómenos.) Como ya hemos mostrado antes y volverá a ser expuesto en nuestro capítulo cuarto, la duda de Descartes sobre la existencia del mundo externo, y su consiguiente reduplicación inconsistente (representacionista) de la objetividad, es irremisiblemente absurda. Porque, aplicadas, con

absoluta generalidad, a la experiencia en su conjunto, la nociones de "existencia", "sueño" o "ilusión" no tienen contenido significativo, al no oponerse a nada. Hume, en cambio, llama la atención –mejor dicho: es el primero en dudar o cuestionar– sobre la noción crucial de realidad objetiva: la conexión regular de las ideas o representaciones. Y plantear que, en general, pueda ser una ilusión la objetividad en este sentido –el de la regularidad, la legalidad de la experiencia– tiene un sentido que ni siquiera el propio Kant parece haber captado o resuelto (desde luego, el movimiento analítico de nuestro siglo sí que ni siquiera lo ha captado, como podremos estudiar igualmente en nuestro capítulo cuarto).

Porque, efectivamente, no vale como respuesta a esta cuestión escéptica la de que necesariamente hemos de usar ciertos conceptos básicos o, en general, no puede haber experiencia, para nosotros, en cuanto sujetos lingüísticos o racionales, que escape a un ordenamiento. Como ya hemos dicho antes, la cuestión de la *realidad* objetiva no se resuelve apelando a la necesidad de la función sintética del entendimiento: esto no supera, como pretende, la "tercera vía" o alternativa referida en B 167. Se trata, más bien, en cambio, de si el orden subjetivamente necesario de la experiencia es, o no, *real*: si la innegable relatividad de nuestro ordenamiento de la experiencia responde a una necesidad, a una legalidad *ontológica* o si, como podría haber dicho Descartes, no responde sino al juego de un Genio maligno y caprichoso. Pues, de ser así, no tiene *sentido* "objetivo" o "real" nuestra búsqueda de leyes. Dicho de otro modo –que quizá habría podido orientar al propio Hume sobre el sentido de su perplejidad, y disuelto el reduccionismo fenomenalista de su noción de "causalidad"–: la duda escéptica general sobre si nuestra experiencia –o nuestro conocimiento objetivo empírico– es casual o es causal sí que tiene un sentido ontológico que trasciende toda resolución logicista o pragmatista.

Pero la distinción entre la noción o sentido ontológico y el meramente lógico de la co/incidencia de concepto y objeto "real" no puede expresarse con otro término que el de, precisamente, coincidencia: esta diferencia o *distinción* es significativa, aunque sea, en sí misma, inexpresable, inefable por un término o concepto simple distintivo. Lo que, en definitiva, a nuestro juicio, se patentiza transcendentamente aquí es que la realidad o validez objetiva del conocimiento "en general" es necesaria e imprescindible un supuesto ontológico. Lo supuesto en todo, lo que es, como decíamos, inapelablemente "dado" es la existencia de las cosas tal como aparecen a y son discernidas por la conciencia. Y tal vez no hubiera cabido mayor lucidez crítica que la de reconocer la realidad y la verdad del misterio de la existencia. Al dar su "solución del enigma" en B 164, argumentaba Kant que "no es más extraño" el hecho de que los fenómenos se rijan en general por leyes *a priori* que el que tuvieran que concordar con la forma de la intuición "sensible" *a priori* (el enigma de cómo es posible el espacio, que resurgía en A 393 para dar un contenido ineludiblemente metafísico a la noción de "objeto trascendental"). En efecto, no es "más extraño": debería ser, para Kant, igualmente inconcebible; o, alternativamente, para nosotros, igualmente (onto/) lógico (por trascendental).

Lo que no es inconcebible, en cambio, es el hecho de que la existencia misma, como tal, sea inconceptible; *en sí mismo* –no en el sentido relativo ordinario– misterioso, es decir, místico; es decir: inefable. Kant no parece apercebirse adecuadamente de que la significación de su problema explicativo o "deductivo", el de la "concordancia" entre sujeto y objeto, es insoslayablemente ontológico/existencial: la alternativa que suele plantear dilemáticamente (o el objeto "se rige" o "depende" del sujeto, o viceversa: producción o reproducción, en definitiva) afecta esencialmente a la cuestión metafísica (existencial) y, además, en modo alguno es exhaustiva, pues descarta injustificadamente la alternativa realista clásica y básica del discurso ontológico de la conciencia finita: la de la aprehensión; la de la concordancia misma o correspondencia, sencillamente. Así, se muestra aún

dependiente de la falacia idealista al declarar "contradictoria" la posibilidad de esta concordancia; sin advertir, sin embargo, que su propia posición incurre en semejante "exigencia...contradictoria" de que los objetos sean determinados por el sujeto (véase especialmente A 302). El que *haya*, o no, tal concordancia no tiene un carácter lógicamente contradictorio, sino que expresa el hecho de la absoluta distinción de la existencia con respecto a la esencia *aprehendida* por el entendimiento. La asombrosa concordancia –que efectivamente no puede ser una concordancia entre dos tipos de o un "dualismo" de objetos, sino entre el concepto y el objeto empírico efectivo– no puede jamás fundamentarse en la constatación lógica de este hecho; hecho verdaderamente fundamental y radicalmente dado. De ahí que compartamos la segunda parte de esta observación de Gilson,<sup>305</sup> sobre el alcance real del conocimiento en general: "No hay un modo *a priori* de deducir la posibilidad de tal conocimiento. Debe de ser posible, puesto que es un hecho".

No obstante, nosotros diríamos que Kant, aunque sin cabal conciencia de ello, *sí* ha indicado (y percibido como epistemológicamente necesario de deducir o explicar, *tras* la duda escéptica de Hume), precisamente en la "posibilidad de la experiencia", el fundamento *a priori* de la validez objetiva del conocimiento *empírico*: si un objeto se da, naturalmente tiene que poder darse, esto es, conocerse; por tanto efectivamente no es extraño que el sujeto al que se pueda dar encuentre en *sí a priori* los principios constitutivos fundamentales del ente como objetividad en general. Lo que ocurre es que, a nuestro entender, Kant no ha captado el alcance efectivamente ontológico, *ontológicamente trascendental*, de esta evidencia. La advertencia decisiva no debería haberle resultado ésta: que no podemos pretender que conocemos cosas absolutamente independientes, ajenas a nosotros; sino ésta otra: que de lo cognoscible –para nosotros– tenemos que poder encontrar –por análisis o/y definición trascendental: por tanto no hemos de extrañarnos– sus principios *a priori*; porque la fenomenalidad, cognoscibilidad o, por así decirlo, concienzualidad del "objeto" no es un rasgo que "imponga" el "sujeto", sino un rasgo esencial y necesario, *trascendental*, del Ser mismo. Resolución que no puede obviar, de todos modos, el carácter dado, *alógico* o *prelógico* (no ilógico o irracional) y asombroso del hecho integral (esencia y existencia) del ser, como radicalmente originaria –*a priori*– y absoluta –necesaria– condición trascendental de la misma "posibilidad" de la experiencia. La Lógica trascendental no es auténticamente "Lógica sintética" si no se percata de la síntesis *a priori* o/y trascendental originaria: la del Ser como Existencia, en cuyo seno está radicada la misma conciencia trascendental.

De acuerdo con este mero apunte crítico, se requerirían al menos, quizá, dos únicas cláusulas críticas: la de reconocer la originariedad de la verdad metafísica de la existencia y la de advertir su carácter propio, de acuerdo con el cual no ha lugar a la cuestión de su justificación "lógico"/trascendental. A tenor de esta tesis, no podemos sino reiterar la de que el paradigma hermenéutico más apropiado para caracterizar la filosofía del *Ensayo* es propiamente el del criticismo.

Antes de proseguir, queremos dejar constancia de dos puntos importantes.

El primero es que nuestra apelación a la tesis de la distinción metafísica radical entre Ser como existencia y ente (o "realidad objetiva") de ninguna manera implica un compromiso con la conocida formulación (neo/) escolástica que la conecta con otra tesis, muchísimo más discutible –a nuestro juicio, en el peor de los sentidos de "discutible"–: la de la "contingencia radical metafísica" del ente (teológica o religiosamente entendido como "creado" o, mejor, "creatura"). Para nosotros, semejante tesis supone una concepción hipostática o (utilizando el famoso concepto con que Heidegger entiende la expresión kantiana de A 632) "ontoteológica" de la necesidad del ser, efectivamente hipostasiada en

la noción de *un* "Ente necesario". Nuestra propuesta ha surgido y se sigue como consecuencia de la hermenéutica obligada, a través de Locke, del problema moderno del realismo *versus* idealismo. Para precisar, nosotros consideramos legítima, significativa, pertinente y necesaria la afirmación de la susodicha *distinción*, diversamente nombrada, en el contexto no de la "contingencia" –al que no aplicamos ninguno de los anteriores adjetivos–, sino en el de la finitud.

El segundo punto consiste, precisamente, en que, a nuestro juicio, el mejor modo de expresar y hacer plausible nuestra tesis es el de aludir a la distinción ineludible entre conciencia *finita* y realidad. Éste nos parece el modo moderna y críticamente natural y adecuado de acceder o conectar ulteriormente con la distinción existencia/esencia o Ser/ente, efectivamente útil y digno de recuperar para la disquisición epistemológica ontológica (y, consiguientemente, para una posible disquisición estrictamente metafísica).

Pero todavía hemos de analizar algo más, para hacer más inteligible y defendible nuestra tesis, la crítica que hemos expuesto a la concepción kantiana del problema crítico de la objetividad, relacionado, como hemos visto, con el problema de la realidad y la noción de la existencia "en sí". Kant tiene un concepto arbitrario, un entendimiento reductivo de la noción de (cosa) en sí. Lo que él pretende, correctamente, reivindicar cuando afirma que nuestro conocimiento objetivo versa sobre "fenómenos" (objetos empíricos) *pero no sobre "cosas en sí"* es que no puede dissociarse la noción de objeto real de la dimensión subjetual, de las condiciones de la percepción. Mejor dicho, a nuestro entender: que no hay que enfrentar u oponer, sin solución de continuidad, conciencia y realidad. De acuerdo con ello, la advertencia de las condiciones subjetivas del conocimiento no implica de suyo una problematización del mismo, sino al contrario: una elucidación por la vía más inmediata: por reflexión trascendental. Sobre esta idea versa la de la deducción trascendental, en cuanto giro copernicano del método metafísico, esto es, ontológico o epistemológico.

Pero Kant no se da cuenta de que por "en sí" puede y aun suele entenderse legítima y necesariamente en todo realismo –haya o no adecuada autoconciencia teórica de ello– no ya una errónea noción de realidad dissociada de la conciencia o las condiciones –o dimensión– de su conocimiento, sino el carácter real del objeto. Con esto se quiere decir, sin embargo, algo distinto de la mera noción de objetividad *versus* ilusión, que es el significado al que propende a reducir la modernidad y los contemporáneos fenomenalismos la noción de "realidad". Por "real" se quiere decir entonces existencia; pero tampoco en el mero sentido general atribuible o concomitante a todo objeto o noción concebibles, sino existencia independiente del objeto empírico. Es decir: con esta noción de realidad, por lo que a la conciencia finita respecta, se quiere expresar la experiencia general y gnoseológicamente fundamental de lo que el propio Kant llama carácter "dado" del fenómeno –o, correlativamente, carácter receptivo de nuestro conocimiento–. (Por lo que respecta al Ser como tal o a cualquier experiencia posible en general –y no ya la "sensible", relativa a "nosotros"–, por "realidad" se entiende el Fundamento absoluto e incondicionado de cualquier entidad y experiencia, cuya "idea" –"Ideal", en Kant–trasciende la diversidad y las dicotomías propias de la finitud en que consiste esencialmente toda experiencia concebible.)

Evidentemente, si seguimos –como se impone– abundando en ello, esta noción de "realidad" responde a un horizonte teórico, a un plano problemático o de preguntas, que trasciende de la mera elucidación de la noción lógica de objetividad empírica. Nivel éste, por su parte, al que se restringe la doctrina fenomenalista de la objetividad que cabe encontrar tanto (parcialmente) en el propio Kant como, por ejemplo, en el fenomenalismo de los movimientos neokantiano y analítico de nuestro siglo. Pero este nivel no agota toda

la problemática posible respecto al conocimiento ni, desde luego, puede convalidarse sin más con una reflexión genuinamente ontológica. Así, hay que decir que la pregunta a que de hecho responde aquella noción de "realidad" que estamos rastreando y demarcando es la que el propio Kant, en diálogo con los filósofos de su tiempo, plantea por ejemplo al comienzo del análisis del cuarto paralogismo; a saber: "la duda de si esta causa [de nuestras percepciones] es interna o externa y, por consiguiente, de si todas las llamadas percepciones externas no son un simple juego de nuestro sentido interno" (A 368). Juego o no (en todo caso, como se sabe, se trata de un juego con unas reglas), si, siguiendo a Hume, por ejemplo, llamamos ya "existencias" a cualesquiera percepciones, esta pregunta tendría que entenderse como una pregunta por la causa de la-s existencia-s. Dicha pregunta es lo que tradicionalmente se viene llamando en filosofía la pregunta por el Ser. Y quizá se la responda incluso pretendiendo disolverla como una pregunta absurda, sin sentido o/y sin respuesta posible; pero en modo alguno puede eludirse y legitimarse el procedimiento de descartarla metódicamente *a priori*, de antemano.

En cualquier caso, el intento de reducción de esta pregunta a la pregunta por la objetividad nos parece tan discutible como últimamente rechazable, pese a que, naturalmente, haya que reconocer la peculiaridad –la irreductibilidad precisamente– teórica de ésta, la pregunta metafísica, a la pregunta por la objetividad. Desde luego, el propio Kant tiene que dedicar una extensa parte de su obra –*KrV*–, la "Dialéctica Trascendental", a conceder la dignidad racional de la pregunta por el Ser, aunque su conclusión sea que se trata de un ámbito teóricamente tan vetado a la razón como funcionalmente prescindible para el entendimiento, en tanto se ocupa del conocimiento empírico como único conocimiento efectivo para nosotros. Pero, a nuestro juicio, y esto es lo que últimamente queríamos decir, la filosofía de Kant no hace justicia teórica a la noción de existencia, en la que decíamos que debe reconocerse el significado fundamental de la expresión "en sí". La noción de existencia es inseparable de cualquier objeto concebible: es trascendental. Pero no por ello es reductible a la noción o concepto de los cualesquiera objetos. Ha de distinguirse realmente de ellos, aunque no pueda distinguirse y aislarse conceptualmente del concepto de los objetos. Lo que implica que hay que reconocer que no todo lo real es objeto; no toda diferencia real es diferencia objetiva y, por ende, representable y distintamente conceptual.

Lo que se juega, pues, en esta distinción es, como ya hemos venido expresando y apuntando con anterioridad, precisamente la diferencia entre realidad y conciencia: entre existencia y objetividad, entre objeto real y concepto. Todo objeto se presta a una reducción a concepto porque todo objeto es un dato o elemento de la conciencia. Pero no puede decirse lo mismo del objeto real o la realidad del objeto. Porque el hecho de existir es por completo distinto –pese a que sea inseparable– del hecho de la conciencia. Esta es la idea que explica esta afirmación kantiana de A 598: "las proposiciones existenciales son siempre sintéticas". Pero ¿qué pasa con el hecho general de la existencia, con el hecho de que hay entes u objetos y, correlativa y consiguientemente, conciencia? Kant no reconoce adecuadamente que la existencia del Ser como tal, con las implicaciones de necesidad, plenitud y fundamentalidad respecto a cualesquiera determinaciones –de/en la conciencia– o fenómenos, es teóricamente afirmable, aunque nuestro discurso sea incapaz de aprehender y comprender, conceptual y coherentemente, la esencia del Ser como tal. Y en este punto cabe decir que la posición kantiana incurre, en el plano metafísico, en el mismo psicologismo que criticara el propio Kant a Hume al observar que no puede reducirse la cuestión –siempre contingente– de la identificación de las leyes particulares de la experiencia (o la naturaleza) a la cuestión –necesariamente, trascendentalmente afirmable– de la legalidad de la experiencia (o "*natura formaliter spectata*") en general.



Naturalmente, la agudeza filosófica, la penetración metafísica de Kant le impide desechar todo el problema metafísico como un pseudoproblema: reconoce el sentido y aun la necesidad racional de la postulación del Fundamento Ontológico como lo Incondicionado. De ahí estas afirmaciones tan significativas como poco socorridas de A 696-7 (tachado y subrayado nuestro):

Si alguien (con la vista puesta en una teología trascendental) [supraíndice de nota de Kant aquí] pregunta, *en primer lugar*, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: *sin duda*. En efecto, el mundo es una suma de fenómenos. Estos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que es sólo pensable por el entendimiento puro. Si, *en segundo lugar*, la pregunta es si ese ser es sustancia de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: *esta pregunta no tiene significado alguno*, ya que las categorías... Fuera de este campo [la experiencia posible, el mundo sensible]... no nos permiten entender nada...

¿Podemos, pues –se seguirá preguntando–, suponer un creador del mundo que sea único, sabio y omnipotente? *Sin ninguna duda*. Y no sólo podemos, sino que *tenemos que* suponerlo. Ahora bien, ¿extendemos así nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ningún modo*, ya que nos hemos limitado a suponer un algo (un mero objeto trascendental) del que no poseemos concepto alguno relativo a lo que sea en sí mismo.

Como se ve, la noción del "objeto trascendental" aparece aquí con una significación ineludiblemente metafísica (aunque mejor diríamos nosotros "trascendental", si bien con el significado ontológico clásico del término que hemos usado ya en anteriores reflexiones). Kant reconoce y advierte que no cabe, que no hay, que no tenemos conocimiento de "lo que sea en sí": dicho en términos clásicos, usados por el propio Locke al respecto de "Dios" en tanto "*Eternal Being*": no tenemos conocimiento de su esencia; puesto que las esencias que conocemos y determinamos lógicamente en el contexto de la experiencia son en cada caso objetivas, esto es, de objetos y, por tanto, finitas. Pero, al no usar o no considerar pertinentes estos términos clásicos, Kant no concede que tenemos conocimiento de la pura Existencia del "objeto trascendental" o fundamento de la experiencia o *–lo que es más importante a nuestros efectos–* que lo que quiere radicalmente nombrar la expresión "en sí" es la existencia en su absoluta distinción con la esencia o la objetividad. Evidentemente, lo que ha de explicar esta situación es el hecho de centrar o concentrar en un ser "distinto" del mundo las tesis peculiarmente metafísicas acerca de lo que filosófica y rigurosamente habría que referir a lo que nosotros mismos hemos mencionado ya como "el Ser como tal". Esto es lo que condiciona que al Ser se lo conciba "distinto" del mundo sensible, mas no en el sentido –trascendental, y por tanto no estricta y problemáticamente trascendente– de la distinción metafísica que hemos aludido y reivindicado en nuestras anteriores reflexiones, sino precisamente en el sentido objetivista, reificante o "dualista" que, así, el propio Kant se ve llevado a negar inconsistentemente en el análisis del cuarto paralogismo de la razón pura (véase especialmente ahora A 379). Dicho de otro modo, en el mismo sentido erróneamente dualista e hipostático con que Hume, 189 entiende que la noción de existencia independiente de los objetos implica la afirmación de una "existencia doble".

Por más que sea inconceptible, al modo ordinario propio del discurso científico, el Ser como Fundamento, no puede negarse su carácter de necesario Fundamento ni su omnipresencia trascendental en el mundo sensible mismo en tanto en cuanto "él" es la Existencia autoponente y donante de toda existencia. Dicho de otro modo: por más que los problemas que plantea la metafísica sea distintos de los del discurso científico, y persistentemente problemáticos, no puede negarse que –con plena legitimidad

epistemológica— hay problema metafísico ya en el mismo ámbito de la objetividad empírica, y precisamente porque hay ser. (En este punto cabría decir que del mismo modo que Kant encuentra la "deducción" de la validez objetiva de las categorías en su consideración como funciones de síntesis de la diversidad sensible, también podría haber deducido la de las "ideas", especialmente la del "Ideal trascendental de la razón pura", en su consideración como Fundamento, mas no meramente regulador sino constitutivo —cfr., a este respecto, A 671— de la *existencia* de cualquier ámbito objetivo.) Tanto en A 42 como en A 383 Kant expone y explica la inseparabilidad de los polos objetivo y subjetivo del sistema de la experiencia —cuya evidencia "trascendental" él considera prueba de su propio idealismo: el "trascendental", que no es sino uno "formal"— con este argumento incontestable: "si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo" (versión de A 383). Pero cuando en A 594 (=B 622), en el contexto de la crítica al "argumento ontológico" de la existencia de Dios, nos expone el mismo argumento, aún más formalizado: "si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna", Kant ya ha perdido de vista, ha eludido la distinción radical entre conciencia y Existencia, realidad y conciencia o como queramos mencionar esta distinción ya diversamente aludida. Lo cual es debido a que ha incurrido, al igual que la tradición, en el erróneo —filosóficamente ilegítimo, acrítico, para nosotros— deslizamiento ontoteológico desde el Ser como tal al Ente teológico como Ente originario. Mas la cuestión del Ser como tal no es reductible a la de cualquier ente u objeto. La cuestión del Ser no es "un caso" especial o privilegiado de entidad; es la cuestión fundamental y radicalmente trascendental de toda experiencia posible (por lo que no puede, en cambio, ponerse en la noción de "experiencia posible" el fundamento de la realidad objetiva del conocimiento: véase a este respecto nuestra anterior nota 571).

Así, si el sujeto de nuestra tesis o proposición es el Ser como tal, entonces se revela que en absoluto puede suprimirse tal sujeto sin contradicción, sin resistencia ontológica, y que la condición de posibilidad de cualquier experiencia no es una cuestión de posibilidad —de mera estructura lógica, de Logos— sino porque lo sea, y lo es, necesariamente, de existencia. En tal cuestión, en el caso de la proposición que afirma el Ser —de la que el Ser es el sujeto— no podemos sino reproducir la experiencia intelectual de Parménides, que expresaríamos en estos términos: el Ser es y *no puede no ser*. De modo que no se trata de predicar el concepto modal de necesidad de, o aplicarlo a, un privilegiado Ente ontológicamente trascendente, sino de *reconocer la dimensión ineludiblemente metafísica de la **necesidad del Ser, como fundamento de la **posibilidad** de la experiencia y de la **existencia** de cualquier objeto.***

Naturalmente, no corresponde al objeto de este trabajo investigar la cuestión metafísica misma, que queda con lo anterior meramente rozada. Pero sí se requería este apunte y esta conclusión para nuestro análisis del criticismo acerca de la cuestión de la realidad objetiva. El análisis crítico de la objetividad no puede eludir el reconocimiento del Ser, en tanto Existencia, como fundamento trascendental de la realidad objetiva, aunque con ello tenga que reconocer, asimismo, la diferencia ontológica fundamental entre Ser y ente —u objetividad— que plantea la finitud con que empíricamente se nos manifiesta la Existencia. Y esta tesis es la que explica y fundamenta la que ya antes hemos venido exponiendo de diversos modos y con diversas menciones, la de la *distinción* ontológica entre conciencia y realidad, como fundamento del realismo onto/lógicamente crítico y su peculiar y derivada hipótesis o concepción de un "dualismo" ideas/cosas. Así, con las últimas reflexiones hemos intentado mostrar como defendible y plausible la dimensión propiamente metafísica, ontológicamente trascendental, de las nociones de "necesidad", "en sí", "absoluto",

"independiente", etc. que el idealismo formal de Kant atribuye no al Ser sino a una subjetividad cuyo estatuto metafísico está insuficientemente elucidado en la *KrV*.

El hecho, pues, de que la advertencia –todavía imprecisa, no obstante– de la trascendental ambivalencia onto/lógica de la conciencia o de la Existencia lleve a no dissociar estas dos nociones no es excusa para la inadvertencia de la *distinción* –no dualismo, volvemos a insistir– radical entre ellas: una distinción que se echa en falta, o, dicho de otro modo, una equívoca con/fusión ostensible en el análisis del cuarto paralogismo (véase, por ejemplo, A 369. Para el comentario de este punto remitimos a la nota 614, de nuestro siguiente capítulo tercero), y que es la que lleva, mediante la recusable doctrina idealista de la "imposición" o "dependencia" "formal" del objeto respecto del sujeto (?), a la paradójica reproducción tanto de un **reduccionismo** logicista como de una **reduplicación** representacionista (cartesiana) en la doctrina incongruente del "objeto trascendental" como "causa trascendental" de la experiencia.

Pero todavía queda por considerar una consecuencia esencial de nuestra crítica al criticismo kantiano. Y es que, si se admite o reconoce la radical dimensión *ontológica* de la esquemática e insuficiente, imprecisa (en realidad, idealista, más que logicistamente equivocada) doctrina de la deducción trascendental, entonces hay que concluir que la "conexión necesaria" que constituye esencialmente toda experiencia posible no puede ser otra cosa o entenderse de otro modo que como la tesis de la inteligibilidad del ser a la que nos referimos en las anteriores notas 520 y 551. Es decir, la "comunidad" a que se refiere o que explicita la tercera "analogía de la experiencia" –síntesis y consecuencia o presupuesto de las dos anteriores– (y que Kant reconoce en B 428 como "La única dificultad que queda" tras el análisis crítico de las nociones de pensamiento y materia y sus relaciones, aunque se trata de una cuestión metafísica: cuya solución reside "fuera del campo del conocimiento humano" –cfr. también A 602 al respecto–) tiene un carácter radicalmente ontológico, metafísicamente afirmable, por más que sea inexplicable para la conciencia finita el cómo pueda ser. Pero en modo alguno constituye legitimación alguna –ni siquiera constreñida al ámbito de objetividad empírico– ni, por supuesto, explicación ninguna la atribución idealista de la conexión necesaria –en que consisten básicamente las tres analogías de la experiencia– al "entendimiento", el "psiquismo", la subjetividad trascendental o cualquier otra cosa que el Ser como tal, en tanto fundante, poniente y donante, de toda realidad objetiva.

Así, pues, en conclusión, la única respuesta legítima y garante de la objetividad real del conocimiento empírico –por más que, a su vez, plantee intrincados enigmas metafísicos– a la cuestión tanto existencial como lógica (cartesiana o/y humeana) de la noción de "realidad objetiva" tiene que remitirnos al orden del Ser como Existencia: el orden genuinamente trascendental, aunque de ningún modo idealista. En el orden de la "deducción" ontológica, el idealismo es asombrosamente ingenuo. O, dicho de otro modo, en el orden trascendental, o genuinamente ontológico, lo que resulta ingenuo es el criticismo mismo: es, más bien, un análisis o reflexión de sesgo fenomenológico –*lato sensu*–, como el que cabe atribuir a la epistemología lockeana, el que se requiere. Y, por tal motivo, hay que llamar la atención sobre el hecho de que si Locke no elude el *a priori* (los elementos *a priori* del conocimiento, y especialmente el postulado de la conexión o "coexistencia necesaria"), Kant sí ha eludido el papel ontológicamente fundamental del Ser.

Tras el obligado análisis de las últimas páginas sobre las nociones implicadas en el argumento que ahora enfrentábamos (el presunto "inmanentismo" del ideísmo lockeano), y que nos ha llevado asimismo a revisar la implícita interpretación de Kant sobre nuestro autor y su nivel propio de criticismo, podemos efectuar una recapitulación general y

provisional, a la vez que inevitablemente anticipatoria, del perfil propio de su concepción: un punto cuya falta de revisión discutíamos a la crítica.

Como mostramos con nuestro análisis de la concepción del "pensar" en lo que ya considerábamos "lenguaje" ideísta, no puede juzgarse que Locke exprese en el *Ensayo* – por lo visto hasta ahora– un "idealismo empírico" que incurra en la falacia imanentista, pese a que filosofe desde el plano reflexivo y epistemológico que instaurara el "cogito" cartesiano (con el que se emparenta, tan genérica como parcialmente, su obra). Mas una evidencia corroboradora de esta diferencia sistemática hay que detectarla en el hecho de que Locke no comienza por asumir la necesidad de una *duda* metódica universal que, como hemos visto sumariamente, conllevara en Descartes inmediata y confusivamente lo que Kant detectara como paralogismo de la exterioridad. Esto es: el problema del "mundo externo" no cuenta con ningún predicamento serio en el planteamiento del *Ensayo*: no más del que quepa aún detectar, por sus implicaciones y su formulación, en el propio planteamiento kantiano. Sólo hará acto de aparición, abordándose críticamente, en precisos textos del Libro IV que analizaremos posteriormente en confrontación con la argumentación de J. Bennett, y también con la del propio Kant.

Allí veremos, de nuevo, que el típico sesgo epistemológico que imprime Descartes al "pensamiento" moderno (cuya significación y valor positivo en absoluto es discriminado y apreciado por los críticos de nuestro autor) no se funda, en la obra lockeana, en un "cogito" cuya más propia significación sería la de un "*dubito, ergo sum*": una duda indiscriminada y tan germinalmente fecunda como inicialmente preñada de falacias. En particular, el error de un divorcio lógico genérico y de principio entre sensibilidad y realidad objetiva –a lo cual conduce el racionalismo cartesiano por su previa oposición o divorcio lógico entre razón y sentidos– se encuentra soslayado y diríamos que fenomenológicamente resuelto en el Libro II del *Ensayo*, donde Locke expone cómo se constituyen genéticamente, en relación con la experiencia sensible y su esencial carácter temporal, así como con las espontáneas (no reflexivas, como vimos en nuestra parte anterior) "operaciones" mentales, los "materiales" de lo que en el Libro IV se definirá crítico/limitativamente como nuestro *conocimiento*.<sup>593</sup>

---

<sup>593</sup> Locke no declara ni sostiene, como lo hace explícita y sistemáticamente Descartes con su *cogito*, que el plano del pensamiento como razón *reflexiva*, es decir: *en tanto opuesto a los sentidos o la sensibilidad*, sea epistemológicamente originario y fundamental. La tesis que puede y debe sostenerse como epistemológicamente fundamental (no ontológicamente, como pretende Melendo tanto respecto de Locke como de Descartes) es la de la conciencia o, si se quiere, razón en general, como ámbito de determinación de todo objeto en tanto objeto de conocimiento. Así lo hacen, por lo demás, tanto Locke al declarar en IV,xvii a la razón "juez" del conocimiento y al dedicar un *Ensayo* al "entendimiento humano", como Kant en el mismo frontispicio de la "Crítica de la razón pura" y en su "Refutación del idealismo", por ejemplo. Y en eso reside precisamente, por otra parte, la innegable aportación que, al menos *in nuce*, lega Descartes a la filosofía moderna. Lo que pasa es que este criterio trascendental no implica la posición idealista que conduce a los idealismos que Kant llamara "problemático", "dogmático" o "escéptico", así como a su propio idealismo "trascendental" o "formal", o al consiguiente "realismo trascendental" (representacionismo), asimismo matizadamente adscriptible al propio planteamiento kantiano, tal como lo hemos sugerido y delineado. La concepción, pues, del *cogito* es teóricamente ambigua; y, en Descartes, confundida, aunque Melendo (como la generalidad de los comentaristas a que hemos referido) no le haga justicia mediante la precisa discriminación crítica. Pero, en cualquier caso, y esto es lo que nos interesa, Locke no parte, como pretende Melendo, del *cogito* como nivel "reflejo" del pensar (eso es lo que dice Melendo, pero tendría que probar). Parte de la conciencia como ámbito o material noemático, sobre el cual versa la reflexión epistemológica moderna: la redefinición de la objetividad desde la advertencia, en virtud del desarrollo de la nueva ciencia, de la peculiar contribución lógica de la subjetividad al concepto de realidad objetiva.

Si, por otra parte, de acuerdo con lo que hemos pretendido siquiera sugerir al respecto del idealismo "trascendental" kantiano, tenemos en cuenta que su propio criticismo no está exento de ambigüedad en torno al carácter realista de la "deducción" de la aprioridad lógica por la se constituyen epistemológicamente los objetos de nuestra experiencia,<sup>594</sup> no deberíamos tampoco precipitar un reproche de "dogmatismo" sobre el modo en que se habla, en el Libro II, de los "objetos externos" de nuestra "experiencia".<sup>595</sup> Esto es, no sería

---

<sup>594</sup> Nosotros creemos que el propio Kant quiso entender la "revolución copernicana" como método epistemológico, no en el sentido de una tesis francamente constitucionista o constructivista, idealista al cabo. El trascendentalismo no es ni ha de ser una instancia epistemológica opuesta ontológicamente al realismo no ya meramente "empírico" sino justamente metafísico. (En tal sentido, estamos plenamente de acuerdo con la precisión de Zubiri (1),379 y ss., donde corrige la expresión kantiana de "idealismo trascendental" por la de "trascendentalismo idealista".) Sin embargo, es muy frecuente interpretarlo drásticamente como idealista o fenomenalista, o no captar al menos la ambigüedad del realismo kantiano. Desde luego, las distintas formulaciones de la deducción de las categorías, por más que suelen especificar que afectan a la "forma" del conocimiento o "la naturaleza", se pueden prestar a la lectura idealista (especial y crucialmente, la de B 163-165). No obstante, creemos que hay una formulación kantiana del núcleo de la "deducción trascendental", no muy socorrida por la crítica, en donde se advierte el auténtico sentido, para nosotros, del trascendentalismo: cfr. *KrV*, A 216-7:

"Hay, pues, ciertas leyes que son *a priori* y que son las que hacen posible una naturaleza... Nos quedaba la posibilidad de la experiencia como un conocimiento en el que todos los objetos deben, en definitiva, poder sernos dados, si es que su representación ha de tener para nosotros realidad objetiva". [Subrayado nuestro.]

No se trata de que los objetos tengan que adaptarse a la peculiaridad, por subjetivamente necesaria que sea, de nuestra constitución natural. Las "leyes trascendentales" no son "leyes del pensamiento", como interpreta Russell,78-79. Lo que Kant estudia es algo lógico trascendental, esto es, ontológico: por eso la Analítica de los Principios es el proyecto de una nueva ontología crítica, pese a las insuficiencias e inconsistencias que hemos señalado. El argumento esencial, pues, de la deducción trascendental, "en espíritu", no es que las cosas han de someterse, en el proceso del conocimiento, a un filtro subjetivo que vela su mismidad, sino éste: yo analizo la significación trascendental, ontológica, de objeto o realidad. Entonces digo: de haber objetos – ontológicamente– habrían de ser así necesariamente. Y, de poder ser conocidos, su estructura y legalidad "en general" habría de hallarse *a priori* en mi conciencia: y, de hecho, lo está, bajo la requerida forma de su necesidad propia. La noción de posibilidad trascendental, si bien aún no ontológicamente interpretada, es la clave que nos entrega originalmente Kant para la construcción de una ontología crítica consciente de sus supuestos. Lo que niega no es la metafísica en el sentido de un ser trasempírico, sino que tengamos conocimiento "científico" de él: lo cual es una tautología, anticipada por Locke.

Este es el más genuino o medular Kant para nosotros, que puede seguir dando que pensar. El otro es el de Cassirer, que es logicista, ametafísico y, por tanto, por más que refinadamente, positivista.

<sup>595</sup> Así lo hace, indecisa pero imprecisamente, Rábade (2),17,25,50 al referir el problema de "la realidad externa"; la latencia de un "fenomenismo" de sesgo humeano y el posible "recurso (¿dogmático?) a la causalidad ontológica" (la interrogación del paréntesis se convierte en afirmación en la página 25), sin ofrecer la menor justificación analítica de estas complejas sospechas. Por nuestra parte, creemos plausible la observación de que Rábade confunde la aplicación empírica de la categoría de "causa" con su aplicación metafísica. El propio Kant distinguió estos dos usos, incluso terminológicamente ("*Ursache*" y "*Grund*": véase siguiente nota 598). Pero cabe decir que admitió como dada y afirmable la causalidad existencial de los objetos empíricos ("fenómenos") respecto de las representaciones subjetivas: son inequívocos en este sentido, por ejemplo, los textos de A 368 y 390 a. f. Así, pues, quizá Rábade confunde la justificación crítica de la causalidad en tanto que "conexión necesaria" de las percepciones con la causalidad como "receptividad" y "afección" kantianamente reconocidas. Ciertamente, el tecnicismo con que Kant propende a comprometerse en el uso de sus nociones adolece de las ambigüedades que hemos reiterado. Pero, precisamente por ello, se impone un esfuerzo hermenéutico que no se contente con superficiales diagnósticos de contradicción. En fin, lo que más nos interesa concluir de este comentario es que el tópico juicio de "dogmatismo" que Rábade arroja

legítimo tampoco, de cara a una interpretación seria y justa de la obra de nuestro autor, utilizar esta vez el rasero kantiano, de un modo igualmente indiscriminado y falto él mismo de la oportuna crítica. Como ya hemos expresado, en lo que afecta al "ser", "realidad" o "existencia" de los objetos del conocimiento empírico en tanto objetos "reales", no cabe justificación ni más percepción crítica que el ineludible reconocimiento de que tal ser, junto con sus conexiones, es "dado": bien a la sensibilidad ("sensación y reflexión"), en sus contenidos o datos "positivos" básicos –las "ideas simples"–, bien al entendimiento (las "operaciones de la mente") en sus peculiares postulados –expresados en ciertas "ideas complejas"–. Por lo cual, la crítica que, a nivel estrictamente lógico, se requiere, es la de una adecuada fenomenología del diverso origen y función de los elementos o "materiales" que constituyen nuestro *conocimiento*.<sup>596</sup> Tal es lo que, nos parece, efectúan de un modo esencialmente *similar* tanto Locke como el propio Kant, desde el condicionamiento de su respectivo contexto histórico/filosófico. Así, Locke reconoce no sólo la operatividad peculiar del "entendimiento", sino que también se hace cargo de las consecuencias crítico/limitativas de lo que se ha llamado "principio de inmanencia", bien que entendido en su legítimo *sentido* trascendental: el que permite el ineludible dualismo empírico ideas/cosas sin incurrir en el "paralogismo de la relación externa" –falacias idealistas y representacionistas– (por ausencia de un criterio epistemológico de objetividad). Esto es, limita (con carácter formal y conclusivo, sólo en el Libro IV) el alcance de nuestro conocimiento "positivo" al ámbito de la experiencia sensible: no hay real o positiva inteligibilidad para nosotros sin referencia sensible, por más que "el vasto océano del ser"<sup>597</sup> no pueda reducirse, como lo haría Berkeley, al ámbito de nuestro alcance gnoseológico.<sup>598</sup>

---

sobre la filosofía de Locke no resiste una discusión auténticamente crítica y discriminatoria, porque toma acriticamente como rasero de criticismo una versión sobremanera discutible del kantismo. Una vez más, nos parece, es la generalizada confusión propiamente filosófica entre realismo y representacionismo lo que late en estos tópicos prejuicios.

<sup>596</sup> Por otra parte, la definición lockeana de conocimiento en IV,i,2 tiene también una índole criticista que justamente evoca o anticipa la concepción kantiana de la objetividad o el conocimiento empírico como "necesaria conexión de las percepciones" (*KrV*, A 176):

El *conocimiento*, entonces, me parece que no es sino *la percepción de la conexión y el acuerdo, o el desacuerdo y la repugnancia de cualesquiera de nuestras ideas*.

<sup>597</sup> Cfr. Intr.,7 y también 5, así como IV,iii,6.

<sup>598</sup> En cuanto al hecho de que Locke admita y presente una prueba sobre la *existencia* de "Dios" (cfr. IV,x), único punto que justificaría la objeción kantiana a Locke de que, pese a fundar el conocimiento en la experiencia, lo extendió inconsecuentemente más allá de sus límites (cfr. *KrV*, A ix y B 127), sólo observaremos dos cosas; conscientes, por lo demás, de la complejidad que requeriría el tratamiento sistemático de estas cuestiones.

La primera es (de acuerdo con nuestro anterior pronunciamiento crítico) que "el papel" de la existencia, como condición de posibilidad ontológica fundamental y originaria de todo objeto y conocimiento, no puede relegarse, según pareciera pensar Kant y le atribuye, sancionándolo aprobativamente, uno de sus modernos exégetas, al plano dicotomizado y trascendente del "objeto trascendental" en su diferencia con la causa "inmanente" de nuestras representaciones empíricas. Así lo plantea –creemos, no obstante, que con razón exegética– Villacañas,75-78, diferenciando las nociones de "fundamento" (*Grund*) y "causa" (*Ursache*) en la concepción kantiana de la experiencia. Pero la eficacia del "ser" es trascendental, y no regional, por así decirlo. De modo que la cuestión del ser no puede orillarse con la excusa de que no puede hipostasiarse en un objeto imposible, cual sería la concepción ontoteológica de "Dios" (o con la mera evidencia –en el extremo del



La duda cartesiana, en efecto, condujo de hecho a una errónea disociación apariencia/realidad que problematiza el mundo externo en "idealismo problemático". Pero ésta es una falacia de la generalización escéptica criticada por Bennett y que expresa la falta de un adecuado criterio de *objetividad* distinto del de realidad. En páginas posteriores, sin embargo, comprobaremos que Locke en absoluto es ajeno a él, de modo que por esto se diferencia también en cuanto a este defecto crucial en el planteamiento cartesiano. En cuanto al subsiguiente criterio racionalista cartesiano (dicotómico ya) de *certeza*, del mismo modo que hemos apuntado ya la componente psicologista que lo grava (de la que es solidaria la duda, en la dimensión de su absurdidad o impertinencia lógica), también hemos hecho alusión, frente a Melendo, de las diferencias críticas que el proyecto epistemológico del *Ensayo* plantea desde los párrafos de la "Introducción". Tal planteamiento concluirá en el Libro IV con una filosofía de la ciencia que, al hacer epistemológicamente hincapié en el problema de la falta de percepción de "conexiones necesarias" concretas (puesto que de su necesidad ontológica en general no se duda en absoluto), recoge la inflexión metodológica que el siglo XVIII heredará de Newton y Locke.<sup>599</sup> Es decir, la crítica del Libro I al innatismo como razón perezosa, así como la crítica general (Libros II, III y IV) a la imposibilidad de un método exclusivamente deductivista, incidirá en el recurso a "la observación y la experiencia" de que se hace bandera en el *Ensayo*.<sup>600</sup>

---

idealismo ingenuo— de que el objeto del conocimiento no puede considerarse o llamarse un objeto o cosa absolutamente independiente de la conciencia). A este respecto, ya es suficientemente "crítica", por parte de Locke, su doctrina sobre nuestra ignorancia acerca de la "esencia" de "Dios" (II,xxiii,35), al cual concibe como "*eternal source... of all being*" y como "*eternal Being*" (IV,x,4; nuestro subrayado quiere apuntar a la ambigüedad fundamental de "ser" como ente o como existencia).

Pero, en segundo lugar, estamos de acuerdo con Gilson,<sup>200</sup> en la opinión de que resulta una contradicción, precisamente debida a un inadecuado tratamiento de la "existencia", el hecho de que Kant niegue el conocimiento "teórico" o "especulativo" de "Dios", como fundamento de la existencia al menos del ámbito ético de realidad, y sin embargo admita la legitimidad de su "postulado". Hay aquí, a nuestro juicio, una inadecuada e inconsistente reducción logicista y cientificista, al cabo, del concepto de "conocimiento" así como del de "ser"; y, por tanto, una ambigüedad e inconsistencia kantiana respecto a la "metafísica". Este punto, al menos, se presta a y requiere una "crítica" mucho más crítica y precisa, en cualquier caso, de la que podemos encontrar en Kant. De ahí que resulte igualmente poco crítico aplicar indiscriminadamente el rasero kantiano para evaluar el criticismo de Locke, cuyo concepto del conocimiento en tanto ontología quizá sea más coherente, aunque no menos afecto de ambigüedades tan generalizadas como, por lo mismo, mucho menos aptas como criterio para distinguir el nivel absoluto de un criticismo. Si bien, por último, esta afirmación puede parecer adolecer de cierta vaguedad, nos parece un valor de la filosofía lockeana el que no incurra, al menos, como Descartes o Kant, en la reducción del conocimiento de la realidad a lo deductible o lo sensorial, esto es: reducción del Ser al ente y, por tanto, del conocimiento en general al conocimiento empírico.

<sup>599</sup> Así lo reconoce el propio Cassirer (2),72.

<sup>600</sup> En la sexta parte del "Discurso del Método" ya se apercibe Descartes de la necesidad del recurso a la experiencia y los experimentos, ya que la cadena deductiva, a partir de los primeros principios y nociones comunes, no permite anticipar linealmente ni explicar deductivamente la totalidad de los fenómenos empíricos. Pero, en su sistema, tal reconocimiento no adquiere la relevancia formal que adquiere, como hemos dicho, con Newton y Locke.

A este respecto, nos parece digno de señalar también que el énfasis de Kant en la justificación de la objetividad del conocimiento empírico, "en general", produce dos impresiones ciertamente equívocas, pero generalmente influyentes en la interpretación general de la polémica epistemológica y metodológica moderna. Una, la de que aún no se ha superado la convicción y propuesta metodológica del deductivismo (frente al, no obstante, reconocimiento kantiano de que "no podemos anticipar... la ciencia universal de la naturaleza" —B

Así, pues, en síntesis anticipadora, el peculiar "inmanentismo" (meramente lógico) del ideísmo lockeano no excluye la exterioridad metafísica ni las conexiones reales de los objetos como una evidencia empírica, al tiempo que, consciente de que son empíricas las reglas por las que discriminamos la objetividad frente a la imaginación y el error (mientras se reconoce onto/lógico el postulado general de legalidad), denuncia y reconoce el problema epistemológico central por el que nuestra ciencia empírica será siempre meramente probable en sus afirmaciones concretas. Todos estos elementos permiten considerar su concepción como un *realismo* empírico lógica y metafísicamente *crítico* que, superando equívocos cartesianos, anticipa, cuando menos, aspectos esenciales del criticismo kantiano (orillando igualmente sus propios equívocos idealistas) de un modo y con una consistencia que sólo la desatención y el prejuicio pueden explicar que la crítica los haya pasado por alto. Cuestión muy distinta es la de la habilidad dialéctica y la precisión polémica, que, como ya hemos expresado, han de ser juzgadas teniendo en cuenta el contexto histórico de su discurso. Pero lo que se trata de juzgar no es otra cosa, para nosotros al menos, que el *significado* y la *consistencia* de su concepción propia.

En este sentido, a diferencia de la de la vaga "ambigüedad" o la explícitamente sensista, creemos más justa y fundada la lectura que proponemos. De acuerdo con ella, para Locke la experiencia misma es de objetos externos: de ahí la fenomenología genética de II,i, que es a lo único que se refiere (y no a todo el *Ensayo*) el "sencillo método histórico" de que habla Intr.,2. Por eso no considera genuino el problema de la duda sobre el mundo externo. Él no disocia sensibilidad y realidad porque está en posesión del criterio de objetividad empírica que faltaba a Descartes, aunque mantenga clara conciencia de la distinción entre "existencia real" y meros objetos de conciencia o "ideas".<sup>601</sup> El recurso de Locke a la receptividad sensorial –que ya vimos en nuestro parte anterior– como argumento no ya, como en Descartes, de la inferencia del mundo externo sino de su experiencia directa no significa otra cosa que la tesis –como en Kant– de que el sujeto (*qua* finito) no crea la *existencia* del objeto.

Así, pues, la "inmanencia" a que nos remite demarcativamente Locke no es la reflexiva del "pensar" sino, como él mismo escribe en II,i,2, la de la "EXPERIENCIA", que ofrece inmediatamente el dato de la exterioridad tanto existencial como espacial de los objetos de los que tenemos "idea";<sup>602</sup> término éste ("idea") que, pese a la crítica kantiana (cfr. *KrV*, B

---

213– y de que "las leyes empíricas sólo pueden existir y ser encontradas mediante la experiencia" –A 216–). Otra, precisamente la lectura idealista del kantismo o la incomprensión de su ambiguo carácter "trascendental", que conlleva un "realismo empírico". Las "Analogías de la experiencia", en la *KrV*, constituyen un capítulo crucial para entender esto, en lo que afecta a la filosofía y metodología de la ciencia, si bien es justo reseñar que es Locke quien primero hace de la "analogía" el principio regulador básico de una ciencia cuyo estatuto de "probabilidad" –en cuanto a las leyes concretas: de la legalidad en general de la naturaleza ni siquiera, insistimos, se hace problema– tiene una claridad modélica (cfr., respectivamente, IV,xvi,12 y IV,xv). En este sentido, nos atrevemos a afirmar –si bien resultaría desmesurado justificarlo en este trabajo– que, de haber sido Locke, en lugar Berkeley y Hume, el patrono del movimiento neoempirista del siglo XX, hubiera resultado *teóricamente* innecesaria la dialéctica autoconsuntiva de esta filosofía.

<sup>601</sup> A este respecto resultan cruciales, y vale la pena reescribir, estos dos textos que ya citamos en nuestra anterior confrontación crítica con Kant en torno a la posición del realismo peculiarmente lockeano:

... no hay ninguna conexión necesaria de la existencia real con ninguna *idea* que un hombre tenga en su memoria. (IV,xi,1)

El ser y la existencia de la cosa misma es lo que yo llamo la verdad original. (IV,xvi,10)

<sup>602</sup> Posteriormente, en nuestro siguiente capítulo tercero y apartado II.4.1, discutiremos la aparente problematización de esta inmediatez a colación el análisis de II,viii,8 y paralelos.

376), es justo reconocer que no ofrece mayor ni menor equivocidad que el kantiano de "representación" (del mismo modo que es justo reconocer que la clasificación que, allí mismo, ofrece Kant de las "representaciones" es más precisa que la de Locke). El sentido, pues, de "objeto externo" no es sino el de objeto físico o cuerpo, esto es, objeto sensible, y se elabora en y desde la experiencia, junto con la mente (operaciones mentales y "esencias nominales"), en el tiempo (referencia relevante precisamente en orden a una concepción crítica de la objetividad empírica), como explicación, eso sí, *ontológica* de la misma: pues el ser como existencia sí que es "lógicamente" necesario como algo, no obstante, no lógico: el sustento o la realidad, en tanto no depende de la mente, de la conexión necesaria de las "ideas" o "apariencias". Y esto es lo que explicará que, no obstante críticamente, se mantenga no ya el criterio, erróneamente entendido como impropriamente epistemológico, sino la tesis ontológica de que nuestras "ideas" son "semejanzas" de las cosas exteriores que *existen* en sí mismas. En cuanto Locke mantiene la conciencia de la distinción ontológica fundamental (aunque no la tematice), al tiempo que no incurre en la falaz problematización del mundo externo, su realismo es no "lógico/trascendental" sino legítima y justamente metafísico, y metafísicamente crítico.

De ahí que, si quisiéramos apurar la precisión del rótulo que reivindicamos para expresar su concepción, diríamos que ésta suya es a la que corresponde genuinamente el de "realismo crítico", y no meramente "empírico", como el de Kant: la conciencia "distinta" de la existencia es lo único que puede justificar el término *realismo*, mientras que lo crítico estriba en la instancia empirista como límite de nuestro conocimiento positivo, junto al criterio peculiarmente lógico de objetividad en tanto que regularidad de las apariencias.

El motivo, en fin, por el que Locke adopta el recurso ideísta a la consciencia (el "pensar") como rasgo esencial de todo conocer (lo que se trataba de discutir en este apartado) es, pues, no sólo diferente sino contrario al cartesiano. Y, como ya advirtiéramos en nuestra parte anterior, la consistencia de su concepción es identificable con tal que se repare suficientemente en su peculiaridad distintiva. Es posible y preciso advertir que la auténtica significación de la nueva perspectiva de fundamentación epistemológica que Locke inaugura anticipa, y supera anticipativamente, los rasgos esenciales del *criticismo* kantiano. Cual es el análisis crítico de los diversos tipos de objetos y grados de conocimiento accesibles al entendimiento humano. Con ello se recusa el criterio psicológico de la certeza en su ingenua exclusividad (*versus* objetividad como conexión regular de las ideas o apariencias), tan dogmática como metodológicamente estéril. En la visión de Locke, este criterio racionalista es el responsable no sólo del dogmatismo teórico/práctico, infecto de apriorismos vacuos, sino precisamente de que se incurra (como veremos que afirma) en posiciones tan infundadamente extravagantes como la de dudar de la realidad de los objetos exteriores, al sobrevalorar y encerrarse confusivamente en el plano del pensamiento.

El uso o acepción psico/lógica de "idea" como dato de la consciencia en general es, una vez más, un expediente que Locke asume para volverlo contra el racionalismo innatista y sus acrílicas pretensiones de omnisciencia. Así, pues, hay que ver, en la apelación epistemológica del ideísmo lockeano a la consciencia, la exigencia teórica de la referencia sensible sólo como un acento polémico que la reivindica críticamente como condición del único saber "positivo" accesible al entendimiento humano, y nos remite metodológicamente a la experiencia sensible, fuente de nuestras ideas positivas, a la hora de construir la ciencia posible y "útil".

### II.3. "IDEA" Y REALIDAD

Hasta aquí hemos discutido la interpretación ontológica de la "idea" lockeana, en tanto en cuanto quiera basarse en el texto inicial de Intr.,8. El cual, por cierto, comienza ya a ser tergiversado cuando se entiende como una definición, puesto que lo que el autor dice allí es que va a usar frecuentemente tal término, especificando y justificando las razones de su uso conforme a su sentido tradicional. Hemos considerado tal interpretación una proyección infundada de un prejuicio, que encuentra una de sus condiciones de posibilidad en la inadvertencia del sentido positivo del ideísmo de Locke; esto es, de sus propias razones sistemáticas. Hemos deslindado y desligado, así también, el concepto de ideísmo (con su referencia al "pensar" como consciencia) respecto a los de idealismo (o fenomenalismo) y representacionismo. En el presente capítulo, en cambio, vamos a abordar los argumentos que apelan no a una presunta definición hipostática de la "idea" (o el "pensar"), sino al uso ideísta más problemático, el de "idea" por "cualidad" objetiva. Tal es el que se menciona expresamente en el texto de II,viii,8, otra de las "definiciones" o *loci* clásicos del tema. He aquí el texto:

Todo lo que la mente percibe *en sí misma*, o es el objeto inmediato de percepción, pensamiento, o entendimiento, a eso lo llamo *idea*; y al poder para producir cualquier idea en nuestra mente, lo llamo *cualidad* del sujeto donde reside ese poder. Así, teniendo una bola de nieve el poder para producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo, al poder para producir esas ideas en nosotros, en tanto están en la bola de nieve, lo llamo cualidades; y en tanto son sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos, las llamo ideas; las cuales ideas, si hablo de ellas algunas veces como estando en las cosas mismas, querría que se me entendiera que quiero decir esas cualidades en los objetos que las producen en nosotros.<sup>603</sup>

*Whatsoever the mind perceives in itself, 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. Thus a snowball having the power to produce in us the ideas of white, cold, and round,—the power to produce those ideas in us, as they are in the snowball, I call qualities; and as they are sensations or perceptions in our 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.*

En este texto Locke mantiene la distinción entre "idea", en tanto que percepción mental, y "cualidad" en tanto que algo objetivo a lo que aquella corresponde (un "poder" o "potencia" —"power"— en los "objetos" o "cosas mismas" para producir su percepción en nosotros). Tal distinción corresponde a la tesis y lenguaje básicos del realismo como "dualismo empírico" ideas/cosas, según hemos discutido ya en el capítulo anterior. Lenguaje justificable por una tesis irrenunciable que, o bien no se cuestiona, o bien, si se problematiza (como de hecho ha ocurrido en el pensamiento moderno), hay que recuperar críticamente. Pero que, en todo caso, no puede entenderse al modo comúnmente recusado del representacionismo. Sin embargo, vemos que aquí se apunta y advierte el uso efectivo que se hará "algunas veces" en el *Ensayo* (y en este mismo texto, si nos fijamos detenidamente en su ejemplo) de "idea" por (en lugar de) "cualidad". Se trata, entonces,

---

<sup>603</sup> II,viii,8. Subrayado nuestro.

pues, del lenguaje ideísta moderno, a la busca del reconocimiento del papel peculiar de la razón en el conocimiento y de una redefinición crítica, urgida por la nueva ciencia, de la noción de realidad objetiva. Por tanto, de la epistemología como método de análisis crítico de la ontología y ciencia tradicionales, que puede, en cambio, verse envuelta en una serie de dificultades y falacias, también comentadas ya, para mantener la pretensión básica del realismo.

La legitimidad del realismo y su lenguaje ordinario ya la hemos defendido, filosófica y exegéticamente, en el capítulo anterior, en una primera aproximación. Igualmente, la del lenguaje y reivindicación epistemológica del ideísmo. De modo que, en principio, la presencia de ambos lenguajes, detectable y reconocida en el *Ensayo* de Locke, no tiene por qué implicar representacionismo. Porque no se trata de concepciones onto/lógicas incompatibles ni dilemáticas, sino sencillamente diferentes, sobre todo si se discrimina el realismo como tesis *metafísica* fundamental respecto a las nuevas y necesarias consideraciones epistemo/lógicas –por las hay que explicar y justificar el ideísmo– en cuanto al problema de la objetividad: el de la discriminación entre apariencia ("idea", en términos lockeanos; o "representación", en términos kantianos) subjetiva y apariencia objetiva. Problemática esta última con respecto a la cual aún tendremos que comprobar *detalladamente*, en sucesivos análisis, si la concepción de Locke es apropiadamente lógica o incurre en la ya mencionada falaz ontologización del tema. Lo que se trata ahora de examinar, en este nuevo texto capital de II,viii, es si Locke incurre o no en confusión e inconsistencia preliminares al sostener y relacionar su concepción y lenguaje realista con la significación objetivista de su lenguaje ideísta.

La razón que Locke aduce para legitimar el uso que acabamos de reseñar en II,viii,8 en modo alguno es arbitraria: "en tanto que" presentes a la consciencia perceptiva, las "cualidades" objetivas son ideas. El problema exegético por dilucidar, la cuestión disputada, estriba nuevamente en si para nuestro autor el hecho de la percepción, por sí mismo y como tal, altera o problematiza la objetividad de nuestro conocimiento; hasta qué punto o en qué manera. Dicho de modo más claro y tajante: en si lo que percibimos son *sólo* "ideas", y nunca las cualidades reales en sí mismas, o si, por el contrario, llamar "ideas" a las cualidades sólo implica una respectividad mental (a la mente), propia del análisis epistemológico, que no afecta decisiva o insuperablemente a la realidad objetiva de su contenido.

Este capítulo, pues, se centra en el análisis de un nuevo texto crucial para nuestro tema, en que veremos recapitularse, y matizarse, argumentos de la crítica y contraargumentos nuestros. Con él nos acercaremos, sin embargo, a la segunda razón sistemática principal de Locke (la otra era la recusación del dogmatismo innatista y sus consecuencias metodológicas) para asumir un análisis ideísta del conocimiento: precisamente la que tiene que ver con el nuevo análisis científico de la realidad empírica. Uno, como es sabido, que tuvo que enfrentarse con los presupuestos del saber tradicional y cuyas formulaciones (como la distinción entre cualidades primarias y secundarias) podrían inducir a generales concepciones fenomenalistas o representacionistas del conocimiento. Es lo que tendremos que juzgar en el caso de nuestro autor.

Hemos de avisar que este capítulo se ocupará principalmente del análisis de la segunda de las dos partes en que cabe dividir este texto. Ello se debe a que la primera parte del mismo, por su referencia al controvertido rasgo de la inmediatez perceptiva, nos conducirá al estudio de otros textos paralelos, igualmente importantes, que abordaremos en el capítulo siguiente.

### II.3.1. “Idea” y “cualidad”

La segunda parte del texto que vamos a comentar ahora es esta que transcribimos de nuevo a continuación:

Así, teniendo una bola de nieve el poder para producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo, al poder para producir esas ideas en nosotros, en tanto están en la bola de nieve, [lo] llamo cualidades; y en tanto son sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos, las llamo ideas; las cuales *ideas*, si hablo de ellas algunas veces como estando en las cosas mismas, querría que se me entendiera que quiero decir esas cualidades en los objetos que las producen en nosotros.<sup>604</sup>

Los comentaristas que consideran a Locke un representacionista interpretan este pasaje como el reconocimiento formal de un erróneo uso descuidado de "idea" en lugar de "cualidad" en aquellos textos del *Ensayo* en que se habla desde la perspectiva de las "cosas mismas". Es decir: de acuerdo con el significado ordinariamente atribuido a la posición representacionista, la mente no puede *percibir* nunca las "cualidades" reales de las "cosas mismas", aunque afirme –por muy inconsistente e insostenible que se considere dicha posición– que, siquiera sea *inferencialmente*, las puede *conocer*. En este texto, pues, nuestro autor, reconociendo la impropiedad llamar en modo alguno "ideas" a las "cualidades" reales, nos estaría avisando de haber cometido en ocasiones este desliz, e invitando a corregirlo por nosotros mismos. Aaron y Woolhouse hablan de "relajación" ("*looseness*") o "descuido" ("*carelessness*"); Bennett, de "error" ("*failure*"), señalando, además, que Locke incurre, "inadvertidamente" ("*unwittingly*"), en él en el mismo pasaje en que nos está advirtiendo del mismo; R. Jackson, de "inconsistencia" reconocida por Locke con "desarmante candidez" ("*disarming candour*"), mientras que G. Aspelin llega a afirmar que "Locke dice, *expressis verbis*, que hace un uso inadecuado del término cuando habla de las cualidades de las cosas como ideas".<sup>605</sup>

A pesar de todo, y aunque Locke no lo exprese allí mismo, tales deslices deben de tener una explicación porque, como dice Bennett, seguramente nadie incurriría en una confusión así. La explicación, para todos estos comentaristas, es que Locke era un representacionista. Y, desde esa posición, es comprensible que se hable de ideas en lugar de cualidades, ya que se tiene la convicción de que el entendimiento sólo percibe las primeras y nunca las últimas

---

<sup>604</sup> *Ib.* Subrayado nuestro.

<sup>605</sup> Véanse Aaron, 103 (29 y ss.); Aspelin, 93 (10-12); Bennet, 27 (31), 28; Jackson (1), 53; Woolhouse, 34-35; incluso Yolton (3), 120-121. Afín, por el contrario, a nuestra interpretación es la de D. Greenlee, 86 (13-16), 99 (17-27). Por su parte, P. Alexander (2), 114-116 ofrece una lectura de espíritu similar a la nuestra, pero, al tiempo que su libro elude la más general del representacionismo, despacha la controversia señalando que cualquier intérprete avisado reconocerá que se basa sólo en sofisterías ("*quibbles*"). Por más que estemos de acuerdo, sin embargo, nuestro trabajo no puede permitirse soslayar el análisis crítico de un pasaje tan comentado y cuyo alcance teórico, además, rebasa la visión de Alexander. Al contrario, nuestro objetivo es discutir y probar una interpretación que disiente de la que todavía ha de considerarse tradicional y establecida. Y, antes de que ésta última pueda considerarse superada, todavía debe hacerse de la lectura de este pasaje al menos una cuestión disputable y disputada.



en sí mismas. Se trataría de la autocorrección de deslices fenomenalistas por un realista inconsistente o representacionista.<sup>606</sup>

Ahora bien, ¿qué decir de esta lectura? Adviértase, ante todo, que ella significa o implica el reconocimiento tácito de que Locke nunca manifiesta expresa o inequívocamente su presunto representacionismo. De modo que, como hemos sostenido anteriormente, tal interpretación es una presunción. Esto es, en rigor, un pre/juicio del que se echa mano porque no se acierta a comprender de otro modo el ideísmo del autor. Ello es evidente por cuanto el representacionismo se aduce aquí como explicación del texto, y no como lo explicado en él. Mientras que no puede pensarse que acaso tales comentaristas hayan visto en la primera parte del mismo la declaración de representacionismo. En primer lugar, porque tal texto es indecible en tal sentido (como corroboraremos, por lo demás, y no obstante, en el primer apartado del capítulo siguiente): cabe ver en él simplemente la explicitación *realista* de dos respectividades del objeto gnoseológico, la mental y la objetiva. En segundo lugar, porque ese párrafo (que discutiremos en el capítulo siguiente) no es *de hecho* argüido por los comentaristas al referirse a *éste* que estamos comentando, sino que quieren ver en éste mismo una evidencia de su interpretación. Por lo demás, esta presunta advertencia correctiva de la afirmación posterior en cuestión *también* podría considerarse improbable en un representacionista; ya que, precisamente desde una concepción representacionista, tal como la sospechan los comentaristas, el uso al que se refiere le parecería natural. Si precisamente el representacionismo lo entienden comúnmente estos comentaristas, ya de por sí, como el mantenimiento de una inconsistencia,<sup>607</sup> podría o debería resultar extraño el hecho de que un autor que sostiene por principio una concepción tan inconsistente se aperciba y preocupe por eludir una inconsistencia que sería connatural a aquella otra.

De todas formas, nuestra principal objeción ahora es, sencilla y globalmente expresada, que falla la lectura, en el sentido literal de la palabra, y que, en su lugar, como era lógico esperar, sólo aparece la proyección de un prejuicio. Lo que el autor dice, literalmente además, se desatiende y se tergiversa; y lo que de ningún modo afirma se le atribuye, sin más prueba, en calidad de conclusión exegética. Porque, para empezar, ¿dónde dice aquí Locke, dónde reconoce que se trate de un uso inadecuado, de un desliz o error? Desde luego, en ningún sitio admite "explícitamente", como pretende Woolhouse, tal cosa; ni, mucho menos, por tanto, "*expressis verbis*", como afirma Aspelin en un uso objetivamente capcioso y ejemplarmente incorrecto de esa locución latina: ni que decir tiene que, para poder recurrir a ella legítimamente, Locke tendría que afirmar literalmente algo así como "hago un uso inadecuado de *idea* cuando...".

Ciertamente, Locke hace una observación clarificadora, recordatoria de su *ideísmo*, una vez que –más arriba, en el primer párrafo– ha precisado, en un sentido rigurosa y técnicamente *realista* (no representacionista), la dualidad entre "idea" y "cualidad". Pero

---

<sup>606</sup> Dicho de otro modo: en tanto presunto "representacionista" (el "realista trascendental", para Kant), Locke es un "idealista empírico" (aunque lo sea de un modo inconscientemente "problemático", igualmente en términos kantianos). Pero, aunque idealista empírico, Locke es no obstante realista: aunque sea en la inconsistente versión representacionista. Por lo que, de todos modos, sabe distinguir o no quiere confundir las cualidades, que pertenecen a las cosas mismas, con nuestras ideas, que se presuponen, nuevamente, los únicos "objetos" de nuestra percepción.

<sup>607</sup> Nuevamente: el que supone afirmar que se *conoce* lo real mismo, pese a acentuar que tal conocer está "mediatizado" por la *percepción* de esos objetos que son las "ideas" (su problema teórico sería el de la justificación del supuesto realista, puesto que sólo percibimos "ideas").

no se trata de una autocorrección; ni tenía por qué serlo necesariamente, según el sentido, aunque *pudiera* parecerlo, *prima facie*, según la letra. Porque el significado que dio de "idea" al principio de la sección lo que hace propiamente es expresar una connotación que subraya la respectividad a la consciencia mental; pero sin hacer una particular restricción gnoseológica respecto del objeto de la percepción. De manera que, por cuanto, entonces, la "idea" no es –tampoco ahora– un "objeto" distinto de la cualidad (sólo es un concepto distinto, previamente especificado), llamar "ideas" a las cualidades no tiene más sentido que el *ideísta* que hasta aquí hemos intentado perfilar (uno no necesariamente –por principio consciente o inconsciente– idealista –idealista "empírico"–). No puede considerarse, por tanto, este uso, como un error, sino como una comprensible *posibilidad* semántica de la que Locke *vuelve* a advertir, y sobre cuyas motivaciones teóricas no se considera relevante reparar. Así, vuelve a asaltarnos de nuevo la sospecha, y luego la corroboración, de que la interpretación del texto depende de la propia concepción de los intérpretes, que no consideran compatible realismo e ideísmo: tesis metafísica y análisis fenómeno/lógico de la realidad objetiva, respectivamente.

Fijémonos, de todos modos, en lo que, en nuestro párrafo, *dice* el propio Locke acerca del susodicho uso de "idea": "quiero decir esas cualidades en los objetos que las producen en nosotros." No está avisando, pues, de un uso inadecuado sino, literalmente, de todo lo contrario: no obstante la previa distinción *conceptual* establecida entre "idea" y "cualidad", se establece, porque se reconoce, admite y opera con ella, una determinada equivalencia entre idea y cualidad. Es decir, si se usan equivalente o indistintamente, es porque, para Locke, puede hacerse así legítimamente, precisamente en virtud de la consideración y en el sentido que él explica aquí. En cualquier caso, como dice Greenlee, "la igualdad, sin disculpas, es entre *idea* y la *cualidad en el objeto*".<sup>608</sup> Sólo perdiendo de vista la gruesa distinción semántico/filosófica entre sentido y referencia, connotación y denotación o como quiera expresarse, podría entenderse tal significado o uso como contradictorio o incompatible con el establecido anteriormente. Es decir, nuevamente: sólo desde una precomprensión y un prejuicio idealista/fenomenalista puede entenderse que Locke esté hipostasiando las ideas o la percepción y, así, reduplicando luego representacionistamente el universo objetivo, en lugar de simplemente expresando el dualismo empírico ideas/cosas (en el fondo: conciencia/existencia) propio de la posición realista. Tal atribución sería no sólo gratuita, infundable en el texto, sino que introduciría ella misma, por sí sola, una contradicción con el texto anterior. Procederemos ahora a analizar y justificar puntualmente nuestra crítica.

Bennett observa que el uso del que Locke se está supuestamente autocriticando aparece en la misma sección. Pero curiosamente, en vez de servirle esto para revisar y ajustar su interpretación, sólo sabe utilizarlo para tildar gratuitamente a Locke de falta de aviso. Bennett mismo señala como "palabras cruciales" aquellas en las que para nosotros reside la evidencia textual de que la distinción de significado entre idea y cualidad radica no en la referencia objetiva sino en la respectividad connotada (respectividad bien frente a la mente –la consciencia–, bien frente al objeto o cualidad en su independencia de aquella); a saber:

---

<sup>608</sup> Greenlee,99.

... al poder para producir esas ideas en nosotros, en tanto están en la bola de nieve, (lo) llamo cualidades; y en tanto son sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos, los llamo ideas;<sup>609</sup>

*–the power to produce those ideas in us, as they are in the snowball, I call qualities; and as they are sensations or perceptions in our understandings, I call them ideas;*

Bennett llama la atención sobre la incongruencia gramatical que puede observarse en la redacción de la primera frase (hasta el punto y coma); pues no hay concordancia de número gramatical (singular/plural) entre su complemento u objeto directo (acusativo) y el sujeto de la oración subordinada inserta, cuya identificación concreta se presta a la ambigüedad: ¿a qué remite el pronombre plural "*they*"? La alternativa, para Bennett, se presenta así: si remite a las "ideas", entonces Locke incurre en el mismo "error" al que después se refiere; y si remite a los "poderes", o "potencias", (es decir, las cualidades, en definitiva) en plural, conjeturando un error de escritura que ha dejado al término "*power*" en singular, "entonces, aparentemente, se estaría refiriendo a las potencias (*powers*) de una bola de nieve como *sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos*, lo cual tampoco se querrá admitir". Ahora bien: la interpretación de la primera alternativa resulta, por una parte, injustificada desde lo que llevamos dicho; y, por otra, sobre todo, no pasa de ser una *petitio principii*, ya que constituye la tesis interpretativa que se pretende demostrar. En cuanto a la segunda alternativa –más importante ahora– no hay razón suficiente para concluir únicamente el juicio de que "tampoco se admitiría". Lo único, por el contrario, que queda claro con tal afirmación es que Bennett se resiste a admitir, frente a toda evidencia, una identificación lockeana, por el referente, entre idea y cualidad.

Porque, efectivamente, si diéramos en suponer –como se debe, ya que es lo que está en cuestión– que para Locke podemos percibir las cualidades mismas en su realidad objetiva, ¿qué especial problema habría para expresarse diciendo que las potencias o cualidades son "*sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos*" (subrayado nuestro)? En absoluto está vedada esta afirmación a un realista. Pero, por si ella sola pudiera resultar no ya imposible o "inadmisibile", como sorprendentemente pretende Bennett, sino meramente ambigua, el propio Locke nos saca explícitamente de dudas en cuanto a su sentido en el propio texto; de una manera tan innegable, además, a nuestro juicio, que sólo el no leerlo o desatender lo que se dice puede explicar su distorsión. Porque esa expresión no aparece en él del modo aislado en que Bennett nos la presenta en su comentario. En absoluto dice Locke que las potencias o cualidades sean "*sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos*". Sino que –leámoslo de nuevo–:

... en tanto son sensaciones o percepciones en nuestros entendimientos las llamo ideas;

Esta respectividad explícitamente expresada es fundamental para la interpretación, como sostiene una lectura como la nuestra, que en este caso sólo necesita ser literalmente fiel. Porque no se trata de una observación marginal o secundaria en el contenido de este párrafo, sino precisamente su objetivo central, aquello que Locke pretende decir en él. Basta observar, para corroborarlo, que Locke no dice sino lo mismo dos veces, sólo que intermediándolas con un ejemplo y añadiendo la expresión lingüística que significa literal e inequívocamente esa respectividad que está tratando de consignar; precisamente la que nosotros hemos subrayado las veces anteriores: "... en tanto... en tanto". Sin embargo, es esto precisamente lo que Bennett elude, teniendo que valerse para su interpretación de la

---

<sup>609</sup> II,viii,8. Subrayado nuestro.

aludida distorsión consistente en sacar una frase de su contexto, y problematizando más allá de lo necesario y razonable una, por lo demás, innegable falta de esmero estilístico (reconocida, recordamos una vez más, por el autor en su "Epístola al lector") en lo que afecta a la incongruencia gramatical referida.

Así, pues, también en el caso de su segunda alternativa, lo que encontramos es una teóricamente inexplicable falta de atención al inevitable dualismo semántico del sentido y la referencia; o, mejor, una negativa injustificada a percibirla o aplicarla a la interpretación de este texto. Lo que (dicho sea de paso, y permitiéndonos, como hace Bennett con la presunta "*unwittingness*", inadvertencia, de Locke, un comentario *ad hominem* como el siguiente), tratándose de un autor tan atento a sutilezas lógico-lingüísticas y avezado en disquisiciones semánticas,<sup>610</sup> nos da una medida y un ejemplo de hasta qué punto puede operar en general el prejuicio. Pero aún hemos de proseguir con nuestra crítica.

Así, pues, para Bennett, debemos seguir la indicación de Locke y corregir en cada caso el uso "erróneo" de idea por cualidad a lo largo del *Ensayo*. Ahora bien, ¿a qué se debe el que Locke haya incurrido en tal "error" en el texto mismo en que se propone distinguir rigurosa y técnicamente la idea de la cualidad? Bennett responde a esta pregunta alegando principalmente –aparte la inconsciencia, el modo de conducir su discurso "*unwittingly*", de Locke– que, a fin de cuentas, como la única fuente de información que tenemos acerca de las cualidades de los cuerpos son los "datos sensoriales", la función que cumple el término "cualidad" "puede" ser cumplido también en Locke por el término "idea", uno de cuyos "dos" significados, en su opinión –previamente establecida de modo dogmático–, es precisamente el de "dato sensorial".<sup>611</sup>

Con ello, lo que hace el comentarista es, inmiscuyendo una concepción propia en la de nuestro autor, transferir o extrapolar a la "cualidad" lockeana misma su presunción exegética de representacionismo. Porque la observación de Locke es que a veces, cuando dice "idea", quiere decir "cualidad". Lo cual Bennett contraviene sugiriéndonos que, al contrario de lo que dice el autor, donde diga "cualidad" puede reescribirse, indistintamente, "idea": pues la concepción de Locke, como representacionista que "reifica" los datos sensoriales, sitúa las cosas y sus cualidades al otro lado de la percepción.<sup>612</sup> Mas en esta supuesta solución exegética se manifiesta con más evidencia aún, sin embargo, el prejuicio representacionista de Bennett con respecto a Locke. Ya que es palmaria e incuestionable la definición y concepción radicalmente objetiva y realista de la "cualidad" en el texto de referencia, II,viii,8. ¿Habrà que leerlo de nuevo?

... y al poder para producir cualquier idea en nuestra mente, lo llamo *cualidad* del sujeto donde reside ese poder..... al poder para producir esas ideas en nosotros, en tanto están en la bola de nieve, lo llamo cualidades;

Cuando Locke, pues, usa en el *Ensayo* "idea" por "cualidad", no puede entenderse otra cosa sino que uno de los usos de su "idea", según advierte explícitamente aquí mismo, de acuerdo con un *lenguaje* ideísta y no por ello un postulado *representacionista*, es el de

---

<sup>610</sup> Podremos, en efecto, considerar que así es cuando analicemos su elegante crítica a otros textos de Locke, aunque la discutamos también. Una crítica filosófica, además, que brilla por su ausencia en el resto de los comentaristas.

<sup>611</sup> Véase Bennett,25.

<sup>612</sup> Véase Bennett,31-35 y 63-70. Posteriormente discutiremos en detalle estas páginas.

"cualidad" objetiva. Pero suponer, como hace Bennett, que, pese a estas afirmaciones, la doctrina que Locke tiene en mente es otra sería consumir la arbitrariedad exegética, si no fuera porque el comentarista tiene otras razones independientes que criticaremos en su lugar. En cualquier caso, y por lo que respecta a este texto, sin embargo, nos parece un procedimiento exegético flagrantemente capcioso y dogmático, que opera en círculo vicioso o petición de principio a partir de un prejuicio extrínseco a los textos mismos, el de afirmar primero, sin justificación textual alguna, un "doble uso de idea" en el *Ensayo* (a saber, "significado" –"meaning"– y "dato sensorial" –"sense datum"–) *que excluye el de idea por cualidad*,<sup>613</sup> y luego utilizar esta dudosa premisa para tergiversar lo que Locke afirma explícitamente en II,viii,8.

No obstante, y pese a que, como hemos dicho, aún tendremos que ocuparnos detalladamente de la visión de Bennett a colación de otros textos y argumentos, sería por nuestra parte también un defecto hermenéutico no ofrecer, aunque sea sumaria y anticipativamente, la razón explicativa de una interpretación tan caprichosa. Hacerlo así aportará más credibilidad tanto a nuestra interpretación como a nuestra crítica. Tal razón es la de que, por una parte, Bennett niega la lectura realista, inmediatamente evidente, de este texto, sencillamente porque *nunca* se la plantea ni habla en absoluto de una posible posición realista del conocimiento. Por otra, Bennett se declara explícitamente fenomenalista o idealista, y defiende esta posición, cuando critica otros textos de Locke a su juicio –y con razón– más cruciales. El resultado de esto es que, como hemos visto, el comentarista interfiere arbitrariamente la interpretación de este texto con su propia concepción. Lo cual es un defecto exegético inexcusable, pero que corrobora nuestra lectura al hacernos ver que lo que, de hecho, Bennett está criticando no es el representacionismo, sino el realismo con el que lo confunde. Ahora podemos decir que, como hemos podido comprobar, Bennett proyecta una interpretación fenomenalista de la "cualidad" lockeana que convierte, *ipso facto*, en representacionista la concepción realista de nuestro autor sobre la "idea".

Esta comprobación, que mostraremos con mayor detención en el siguiente capítulo, nos da una prueba más de nuestra tesis de que, en virtud de la dificultad de la problemática misma –como lo evidencia el desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea– no es sino la propia confusión de los comentaristas lo que condiciona la interpretación de Locke. En cuanto a la mayoría de ellos, cabe efectivamente hablar de confusión o irresolución propia en la temática, puesto que, limitándose a exponer vagas críticas de oscuras e infundables posiciones, no proponen o se comprometen con una posible concepción alternativa. Pocos de ellos, en cambio, entre los que se cuenta Bennett, al menos lo pretenden y, así, ofrecen una base y un blanco más claros para la discusión. Un caso similar es el de R. Jackson, quien se declara partidario del "representacionismo" con una visión y argumentos que abordaremos en los dos siguientes apartados. Su propia posición es lo que condiciona su seguridad interpretativa y explica que, en lugar de hablar simplemente de "error" en tanto que "desliz", juzgue "inconsistencia" reconocida en este pasaje comentado. Pero ya ahora podemos decir, de acuerdo con todo lo anterior, que su impresión de la "desarmante candidez" de Locke al reconocerla nos parece precipitadamente compasiva y –al contrario– probablemente ingenua por su parte, ya que, en lugar de hablar tan pronto de "usos conflictivos" (entre el señalado al principio del párrafo y el advertido al final del mismo), debería pensar si no se trata más bien, quizá, de diversos usos compatibles. Creemos que la interpretación debe intentar verificar, hasta donde sea factible, la coherencia

---

<sup>613</sup> Véase Bennett,25.



de un pensador en la concepción y exposición de su pensamiento. A tono con Locke, habría que considerar que hablar de incoherencia en una obra no es ofrecer una positiva razón comprensiva, que es de lo que se trata, sino emplear palabras sospechosas de ocultar una propia incompreensión.

Puede colegirse, por lo que llevamos discutido hasta aquí, cuál es nuestra propia interpretación de lo que dice Locke en el texto de referencia (II,viii,8), y de sus implicaciones. Por lo que respecta, por ahora, especialmente a su segunda parte o párrafo (que, por lo demás, no es sino una explicitación del anterior), el texto lockeano ofrece ante todo un cariz propiamente realista, entendiendo este rótulo en el sentido básico de la tesis *metafísica* sobre la *existencia* independiente de los objetos percibidos (y no en el sentido gnoseológico cuya crítica efectuará el propio Locke con su concepción de la objetividad). La noción de "potencia" ("fuerza" o "poder": "*power*") es, a nuestro modo de ver, aquella en la que *se expresa*, en la obra de Locke, esta "realidad" metafísica u *ontológica* fundamental (la existencia), *en su distinción* con cualquier *modo* de ser y aparecer.<sup>614</sup> En

---

<sup>614</sup> Esta distinción propiamente metafísica, que ya sugerimos puede ser una clave oculta de todos los realismos, incluido el "empírico" de Kant, es la que, por defecto, produce confusión y ambigüedad en este texto de la *KrV*, A 369, al final (subrayado nuestro):

El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese mismo realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.

La expresión "existentes con independencia de nosotros", que nosotros mismos tenemos que usar para explicar la tesis realista en Locke como distinta del representacionismo, resulta aquí, a nuestro entender, lastrada con una ambigüedad (de orden metafísico) que aboca a un idealismo (metafísico), aunque no sea el "psicológico" o "empírico" sino el "trascendental" (como se advierte ya en ese "y" doblemente subrayado por nosotros, de ambigua significación: ¿es una conjunción aquí epexegetica o propiamente conjuntiva, aditiva?). El propio Kant, en tanto admite un "dualismo" o/del "realismo empírico" al distinguir "fenómeno" (u objeto empírico) de mera apariencia o representación subjetiva, debería poder usar dicha expresión: "existencia independiente de nuestra sensibilidad", so pena de que su propio "realismo" no pudiera distinguirse del que Berkeley reivindicaba frente a Locke, pese a ser un fenomenalismo o idealismo dogmático. Sin embargo, a nuestro juicio, la existencia misma –en su distinción metafísica con el ente u objeto– está aquí reductivamente con/fundida o unilateralmente relacionada con la cuestión de la constitución *formal* de la subjetividad (sea en el plano de la "sensibilidad", sea en el del entendimiento y "sus conceptos puros"). En virtud de la epistemológicamente plausible reivindicación crítica que limita el *tipo* de realidad accesible a nuestra constitución –o afirmable por la razón– al ámbito de la experiencia sensible; o, más clara y –aquí– explícitamente, por tal de eludir el paralogismo reduplicacionista de la "relación externa" (el "de la idealidad" o falsa/equívoca –por psicologistamente reduccionista– inmanencia, que implica también, como vimos, el defecto de un criterio propiamente lógico de realidad objetiva, o de discriminación entre "representación subjetiva" y "representación objetiva"), Kant incurre en la supresión de toda otra significación de la noción de existencia, por él mismo empleada. Así, por esta omisión, de hecho se comete la acrítica atribución metafísica a la subjetividad humana de la existencia –en lo que respecta a la "forma", o esencia– de una objetividad sensible que, entonces, "dependería" de aquella. Dicho de otro modo: no distingue entre la cuestión relativa a la forma, sensible, de la objetividad críticamente delimitada (lo que en términos clásicos se relaciona con la dimensión ontológica de la esencia) y el hecho de su daticidad o existencia, cuya responsabilidad (o causalidad, si se quiere) metafísica, insistimos, se atribuye confusa o recusablemente a la subjetividad que define la realidad objetiva. Pues la "independencia" con respecto a nuestra sensibilidad podría significar tanto el carácter heterogéneo, ajeno, trascendente y por ende inaccesible de las cosas u objetos *en cuanto a su forma*



la que se afirma, pues, *cualquier tipo* de ser como ob/jeto de la conciencia que, no por serlo, ha de cuestionarse, por principio, en su realidad, puesto que conciencia y realidad no se identifican, por más que sean inseparables. La oposición entre "idea" y "cualidad", en cambio, es una distinción de respectividades: la "mental" (consciencial) y la objetiva, en la que Locke encarna la correlación principal incuestionada entre conciencia y ser bajo la perspectiva de la objetividad –o de la dualidad inmanente, empírica–, implícitamente diferenciada de la noción más integral, absoluta, de "realidad".

Por otra parte, lo que Locke hace aquí es volver a advertirnos sobre su ya preanunciado –en Intr.,8– ideísmo, extendiéndolo ahora explícitamente al uso de "idea" por "cualidad", antes de proceder a tratar, en este capítulo de II,viii, un tema (el de la distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias") en el que aparecerá precisamente otra de sus razones sistemáticas para adoptar tal estrategia terminológica en su análisis del conocimiento. Para nosotros, el autor señala así cierta equivalencia entre "idea" y "cualidad" que, sin contradicción alguna, *se funda* –al contrario– en el señalamiento anterior de la distinción conceptual de tales dos términos.

En efecto, ambos conceptos se contradistinguen formalmente por la respectividad que connotan (se trata de una distinción lógica entre formalidades o sentidos), mientras que encuentran en su referencia real, que no es sino el "objeto" o "las cosas mismas" (o/y sus "potencias"), su común denominador, su contenido común. "Idea" es aquí el contenido u objeto de percepción "*en tanto que*" consciente o presente a la mente; "cualidad" es ese objeto percibido mismo "*en tanto que*" existencialmente independiente de la mente que lo percibe y, por ello, considerado como "potencia" para producir en nosotros una idea de él. No puede identificarse en el texto un dualismo *ontológico* entre idea y cualidad, una –como dice Jackson– distinción entre "entidades numéricamente distintas",<sup>615</sup> según la cual las "ideas" fueran las únicas entidades u objetos que percibimos, mientras que las "cualidades" reales del mundo objetivo no serían percibidas como tales, sino sólo inferidas

---

cuanto su independencia *en cuanto a su existencia* o daticidad (el hecho de que se den objetos sensibles a la sensibilidad).

Esta *distinción* radical de la irrenunciable concepción realista brilla por su ausencia en el citado texto kantiano. Kant no considera significativo o relevante distinguir la existencia misma del objeto de su forma (o esencia) sensible. Pero no está críticamente justificada, como Kant cree, ni siquiera la tesis de que la forma de los objetos sensibles "dependa" de "nuestra" sensibilidad: aunque se trate "sólo" de la forma (la esencia, en términos clásicos), ¿dónde está justificada la tesis de que el sujeto determine o sea el "garante" de su ser, en lugar de plantear en su radicalidad la tesis realista clásica de la concordancia? Frente al "realismo empírico" kantiano, el otro único sentido de realismo que aquí, en cambio, se identifica es el "trascendental": el que incurre en el criticado –insuficientemente, por lo que decimos– paralogismo sobre la exterioridad, *que confunde distinción real con dualidad objetiva* o hipostática. No hay, al cabo, más exterioridad para Kant que la sensible espacial, ni más *realidad* que la que determina el entendimiento bajo reglas empíricas "trascendentalmente" legalizadas. Mas la cuestión no es si los objetos son "exteriores" en sí mismos, en su esencia o formalidad sensible, sino si *existen* en sí mismos, si son exteriores en su existencia: noción que Kant niega inconsistentemente, tras emplearla en principio como decisiva, por no concebirla de otro modo que el objetivo y representativo. Lo que es "en sí" o absoluto es el ser, cuya dimensión existencial radical y omnicompreensiva tiende el pensamiento a reducir a su dimensión de esencia o a "cosa". No es de extrañar, pues, que el propio "realismo empírico" de Kant, con ser empírico y con ser objetivista, no haya podido lograr el reconocimiento de su pretensión de realismo. Porque el dualismo empírico idea/objeto no es *ni se explica* sino como una proyección de la dualidad o distinción metafísica conciencia/existencia.

<sup>615</sup> Véase Jackson (2),125 y 149. El concepto aquí empleado por Jackson de entidad "numéricamente" distinta como acertado modo intuitivo de expresar la posición referida es usada por el propio Locke en II,xxvii,27 cuando habla de "la misma *sustancia* numérica".

causalmente.<sup>616</sup> Mucho menos por cuanto el autor sitúa en el mismo objeto empíricamente identificable (la "bola de nieve", en su ejemplo) la "potencia" que lo convierte en "cualidad" objetiva, esto es: en absoluto se problematiza la conexión entre percepción y realidad objetiva. Locke admite y reseña, como no podía ser de otro modo en un autor consistentemente realista, pese a su ideísmo como método de definición crítica de la objetividad, la dualidad ontológica idea/cualidad, de acuerdo con la cual la "idea" se entiende en su formalidad propia como acto de consciencia de un objeto en general; esto es: en un sentido lógico.<sup>617</sup> Pero no afirma en modo alguno tal dualidad como ontológica, según exige la – por esto distinta– posición representacionista. Más bien todo lo contrario: Locke plantea que hay un único referente objetivo, ontológico, para ambos conceptos, precisamente hasta el punto de que, contra el uso realista ordinario, y de acuerdo con su ideísmo, Locke va a hablar de "ideas" donde normalmente hasta él mismo habla de "cualidades". Locke nos *avisa* en este texto de la existencia de este uso ideísta principal en su *Ensayo*, pero no para censurarlo sino, precisamente, para que no nos confundamos sacando conclusiones inexactas sobre su pensamiento. Oigámosle de nuevo:

---

<sup>616</sup> En este punto se hace preciso distinguir entre la objetividad de la "cualidad" y la objetividad del "objeto o cosa". Más precisamente, entre la percepción de los objetos como conjuntos unitarios de cualidades (las "ideas complejas" del lenguaje ideísta de nuestro autor que, como vimos en la parte anterior, se perciben como tales tan directamente como las "ideas simples de sensación") y su calificación o identificación como este u otro objeto. Para llegar a tal identificación se requiere un proceso "mediato", si se quiere, o experiencia compleja que es el transcurso temporal de diversas experiencias semejantes, a partir de las cuales el entendimiento distingue "clases de sustancias", según se explica en II,xxiiI. Esta sería la diferencia que el *Ensayo* establece entre la percepción de "ideas complejas" en la experiencia –que es lo inmediato por definición y exposición fenomenológica en el Libro II– y la construcción, compleja en el otro sentido reseñado, de nuestras "esencias nominales" que distinguen tipos de objetos. Precisamente esta concepción de la constitución de los objetos, en tanto que objetos de conocimiento, es lo característico de la comprensión criticista de la objetividad epistemológica frente a la ingenua concepción escolástica, ya psicológicamente falsa (si en tal sentido se entiende), de la "abstracción" de esencias o "formas sustanciales".

En relación, pues, con la pseudocuestión suscitada por Descartes (por la confusión en él, como vimos, de la nueva epistemología con el antiguo e irrenunciable realismo) sobre la inferencia del mundo externo o la causalidad de los objetos exteriores con respecto a nuestra percepción, opera en Locke de hecho una adecuada distinción entre el criterio de la objetividad como conexión de las "ideas" y el de la distinción metafísica entre los objetos identificados y su "existencia real" como indiscutible causa ontológica tanto de su existencia como de la percepción. Visión que mostraremos en detalle y en sus principales textos en el siguiente capítulo.

<sup>617</sup> Por supuesto, podría plantearse que a la "idea" como concepto o imagen ha de pertenecer también un referente objetivo propio y peculiar. Pero esta es una cuestión ya analizada en nuestro apartado II.2.4., cuya ontología –aparte del hecho existencial, general e inanalizable, de la conciencia– se reduce a la dimensión física que es objeto de la ciencia estudiar, pero que la disquisición epistemológica apropiadamente desconsidera, como el mismo Locke manifestaba en Intr.,2 y volverá a decir en II,viii. De todos modos, importa insistir aquí en el sentido *metafísico* de la distinción de nuestro autor (también ya analizada, y sobre la que volveremos) entre lo que es realmente (esto es, lo que *existe* independientemente de la mente) y el contenido de nuestra percepción. O, dicho de otro modo, lo que se requiere, para poder reivindicar el reclamo de "realismo" sin incurrir en la ingenua e inapropiada concepción *gnoseológica* del mismo, o bien en el paralogismo ontológico del "realismo trascendental" o representacionismo, es la presencia de una decisión de conferir la calificación de "real" o realidad a determinados objetos *percibidos*. Es decir: no divorciar, por principio, la realidad objetiva de la sensibilidad.

Por tanto, cuando hablamos aquí de dualismo ontológico idea/cualidad –para negarlo en Locke– lo hacemos en otro sentido del aludido, a saber, el relacionado con la dualidad representacionista.

... las cuales *ideas*, si hablo de ellas algunas veces como estando en las cosas mismas, querría que se me entendiera que quiero decir esas cualidades en los objetos que las producen en nosotros.<sup>618</sup>

Al contrario, pues, de las interpretaciones que criticamos, esta observación de Locke nos parece que implica y ratifica, tanto *prima* como *secunda facie*, un inequívoco realismo no representacionista,<sup>619</sup> puesto que denota que a nuestro autor no le importa llamar "ideas" a las "cualidades". Así, lo que podría parecer una interferencia inconveniente o incluso inconsistente del ideísmo en el tratamiento de las cualidades sólo es posible precisamente sobre la base del realismo (aunque para expresar un realismo *crítico* que precisaremos en adelante). Pues, siendo la definición de la "cualidad" indiscutiblemente realista (e indiscutidamente también), ¿cabe una declaración más antirrepresentacionista que la de esta cita? ¿Cabe una mayor evidencia de que la "idea" lockeana no puede entenderse como una entidad "semifísica" (Aron), "numéricamente distinta" del objeto a que refiere (Jackson), o como una "existencia secundaria y refleja" (Gibson), "reificación" de los datos sensoriales (Bennett), y de que para Locke la percepción no problematiza por principio la objetividad del conocimiento? Sí cabe aún, como veremos ahora mismo. Pero ya aquí resulta fundada nuestra reiteración de que la lectura representacionista resulta *patentemente* un prejuicio; ya que no puede recabar fundamento textual alguno –hasta aquí–, sino que, al contrario, se utiliza para violentar, ineficazmente, los textos. Así como, también *patentemente*, para no aguzar la lectura y estudio de los textos del *Ensayo*.

Efectivamente, ningún comentario –que sepamos– ha advertido la existencia en él de otro texto paralelo al que comentamos, en el que Locke hace *de nuevo* referencia expresa a este problematizado uso de "idea" por "cualidad". En él nos parece que queda más claramente confirmada nuestra lectura sobre el sentido que da el autor a esta peculiaridad terminológica, la cual no se acierta a entender en el mismo sentido *crítico* que la de la "representación" kantiana, sino sólo en el equívoco sentido "idealista (problemático)" y, al cabo, *representacionista* de Descartes. Se trata de este de II,xxxii,2 (subrayado y mayúscula nuestros):

Porque, aunque el fuego sea llamado doloroso al tacto, por lo cual se significa la potencia para producir en nosotros la idea de dolor, sin embargo, se denomina también brillante y caliente; como si la luz y el calor fueran realmente en el fuego algo más que una potencia para provocar esas ideas en nosotros; y por tanto son llamadas cualidades en o del fuego. Pero no siendo éstas nada, en verdad, sino potencias para provocar tales ideas en nosotros, debe entenderse en ese sentido cuando hablo de cualidades secundarias como estando en las cosas; o de sus ideas como siendo los objetos que LAS provocan en nosotros. Tales modos de hablar, aunque acomodados a las nociones vulgares, sin las cuales uno no puede ser bien entendido, sin embargo, no significan verdaderamente nada sino esas potencias que están en las cosas para provocar ciertas sensaciones o ideas en nosotros.

---

<sup>618</sup> II,viii,8. Subrayado nuestro.

<sup>619</sup> Esto es, de nuevo: un legítimo realismo *metafísico*; otra cosa es que, como suele ocurrir, se confunda la cuestión del realismo –que no es, según ya hemos defendido y atribuido a Locke, sino metafísica– con el problema epistemológico de la objetividad. O, dicho de otro modo, que al hablar de "realidad objetiva" no se tenga en cuenta la peculiar distinción o ambivalencia onto/lógica tanto de "realidad" como de "objeto (real)", a la que ya nos referimos antes y profundizaremos en el capítulo siguiente.

Como puede verse, no hay razón para interpretar que Locke considere un "desliz" tal uso. Al contrario, Locke confirma aquí inequívocamente nuestra lectura, que se basaba esencialmente en el argumento de una distinción de "sentidos" o respectividades de la "idea". Tal cosa no está aquí meramente sugerida por la expresión de II,viii,8 "en tanto... en tanto...", sino literalmente desvelada como una cuestión de "sentidos". Sentidos, por tanto, compatibles, que impiden hablar de "error" o inadvertencia ocasional alguna. Pero, además, en este otro texto se ofrece la razón para utilizar el sentido que se consideraba problemático (y hasta probativo del contumaz prejuicio): ésta es la de acomodarse al uso común y poder ser así entendido, bien que consignando, para no provocar confusión, la observación y el recordatorio pertinente sobre el sentido de su propia doctrina.<sup>620</sup> Dicho aún más claramente: Locke ofrece explícitamente como razón de tal uso la tolerante adecuación al uso "vulgar" (una razón ya expuesta en II,viii,10 para justificar el llamar "cualidades" a las que para, no obstante, diferenciarlas, llama "secundarias"). Sin embargo, no puede considerarse un uso "vulgar" (o "común", según II,viii,10: con lo que se alude implícitamente tanto al vulgo como a los filósofos escolásticos) de su tiempo el de llamar, como Locke hace, "ideas" a ningún tipo de "cualidades": a no ser que "idea" se entienda precisamente en el sentido realista y no representacionista que propugnamos.

En esta más detallada exposición, por otra parte, queda aún más manifiesta la doble relación de igualdad y diferencia entre "idea" y "cualidad". Pues si bien se especifica el uso de "idea" por "cualidad" –siendo este concepto claramente objetivo– hasta el punto característico del lenguaje ideísta, queda igualmente claro el sentido meramente formal y mental, lógico, de "idea". Éste es el que aparece en la frase doblemente subrayada por nosotros: "o de sus ideas como siendo los objetos que las provocan en nosotros". Aquí, el "las", que hemos puesto en mayúscula, refiere pronominalmente, sin posibilidad de confusión, a "ideas"; mientras que, sin embargo, se está afirmando y relatando en la misma frase el uso de "ideas" por cualidades, esto es: por "los objetos" que "las" provocan en nosotros. Nuevamente, pues, vemos aparecer en una sola frase los dos sentidos o usos de idea: el objetivo y el mental (o, sería mejor decir, consciencial). Pero de un modo plenamente comprensible en virtud del contexto anterior y posterior de la frase. No es, por tanto, insistimos, un desliz ni una "inconsistencia" lo que aparece en ella, sino, al contrario, un manejo coherentemente expresivo de la posición y el lenguaje del autor.

Si ahora volvemos, pues, al texto de confrontación citado antes del último, a saber, el del final de II,viii,8, comprenderemos que el hecho de que en él Locke se refiera a un sentido objetivo de "idea" –el significado o uso de "idea" como cualidad en los objetos– no implica la conclusión representacionista que Jackson quería sacar de él: la de que la "idea" de Locke es una "entidad", la única que *percibiríamos*. Pues el texto paralelo que hemos traído a colación refrenda la impropiedad de esta interpretación reduccionista, la cual era ya descartable, según nuestra interpretación, en el comienzo mismo del párrafo II,viii,8 al que pertenece.

No obstante, vamos a presentar ahora una prueba textual más cercana y decisiva de nuestra interpretación. En la medida en que cabe tal cosa; ya que, como hemos ya dicho y comprobado, tal recurso, con ser esencial e inevitable, se muestra harto problemático, sobre

---

<sup>620</sup> Resulta, pues, comprensible, a la vista del discurrir histórico-sistemático de esta problemática después de Locke, que Kant considere, al contrario, en cualquier caso equívoca, por más que ineludible, la "acomodación a las nociones vulgares" de que habla Locke. En efecto, Kant llega a manifestar un fundado y profético escepticismo sobre la posibilidad de erradicar de los términos epistemológicos comunes e inevitables "una interpretación que es errónea, pero que se halla arraigada en una prolongada costumbre": cfr. *KrV*, A 388.

todo cuando se entiende como la atención exclusiva a literalidades discretas, desconectadas de la estructuración efectiva del discurso de un autor. En la sección inmediatamente anterior a aquella que estamos comentando, dice Locke lo siguiente:

Para descubrir la naturaleza de nuestras *ideas* lo mejor posible, y para discurrir sobre ellas inteligiblemente, será conveniente distinguirlas *en tanto que son ideas o percepciones en nuestras mentes y en tanto que son modificaciones de materia en los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros.*

Este pasaje, primera mitad de la sección II,viii,7, podemos decir que no se cita –y añadiríamos que sospechosamente– prácticamente nunca en los comentarios sobre Locke, al menos en relación al crucial tema que nos ocupa. Y, sin embargo, a no ser que estemos gravemente equivocados, nos parece que es capital y resolutivo en cuanto a la naturaleza de la "idea" lockeana y al tópico de su inherente representacionismo. Efectivamente, sólo lo cita Jackson, sin dejar de reconocer, en favor de nuestra interpretación, que no apoya su interpretación del representacionismo lockeano, por lo que requiere una explicación subsidiaria. Así, lo declara entonces un caso, esta vez, no de "inconsistencia" sino de "inconstancia" de Locke. Discutiremos posteriormente este sobrevenido argumento *ad hoc*.<sup>621</sup> Pero lo que tenemos que decir ahora es que en este párrafo encontramos una afirmación explícita, y enfatizada por el propio Locke, del doble uso de "idea" referido en la sección posterior que comentábamos. De acuerdo con ella, huelga absolutamente toda interpretación del uso controvertido de Locke en la sección siguiente como una inconsistencia o un desliz reconocidos.

En efecto, el enigma interpretativo referido por Bennett al observar la incongruencia gramatical de aquel pasaje de II,viii,8 encuentra aquí su solución taxativa: Locke significaba allí siempre "ideas" (aunque lo mismo podía valer para nuestra interpretación que significara –según gramaticalmente puede ser, por la ambigüedad de la frase– "*power*"–s), y ello por una decisión terminológica consciente cuyo carácter intencionado se muestra en el texto que acabamos de transcribir, aunque todavía no hayamos estudiado cuál es la intención concreta.<sup>622</sup> En él, pues, queda sancionada *formalmente*, dentro de su proteico uso de "idea", y en congruencia con él, la significación realista u objetiva de la idea en lo que hace relación a su referencia; o, dicho en los subsiguientes términos del propio Locke (II,viii,8), la eventual identificación –por referencia– entre "idea" y "cualidad".

Porque, como es, a todo esto, fácil advertir, los dos modos de referirse a las "ideas" en ese texto citado ratifican que Locke entiende normalmente por "idea" no la "entidad" que postula el representacionismo, sino los objetos de consciencia o consideración sobre que versa su análisis. Es ahora, en este capítulo de II,viii, donde quiere referirse a "consideraciones físicas" y comentar una doctrina (la corpuscularista) sobre cómo son las cosas mismas,<sup>623</sup> cuando se ve obligado a distinguir –confirmando así nuestra interpretación– la dimensión mental de las "ideas" de su dimensión objetiva, que nos remite a los objetos exteriores, a las "modificaciones de materia en los cuerpos". Esto es: cabe decir que es debido a esta circunstancia de exponer una teoría física (que complica pero

---

<sup>621</sup> Véase nuestro posterior apartado II.3.3, que requiere las aclaraciones que efectuamos en el II.3.2.

<sup>622</sup> Sobre ella, véase nuestro siguiente apartado ("La distinción científica entre las cualidades").

<sup>623</sup> Véase, a este respecto, II,viii,1-7,22. Pero, sobre todo, nuestro siguiente apartado II.3.2, donde se trata en particular esta temática.



explica mejor la realidad empírica y nuestra percepción de la misma –con lo que se avala así la alternativa de la nueva ciencia a la "filosofía natural" tradicional, adoleciente de hipótesis dogmáticas apriorísticas–) por lo que ahora a Locke le interesa *recuperar* el lenguaje realista o advertir que, pese a su lenguaje ideísta, él no tiene una concepción extraña (o cartesiana, habría que entreleer) de las "ideas" en general, sino una compatible con la noción realista básica.

No hay, pues, "error" de uso (de "idea" por "cualidad") ni hay dualismo ontológico hipostático idea/cualidad: hay un *lenguaje* ideísta cuya justificación teórica es el análisis crítico del conocimiento (que aún no hemos terminado de estudiar), y cuya legitimidad semántica, como hemos insistido repetidamente, radica en la respectividad de todo objeto al entendimiento o la consciencia en la relación de conocimiento. Todo objeto, en tanto que percibido o consciente, es "idea" o, nuevamente con las palabras de Locke, esta vez en II,viii,8, "todo lo que la mente percibe... a eso lo llamo *idea*".<sup>624</sup>

### II.3.2. La distinción científica entre las “cualidades”

No obstante, aún hemos de ver cuál es la nueva razón sistemática de Locke para adoptar y mantener esta extensión compatible o *consistentemente realista* de su *ideísmo* al uso de "idea" por "cualidad". Podemos ya encontrarla en la segunda parte de la última sección citada (II,viii,7). Locke, cuyo realismo es, de todas formas, como veremos, *crítico*, cree conveniente y necesario insistir, con su ideísmo, en la últimamente referida distinción entre nuestras ideas (que no es sino una introducción sistemáticamente coherente a la distinción subsiguiente de II,viii,8 entre "idea" y "cualidad"), porque

así puede que no pensemos (como quizá habitualmente se hace) que ellas [las ideas] son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente en el sujeto; pues la mayoría de las de sensación no son en la mente la semejanza de algo que existe fuera de nosotros más de lo que lo son los nombres que significan nuestras ideas respecto de éstas, los cuales, sin embargo, están dispuestos para provocarlas en nosotros al oírlos.<sup>625</sup>

---

<sup>624</sup> La precisión que omitimos y sustituimos por puntos suspensivos será abordada en el capítulo siguiente, como ya dijimos al comienzo de éste. Anotemos aquí que, sin referirse a ningún texto en particular, también Copleston V,73 mantiene la tesis de la "inconsistencia" lockeana acerca de la significación de la "idea" lockeana, aunque en la pg. 79 esta tesis se modera, convirtiéndose en la de "ambigüedad". Sin embargo, vale la pena notar la inconsistencia y la ambigüedad de la propia interpretación de Copleston. En efecto, en la página 115, en cambio, se pronuncia por último en el sentido no de que Locke a veces "participe" de la posición "representacionista" y a veces de la "concepción opuesta", sino de que, siendo su "concepción" la representacionista, lo que ocurre es que se debate "entre dos modos de expresarse". Ahora bien, ¿en qué puede fundamentar Copleston esta decisión interpretativa? ¿Por qué no pensar, al contrario, que se trata sólo de dos modos de expresarse cuya razón habría que explicar? A nuestro juicio, es patente, en cuanto a nuestra primera pregunta, que: porque no se lee o se quiere leer al propio Locke, que tanto en Intr.,8 como en II,viii dice claramente que "llamo idea" a lo que se entiende normalmente en el realismo. Y, en cuanto a la segunda pregunta: porque explicar el uso del lenguaje ideísta supondría comprometerse en una tarea prolija y difícil de comprensión histórico-sistemática.

<sup>625</sup> Subrayado nuestro. Como es sabido y evidente, con el término "sujeto" ("*subject*") Locke no se refiere aquí al sujeto de conocimiento, al entendimiento, sino al objeto o cosa externa. La cual, en la concepción y terminología clásica escolástica de que aquí se vale el autor aún, es sujeto (*subiectum*) de sus cualidades.



Efectivamente, el ideísmo de Locke responde, en este capítulo de II,viii, titulado "Algunas ulteriores consideraciones acerca de nuestras ideas simples de sensación", a una instancia crítica que se relaciona con la ciencia como nuevo modo de conocimiento de la realidad empírica. Un modo, como es sabido, que no se contenta con meras definiciones, descripciones o clasificaciones de lo que ofrece la observación común, sino que pretende descubrir nuevas verdades, tanto para satisfacer el moderno afán de conocimiento acerca de nuestro mundo como por la utilidad que pueda reportar al bienestar de los hombres en él. De ahí la azarosa búsqueda moderna de un nuevo método o lógica inventiva, descubridora.<sup>626</sup>

El cuestionamiento lockeano, que aparece en el texto anterior, sobre la concepción tradicional de la " semejanza " de nuestras " ideas " con " lo que existe fuera de nosotros " precede a la exposición de la doctrina corpuscularista que sostenían en su tiempo tanto R. Boyle como I. Newton, ambos elogiosamente citados en la " Epístola al lector " que da comienzo al *Ensayo* precisamente como ejemplos admirables de los logros incipientes " en el avance de las ciencias ". Mas el nuevo saber " científico " encuentra su materia y su ámbito de avance o profundización cognoscitiva, por definición y demarcación fundamental, en la experiencia sensible: sólo en ella cabe encontrar nuevas " ideas positivas ". La ciencia, pues, no puede descubrir sino lo descubrible en este campo, cuya " realidad " no es en él, como tal y en general, cuestionada. Este es un principio básico o presupuesto del fenómeno epistémico moderno de la ciencia que, sin embargo, como es sabido, hubo de precisarse y reformularse mediante una larga discusión epistemológica y metodológica. Precisamente el *Ensayo* de Locke expresó y contribuyó a establecer una inflexión decisiva en el proceso polémico de esta precisión con su énfasis en el papel de la experiencia y su relativización del ideal deductivista cartesiano.<sup>627</sup>

---

<sup>626</sup> Con estas últimas palabras no hemos hecho sino transcribir, más que resumir, un pronunciamiento que expresa el nuevo rumbo decisivo y distintivo de la cultura " moderna ", y que puede encontrarse tanto en la primera parte del cartesiano " Discurso del Método " (véase Descartes, 70-72) como en la " Epístola al lector " del *Ensayo* de Locke, en párrafo ya citado en otro lugar.

<sup>627</sup> Ya en los párrafos de la " Introducción " al *Ensayo*, como hemos visto, plantea Locke la conveniencia de reconocer y examinar diversos tipos y grados de conocimiento. El Libro I, por su parte, al refutar el innatismo, lo que pretende es recusar la propensión apriorista que cercena la investigación positiva, sustituyéndola con meras elucubraciones verbales. Pero tal acusación se dirigirá no solamente contra los escolásticos sino contra el propio Descartes y los " cartesianos ", muchas de cuyas concretas tesis (su idea de " cuerpo ", reducida a " extensión "; su negación del " vacío "; su distinción aún dogmática e inapropiadamente metafísica entre la materia y la mente como sustancias: cfr., al respecto, II,i,10; iv,1,3; xiii,11-28; xxiii,5; III,iv,8-10; x,2,6,8; IV,vii,12,13), que no distinguen aún el pensamiento científico del metafísico, se critican en el *Ensayo* por tal razón. En IV,vii,11, al hacer su propia crítica –típica en tantos autores modernos– de la invalidez de la lógica de " los escolásticos " en cuanto al interés moderno por un " método de adquirir conocimiento ", hace una expresa mención de " Newton " como el modelo de la nueva ciencia.

Como apoyo y corroboración, no obstante, de nuestra afirmación sobre el relevante papel del *Ensayo* para la constitución de la nueva ciencia en su depurada versión dieciochesca, vale la pena consignar el reconocimiento del propio Cassirer (por lo demás, injusto, a nuestro juicio, en su exégesis de Locke) de que " La nueva teoría epistemológica de la física... se apoya en Newton y en Locke ": véase Cassirer (2), 72.

De acuerdo con ello, al distinguirse en este capítulo entre cualidades<sup>628</sup> "primarias o reales" y "secundarias o atribuidas",<sup>629</sup> lo que se propone es una nueva correlación entre nuestros diversos tipos de "ideas simples de sensación" que permita una "explicación"<sup>630</sup> y posible dominio del mundo de los "cuerpos".<sup>631</sup> La calificación de "reales" a las cualidades "primarias" no implica, pues, ninguna caracterización *absoluta* que trasponga confusiva e hipostáticamente más allá del ámbito de nuestra percepción y conocimiento empírico la forma o esencia de lo que "existe fuera de nosotros" (subrayado nuestro). Tal calificación es *relativa* a "los cuerpos"<sup>632</sup> de nuestra experiencia, tal como el nuevo saber científico los define. Ello, pues, no implica negación absoluta de "realidad" a las cualidades "secundarias", ya que ellas corresponden igualmente a "potencias" ontológicamente objetivas en los cuerpos mismos,<sup>633</sup> y no se incurre en un divorcio entre sensibilidad y realidad: el hecho de la percepción y la consciencia sigue sin suponer para Locke un cuestionamiento, por principio, de la "realidad" en absoluto. Al contrario, según hemos podido ver en II,viii,8 y en la primera parte de II,viii,7, realidad y conciencia se correlacionan justamente. De ello debe bastar como prueba suficiente una expresa declaración lockeana, omitida en los comentarios habituales, sobre la "realidad" de todas las cualidades que distingue su análisis; esto es, una prueba de que el carácter de "real" no se atribuye con problemática exclusividad a las cualidades "primarias". Se trata de la que encontramos en el parágrafo II,viii,10. Tras proponer la calificación de "primarias" en II,viii,9, desde la nueva perspectiva de la objetividad empírica, a aquellas que "la mente encuentra inseparables de cualquier partícula de materia", allí distingue Locke otros dos tipos, en rigor, de cualidades. No obstante, éstas tienen en común el ser consideradas como meras "potencias" en el objeto *empírico*: para producir nuestras sensaciones o ideas (las

---

<sup>628</sup> La formulación lockeana de esta distinción constituye una síntesis propia y original, aunque fue la versión de R. Boyle la que influyó inmediatamente en Locke. No obstante su relativa novedad epocal (Locke no es su creador sino quien más contribuyó a difundirla), tiene una larga historia en la que cabe destacar su origen democríteo, en cuanto a la concepción, y la conservación de una terminología escolástica (que iba ligada, sin embargo, a una concepción diversa de la realidad física). Véanse, a este respecto, Ferrater,1, "cualidad"; Aaron,121-123; Ayers,141; Alexander (1),122 y (2); Fraser, I,170,n.2; Gibson,100-101,260 y ss; Laudan,270; Mackie,15; Yolton (3),2-6,8-9.

Por lo demás, conviene recordar que Locke no se limitó a ser amigo, colega (de la *Royal Society*) y ferviente admirador de las eminencias científicas citadas en el *Ensayo*, sino que colaboró en las investigaciones experimentales de R. Boyle, así como, incluso, escribió una obra titulada "Elementos de Filosofía Natural". De modo que hay que ver el *Ensayo* como un análisis de la epistemología y metodología subyacentes a la ciencia experimental que, practicada por Boyle, Hooke y Newton, constituyó la corriente principal, y más perdurable, de la *Royal Society*. Ver particularmente a este respecto Gibson y Yolton, *ll. cc.*

<sup>629</sup> Véase II,viii,22.

<sup>630</sup> Cfr. II,viii,21,22. O "para descubrir la naturaleza de nuestras ideas" de sensación –a las que se refiere todo el capítulo II,viii– "lo mejor posible y para discurrir sobre ellas inteligiblemente", esto es, de acuerdo con la peculiar inteligibilidad "física" (II,viii,22) que busca la ciencia moderna, con su nuevo modo de definir y establecer la objetividad empírica.

<sup>631</sup> Y, en cuanto la percepción sensible tiene lugar a través de la relación entre los "cuerpos" y nuestro cuerpo, y es con ella con la que se origina o "comienza" toda consciencia y conocimiento –véase de nuevo II, i,2,23,24–, aparecerá en este capítulo un esbozo de teoría física de la percepción: cfr. II,viii,11,12.

<sup>632</sup> Véase, en efecto, en II,viii,1,17,22.

<sup>633</sup> Cfr. II,viii,10,22,23,24.

"secundarias") y para producir cambios en otros objetos empíricos. Entonces es cuando encontramos esta afirmación explícita:

Éstas [las] llamo *cualidades secundarias*. A éstas podría añadirse una *tercera* clase, que se *considera* que son meramente potencias; *aunque ellas son cualidades tan reales en el sujeto como esas que yo, para ajustarme a la común manera de hablar, llamo cualidades, pero por distinción, cualidades secundarias.*<sup>634</sup>

Como se ve –y sin que nos interese aquí entrar en el detalle y razones de las distinciones particulares establecidas–, Locke no niega el carácter de "realidad" de ninguna idea o cualidad en general. Por otra parte, manifiesta que si sigue llamando "cualidades" a todas las distinguidas es por ajustarse a la "común manera de hablar" (la establecida por la Escolástica, evidentemente). Y ya vimos, sin embargo, al comentar anteriormente II,viii,8, que toda "cualidad" es real en tanto que "potencia" extramental "para producir" nuestras "ideas" o percepciones. Punto en el que mantiene y comparte aún la concepción realista escolástica del conocimiento. Entonces, la disidencia que aquí se insinúa en cuanto al uso de "cualidad" no puede referirse a la dimensión básica, de carácter *onto/lógico* o metafísico, del realismo tradicional, que habitualmente se considera erróneamente problematizada precisamente en la presunta posición "representacionista". Porque, como es explícito en el texto, la preferida pero renunciada propuesta de no considerar (o llamar) "cualidades" a las que no son "primarias" no afecta a su consideración de realidad. No en vano, pues, o no inexplicable o inconsistentemente, el autor se ajusta al modo "común" de hablar. De lo que sigue el fundamento de nuestra interpretación de que la distinción de "cualidades" propuesta por Locke es relativa al seno de la inmanencia empírica: su implícita –no terminológica– oposición o dualismo entre lo subjetivo y lo *objetivo* en el conocimiento empírico no supone, ni de hecho ni por principio inadvertido, una hipóstasis ontológica de dicha oposición cual sería el contenido sustancial de la posición representacionista. Locke, urgido por consideraciones del nuevo saber científico, admite y propone una nueva definición o formulación del dualismo sujeto/objeto; esto es, el de "ideas" y "cualidades". Pero es consciente de y consecuente con el carácter empírico, empíricamente relativo, de dicho dualismo.

En definitiva. Si, como hemos empezado a defender al final del capítulo anterior, el dualismo empíricamente ontológico ideas/cosas (o ideas/cualidades) es y debe ser compatible, por principio, con el realismo –un realismo crítico: el que no incurre en el error representacionista–, no hallamos que, de hecho, Locke lo plantee aquí de otro modo. Así, su reticencia sobre la calificación de "cualidades" de algunos tipos de ideas –es decir: sobre que a éstas correspondan cualidades objetivas– hay que entenderla relativa a un sentido o plano empírico de consideración: el de la correspondencia o " semejanza" a nivel eidético o de esencia (de contenido representativo). De modo correlativo, y más fundamental, la aplicación del calificativo "real" a las cualidades "primarias" no sólo no es exclusivo ni ontológicamente –pues– problemático, sino que igualmente hay que entenderlo en un sentido empírico, a saber, el de la realidad *objetiva*. Significa, por tanto, empírica u objetivamente "real", no "real" en sentido absoluto, hipostático y representacionista. De ahí que la expresión "fuera de nosotros" de II,viii,7 no deba entenderse, claramente, sino en un sentido *empírica* u *objetivamente* ontológico (no "trascendental" o trascendentemente, como diría Kant). Como es evidente, esta concepción, para ser comprendida y, en el caso de Locke, no tergiversada requiere la distinción metafísica radical de existencia y esencia

---

<sup>634</sup> II,viii,10. Subrayado nuestro.

—o realidad y conciencia, en su versión moderna— y la aplicación del problema de la "semejanza" *sólo* a la dimensión de la esencia o —en términos modernos— de la objetividad. Del mismo modo que el empleo lockeano, en II,viii, de la noción de causalidad hay que entenderla como justificada, por principio, en el sentido ontológico de la distinción entre conciencia y realidad, pero no erróneamente aplicada (que es lo único que debemos demostrar en este trabajo) a un hipostático mundo transempírico, allende la objetividad sensible. Es decir, como relativa a la dimensión radical de la existencia, y no de la esencia u objetividad, que es la única dimensión ontológica con respecto a la cual procede el cuestionamiento de la "semejanza" entre lo subjetivo y lo objetivo, la "mente" y la "materia", las "ideas" y las "cualidades" o el "entendimiento" y los "objetos físicos". Y no, tampoco —repárese bien en ello—, para problematizar la semejanza de modo absoluto e irremisible, puesto que el patrón de objetividad se tomará, redefinido o propuesto, del mismo ámbito de la sensibilidad; aunque, de todos modos, a efectos de la objetividad, esto es, de la correlación entre "ideas" o datos empíricos, una problematización trascendentista de la semejanza sería irrelevante: no problemático.

De todas formas, la discusión formal sobre la "realidad" de nuestras ideas y nuestro conocimiento todavía tendremos que abordarla en un apartado donde tendremos ocasión de sacar a relucir lo más decisivo que, para nuestro tema general, puede ofrecer el análisis tanto de este capítulo de II,viii como de sus paralelos temáticos, sistemáticamente más decisivos por su carácter de conclusión epistemológica. Ahora, en cambio, importa más bien resaltar que Locke es plenamente consciente y explícito sobre el carácter epistemológicamente formal de "hipótesis" "científica" que tiene la doctrina corpuscularista expuesta en II,viii.<sup>635</sup> De acuerdo con ello, son las llamadas cualidades "primarias",

---

<sup>635</sup> A este respecto es definitorio, en particular, IV,iii,16 (que citamos en la siguiente nota 649); así como, en cuanto a la noción de la ciencia como nuevo tipo de saber "positivo" y "útil", IV,iii,28,29; iv,2 y xi,7. Pero son decisivos ya los párrafos (tan poco estudiados, advertidos, y cubiertos, en general, por el velo del prejuicio como el resto del *Ensayo*) del propio II,viii. Efectivamente, en la sección 2, Locke advierte que "deben distinguirse cuidadosamente dos cosas muy diferentes: siendo una el percibir y conocer una idea y otra bastante distinta examinar qué clases de partículas deben ser... para hacer que cualquier objeto aparezca" como lo hace. Ésta, dice allí mismo un poco antes, "es una investigación que no pertenece a la idea como está en el entendimiento, sino a la naturaleza de las cosas que existen fuera de nosotros". En cuanto a que el significado de esta última expresión no se entienda en su demarcado contexto científico, y por tanto intraempírico, sería aquí una proyección injustificada e injustificable, que refutamos en el conjunto de nuestro trabajo.

En la sección 22, por otra parte, reconoce que lo suyo ha sido un excursus ocasional sobre "investigaciones físicas" "más allá, quizá, de lo que pretendía", que era marcar "la diferencia entre las *cualidades en los cuerpos* y las *ideas* producidas por ellos en la mente" (subrayado nuestro). Todo ello para examinar críticamente —o reinterpretarla desde la perspectiva científica— la teoría tradicional sobre la "semejanza" entre lo objetivo y lo subjetivo.

Al respecto de nuestra concepción del capítulo II,viii, y nuestra anterior crítica de soslayo sobre la general incompreensión de su sentido y pretensión, tenemos que consignar lo siguiente. Aunque lo que hemos dicho y las pruebas textuales aducidas nos parecen suficientes, una detención analítica o justificación detallada excedería la extensión y el propósito que nos hemos planteado en este trabajo. Sin embargo, conviene dejar constancia aquí de que ya puede encontrarse en la literatura crítica una nueva visión de este capítulo en la línea de nuestra propia lectura. Así, tanto P. Alexander como J. W. Yolton coinciden en considerar que esta doctrina lockeana no se funda en consideraciones de "sentido común", sino en la ciencia de su tiempo. Por otra parte, tampoco pretendería aquí Locke "demostrar" la teoría corpuscularista basándose sólo en argumentos tomados de la observación común. Estos se toman, más bien, como ilustraciones y ejemplos de la virtualidad explicativa de la nueva concepción científica. Por tanto, la distinción entre las cualidades tiene un carácter

"físicamente" "reales" y "externas", las que reciben un carácter explicativo o empíricamente "causal" respecto a las demás. Hay una prueba crucial de ésta nuestra in-sólita interpretación criticista (es decir: incriticable como representacionista) del manejo lockeano de la noción de "causalidad" en este contexto teórico. Tal es el usualmente inadvertido hecho siguiente: en este capítulo II,viii aparece ya explícitamente la noción crucial del criticismo filosófico como alternativa a la equívoca mención de la causalidad en cuanto al problema de la objetividad. Esta noción no es otra que la de la "conexión" (necesaria) entre las distintas cualidades de que efectivamente tenemos "ideas" sensibles.<sup>636</sup> Locke, por tanto, no *basa* su ideísmo (como si fuera o tuviera que implicar representacionismo) en esta distinción científica, sino que lo utiliza para expresarla. Ni viceversa. Es decir: contra la vaga sospecha común, el pensamiento lockeano no incurre en el representacionismo ni por la vía del planteamiento directamente epistemológico general de Descartes (por cuanto su ideísmo no es teóricamente equivalente al del autor francés) ni por la vía de una asunción dogmática de la distinción corpuscularista de "cualidades" de la ciencia emergente de su tiempo.

Pero aún es más importante notar que aquí aparece por vez primera, como corroboración indiscutible del carácter crítico –no dogmático– y demarcadamente científico de la concepción lockeana de esta doctrina, la advertencia de que la suposición de "conexión" "causa–efecto" entre unas cualidades (las "primarias") y otras (las "secundarias" y las –en sentido restringido– "potencias") es algo que "la razón no puede mostrar". Tal conexión (esto es, no la conexión misma en general sino la particular entre entre unas cualidades y otras) es algo que "imaginamos" como la mejor explicación posible, pero, en rigor, no es ni "perceptible" ni "concebible" en "su manera de operar".<sup>637</sup> Precisamente el Libro IV, al

---

intraexperiencial y conjetural no relacionado con el problema general del presunto representacionismo. Como lo expresa Yolton, la distinción lockeana

es una respuesta a la pregunta "¿Qué cualidades percibidas son las cualidades reales (o sea, no relacionales) de los objetos?"; no una respuesta a la de "¿Qué cualidades percibidas pertenecen al objeto percibido?"

Véanse, respectivamente, Alexander (1),114,133 y (2),129 y Yolton (3),137.

<sup>636</sup> Véase nota siguiente.

<sup>637</sup> Leámoslo de una vez en II,viii,25 (subrayado nuestro):

La razón por la que unas son ordinariamente consideradas cualidades reales, y las otras meramente potencias, parece estribar en que las ideas que tenemos de los distintos colores, sonidos, etc., al no contener en ellas nada en absoluto de volumen, figura o movimiento, no estamos dispuestos a considerarlas efectos de esas cualidades primarias: las cuales no parecen, a nuestros sentidos, operar en su producción, y con las cuales no tienen ninguna congruencia aparente o conexión concebible. De ahí nuestra propensión a imaginar que esas ideas son las semejanzas de algo que existe realmente en los objetos mismos: ya que la sensación no descubre nada de volumen, figura o movimiento de partes en su producción; ni la razón puede mostrar cómo los cuerpos, mediante su volumen, figura y movimiento debiera producir en la mente las ideas de azul o amarillo, etc. Pero, en el otro caso, en que las operaciones de los cuerpos cambian sus propiedades recíprocamente, podemos descubrir sencillamente que la cualidad producida no tiene comúnmente ninguna semejanza con nada en la cosa que la produce: por lo cual la consideramos como mero efecto de una potencia.... Porque, al no ser capaces de observar una semejanza o desemejanza de cualidades sensibles en dos objetos externos diferentes propendemos a concluir que la producción de cualquier cualidad sensible en cualquier sujeto es un efecto de una mera potencia, y no la comunicación de alguna cualidad que estuviera realmente en el eficiente [*in the efficient*], cuando no encontramos tal cualidad sensible en la cosa que la produjo....



concluir el alcance de nuestro conocimiento, insistirá de una manera por doquier reiterada en este límite gnoseológico como el decisivo<sup>638</sup> por el que no cabe una ciencia física deductiva, y sea preciso atenerse metodológicamente a la experimentación y a un probabilismo regido por la "hipótesis" y la "analogía".<sup>639</sup>

No obstante, pues, la relevancia sistemáticamente central de tal noción, y aunque resulte sorprendente, casi en absoluto repara la literatura crítica sobre el *Ensayo* en este punto.<sup>640</sup> Así, significativamente, Cassirer, que, por lo demás, se encarga de defender en su obra el sentido y la objetividad de esta, por ejemplo, distinción científica,<sup>641</sup> omite por completo la referencia crucial lockeana, en este tema de las "cualidades", al concepto de "conexión". Un concepto, sin embargo, en que el propio Cassirer ve el núcleo lógico fundamental y fundamentante de la noción de objetividad. Como lo afirma, por ejemplo, al valorar su "descubrimiento" lockeano en el Libro IV como una noción que, en cambio, "socava" y contradice los presuntos fundamentos previamente establecidos en la obra.<sup>642</sup>

---

<sup>638</sup> Cfr., principalmente, IV,i,2; iii,10-29; iv,7-15; xi,9.

<sup>639</sup> Cfr., especialmente, al respecto: IV,iii,14,16,25,26,29; xii,10,12-15. Lo cual es muy distinto de problematizar o dejar infundamentada la objetividad, *en general*, de la tarea científica como desarrollo concreto de nuestro conocimiento empírico. Lo que se declaran "probables" son nuestras "proposiciones universales" científicas concretas, siempre sujetas a la revisión de la experiencia misma (cfr. IV,viii). Ha de tenerse en cuenta que la propia "deducción" kantiana del conocimiento (esto es, del postulado *a priori* de la validez objetiva del mismo), precisa que se trata de su consideración "formal" o/y "en general" (véase, por ejemplo, *KrV*, B 165). Este punto básico y decisivo, no obstante, será aclarado en lo que sigue.

<sup>640</sup> Queremos decir que no se repara en él en su carácter formal de centralidad sistemática. Aparte, es cierto que apenas se considera esta noción. Copleston V,112,113, por el carácter casi exclusivamente expositivo de su obra, se refiere a esta noción de la imperceptible –aunque incuestionadamente postulada– "conexión necesaria", cuando se refiere al contenido del Libro IV del *Ensayo*, como una doctrina "muy interesante". Por su parte, Woolhouse,141-143 y c. ix, Yolton (3) y Alexander (2),73-74,160-162,290-91,295,305 la discuten someramente desde el punto de vista de la "filosofía de la ciencia". Pero tal punto de vista o "filosofía" hace omisión, por completo, del problema epistemológico u ontológico que está en la base de las concepciones científicas, y que aquí se aborda bajo el cargo de "representacionismo". En efecto, Woolhouse,35,n., elude expresamente este tema, mientras que, como ya sabemos, Yolton reconoce que tiene que ver, aunque no lo aborda en profundidad. Más abajo nos referiremos a su visión. En cuanto a Alexander, llega a considerar, sorprendentemente (sólo su completa desconsideración de la ineludible obra kantiana lo explica), el postulado de conexiones necesarias en la naturaleza meramente como parte de la "hipótesis" corpuscularista; del mismo modo que en pp. 129 y 188 considera la existencia de objetos externos "una gran hipótesis" (concepto e interpretación equivalente a la del "sistema de hipótesis explicativas" de Mackie,63) mientras que en la pg. 187 afirma –incongruentemente– que no cree que pueda atribuirse a Locke ninguna clase de representacionismo. Al contrario, y como muestra patente del confusionismo, a nuestro juicio antes filosófico que exegético, en la interpretación de Locke, Mackie considera –con razón– que la admisión de "objetos externos" como un "hipótesis" fundamental supone un inevitable, por más que a su juicio defendible, "representacionismo". Remitimos, sobre estos últimos autores, al texto en torno a nuestra nota 742, en el apartado II.4.2 ("Objetividad y realidad").

<sup>641</sup> Véase Cassirer (1),II,109,390,441.

<sup>642</sup> Véase Cassirer (1),II,222 y ss. Como es patente, pues, el juicio de Cassirer sobre la contradicción de criterio epistemológico entre unas partes y otras de la obra lockeana, así como su propia incompreensión de la doctrina de Locke sobre la distinción entre cualidades (cfr. *ib.*,219) se basa, cuando menos, en una falta de lectura de los textos. En cuanto a la razón por la que, pese a todo, considera "dogmática" la posición lockeana, la veremos en nuestro apartado II.4.2. ("Objetividad y realidad").



Lo que Locke pretende con su exposición de la doctrina corpuscularista sobre la distinta objetividad empírica de las "cualidades" es ejemplificar, sugerir y apoyar epistemológicamente el nuevo tipo de conocimiento que las "investigaciones físicas" de la ciencia pueden ofrecer.<sup>643</sup> En este contexto, al intentar explicar la relatividad de la percepción,<sup>644</sup> se considera, entre las mismas "ideas" percibidas, cuáles pueden "explicar" las ideas de sensación en general. Y, de acuerdo con el patrón matemático/mecanicista, así se consideran las directamente susceptibles de medición (las mensurantes, antes que mensurables) como "primarias" y "reales" en los "cuerpos" –no se olvide– u "objetos mismos".<sup>645</sup> Las cualidades "primarias", por tanto, son la figura, el volumen, el movimiento y la "textura de las partes" incluso "insensibles" o imperceptibles a primera vista (esto es: los "átomos" o "corpúsculos").<sup>646</sup>

Sin embargo, si la idea de la "conexión" es la fundamental, la de "textura" tiene una significación central, que nos explica el objetivo por el que interesa a Locke la exposición de la teoría corpuscularista. En efecto, la noción de "textura" nos remite a las de "configuración" o "constitución" de las "partes insensibles" (átomos), con que es sustituida en otros párrafos del mismo capítulo, en las diversas exposiciones de cuáles son las cualidades "primarias".<sup>647</sup> Éste no es otro que el de exponer los elementos en que se basa la noción de "constitución interna de las partes insensibles": precisamente la noción que, con la ciencia newtoniana, Locke considerará como la "hipótesis más racional" sobre la "esencia real" de los cuerpos<sup>648</sup> (esto es: la redefinición científico/crítica de la objetividad

---

<sup>643</sup> Cfr. II,viii,22. Igualmente, IV,iii, especialmente 16,23,29.

<sup>644</sup> Véase, por ejemplo, II,viii,21, en que se plantea el problema de por qué la misma agua puede producir una sensación de calor en una mano, y de frío en otra.

<sup>645</sup> Volvemos a llamar la atención sobre la diferencia entre "cualidad" y "objeto" como "cuerpo" (véase nota 616, en nuestro apartado anterior). La calificación –científica, hipotética, explicativa, en el ámbito de la objetividad empírica o física– de "reales" a las cualidades "primarias" está esencialmente relacionada con la noción de realidad *en* los cuerpos físicos mismos (véase anterior nota 637), no en general. Por tanto, lo que en relación con las cualidades "secundarias" se cuestiona no es su realidad en general, sino su realidad *en* el objeto *físico*: su objetividad física. De ahí que las precisiones que, sobre el tema de la realidad de las cualidades sensibles, efectúa Zubiri (2),175-179 (donde afirma, en síntesis, que todas ellas son "reales 'en' la percepción" y que "no son subjetivas" meramente –en un sentido "ingenuamente" opuesto a "realidad" en general–) no sólo son obvias (o deberían resultar así, puesto que son histórica y polémicamente muy pertinentes), sino que, al menos en lo que respecta a Locke, no ofrecen el menor fundamento para calificar de "subjetivismo ingenuo" y de "pseudo-realista" al "realismo crítico, en todas sus formas": véase Zubiri (2),178,180. Remitimos, sobre esto, a la nota 741, en nuestro siguiente apartado II.4.2 ("Objetividad y realidad").

<sup>646</sup> Cfr. II,viii,9,23.

<sup>647</sup> Cfr. II,viii,19,22,23.

<sup>648</sup> La relación esencial entre estas nociones está acreditada por doquier en el *Ensayo*. Pero esta clásica cita de III,iii,17 la expresa de la manera más sintética y precisa a la vez:

Acerca de las *esencias reales* de las sustancias corpóreas (por mencionar sólo éstas), hay, si no me equivoco, dos opiniones. Una es la de aquellos que, usando la palabra *esencia* para no saben qué, suponen un cierto número de esas *esencias*, según las cuales están constituidas todas las cosas naturales y en las que participa exactamente cada una de ellas, y así llegan a ser de esta o esa especie [*species*]. La otra y más racional opinión es la de esos que consideran que todas las cosas naturales tienen una real, pero desconocida, constitución de sus partes insensibles; de la que fluyen esas

empírica), pese a que el motivo por el que se declara radicalmente incognoscible la "esencia real" sea, como hemos dicho, la falta de percepción de una "conexión necesaria" entre las cualidades.<sup>649</sup>

La noción de "semejanza" (II,viii,7) con lo "real en los cuerpos" (II, viii,25) –que es lo que se avisa quiere ser cuestionado desde II,viii,7– no se entiende, pues, en el sentido de una confrontación hipostática (ontológicamente reduplicativa) entre las "ideas" sensibles y las "cosas externas", sino como una jerarquización o definición explicativa entre las "ideas" para constituir la noción de objeto físico. En cuanto a que el lenguaje de la "semejanza", la "causalidad" y las "cosas externas" implique el ya considerado paralogismo de la exterioridad no constituiría aquí sino una proyección incomprensiva y una petición de principio, cuya falta de fundamento seguiremos mostrando a colación de nuevos textos disputados.

Todo esto, como se trasluce claramente en la citada (en dos veces) sección de II,viii,7, supone recusar la concepción escolástica del conocimiento, que es común hoy calificar, o al menos denominar, como "ingenua".<sup>650</sup> Ahora bien, uno de los argumentos en que se basa la lectura representacionista del *Ensayo*, y que puede explicar asimismo la distorsión de la doctrina corpuscularista en un sentido representacionista, es precisamente el de considerar incompatible (generalmente sin análisis o compromiso filosófico expreso que lo justifique) con la nueva visión científica de la realidad el mantenimiento de una tesis "realista" (sin y por no distinguir entre la dimensión metafísica radical del realismo y la necesaria revisión crítica de su concepción sobre el conocimiento objetivo). Es decir, presuntamente, para Locke sólo percibimos "ideas". Pero, entonces, decir que percibimos "cualidades" y aun distinguir entre "primarias y reales" y "secundarias o atribuidas" sería inconsistente: tan inconsistente como la interpretación representacionista que se atribuye, en general, al ideísmo.

---

cualidades sensibles que nos sirven para distinguir las unas de otras, de acuerdo con como tengamos ocasión de alinearlas en clases, bajo comunes denominaciones.

Y añádase éste de III,vi,9:

Es evidente que la constitución interna, de las que dependen sus propiedades, nos es desconocida: porque... ¿cuál es la textura de las partes, esa esencia real, ...

<sup>649</sup> Es el momento de citar el capital texto, ya aludido en anteriores notas, de IV,iii,16 (subrayado nuestro):

Aquí he tomado como ejemplo la hipótesis corpuscularista, como aquella que se piensa que va más lejos en una explicación inteligible de esas cualidades de los cuerpos. Y temo que la debilidad del entendimiento humano sea escasamente capaz de sustituirla con otra que nos ofreciera un descubrimiento más claro y completo de la conexión y coexistencia necesaria de las potencias que tienen que observarse unidas en las diversas clases de las mismas. Esto al menos es cierto, que, cualquiera que sea la hipótesis más clara y verdadera (porque eso no es mi asunto determinar), nuestro conocimiento acerca de las sustancias corpóreas avanzará muy poco con ninguna de ellas hasta que no nos hagan ver qué cualidades y potencias de los cuerpos tienen una mutua conexión o repugnancia necesaria...

Sobre esta doctrina ya abundamos en nuestra dilucidación expresa de la noción de "sustancia" en nuestra primera parte; y volveremos sobre ella en el siguiente capítulo cuarto.

<sup>650</sup> Así, por ejemplo, Ferrater,IV,2795 (entrada "realismo") distingue el realismo "ingenuo" o "natural" del "científico, empírico o crítico", mientras que Hessen,72-74, atribuye el realismo "natural", que coincide sustancialmente con lo que llama realismo "ingenuo", explícitamente a la concepción escolástica. Por su parte, entre los intérpretes de Locke, Yolton (3),132 (29 y ss.) lo llama también "ingenuo", así como "directo" en (3),128 (11).

Debemos insistir, sin embargo (explicitando y anticipando a la vez), en que sólo puede decirse<sup>651</sup> que se incurre en representacionismo, bien sea expreso, bien sólo latente o implícito, cuando se dicotomizan en bloque las ideas y las cualidades, el mundo real y el mundo percibido, entendiendo esta oposición en un sentido no meramente epistemológico sino ontológico. Es decir, cuando se concibe la realidad objetiva al otro lado, radicalmente, de la percepción, y se afirma que sólo percibimos "ideas", entendidas ya entonces como unos objetos diferentes de los reales. Sin embargo, acabamos de mostrar cómo no hay evidencia –hasta ahora– de que Locke afirme un dualismo de este tipo en absoluto. Lo que en nuestro autor se plantea y funciona en el capítulo II,viii como esquema o patrón *no* de la "realidad" en absoluto, sino del objeto empírico o físico ("los cuerpos", como determinaciones de "la materia"), son las cualidades "primarias" percibidas: no hay disociación lógica entre la apariencia (o percepción) y la realidad objetiva. Tales cualidades son declaradas físicamente "reales", y con respecto a ellas, en función de ellas, se quiere explicar nuestra percepción o nuestras ideas de las cualidades "secundarias". Es más, aunque sea otra vez algo que ha pasado desapercibido generalmente para la crítica, todas nuestras ideas simples de sensación, *incluidas las de cualidades secundarias*, se considerarán también "reales", cuando se aborde en otros textos la calificación de "real" *en general*, no sólo en cuanto no son producidas por la mente (argumento pertinente a la tesis realista básica) sino en cuanto percibidas "regularmente" junto a las "primarias", que son su hipotética "causa" empírica (argumento pertinente a la concepción crítica de la objetividad).<sup>652</sup>

Así que, ciertamente, para Locke percibimos las cualidades reales de las cosas u objetos reales porque, por definición, en su planteamiento, las cualidades "reales"<sup>653</sup> son las cualidades "primarias" *que percibimos*. La distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias" tiene un carácter intraempírico e hipotético. Por eso no se considera problemática la matización de que lo que percibimos son las "ideas" de las cualidades "primarias" y la afirmación de que éstas corresponden exactamente a sus originales objetivos. Hablar de "idea de" no es sino una cualificación –la connotación de su respectividad mental o subjetiva– conceptualmente sobreañadida al contenido u objeto percibido, que es la cualidad objetiva. Percibimos, pues, una cualidad que, en cuanto percibida, es una "idea", mientras que la referida distinción entre cualidades se ordena a una explicación científica –por tanto, intraempírica– de la realidad empírica. (Aparte del hecho obvio, que no escapa a la advertencia de Locke, sino que está recogido en su planteamiento, de que la diferencia entre "idea" –de sensación– y "cualidad" no es, en todo caso, otra que la de lo determinado frente a lo determinable.)

Hay que decir, en cualquier caso, que son cosas diferentes, si bien relacionadas, la distinción entre "idea" y "cualidad" y la que posteriormente se establece entre cualidades "primarias" y "secundarias". Ésta implica un dualismo empírico y científico entre el sujeto y el objeto físico, mientras que la primera, como vimos en el apartado anterior, por una

---

<sup>651</sup> Expresándolo con los lúcidos términos, en este punto, de Bennett,63-70. Aquí sólo anticipamos un punto que estudiaremos detenidamente más adelante.

<sup>652</sup> En II,xxx,2, texto que analizaremos posteriormente en nuestro apartado II.4.2. ("Objetividad y realidad").

<sup>653</sup> Cabría haber expresado, o cabe expresar, quizá mejor esto hablando de cualidades "objetivas"; donde "objetivo" no se opondría a "real" en general, sino a real "en el objeto" o cuerpo físico, naturalmente "externo". Pero, aunque en Locke el término "objetivo" no se emplee aún, ya hemos mostrado que su concepción permite usarlo en este sentido posteriormente usual en la Modernidad.

parte expresa una adecuada y legítima distinción realista –metafísica–, mientras que por otra precisamente funda a la anterior, ideístamente, en el seno de la realidad empírica o perceptible. Ahora bien, como hemos sugerido antes, parece observarse una falta de claridad filosófica en la tesis sobre la incompatibilidad del realismo con la nueva visión científica, moderna, de la realidad empírica. Normalmente no se justifica con precisión por qué, o en qué medida, es "ingenua" la "filosofía escolástica". Desde luego, es obvio que su teoría de la abstracción, entendida psicognoseológicamente, puede juzgarse no ya como ingenua sino como, sencillamente, falsa. Igualmente, desde la perspectiva de la filosofía moderna, se echa en falta en aquélla un concepto de objetividad que dé adecuada cuenta del problema de la ilusión y el error e impida una interpretación de la "semejanza" ideas/cosas en la línea representacionista en que parece incurrió Descartes. Pero quizá este juicio incurra en anacronismo; esto es, en una injusta aplicación de un rasero sistemáticamente diverso. En cualquier caso, sin embargo, lo que a nosotros nos parece ingenuo es confundir la diversidad de aspectos de aquella filosofía con la recusación del "realismo" en general. Por ello nos parece clarificador y acertado el juicio de Gilson de que "La filosofía escolástica murió realmente en la medida en que su *filosofía* de la naturaleza había sido tomada, tanto por sí misma como por sus adversarios, por una *ciencia* de la naturaleza".<sup>654</sup>

La visión –no obstante su carácter sintético y conciso– que hemos ofrecido de II,viii en lo que respecta a la distinción entre "cualidades" supone ya, para nosotros, una respuesta a la tesis sobre la incompatibilidad de ciencia y realismo.<sup>655</sup> La propia concepción kantiana, a la que ya nos hemos referido en otro lugar (y con respecto a la cual creemos poder mostrar que la lockeana no es, cuando menos, menos crítica), expresa la posibilidad y necesidad de conjugar la concepción lógica de la objetividad que subyace al discurso científico aludido con el "realismo empírico". La clave de este punto, pues, estriba en cómo se entienda o pueda redefinirse la noción de objeto "real".<sup>656</sup> Mas debería reconocerse, al menos, que Locke no propugna o defiende, como una doctrina necesaria o propia, el representacionismo por el hecho de proponer la distinción que propone en II,viii.<sup>657</sup> Así como que, tal como la propone, en modo alguno está abocada a dicha concepción.

Por otra parte, sin embargo (o debido a lo anterior, precisamente), a la hora de interpretar la doctrina de II,viii, la mayoría de los comentaristas de Locke contemplan dilemáticamente la alternativa entre realismo ingenuo y representacionismo, a pesar de que optar por una u otra es igualmente inadecuado. Resulta sorprendente, en este sentido, que un rótulo como

---

<sup>654</sup> Véase Gilson,169.

<sup>655</sup> Otra respuesta más detallada y rigurosa pretenderemos ofrecerla en nuestro apartado II.4.2. ("Objetividad y realidad"), al abordar argumentos más serios que los que hasta ahora hemos examinado para imputar "representacionismo" a nuestro autor.

<sup>656</sup> De hecho, como defenderemos, la doctrina de Locke al respecto resuelve la cuestión mediante una distinción implícita entre dos nociones de realidad u objetividad, situándose así en la línea de un criticismo no ya sólo lógico sino metafísico. Véase nota anterior.

<sup>657</sup> Así, al menos, lo reconocen Matthews,107; Woolhouse,35 y el mismo Aaron,102. Por su parte, Melendo,53,n.15 habla de una ambigüedad en Locke, mientras que Copleston V,73-74 y 115-116 se inclina más bien por el diagnóstico de inconsistencia. En cualquier caso, desde luego, es preciso discutir el asunto y pronunciarse sobre él tanto filosófica como exegéticamente, como vamos haciendo a lo largo de nuestra investigación. De otro modo, resultaría tan inevitable como superficial e infundado un juicio negativo sobre el criticismo de la filosofía de Locke, como creemos estar mostrando que ocurre.

este de "realismo crítico" no sea utilizado tampoco por ninguno de los pocos comentaristas que han empezado a cuestionarse e intentar redimir a Locke del marchamo de representacionismo.

Mas nos parece que éste es otro de los puntos en que el defecto exegético depende de una falta de clarificación filosófica. Porque, evidentemente, lo que importa no es el rótulo en sí mismo, sino que éste depende de la concepción implicada en él. Efectivamente es sorprendente que Yolton afirme, intentando liberar a Locke de la interpretación representacionista, que "a veces se piensa que el realista ingenuo dice simplemente que vemos los objetos sin la ayuda de imágenes, ideas, etc.", implicando que esto no es correcto. Pero lo que a nosotros no nos parece correcto, por una parte, es que a Locke se le quiera considerar simplemente como un realista ingenuo, sólo porque defiende la tesis básica del realismo *metafísico*, que, como hemos sugerido, no ha de confundirse con el realismo *gnoseológico* (que *puede* ser efectivamente ingenuo). Por otra parte, esta observación, aparte de ser inadecuada o injusta con respecto a Locke, no aclara la cuestión gnoseológica, sino que extiende al mismo realismo clásico "ingenuo" una sospecha –inanalizada y por tanto injustificada– de lo que se cuestiona: el representacionismo.<sup>658</sup>

De todas formas, hay que observar que su pronunciamiento no es insólito, sino que, con el mismo cariz de vaguedad y falta de análisis justificativo, podemos encontrarla en otros autores. Así, Aaron, por ejemplo, piensa, en efecto, que el presunto "representacionismo" de Locke es heredero, en el fondo, de la confluencia del realismo escolástico y la explicación galileana de la percepción, que sostiene la tesis de que las cosas no son exactamente como parecen.<sup>659</sup> En el mismo sentido se pronuncia Rábade –con igual concisión y elusión de toda propuesta aclaratoria–, al considerar "la concepción representacionista del conocimiento" como "heredera de la vieja y venerable teoría que entendía el conocimiento como asimilación", pero acuciada por "una ciencia en creciente despliegue, ciencia que hace imposible una consideración ingenua del mundo".<sup>660</sup>

Por su parte, R. Jackson sí distingue, como otra alternativa al realismo "ingenuo" o "directo" y el representacionismo, una "Visión Mixta" ("*Mixed View*"). Pero no es ésta la que atribuye a Locke ni coincide con la nuestra del realismo científico–crítico, porque la concibe precisamente del modo que hace incompatible realismo y ciencia (sólo las cualidades "primarias" serían verdaderamente "reales"). Por eso la declara "inconsistente" (en una implícita y criticable confusión racionalista de la consistencia lógica con la apodicticidad de las proposiciones científicas, que no pretenden ser, en tanto particulares,

---

<sup>658</sup> Véase Yolton (3),132. En cuanto a J. L. Mackie, el único autor que, recientemente, ha dedicado todo un capítulo a la cuestión del representacionismo, no distingue más que entre el "realismo directo", que califica de "ingenuo", la "Visión mixta" censurada por el propio R. Jackson (véase más abajo) y a la que él –Mackie– considera versión "cruda" del representacionismo, y la versión "sofisticada" del representacionismo que él mismo defiende y atribuye a Locke. Lo que Mackie defiende debería corresponder a lo que nosotros pretendemos como realismo crítico, pero en modo alguno lo es por cuanto considera la existencia de objetos externos como una "hipótesis" fundamental del discurso ordinario y científico. De ahí que, con razón, califique su propia posición de "representacionismo" en versión "sofisticada"; y que, con menos razón, la atribuya a Locke. Véase Mackie,40, *passim*, así como nuestras notas 640 de este mismo apartado y 650 del apartado II.4.2 ("Objetividad y realidad").

<sup>659</sup> Véase Aaron,102,n.1.

<sup>660</sup> Véase, respectivamente, Rábade (2),15 y 17.

sino probables).<sup>661</sup> Por "representacionismo", en cambio, la posición que atribuye a Locke y que él mismo considera "correcta", entiende algo sustancialmente semejante al "fenomenalismo" usualmente atribuido a Kant, con quien, no obstante, elude toda confrontación discriminatoria.<sup>662</sup>

Sólo J. Hessen, que no es, sin embargo, un comentarista especializado en Locke, le aplica el rótulo de "realismo crítico", asociando esta posición con la distinción científica entre cualidades primarias y secundarias. Sólo que dicha posición coincide con la "Visión Mixta" de Jackson, una que nosotros consideramos que aboca al representacionismo en su sentido ordinario (no en el peculiar del propio Jackson), con la siguiente diferencia de perspectiva: mientras que Jackson considera –a nuestro entender, correctamente– que tal distinción es epistemológicamente inconsistente, Hessen, que también la entiende como una formulación epistemológica antes que científica, la considera "probable" y "fundada" en las ciencias (con lo cual se incurre en una extraña e incongruente circularidad en la fundamentación entre epistemología y ciencias).<sup>663</sup> Por lo demás, su análisis no contempla la posición representacionista que normalmente se atribuye a Locke, o que Kant atribuyera a Descartes bajo el nombre de "realismo trascendental". Por ello, deja pendiente la clarificación de nuestro asunto. Es más, confunde positivamente la cuestión cuando, en otro lugar,<sup>664</sup> encontramos una crítica directa al realismo "natural" (sustancialmente idéntico, en su clasificación, con el que llama "ingenuo"), cuyo argumento consiste en que tal posición

---

<sup>661</sup> Véase Jackson (2). En el apartado siguiente criticaremos con más detalle a esta visión.

<sup>662</sup> Un "fenomenalismo" que sería ontológicamente escéptico (no conocemos los auténticos objetos, causa de nuestras representaciones o ideas; objetos que serían lo que Kant llama "cosas en sí"). Es la interpretación que puede encontrarse explícitamente, por ejemplo, en Hessen, 83-85 y Russell, 78. Esta misma interpretación "fenomenalista" de Kant, de la que hemos disentido a lo largo de estas páginas, refleja la confusión filosófica que subsiste aún generalizadamente –al menos entre los intérpretes de nuestro autor– entre las nociones de objetividad y realidad, sobre las que, a propósito de Locke, intentamos hacernos claridad en este trabajo.

<sup>663</sup> Cfr. Hessen, 68-88 (especialmente 72-74). No obstante, su visión tiene a nuestro juicio el mérito de distinguir entre el problema de la existencia y el de la esencia de "los objetos reales" (ver pg. 86), así como el de identificar como "la tesis fundamental" del realismo la de que "hay objetos independientes de la conciencia" (ver pg. 76), considerándola filosóficamente irrenunciable frente a todo idealismo (pg. 86). En las pp. 112-113, por otra parte, relaciona también oportunamente el criticismo, *lato sensu* (la "depuración crítica...de la conciencia natural"), no ya con la distinción científica entre cualidades primarias y secundarias, sino –más fundamental y esencialmente, a nuestro juicio– con el criterio lógico de lo que él llama o considera una "relación" o "coordinación regular" entre el contenido del pensamiento y el objeto: la posición propiamente lockeana, a diferencia del planteamiento kantiano de realidad objetiva como una conexión de las representaciones. Allí también estima que es falso, por incompleto, el dilema entre "producción" o "reproducción" (lo que equivaldría a la representación "representacionista" –valga la redundancia–) del objeto por el pensamiento, apelando a la noción intermedia –realista crítica– de "aprehensión". Nos parece que esta es una postura (probablemente basada en o al menos coincidente con la de N. Hartmann, que hemos conocido tras desarrollar nuestra tesis) justa, y que podría aplicarse críticamente al repetido dilema que plantea Kant precisamente así (véase, por ejemplo, *KrV*, B xvii y A 129 ó B 166), tal como nosotros criticamos en nuestro apartado II.2.5. (véase, por ejemplo, su nota 573). Kant reconoce un "dualismo" que corresponde a su "realismo empírico" en las páginas sobre los paralogismos. Pero en el resto de su obra, como los lugares a que hemos remitido, este "dualismo" parece perder el sentido metafísico a que, en última instancia, creemos que responde, consciente o inconscientemente, todo realismo: a la distinción, más que dualismo, entre existencia y ente (sea concebido como esencia o como objeto). A nuestro juicio, pues, Kant no parece conocer o entender por "realismo" metafísico otro que el "trascendental" cartesiano. No obstante, véase al respecto de este punto, tanto de Hessen como de Kant, lo que sigue.

<sup>664</sup> Véase Hessen, 87.



implica una innecesaria "duplicación de la realidad". Con lo cual, aparte de que nos parezca injusta su atribución al realismo natural, parece confundir él mismo la dualidad epistemológica idea/cosa con una dualidad ontológica. Pero lo sorprendente y curioso es que en tal crítica nos damos cuenta, entonces, de que Hessen hace coincidir al "realismo natural" con la posición que la crítica de Locke identifica como representacionista.

### II.3.3. "Ideas" y cosas reales

Como hemos visto, las interpretaciones que criticamos no pueden pretender hallar en los textos que hemos comentado fundamento serio alguno para apoyar su lectura representacionista, la cual se efectúa por vía de mera conjetura.<sup>665</sup> Por una parte, el lenguaje ideísta *no es* ni se expone en el *Ensayo* como incompatible con una posición consistentemente realista *metafísica* (ontológica), sino que, aparte de poder justificarse en la abstracción o consideración noemática propia de una investigación epistemológica en general, se instrumenta para la refutación del dogmatismo innatista y su vacuamente apriorista racionalismo metodológico. Por otra parte, como acabamos de sostener, encuentra su otra justificación sistemática en la crítica al realismo *gnoseológicamente* ingenuo, para posibilitar el nuevo saber científico, con su implícita redefinición de la realidad objetiva (: se trata de considerar a cuáles, de entre nuestras "ideas"/cualidades, se les puede asignar mejor una función explicativa de las demás). Por lo demás, la consciencia del estatuto hipotético/explicativo de las proposiciones científicas es otro factor que impide, hemos comprobado también, que la consideraciones que Locke mantiene acerca de la realidad empírica incurran en la contradictoria posición representacionista.

De todas formas, aparte presuntas definiciones (Intr.,8 y primera parte de II,viii,8) y presuntas autocorrecciones formales (segunda parte de II,viii,8), todavía hay una dificultad que tienen que enfrentar quienes consideran representacionista a Locke basándose en una lectura idealista de su ideísmo.<sup>666</sup> Pues, ¿cómo deberían entenderse, desde esa presunción, toda la serie de textos del *Ensayo* en que Locke se expresa cual si de un realista no representacionista se tratara? Locke habla por doquier de que "observamos", "percibimos" y "encontramos" (no sólo *conocemos*) *no ya "ideas"* sino "cualidades", en las "cosas mismas";<sup>667</sup> y ya vimos que la definición lockeana de "cualidad" en II,viii,8 es indiscuti-

---

<sup>665</sup> En otras ocasiones, hacen referencia a los escasos textos que nos queda por revisar y que son tradicionalmente aducidos como prueba. Pero ya sólo con la concepción epistemológica o el estatuto meramente epistemológico de la "idea" en el *Ensayo* que estamos elucidando debería modificarse profundamente la lectura de los mismos. Esto es tan posible y natural que hasta G. Ryle, 19 (19-26) interpreta en esos textos (nos estamos refiriendo a IV,i,1 y iv,3) un significado de "idea" que no tiene nada que ver con el representacionismo que él mismo cree hallar en otros usos.

<sup>666</sup> Aunque, como veremos en el apartado II.4.4., además de éste mismo, otras veces el argumento será precisamente el uso del término "representación". Y otro –el más lúcido, a nuestro juicio– el de Bennett, que lo atribuye a una confusión lógica posibilitada por la falta de un adecuado criterio de objetividad.

<sup>667</sup> Véanse, por ejemplo (subrayados nuestros), II,xxi,1 ("ideas simples que [la mente] observa en las cosas externas"); xxv,1 ("ideas, simples o complejas, que la mente tiene de las cosas como son en sí mismas" ["*as they are in themselves*"]); II,xxx,5 ("son [ideas] fantásticas las que están hechas de colecciones de ideas simples que nunca estuvieron realmente unidas, nunca se encontraron juntas en sustancia alguna..."); xxxi,6 ("esas cualidades que son descubribles en ellas [las cosas que existen]"); III,vi,25,28 ("Los hombres, observando que ciertas cualidades siempre están unidas y existen juntas..."),32 ("esas cualidades que han de

blemente realista: tanto, que en ese texto establece –junto con el sentido de su posible identificación– la diferencia entre "idea" y "cualidad". Así, pues, la serie de textos del *Ensayo* en que Locke se expresa con un lenguaje realista no pueden contar como evidencia de una contradicción, inadvertida o irresuelta, con la propia y presunta posición representacionista, a no ser que, sólo por confusión o/y prejuicio filosófico, se quiera asimilar el lenguaje ideísta a una inexorable premisa idealista, o se incurra en interpretar las proposiciones científicas (en este caso, sobre la diversa objetividad de las "cualidades") de un modo ingenuamente dogmático. Y esto es lo que suele ocurrir, como hemos visto, cuando un Aaron, por ejemplo, explica la presencia de textos realistas porque, aunque lo encontrara "inevitable", a Locke "no le gusta el representacionismo". Por eso la mayoría de los comentaristas respondían a esta dificultad apelando a un diagnóstico de inconsistencia con la propia posición representacionista, ya de por sí inconsistente o insostenible.

Mas todavía podría decirse, al respecto de esta ulterior acusación de inconsistencia, que, de suyo, el lenguaje realista no es incompatible con una posición precisamente *representacionista*, por más que sea problemática la justificación teórica de la misma. Porque el representacionismo afirma *conocer* las "cosas mismas", si bien inferencialmente, a partir de la *percepción* de las "ideas", las cuales serían la copia o representación de aquéllas. El problema, pues, no sería que se utilice el ordinario lenguaje realista (algo pragmáticamente comprensible incluso en el caso de defender un "análisis fenomenalista" de la percepción y el conocimiento), ya que es la concepción de su estatuto epistemológico subyacente lo que importa teóricamente. Por eso Bennett, quien tiene otra visión y argumentos que el mero ideísmo para considerar representacionista a Locke, no se plantea como dificultad relevante la que referimos ahora.<sup>668</sup> Y por eso D. Greenlee, que pretende liberar en absoluto a Locke de la interpretación representacionista con sólo advertir la significación realista de su "idea", por una parte, y la aducción de textos realistas, por otra, no advierte que su argumentación es ineficaz por lo dicho e insuficiente mientras no se plantee la cuestión que sí abordará Bennett.<sup>669</sup>

Pese a lo cual, sin embargo, Jackson, por su parte, sí reconoce y encara la existencia de los textos realistas como auténticos "pasajes conflictivos" con su interpretación, aunque les dedique poco más de dos páginas de las treinta de que consta su segundo artículo sobre el tema.<sup>670</sup> Pero ello se debe a que, sólo para él, como ya avisamos en otros lugares, "representacionismo" equivale a ese peculiar fenomenalismo ontológicamente escéptico que constituye una interpretación generalizada de Kant (y que nosotros hemos recusado en estas páginas). Es, pues, especialmente para él para quien un hablar de cualidades "reales"

---

encontrarse en las cosas mismas"); IV,i,7, *passim*. Para cierta recopilación de textos realistas, véase Greenlee, 100-101. Debemos remitir, al menos, igualmente aquí a unos curiosos y significativos pasajes habitualmente desconsiderados e inanalizados por la literatura crítica (no así Gibson, por ejemplo, como vimos en el apartado II.2.4.) y en los que Locke afirma explícitamente, sin ambigüedad ni ambages, que el entendimiento humano capta y se ocupa de las cosas tal como como son en sí mismas. Se trata del último capítulo del *Ensayo*: IV,xxi,1,2 y 5. Recordamos que, como defendimos en el apartado II.2.5. y profundizaremos en el capítulo siguiente, cabe adscribir un sentido empírico y por tanto una justificación epistemológica para la utilización lockeana de esta expresión –"cosas...en sí mismas"–, aparentemente absoluta y por ende acrítica.

<sup>668</sup> A partir del segundo apartado del capítulo siguiente ofreceremos esta otra argumentación de Bennett, en torno al problema de la objetividad en tanto diferenciable del de la pura "realidad".

<sup>669</sup> Véase nota anterior.

<sup>670</sup> Jackson (2).

o de "cosas mismas" percibidas o conocidas no correspondería en absoluto a la posición que atribuye a Locke. Mucho más por cuanto, como vimos en el apartado 3.1., Jackson reconoce la significación "realista" de la "cualidad" lockeana (en II,viii,8), al igual que todos los comentaristas (excepto Bennett, que lo tergiversaba arbitrariamente proyectando expresamente su propio fenomenalismo sobre esa definición insoslayablemente realista). Sólo que para él –dijimos, también, anticipando– la distinción entre "idea" y "cualidad" de la primera parte de aquel texto de II,viii,8 constituye una distinción "entre entidades numéricamente distintas", y allí dice Locke que lo que percibimos son "ideas".

Ahora bien; también vimos en ese apartado primero (3.1.) que para nosotros el texto de II,viii,7 constituía una evidencia de que no puede interpretarse de ese modo jacksoniano la distinción idea/cualidad. Y éste es, efectivamente, uno –evidentemente principal, por su carácter definidor y programático– de esos pasajes que reconoce como "conflictivos" con su lectura peculiarmente "representacionista". Reconocimiento y advertencia textual que distingue, al menos, su posición, del habitual y elusivo recurso al diagnóstico general de inconsistencia múltiple. De ahí que hayamos de enfrentar en este apartado, expresamente, y antes de abordar los otros y aún más serios argumentos de Bennett, la posición de Jackson.

En dicho texto –II,viii,7–, admite Jackson, Locke concibe la distinción entre "idea" ("percepción en nuestras mentes") y "cualidad" ("modificaciones de materia en los cuerpos") como una distinción entre "ideas",<sup>671</sup> y no, pues, explícitamente, como le parece a él en II,viii,8, como una distinción entre "entidades numéricamente distintas".<sup>672</sup> Mas hay que calificar, ya ante todo, de gratuito y confusivo decir que se trata allí de "dos clases de ideas" (subrayado nuestro).<sup>673</sup> Porque, como ya hemos sostenido, nos parece palmario que, precisamente en ese texto, más definitivamente aún que en el también discutido II,viii,8, se trata de dos *respectividades* o dos consideraciones –mejor, en este caso– de toda "idea". Leámoslo de nuevo:

Para descubrir la naturaleza de nuestras *ideas* lo mejor posible, y para discurrir sobre ellas inteligiblemente, será conveniente *distinguir las en tanto que ellas son ideas o percepciones en nuestras mentes; y en tanto que ellas son modificaciones de materia en los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros*: así puede que no pensemos (como quizá se hace habitualmente) que ellas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente en el sujeto; pues la mayoría de las de sensación no son en la mente la semejanza de algo que existe fuera de nosotros más de lo que lo son los nombres que las representan respecto de ellas, los cuales, sin embargo, son capaces de provocarlas en nosotros al oírlos.

*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: that so we may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject; most of those of sensation being in the mind no more the*

---

<sup>671</sup> Jackson (2),148,152-153.

<sup>672</sup> Remitimos, pues, de nuevo a Jackson (2),125,149.

<sup>673</sup> *Ib.*,148.

*likeness of something existing without us, than the names that stand for them are the likeness of our ideas, which yet upon hearing they are apt to excite in us.*<sup>674</sup>

Como se innegablemente, Locke está aquí llamando "ideas" a las "modificaciones de materia en los cuerpos", que es en lo que consistirán las cualidades reales, empezando por las "primarias": de modo que no habría fundamento para la interpretación jacksoniana de una diferencia entitativamente numérica, y un consiguiente e insuperable hiato gnoseológico, entre "idea" y "cualidad" en II,viii,8. Y, siendo, insistimos, la "cualidad" concebida de modo radicalmente realista allí, no hay lugar a otra interpretación que la nuestra. De todas formas, igualmente arbitrario e injustificado que el expediente arriba señalado es el argumento con que Jackson pretende escapar, en definitiva, a esta evidencia textual, a saber: que el "*they*" de la frase principal del inicio de este texto (subrayado por nosotros aquí al efecto de su identificación) "podría referir gramaticalmente a las mismas entidades, pero sólo a costa de implicar la identidad de las *ideas de cualidades secundarias*, junto con las *ideas de cualidades primarias*, con Cualidades"<sup>675</sup> (siendo así que las *ideas de cualidades "secundarias"* no corresponden, como hemos visto también, para nuestro autor, *en el objeto*, a "cualidades" "semejantes" a la idea que producen en nosotros). Tal argumento decimos que es arbitrario porque Locke procede, en las subsiguientes secciones de II,viii, a hacer la correspondiente matización en cuanto a la objetividad de unas y otras ideas (la que hemos examinado en el anterior apartado 3.2.). Aferrarse y detenerse, pues, en la construcción gramatical de esa frase que, a nuestro juicio, no ya sólo es correcta sino la única posible para lo que Locke quiere decir, es no querer escuchar al autor y no dejarlo que se explique. Es un recurso poco serio para justificar una lectura prejuiciosa.

Pero es que, además, la afirmación o conclusión de Jackson resulta que es acertada: sólo que en un *sentido* diferente del que él entiende. Porque, como ya analizamos en un momento anterior, el mensaje de Locke en II,viii,8 es, precisamente, que hay una equivalencia entre "idea" y "cualidad"; incluso una identidad, como comentábamos, pero por (en cuanto a) la *referencia* objetiva. Mas es en esta distinción de sentidos o formalidades, por lo demás claramente indicada como tal en el texto, donde se juega toda la interpretación. El diagnóstico de "representacionismo" por parte de Jackson (en su sentido peculiar, pero que, en cualquier caso, atribuye a Locke la problematización del conocimiento de la "realidad"), aparece, así, de modo muy claro al análisis, como un prejuicio exegético: ya que su argumento principal, el de que la distinción lockeana entre "idea" y "cualidad" implica que las "ideas" y las "cualidades" de que son "ideas" son "entidades numéricamente distintas", no encuentra apoyo textual alguno en los propios textos en que el comentarista quiere ver encarnada dicha presunta doctrina (a saber, II,viii,7 y 8), según él mismo se ve obligado a reconocer en parte (en cuanto a II,viii,7).

Para él, entonces, éste y otros muchos textos realistas son "ocasiones de inconstancia",<sup>676</sup> y no necesariamente de "inconsistencia",<sup>677</sup> como pretendía que era el caso del final de II,viii,8 (lo que implicaba, al menos, el reconocimiento del carácter realista de la "cualidad" lockeana). Pero hay que preguntar indefectiblemente: inconstancia ¿con respecto a qué

---

<sup>674</sup> II,viii,7. Subrayado nuestro.

<sup>675</sup> *Ib.*,153.

<sup>676</sup> *Ib.*,154.

<sup>677</sup> *Ib.*,131.

textos o afirmaciones? En realidad, meramente con lo que se supone, prejuiciosa y gratuitamente, que Locke "debe" decir; como, al igual que nosotros, opina críticamente Yolton.<sup>678</sup> Jackson se refiere en su artículo a textos, como los que nosotros hemos aducido<sup>679</sup> para mostrar la identidad ideísta, por referencia, entre "idea" y "cualidad", en que Locke habla de "cualidades o ideas simples". Hay que notar que, de acuerdo con su referida y criticada interpretación de II,viii,8, éstos deben ser considerados no ya ocasiones de "inconstancia" sino, al igual que allí, de "inconsistencia". No obstante, para él se trata de un "tomar refugio en la genialidad de una fórmula comprensiva", "en un desesperado intento por complacer a todo el mundo".<sup>680</sup> Esto es, tanto a los escolásticos y al "hombre sencillo" como a los partidarios de su presunta propia doctrina.<sup>681</sup> Pero, ¿es seriamente pensable o creíble que Locke se contradiga de tal manera para dar gusto a aquellos con quienes precisamente se enfrenta, tácitamente –aunque con crítica objetiva expresa– en II,viii,7 y explícitamente a lo largo de todo el *Ensayo*, con una firmeza y agresividad indeclinables,<sup>682</sup> y oscurezca así su tesis de modo tan inaudito? Hacia el comienzo, en cambio, de nuestro apartado II.3.2., comentando el pasaje de II,viii,10 en que Locke manifiesta este "ajustamiento" a la manera "común" de hablar, hemos visto cómo en modo alguno este intento puede considerarse, como pretende Jackson, "desesperado".

Para Jackson, el modo de hablar de Locke acerca de nuestras ideas de las distintas cualidades como "semejanzas" ("*resemblances*") o no –semejanzas con las cualidades objetivas mismas– "lejos de excluirla, presupone la diferencia" entre ideas y cualidades.<sup>683</sup> Él entiende tal diferencia, como ya sabemos, a la manera representacionista de una distinción de "entidades numéricamente distintas", cuando esto es lo que está –para él– en cuestión. Pero este presupuesto no pasa de ser, además, un arbitrario estrechamiento del significado del lenguaje de la "semejanza", que es, sin discusión, un lenguaje originario y específico de la posición realista. Tal estrechamiento es solidario (se trata en realidad de lo mismo) de una concepción injustificadamente exclusiva de la "idea" en un sentido representacionista u ontológico. Como no podía ser menos, el propio Jackson lo sabe y reconoce, pero pretende que con tal lenguaje Locke quiere decir otra cosa; quiere expresar una representación entitativa y de ninguna manera adecuada o "semejante" en cuanto a la forma eidética del objeto *empírico* en sí (no absoluta o paralogísticamente en sí). Según

---

<sup>678</sup> Véase Yolton (3),38 (16,18),41 (6-8), precisamente criticando también a Jackson.

<sup>679</sup> Ver anterior nota 667.

<sup>680</sup> Véase Jackson (2),153.

<sup>681</sup> *Ib.*,154.

<sup>682</sup> Véanse, por ejemplo, III,x,2,6,8 y 14 para constatar una franca y severa crítica de Locke a la filosofía escolástica, así como la contundencia de su crítica general al uso de "términos ininteligibles" para "ocultar la ignorancia" que aparece ya en la "Epístola al lector".

<sup>683</sup> Véase Jackson (2),151 al final. Pero en II,xxxii,14 (uno más de los textos ocultos para la crítica, que analizamos en nuestro apartado II.4.2.), Locke entiende tan ordinariamente "idea" que él mismo dice que las ideas de colores guardan semejanza exacta con los colores en tanto que colores, y no ya en tanto que "potencias". Lo cual supone una prueba definitiva contra esta concepción jacksoniana de la "idea" y la "semejanza" lockeana. Lo que aquí, entonces, se revela, es la falta de distinción jacksoniana entre objetividad y realismo empírico: de ahí que su "representacionismo" sea equivalente al de la interpretación fenomenalista del kantismo sobre la "cosa en sí" como hipóstasis de la realidad empírica, que –a nuestro juicio– yerra por no apercibirse de esta distinción.

Jackson, "la inexactitud [de Locke, se entiende, al emplear el lenguaje de la semejanza; J. R. S.] proviene en parte de la bien conocida dificultad de adaptar constantemente un lenguaje a las necesidades de una doctrina que fue formulada mucho después de que el lenguaje hubiera sido firmemente establecido"<sup>684</sup> en una dirección significativa opuesta, se sobreentiende.

Tal postulado interpretativo no ofrece dificultad, ni defensa alguna, como se ve, para ser calificado de hipótesis gratuita, mermada radicalmente por su infalsabilidad textual. Desde un tal criterio interpretativo sería tan fácil, y tan increíble, decir igualmente que cuando Locke habla explícitamente de cosas o cuerpos observados en realidad no quiere decir eso, sino aludir a objetos intermediarios, aunque use aquel lenguaje. Metodológicamente, hay que considerar este procedimiento exegético inválido, no ya en el sentido de ineficaz, sino en el de ilegítimo. Porque no aporta siquiera razón ni fundamento alguno para que nos prestemos a hacer una lectura esotérica de los textos. Mientras que, al contrario, nosotros, en este caso, sí aportaremos una razón no para establecer, sino para reforzar nuestra crítica. Y es que, dado, precisamente, el tono crítico de la afirmación de Locke en II,viii,7, no puede pensarse, en absoluto, que esté usando el lenguaje de la "semejanza" en un sentido distinto del que le dan sus tácitos adversarios. De otro modo la inteligibilidad de su pronunciamiento sería radicalmente imposible. Y nosotros no dudamos de esa, ni ninguna, inteligibilidad, por principio.

Así, pues, la "inconstancia" de que antes hablaba Jackson se medía por referencia a unos textos cuyo lenguaje, contra lo que difícilmente se pretende, es inequívocamente realista. O, en cualquier caso, haciendo una suprema concesión, indecidiblemente identificable como representacionista, si es que ha de reconocerse, como lo es, perteneciente también, y originariamente, al realista. Lo mismo cabe decir del lenguaje que para Jackson es peculiarmente representacionista, aquel según el cual –citando II,xxiii,2, un *locus* de la sustancia por excelencia, como ejemplo– Locke habla de "cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros",<sup>685</sup> o en que se habla de "causas externas" de nuestras ideas.<sup>686</sup> Este lenguaje debe probar, al parecer del comentarista, que la distinción entre

---

<sup>684</sup> *Ib.*,154.

<sup>685</sup> Véase Jackson (2),153.

<sup>686</sup> *Ib.*,152. Jackson afirma, igualmente, que este lenguaje (y concepción) causalista es "propio de la doctrina de la percepción representativa", cuyas otras posibles fuentes históricas o sostenedores no identifica. No obstante, si puede considerarse correcta esta afirmación es sólo, precisamente, en la medida en que se refiere a la "percepción". Pero con esto se confunde al eludir una cuestión esencial, cual es la posible distinción entre percepción y conocimiento. En el ámbito y concepto de la percepción es no sólo ordinario sino ineludible, sobre todo en orden a la explicación de la experiencia que procura la ciencia, admitir o manejar un cierto dualismo entre lo percibido y el objeto, así como la categoría de causalidad (así lo piensa también, por ejemplo, el propio Bennett,63); lo cual, por tanto, no es incompatible en modo alguno con la concepción epistemológica realista. Lo mismo ocurre en el nivel reflexivo y teórico de la epistemología o la ontología. Pero en éste las afirmaciones cobran una significación distinta: es precisamente en este plano donde cierta concepción de esa dualidad puede suponer una duplicación innecesaria, en tanto en cuanto se entiendan los términos entitativa – u ontológicamente– en lugar de lógicamente. Y precisamente en este nivel teórico es donde resulta imprescindible, como venimos defendiendo, fundamentar el "dualismo" empírico realista en la radical *distinción* metafísica de la existencia con respecto a –vale decir igualmente– la conciencia, la esencia o la objetividad.

De acuerdo con esto, no es lícito ni clarificador emplear indistintamente la expresión "doctrina representativa de la percepción" que "teoría representacionista del conocimiento". Esta gruesa, pero común,



"idea" y "cualidad" es numérica y entitativa. Y, en cierto sentido, Locke reconocería este tipo de distinción: se trata del "dualismo" –como lo expresara Kant precisamente– que reconocería cualquier realista, es decir, cualquiera que opine que nuestras percepciones corresponden a o versan sobre un mundo objetivo, independiente en su existencia de nuestra percepción del mismo.<sup>687</sup> Pero, en cuanto a la referencia, contenido, o ser objetivo de nuestras ideas, hay una explícita identificación –insistimos–, en general, entre ellas y las cualidades. Es, desde luego, el propio comentarista el que confunde (según su declarada posición propia) o, por lo menos, quiere atribuir a Locke la confusión del carácter puramente lógico del concepto de "representación" atribuible a las ideas con su hipostático carácter o sentido ontológico o entitativo. Aunque, dicho sea de paso, en esta interpretación se muestra una vez más nuestra sugerencia de que sólo una advertencia radical de la distinción real,<sup>688</sup> y no dualidad objetiva, entre existencia y objeto puede fundamentar el dualismo realista (y sus categorías de "causalidad" –que remite a la existencia– y de " semejanza" –que remite a la esencia o formalidad objetiva–) y evitar que se incurra en reducciones o duplicaciones "numéricas" de la realidad objetiva.

La identificación de "idea" y "cualidad", insistimos, no refiere en Locke, ni puede referir, a los respectivos estatutos ontológicos de lo específica o formalmente significado por estos dos *conceptos*.<sup>689</sup> Lo que sí se afirma que hay es una identidad entre la referencia

---

confusión (que puede verse también, por ejemplo, en Rábade (2),15-17 y Aaron,100-101) es la responsable de que tópicamente se haya acudido al capítulo II,viii –esto es, la doctrina de Locke acerca de la distinción entre cualidades primarias y secundarias– para identificar el presunto representacionismo epistemológico de Locke. Pero, como vimos en el anterior apartado II.3.2., la intención y significado de esta doctrina lockeana no tiene el carácter epistemológico general que se le ha atribuido comúnmente.

<sup>687</sup> Este es otro momento oportuno (véase la nota 595 de nuestro apartado II.2.5.) para señalar la sintomática falta de crítica de Rábade (2),25, por ejemplo, cuando cuestiona el criticismo del uso de la "causalidad ontológica" de los objetos sobre las ideas en Locke. Objeción que está basada tópicamente en este mismo punto de Jackson. Hay que decir que el lenguaje de la causa, como reconocerá nominal e inicialmente Bennett, no puede considerarse de suyo expresión de una doctrina dogmática o representacionista. El propio Kant, aparte el hecho de su "deducción trascendental" (cuya posibilidad y hasta sentido hemos criticado en otras páginas), la entiende legítima y necesaria en el uso, al menos, del "realismo empírico". Mas es también, entonces, momento oportuno para volver a sugerir que lo que resulta necesario, y late como exigencia racional incondicionada y fundamental (reconocida o encubierta) en todo realismo es el reconocimiento de que sólo el ser mismo (como existencia) puede fundar y "explicar" la eficiencia causal. Esta tesis, genuinamente realista (metafísica), que no hay que confundir reductivamente con el representacionismo (que es sólo el error lógico de Descartes), está implicada ya en el reconocimiento, que el propio criticismo kantiano efectúa desde el comienzo mismo de la *KrV*, de que nuestro conocimiento es "derivado", "receptivo" de la existencia en sus diversas formas o "apariencias".

Desde luego, podría decirse, con razón, que la cuestión crítica decisiva respecto al empleo de la noción de causalidad estriba en que no se atribuya la misma a objetos que se sitúen allende la percepción y el conocimiento. Pero, como intentamos demostrar en toda esta parte de nuestro trabajo, tal no es el caso de Locke.

<sup>688</sup> "Real" porque, como debe resultar evidente, so pena de compromiso injustificado con la falacia idealista (dejemos aparte la cuestión de su justificabilidad en una versión, por supuesto, más compleja y de distinto alcance significativo al que se trata en estas páginas), la distinción entre conciencia y realidad no puede ser meramente lógica (en el mismo sentido, por ejemplo, en que lo pretende el análisis fenomenalista del conocimiento de J. Bennett, para elucidar la noción de realidad objetiva *versus* apariencia subjetiva).

<sup>689</sup> Remítimos una vez más, como precisión relevante, a la que ya efectuamos en la nota 354, en nuestro apartado II.2.1. sobre la impropiedad (y consiguiente equívocidad) de aplicar la noción de "representatividad"

significada por la "idea" (su "realidad objetiva", en el sentido escolástico y cartesiano de este concepto) y el objeto ontológico a que remite. Volvemos a recordar que el estatuto ontológico de una idea, en tanto que tal ("en tanto que percepción en nuestra mente", como dice II,viii,7; esto es, la "realidad formal" de la idea en el sentido escolástico y de Descartes), no es objeto de consideración en el *Ensayo* de Locke.<sup>690</sup> Posteriormente tendremos ocasión de decir algo más sobre la presencia de esta confusión, y sus consecuencias, en otros comentaristas.<sup>691</sup>

Para terminar este apartado, diremos de nuevo, recapitulando, que el relativamente insólito *lenguaje* ideísta del *Ensayo* responde a intenciones *críticas* relativas a la redefinición científica de la realidad objetiva, y no al ocioso prurito de insistir en la dimensión mental o consciente de nuestro conocimiento,<sup>692</sup> que o supone o implica en última instancia un *idealismo* inevitable. En concreto, según se empezaba a apuntar en II,viii,7, lo que se quiere cuestionar es la "semejanza" de nuestras ideas de cualidades "secundarias" con sus correlatos objetivos, sin que el concepto de lo "objetivo", pese a no ser acuñado terminológicamente por Locke, se reduzca de un modo esencialista, logicista o científicista a mera apariencia subjetiva; y sin que el concepto de la "semejanza" implique el paralogismo de la exterioridad en cuanto a la radical dimensión existencial del ser. Esta es, a nuestro parecer, una de las razones capitales que explican el uso lockeano de "idea" por "cualidad",<sup>693</sup> reconocido al final de II,viii,8 y que, según hemos visto, es interpretado por la mayoría de los comentaristas como una incorrección o desliz autoconsciente en Locke.

Efectivamente, como pedía Bennett, debía haber una explicación para tal laxitud terminológica. Pero esa explicación no es el presunto e inasible representacionismo, sino el realismo crítico cuyos supuestos *lógicos* o epistemológicos (subyacentes al discurso meramente científico) habremos todavía de perfilar, precisamente en confrontación con Bennett. El motivo de que algunas veces Locke hable de "ideas" cuando se está refiriendo a "cualidades" es el de recordar eventualmente la inadecuación de "semejanza" (objetiva o esencial o eidética en el seno de la realidad empírica, no hipostática y trascendentistamente existencial) entre muchas de nuestras ideas (las de cualidades secundarias) y sus correlatos objetivos; la de insistir –a modo de propuesta más explicativa– en que las cualidades secundarias no son, en las cosas mismas, sino "potencias" de las cualidades primarias para

---

al caso de la percepción *actual*. Aunque, si la misma diferenciación entre percepción "actual" y no "actual" se pone en cuestión, la "solución" ha de ser la misma: apelar a la distinción real –insistimos de nuevo: no dualismo objetivo– entre conciencia y realidad.

<sup>690</sup> Véase nuestro apartado II.2.4. ("El estatuto ontológico de la 'idea'").

<sup>691</sup> Véase nuestro apartado II.4.4. ("Idea y representación").

<sup>692</sup> Para Yolton, esta dimensión sería la única explicación del ideísmo lockeano y su controvertido uso de "idea" (véase Yolton (3),134 (46-ss.)). Para nosotros, sin embargo, por ella sólo se legitima el uso del término, esto es, se satisface una precondition semántica, pero no se da una razón total o suficiente –una justificación– del mismo. En realidad, es un medio para el fin del establecimiento del realismo crítico, perspectiva característica del *Ensayo* (en el sentido de *limitar* a la experiencia sensible el alcance positivo de nuestro conocimiento) que se le escapa a Yolton y la mayor parte de los comentaristas.

<sup>693</sup> Otra razón o, mejor, otro aspecto o motivación del realismo crítico de Locke es el empirismo crítico antiinnatista que analizamos en nuestra parte anterior, y a cuyas implicaciones metodológico-científicas hemos aludido ya también eventualmente.

causar en nosotros ciertas ideas mediante sus distintas "modificaciones" de "materia".<sup>694</sup> Una constancia, como la que querría Jackson, por ejemplo, en el uso del lenguaje ideísta, no serviría para comunicar el mensaje pretendido, en virtud, según su propio argumento, de la equivocidad del lenguaje realista. De ahí que la supuesta "inconstancia" o la "inconsistencia" lockeanas en el uso del ideísmo responda a una estrategia menos "candorosa" de lo que ingenuamente pensaba Jackson.

---

<sup>694</sup> Esta razón ya la acreditamos en nuestro apartado II.3.1. ("Idea y cualidad") mediante el texto de II,xxxi,2 que extractamos aquí de nuevo (subrayado nuestro):

Pero no siendo éstas [las cualidades secundarias], en verdad, sino potencias para provocar tales ideas [calor, luz: en ejemplo anterior] en nosotros, debe entenderse en ese sentido cuando hablo de las cualidades secundarias como estando en las cosas; o de sus ideas como siendo los objetos que las provocan en nosotros.

## II.4. APARIENCIA Y REALIDAD

Si en el capítulo segundo, de esta segunda parte de nuestro trabajo, abordamos nuestro tema (la refutación de la tradicional interpretación "representacionista" del *Ensayo* y, consiguientemente, la dilucidación de su pensamiento acerca de la "realidad" del conocimiento humano) en torno al análisis del texto de Intr.,8 y en el tercer capítulo lo hicimos en torno a los textos centrales de II,viii (especialmente II,viii,7,8 y 10), en este capítulo cuarto nos encargaremos de examinar, por fin, los textos cruciales del Libro IV del *Ensayo*, aunque ellos nos llevarán, como ha ocurrido antes, a la revisión de otros pertinentes. No obstante, como ya hiciéramos notar al comienzo del capítulo anterior, el primer apartado de éste se referirá aún a la primera parte del crucial texto de II,viii,8. Aunque ya fue, incluso esa parte, interpretada allí, dejamos pendiente el comentario de un rasgo controvertido, el de la consideración de las "ideas" como los objetos "inmediatos" de la percepción. Ello, por la razón de que aparece igualmente en los textos que nos tocará después revisar.

La concepción básica que defendemos como propia de nuestro autor ha sido ya esbozada desde aquel segundo capítulo referido (especialmente en su quinto y último apartado). Pero no sólo se ha ido e irá precisando al hilo de la detallada crítica y análisis textual, sino que cabe entender el conjunto de cada uno de nuestros capítulos principales como relativo a una perspectiva o temática particular. Así, puede decirse que el capítulo segundo (el primero sustantivo de esta segunda parte del trabajo) abordaba nuestra problemática desde la perspectiva del *lenguaje*, es decir: el uso de "idea" y, en general, el lenguaje ideísta, siempre referido al "pensar", "en general" como ámbito propio de la moderna disquisición epistemológica. En el capítulo tercero, en cambio, hemos visto la posición de Locke en relación con la problemática de la emergente *ciencia* moderna. Del mismo modo, en fin, podríamos decir que, en este último capítulo sustantivo y analítico, estudiaremos la significación y consistencia del planteamiento lockeano al plantearse de modo general y expreso el problema de la "realidad". Así, pues, podríamos entender la perspectiva de este capítulo como, propiamente, la de la *epistemología*, o concepción lógica general que subyace y ha de "justificar" los presupuestos del lenguaje y de la ciencia. Ahora será cuando más profundicemos en el pensamiento de Locke acerca del tema moderno que hemos venido ya demarcando hasta aquí con la mención "objetividad". Pero, a la vez que el capítulo sobre el lenguaje ideísta era ya una explicación de la investigación epistemológica en general, ahora la problemática relación de la noción de objetividad con la más integral noción de la "realidad" nos hará comprobar hasta qué punto la epistemología no cumple radicalmente su cometido si no se autoconcibe claramente como *onto/logía* o *metafísica*. Aún tenemos mucho que comprobar, profundizando, a la vez que recapitulando, el carácter y nivel *onto/lógicamente crítico* del pensamiento de nuestro autor.

### II.4.1. Ideas e inmediatez perceptiva

Abordamos ahora el análisis todavía pendiente del primer pasaje de II,viii,8, donde Locke decía:

Todo lo que la mente percibe *en sí misma* o es el objeto inmediato de percepción, pensamiento, o entendimiento, a eso [lo] llamo *idea*; y al poder para producir cualquier idea en nuestra mente, [lo] llamo *cualidad* del sujeto en que está ese poder.<sup>695</sup>

*Whatsoever the mind perceives in itself, 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.*

La cualificación crucial, según suele y podría parecer,<sup>696</sup> con respecto a la caracterización que perseguimos de la "idea" lockeana y la doctrina epistemológica en que se enmarca, es la que aporta el término "inmediato". Sin embargo, Locke mismo enfatiza "*en sí misma*": observación que no recogen los comentaristas. ¿Nos encontraremos, pues, nuevamente ante una desatenta lectura –literalmente irrespetuosa en el sentido etimológico del término ("*respicere*": mirar con atención)– sesgada por un incuestionado prejuicio tradicional? Desde luego, podría decirse que el significado de esta expresión queda explicitada o considerada equivalente, mediante el subsiguiente "o" ("*or*"), con este adjetivo, "inmediato", que aparece añadido por primera vez al término "objeto" al referirse a la "idea". Pero esta consideración no puede eludir el hecho de que lo enfatizado y, por tanto, lo que debe orientar la interpretación, es el "*en sí misma*". Tal cualificación, pues, resulta ciertamente relevante. Ahora bien; la propuesta y el objetivo de este trabajo nuestro es hacer una lectura originaria de nuestro autor, esto es, liberada del posible lastre de las mediaciones de la tradición, a la búsqueda de su genuino mensaje propio. A tenor de este criterio, no debemos prejuzgar la significación teórica que pueda tener un término como el aludido, que tan abundante y polémica especulación ha concitado en la tradición filosófica. Sino que, de acuerdo, también, con otro criterio exegético que hemos propugnado, hemos de interpretar su significado según la operatividad que muestre en la estructuración efectiva del discurso de nuestro autor.

Así, lo que, ante todo, hemos de observar, es que el "en sí misma" nos remite a Intr.,8, cuyo análisis abordamos ya ampliamente. Y, a este respecto, conviene recordar particularmente que el posible significado idealista (o equívocamente "inmanentista" y, al cabo, en Locke, representacionista) del "en" ("en la mente"; aquí: "en sí misma") ya lo descartamos en el anterior apartado 2.4. De modo que tal expresión no debería significar en principio otra cosa que la respectividad mental o subjetiva, consciencial en suma, de todo objeto de conocimiento. Y, hasta aquí, hemos mostrado que Locke no sostiene ni su planteamiento se ve siquiera abocado a una problemática tematización de esta respectividad (precisamente la que conduciría al representacionismo). En segundo lugar, debe tenerse en cuenta igualmente que, según hemos advertido desde el apartado 2.2., el término "objeto", al que el de "inmediato" cualifica aquí directamente, puede tener un sentido meramente epistemológico. Pero, en tercer lugar, nos parece relevante la advertencia de que en este texto de II,viii,8 (como tampoco en el anterior, también analizado, de II,viii,7) lo que se nos ofrece no es aún una teoría o una descripción del hecho perceptivo, sino una definición de respectividades en la que no sólo se consideran la "mente" y las "cualidades" de la realidad física exterior. Al contrario, ya hemos llamado la atención, en el apartado 3.1., sobre el significado metafísico/crítico de un tercer término de la definición, cual es el de "*power*".

---

<sup>695</sup> Subrayado nuestro.

<sup>696</sup> Así lo consideran, por ejemplo, Aaron,100-101; Copleston,90-92; Gibson,222; Melendo,52, al final; Rábade (2),17,25; Ryle,20.

Éste encarnaría, por una parte, según nuestra hermenéutica, la consideración de la "exterioridad" *existencial* de todo objeto de la conciencia, en general. Pero, al mismo tiempo, posibilitaría la distinción científico/crítica de la diversa objetividad de las cualidades en el seno de la inmanencia empírica. Porque este es claramente, a nuestro juicio, el sentido explicativo de la expresión "en sí misma": referir a lo que en cada caso percibimos tal como lo percibimos (por ejemplo, percibimos colores), aunque una teoría científica (hipotético/deductiva) nos proponga, plausible y razonablemente, sin que ello implique acrítico o injustificable dualismo alguno, descartar de la noción de "cuerpo físico" algunas de nuestras apariencias habituales.

Una vez dicho esto, es justo reconocer la relevancia del término "inmediato", que se relaciona específicamente con la expresión "en sí misma", aunque sólo fuera porque es el de hecho enfatizado por la crítica, que es nuestro objeto examinar. Así, lo primero que querríamos advertir es que, tanto en este pasaje, como en su con/texto inmediato, anterior y posterior, no se encuentra una contrapartida teórica de este término negativo (in/mediato), que contribuya a delimitar su significación. Locke no opone aquí "inmediato" a ninguna otra cualificación o alternativa gnoseológica. Sin embargo, es relevante advertir que tampoco dicotomiza, disocia o enfrenta aquí Locke, por principio, la realidad de la conciencia, la "cualidad" de la "idea" o las "cosas" de su percepción. Se limita a especificar, eso sí, como ya hemos comentado, esas dos vertientes del hecho gnoseológico, la subjetiva y la objetiva,<sup>697</sup> toda vez que –hemos dicho también– se apresta a aplicar su criticismo a la concepción de los objetos externos. Pero sobre la base de un *incuestionado realismo*.

Hemos comprobado que tanto en este párrafo –II,viii,8– como en el anterior, la conciencia perceptiva y la realidad objetiva son tratadas como dos respectividades de la relación de conocimiento, y no como dos ámbitos contrapuestos de realidad u objetividad. Locke significa con "cualidad" la polaridad objetiva del conocimiento de "las cosas mismas", en su legítima e incuestionada realidad y significación empírica, y no cuestiona su accesibilidad gnoseológica. Todo lo contrario: la observación final de II,viii,8 avisa del eventual uso indistinto de idea por cualidad, mientras que muchos más textos hablan de una "observación" de las cualidades y las cosas mismas. Por lo demás, hemos de fijarnos en que, nuevamente, la "idea" no es mencionada aquí como una posible entidad sospechosa de constituirse en un "objeto" intermediario entre las "cosas mismas" y nuestra percepción, o como "el" –único– objeto que alcance nuestra percepción,<sup>698</sup> sino como un vocablo con el que se *llama* a los objetos percibidos –que son, como se dice a continuación, "cualidades" de las "cosas mismas"– en tanto son percibidos.

Siendo así, no puede ni debe entenderse, en este texto, el término "inmediato" sino como significando el hecho, fundamental para Locke en el planteamiento de su epistemología, de que el conocimiento humano versa y se edifica sobre lo percibido, sobre la "materia" de la percepción. Lo cual, como quiere enfatizar el *Ensayo*, no es otra cosa que lo empíricamente dado. Es decir: nuestro conocimiento es esencialmente receptivo en sus contenidos "positivos" o instructivos (lo mismo que, en el nivel "mental" –el *a priori*, como lo llamara

---

<sup>697</sup> Aparte, insistimos, de la propiamente metafísico-crítica que cabe ver en la noción de "power", que no hay que comprender en la línea de un dualismo objetivo problemático sino en la de la distinción metafísica radical entre conciencia y realidad o, en términos clásicos, esencia y existencia.

<sup>698</sup> Téngase en cuenta aquí nuestra discusión, en el apartado II.2.2., sobre el sentido epistemológico con que puede operar "objeto".



técnicamente Kant— también somos receptivos: encontramos necesidades y relaciones); no poseemos una intuición creativa u "originaria" —como dirá Kant— ni ningún patrimonio o acervo innato: in/mediato, de conocimiento. Puede mostrarse que toda idea positiva, o la materia de todo nuestro conocimiento, proviene de la experiencia. *Mediante* la percepción (esto es: en el transcurso del tiempo), y no, pues, in/mediatamente, adquirimos la "materia" con la que se construye el edificio del conocimiento<sup>699</sup> de la realidad; con la cual, sin embargo, estamos en contacto directo, en general: esto no se ha cuestionado, al menos hasta aquí. Otra cuestión es y será, naturalmente, la de decidir en cada caso la objetividad de una "idea".

Dicho negativamente, tal edificio no se construye con "términos ininteligibles", "nombres negativos" o "inconcebibles esencias".<sup>700</sup> Es importante advertir, en este sentido, que, si en Intr.,8 Locke relacionaba la "idea" con el "pensar", aquí la relaciona ante todo con el "percibir", aunque a continuación mantenga la ya comentada equivalencia general de "percepción, pensamiento o entendimiento", en función del rasgo común de la consciencia. Porque ya sabemos que, pese a esta conexión, Locke mantiene, no obstante, la diferencia entre percibir y pensar como diferencia entre la experiencia sensorial y la reflexiva. Y ahora precisamente quiere referirse sobre todo a la percepción, en su específico sentido, porque, además de constituir el *inicio* de nuestro conocimiento —esto también significa, aquí, "inmediato"— Locke va a tratar ahora sobre las "cualidades" de los objetos externos. No podemos hablar de la realidad sino en tanto en cuanto tenemos impresiones sensoriales por observación de objetos externos —la "primera capacidad del intelecto humano"—<sup>701</sup> e introspección reflexiva, que viene en segundo lugar, posibilitada por lo anterior; a partir de lo cual la mente puede y aun "debe" efectuar "consideraciones" y "deducciones" con las que "comprende", en la medida de su capacidad, y a lo largo del tiempo, la realidad que se le muestra:<sup>702</sup> este es, a diferencia del cartesiano, el planteamiento epistemológico de Locke, y este es, por tanto, el discurso que presta su significación a la afirmación que comentamos.

La presencia del término "inmediato", en este texto, pues, mientras que no problematiza o contraviene nuestra lectura, es congruente con la concepción general *crítica* apuntada hasta aquí del *Ensayo*, de la que la instancia empirista, como límite —y por tanto mét/odo— del alcance "positivo" de nuestro conocimiento posible, es un ingrediente central. Sólo que encuentra su razón completa y suficiente en la intención de contribuir a establecer concretamente en II,viii, como hemos señalado, el realismo crítico—científico. En este sentido, su presencia puede considerarse hasta provocativa, a la vista de II,viii,7, donde Locke plantea la posibilidad de una diversificada significación objetiva de nuestras ideas, si las consideramos "en tanto que modificaciones de materia en los cuerpos". Pero sin que haya razón alguna para que interpretemos esta concepción como representacionista; siempre, claro está, que no nos precipitemos a confundir el realismo crítico con el

---

<sup>699</sup> Véase II,i,6 y 22.

<sup>700</sup> Véase, respectivamente, "Epístola al lector" (Fraser,I,14), II,viii,1-5 (especialmente 5) y III, especialmente vi,9.

<sup>701</sup> II,i,24.

<sup>702</sup> Esta era, en síntesis, la visión general del Libro II del *Ensayo* que analizamos en la parte primera de nuestro trabajo.

representacionismo, no ya exegética sino filosóficamente, como hemos venido mostrando que suele ocurrir en los comentarios sobre nuestro autor.

En el discurso de Locke no hallamos como cuestión capital (en ninguno de los dos sentidos de este término: inicial y central) la cartesiana de si conocemos, en general, la realidad o –de otro modo– si lo que conocemos es real. Sino que, de acuerdo con la concepción que queremos calificar como crítica o criticista, atenta a la perspectiva de la objetividad y sus límites,<sup>703</sup> su interés y acento principal estriba en acentuar que no hay conocimiento efectivo o positivo más allá de lo dado en la experiencia. De acuerdo con esta visión que venimos analizando se entiende también, sin necesidad de sospecha representacionista, el segundo texto en que aparece el término "inmediato":

Ya que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, las cuales ella sola contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento trata sólo sobre ellas.<sup>704</sup>

*Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about them.*

Aquí, de nuevo, conecta Locke las "ideas" al ámbito noemático del pensar y el razonar, y no a la percepción. Se entienden como los objetos de consideración de la mente en sentido general gnoseológico, ahora que, en el Libro IV, va a recapitular, sintetizar y sacar las conclusiones de su concepción epistemológica o sobre el "conocimiento" humano. Es decir: no hay que olvidar –sino que, al contrario, debe considerarse decisivo– que no hay razón suficiente para interpretar el correlativo término "objeto" en otro sentido que el meramente epistemológico.<sup>705</sup> Así, de acuerdo con su lenguaje y estrategia ideísta (esto es: para nosotros, criticista, y no representacionista), define el conocimiento, en el siguiente párrafo (IV,i,2) como "*la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia de cualesquiera de nuestras ideas*". Más adelante, sin embargo, incluirá el de la "*existencia real*" entre los "tipos" de conocimiento (IV,1,7), y, correspondientemente, el "*sensitivo*", que versa sobre "*la existencia particular de seres finitos fuera de nosotros*", entre los "grados" de conocimiento (IV,ii,11). Aunque en el capítulo tercero, titulado "Del alcance ["*extent*"] del conocimiento humano", concluye que "no podemos tener conocimiento más allá de las *ideas* que tenemos" (IV,iii,1). Es decir: más allá del *acervo* que nos ofrece la experiencia.

---

<sup>703</sup> Más bien que a la de la "certeza" y su desarrollo lógico-deductivo, rasgos típicos (en cuanto efectivamente presentes aún en ella) de la gnoseología cartesiana. Basta confrontar el proyecto epistemológico del "Discurso del Método" cartesiano con los párrafos de la "Introducción" del *Ensayo* para comprobar la mayor proximidad lockeana al criticismo de Kant. En particular, el texto kantiano, de la *KrV*, A xii encuentra un precedente casi paralelo en el del *Ensayo*, Intr.,3. La principal diferencia estribaría en que allí Kant manifiesta que establecerá sus conclusiones críticas "por principios". Pero ya nos hemos pronunciado sobre la discutibilidad, al menos, que no debe eludirse, de una "deducción" cuyo fundamento no debería ni podría ser tanto lógico como metafísico. "Deducción", pues, que habría, quizá, de concebirse más bien fenomenológicamente que "criticistamente" (en el restringido sentido técnico kantiano).

<sup>704</sup> IV,i,1.

<sup>705</sup> Un sentido que, como vimos, algunos autores consideran relevante e iluminador de Intr.,8, mientras que olvidan enfatizarlo expresamente a colación de estos otros textos. Véase la nota 383, en nuestro apartado II.2.2.

Y, aun dentro de este ámbito, hay que distinguir críticamente diversidad de objetos de conocimiento (por ejemplo, la diferencia entre cualidades "primarias" y "secundarias"), así como tipos y grados de conocimiento (sin renunciar a la certeza de la intuición cartesiana, pero entendiéndola más lógicamente como "conexión, o coexistencia, necesaria", y sin reducir a ella el conocimiento en general; como ya se anunciaba en la "Introducción" del *Ensayo*) (Intr.,2 y 3). Mas, si cabe una fundamentación textual definitiva de nuestra interpretación no representacionista del lenguaje ideísta de Locke, creemos que puede hallarse en una afirmación que hemos encontrado insólita en los comentarios sobre nuestro autor. Su relevancia radica en el hecho de que pertenece a un momento avanzado del Libro IV, el recapitulador y último del *Ensayo*; concretamente, el capítulo IV,ix, titulado "De nuestro triple conocimiento de la existencia". Esta es:

Hasta aquí solamente hemos considerado las esencias de las cosas; lo cual, siendo sólo ideas abstractas, y por tanto apartadas en nuestros pensamientos de la existencia particular (siendo la operación propia de la mente, en la abstracción, el considerar una idea bajo ninguna otra existencia que la que tiene en el entendimiento), no nos da conocimiento de la existencia real en absoluto.<sup>706</sup>

*Hitherto we have only considered the essences of things; which being only abstract ideas, and thereby removed in our thoughts from particular existence (that being the proper operation of the mind, in abstraction, to consider an idea under no other existence but what it has in the understanding), gives us no knowledge of real existence at all.*

La sospecha que hemos mantenido desde el comienzo de nuestra exégesis (una sospecha que ya en el texto inicial de Intr.,8 nos parecía evidencia difícilmente cuestionable) de que el significado de la "idea" lockeana no difería del sentido ordinario de "idea" que lo liga al contexto derivado de la reflexión (si bien el ideísmo: el hecho del uso peculiar de "idea" en el *Ensayo*, sí tiene, naturalmente, una significación y un propósito teórico peculiar) encuentra aquí su refrendo más taxativo. Esta observación lockeana debe aclarar que su definición de conocimiento de IV,i,2 como el acuerdo o desacuerdo "de" nuestras ideas, y no "entre" nuestras ideas y la realidad, no implica representacionismo por previo encerramiento idealista en la conciencia, puesto que estaba tratando allí todavía de las ideas en tanto que materiales –abstractamente considerados– del conocer; así como, por otra parte, en II,vii,7 se consideraba a la misma "existencia" como una "idea". A la vista, pues, de este texto confirmador, resulta evidente que el término "inmediato" no puede alterar el planteamiento *realista* de la concepción de Locke ni desfigurar el estatuto epistemológico de su "idea", sino que, de acuerdo con la interpretación que hemos ofrecido antes, debe considerarse expresivo del sesgo crítico–*empirista* de dicha concepción.

Como ya hemos dicho, dicho término puede –y ahora ya, *debe*– entenderse, sin dificultad especial, como indicador de que el comienzo del conocimiento humano es la percepción sensorial, tanto como la referencia metódica (en la reflexión epistemológica) a las ideas en tanto materiales u objetos intencionales (esto es: todavía sin, o con precisión de concretas determinaciones ontológicas) del conocimiento. Pero la idea de comienzo ("*beginning*", en II,i) implica la idea de proceso: a partir de este comienzo o/y "vía" (cfr. allí mismo) de la conciencia empírica a lo largo del "tiempo" (cfr. II,i,7) adquirimos el "material de todo

---

<sup>706</sup> IV,ix,1. Subrayado nuestro. El único autor que hemos encontrado que cite este texto es Aaron,240, quien, como era de esperar, lo interpreta entonces, según el tópico procedimiento, como "inconsistente" en la obra lockeana (con los pronunciamientos de IV,i), como una argucia *ad hoc* "si es que el conocimiento existencial tenía que ser explicado."

nuestro conocimiento" (II,i,2) y elaboramos nuestra concepción de la realidad.<sup>707</sup> Además, la presencia del término "inmediato" en II,viii,8 responde a la intención crítica de advertir anticipatoriamente que, a partir de la materia de los datos sensoriales, y sin que se descalifique o cuestione de ninguna manera este ámbito como aquél en que la realidad se muestra o se nos da, hay que establecer algunas consideraciones si se quiere elaborar un concepto *explicativo* (y no meramente descriptivo y clasificatorio, cual era el ideal y carácter de la concepción escolástica) de la realidad empírica (no considerada en conjunto; lo que se quiere decir es explicación de los hechos o realidades empíricas en el seno de la realidad empírica como conjunto).

Igualmente, podría verse en la *denominación* de lo "inmediatamente" percibido como "idea", frente a la caracterización objetiva de la "cualidad", aparte del reconocimiento de la distinción metafísica realista conciencia/realidad, la sugerencia de que la calificación particular de real u objetivo se efectúa (al menos en un sentido lógico) desde el plano judicativo del conocimiento y no ya meramente de la percepción;<sup>708</sup> desde la reflexión que pretende captar y explicar la estructura de la realidad, o fundamentar (del modo en que ello es posible) nuestras afirmaciones sobre ella. O, de otro modo, que real u objetivo son conceptos epistemológicos. De modo que en la aprehensión y comprensión de la realidad se conjugan experiencia y entendimiento. Sería, así, ingenuo pensar que cada sola o discreta sensación conlleva ya en sí misma, sin mediación lógica ni juicio reflexivo, la garantía de su realidad (en tanto objetividad), esto es, bien de la existencia extramental de un objeto (noción más compleja que la de un simple dato o idea simple, como aparece en la doctrina sobre las ideas complejas de sustancias), bien de la existencia en el objeto de un correlato o "cualidad" "semejante" a la idea que percibimos.

Quizá –podría decirse– habría resultado más clara la afirmación, por parte de Locke, de que, mientras que *percibimos* inmediatamente (o, mejor incluso, directamente: estamos en contacto directo con lo real) la realidad, el entendimiento no puede *conocer* o identificar de otro modo que mediatamente los objetos en su calidad de tales. Pero, ¿acaso no es esto lo

---

<sup>707</sup> Esta comprensión e insistencia sistemática en la dimensión procesual y genética de nuestro conocimiento de la realidad debe entenderse precisamente en la línea del establecimiento crítico del concepto de objetividad. Es confusivo e injusto, pues, no ver en la genética lockeana de nuestras ideas, simples y complejas, en el Libro II más que un acento psicologista del planteamiento. Naturalmente, un planteamiento epistemológicamente crítico supone indisolublemente una crítica a la ingenuidad psicológica que generalmente se reconoce propia de la doctrina escolástica de la abstracción. Pero no se reduce a esta dimensión psicológica, porque conlleva la advertencia crítica de que nuestros conceptos de objetos, nuestras "esencias nominales", como dirá Locke, "dependen" del tiempo y la "dirección" del entendimiento para su constitución, con ser pronunciamientos ontológicos. El entendimiento se basa en la experiencia, pero ésta es compleja y abierta, de modo que aquél constituye y clasifica o define los objetos regido por una propia dirección y criterio (convención no es lo mismo que arbitrariedad). No debe dejar de tenerse en cuenta la importancia que Kant concede al "tiempo" para la constitución de la objetividad ni el precedente crítico que supone al respecto la doctrina lockeana de las "esencias nominales" (así lo concede implícitamente, por ejemplo, Villacañas,125, al usar la distinción lockeana entre "esencia real" y "esencia nominal" para explicar la noción de la "idea" como "reguladora" en Kant).

<sup>708</sup> Como indicio de la plausibilidad de esta atribución interpretativa, puede leerse este texto sobre el capítulo en que se trata "de las ideas verdaderas o falsas". Dando uno de los motivos por los que podemos llamar "falsas" (tras insistir en que estas calificaciones corresponden propiamente a juicios, o juicios tácitos) a las ideas, enfatiza él mismo en II,xxxii,22:

Quando, teniendo [la mente] una idea compleja constituida por una colección de ideas simples tales que la naturaleza nunca pone juntas, *juza* que se acomodan a una especie de creaturas que existen realmente; ...

que se afirma en el *Ensayo* si confrontamos II,viii,8 y los textos del Libro IV, en que se emplea ya por primera vez y técnicamente el concepto de "conocimiento"? De hecho encontramos tanto en II,xxxii,1 como en IV,v,2, el reconocimiento de que la verdad (esto es, el conocimiento) pertenece "propriadamente sólo a las proposiciones"; o sea –diríamos nosotros–, es un concepto (como el de conocimiento) de carácter judicativo y reflexivo. La única objeción fundada, a todo esto, sería la de que Locke no haya distinguido terminológicamente entre "realidad" y "objetividad". Pero no debemos confundir o exigir el mismo rigor en la claridad discursiva o lógica y en la intuitiva, estética, o didáctica, como las llamara respectivamente Kant,<sup>709</sup> aunque ambas sean igualmente deseables. Sin embargo, todos los textos y la concepción que hemos examinado hasta ahora reflejan la conciencia lockeana de la diferencia gnoseológica de concepto entre percepción y conocimiento, cuya confusión o elusión se encuentra en la base, a nuestro juicio, de muchos malentendidos sobre el problema de la realidad.<sup>710</sup>

En suma, la nota de la "inmediatez" no tiene en Locke el significado ontológico hipostático que suele presuponerse prejuiciosa y superficialmente. No problematiza la realidad de nuestro conocimiento. Al contrario, en cambio, cumple la función epistemológica de resaltar críticamente el carácter procesual, mediado, de nuestro conocimiento de la realidad empírica.

## II.4.2. Objetividad y realidad

La cualificación lockeana que acabamos de examinar ("inmediato") no puede, por lo dicho, prestar apoyo y fundamento a la interpretación representacionista de la "idea". Sin embargo, hay otro texto aún no examinado en que Locke contrapone las ideas, en conjunto, a las cosas mismas, y afirma que

Es evidente que la mente no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por la intervención de las ideas que tiene de ellas. Nuestro conocimiento, por tanto, es real sólo en la medida en que hay una *conformidad* entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo conocerá la mente, cuando no percibe nada sino sus propias ideas, que ellas están de acuerdo con las cosas mismas?<sup>711</sup>

Este es el texto en verdad más frecuentemente invocado como señal inequívoca de representacionismo, ya que, en aparente contradicción con la tesis que venimos defendiendo, da pie a interpretar que, según Locke, los objetos de que somos conscientes

---

<sup>709</sup> Véase *KrV*, A xviii.

<sup>710</sup> El concepto de un tipo particular (una clase) de objetos implica la mediación empírica, así como, por tanto, el concepto de objetividad –como bien vio Kant– supone el tiempo: la constancia y regularidad de la experiencia. Por ello la *calificación* de "realidad" (objetiva; no pura realidad) constituye un juicio tanto como la de "verdad"; y así lo precisa Locke en los últimos capítulos del Libro II, como veremos. De ahí que la concepción escolástica sea ingenua gnoseológicamente, porque lo es ya psicológicamente: se desentiende del tiempo e hipostasia lo que es un proceso (la abstracción de la "especie inteligible") en un acto sincrónico, sin percatarse, además, de la relatividad de nuestras demarcaciones "ontológicas". La teoría lockeana sobre la distinción entre "esencia real" y "esencia nominal" fundamenta esta concepción con su advertencia de que no percibimos "conexiones necesarias" particulares o concretas, que nos permitan presumir de un conocimiento ontológico o científico dogmáticos.

<sup>711</sup> IV,iv,3.

en nuestra percepción nunca son los objetos reales mismos, sino otro tipo de objetos, vicarios e intermediarios de los reales. En verdad, en principio podríamos (aparte de practicar el inusitado recurso de analizar la respuesta del propio Locke a la pregunta que formula en este texto) negar el carácter probatorio de esta afirmación declarándola ambigua en cuanto a lo que se discute, e invocando en nuestro favor, en virtud de esa misma ambigüedad, la concepción no ontológica de la "idea" que creemos haber establecido anteriormente. Así, este pasaje, por sí solo, no tendría que ofrecer especial dificultad, pues la existencia y función de las ideas en el conocimiento como en cierto modo distintas de las cosas mismas, así como la existencia de las cosas como en cierto modo distinta de la de las ideas, es un hecho reconocido o que tienen que reconocer no sólo los críticos de Locke, sino todas las filosofías: realistas, idealistas o "neutralistas". Porque para defender cualquiera de estas posiciones (esto es: filosofar) hay que partir de la dualidad al menos nominal entre "ideas" y "cosas", que es lo único que puede verse en estas líneas.

Tan es así lo que decimos, que uno de los intérpretes del presunto representacionismo de Locke, G. Ryle, ni siquiera se hace cuestión –representacionista– de este texto; es decir: no lo considera una evidencia de su lectura representacionista, sino de un uso ordinario de "idea".<sup>712</sup> No obstante, partiendo de este texto, pueden encontrarse otros argumentos que los discutidos hasta ahora para sostener la interpretación de representacionismo en el *Ensayo*. Y no podríamos pretender haber descalificado este viejo tópico sin aceptar el reto de disolver positivamente la referida ambigüedad respondiendo a los mismos. Sobre todo, porque en esta cuestión, como ya dijimos en otro momento, casi se juega todo en la formulación y la correlación de sus términos, si es que no estriba meramente en ello. Y hay que reconocer que esta expresión de Locke encaja formal y literalmente en lo que *podría* ser una declaración representacionista.

Aunque la cuestión del presunto estatuto ontológico, y no meramente epistemológico, del término "idea"<sup>713</sup> en el *Ensayo* tiene que ver con ésta otra, el auténtico nudo del dilema interpretativo ha de verse, como hemos dicho, en la relación que se establezca entre estos dos términos, las ideas y la realidad. Así lo plantea, efectivamente, J. Bennett en una obra que pretende ser no sólo de exégesis sino, sobre todo, de tesis.<sup>714</sup> Su planteamiento es muy similar al de E. Cassirer, en una obra que tampoco quiere limitarse a la mera exégesis,<sup>715</sup> y a la que nos referiremos también oportunamente. Igualmente tendremos en cuenta como referencia y polo de confrontación crítica la doctrina criticista kantiana. No obstante, Bennett expone la concepción bajo la cual examina a Locke de un modo directo y sintético. Por eso tomaremos su lectura como punto de partida e hilo conductor de nuestro análisis. Nos parece que vale la pena sintetizar aquí su planteamiento, que puede resultar clarificador

---

<sup>712</sup> Cfr. Ryle, 19 (19-26).

<sup>713</sup> El cual, como hemos comprobado, más que de una tesis propiamente dicha sobre el conocimiento de la realidad, sólo podría ser una consecuencia teórica, por más que extraña.

<sup>714</sup> Véase Bennett, Prefacio.

<sup>715</sup> Cassirer (1). En la página 9 del volumen I, leemos, en efecto: "... hemos intentado combinar, en la exposición de esta obra, el interés sistemático y el interés histórico". La similaridad de los planteamientos de Cassirer y Bennett estriba en que ambos basan su concepción y su exégesis en la demarcación de la teoría de la objetividad respecto al concepto "realidad". Esto no quiere decir, por supuesto, que sus respectivas tesis filosóficas no difieran. *Grosso modo*, cabe decir que expresan, respectivamente, el tratamiento "trascendental" y el "lingüístico" del problema lógico de la objetividad. Aunque, como sugeriremos, ambos planteamientos parecen adolecer de un mismo reduccionismo logicista de la "realidad" objetiva.



no porque lo consideremos intachable, sino porque sugiere y obliga a establecer algunas precisiones interesantes en cuanto a la posición de nuestro autor.

Para Bennett, la dualidad gnoseológica idea/objeto o, en sus propios términos, apariencia/realidad, así como el lenguaje causalista y de correspondencia y representación entre un término y otro, no implican de suyo, en principio, una reduplicación de la realidad en dos tipos de objetos o entidades.<sup>716</sup> Tal dicotomía tiene su origen y legítima aplicación en el horizonte de la experiencia o conjunto de apariencias. Pero "apariencia" y "realidad" poseen en común un criterio básico de significación y verificación, que es la percepción empírica misma. En este contexto intraempírico, la "realidad" se delimita y define en función de la regularidad de las apariencias. Es decir, una percepción o apariencia es "real" si coincide o se acomoda a la percepción promedio ("*average*") de su tipo. La "realidad" es, pues, para Bennett, "una construcción lógica de las apariencias". Así:

A la pregunta "¿es siempre la apariencia una guía confiable para la realidad?" debe responderse "sí" sobre fundamentos lógicos.<sup>717</sup>

Según lo dicho, en este planteamiento "apariencia" y "realidad" son, en cierto sentido primario (prototeorético, podríamos decir), términos intercambiables: toda apariencia es real. Por eso Bennett prefiere oponer, mejor, "apariencia" a "reino objetivo" ("*objective realm*"). Así, una apariencia es "objetiva" cuando concuerda o se corresponde con el patrón perceptivo construido lógicamente sobre el conjunto regular de las apariencias de esa clase, la pertinente al caso.

Desde esta visión, que Bennett admite que puede denominarse "fenomenalismo",<sup>718</sup> la pregunta "¿Hay realmente un reino objetivo en absoluto?" ("*Is there really an objective realm at all?*") o bien maneja una distinción "no ordinaria" de "apariencia" y "realidad", cuyo sentido debe ser explicado y justificado, o bien constituye simplemente una confusión o error lógico, que se desliza inadvertidamente a partir del tipo de preguntas particulares: "¿Es X [*anything*] en el reino objetivo como realmente, en cierto modo, parece ser?" Dicho de otro modo: "la conjetura *Quizá no haya un reino objetivo* no es una mera expansión de

---

<sup>716</sup> Para lo que sigue, en lo que se refiere a este comentarista, remitimos a Bennett, 63-70.

<sup>717</sup> Bennett, 68.

<sup>718</sup> *Ib.* Por tal "fenomenalismo" entiende el que en otros lugares (véase, por ejemplo, 135 y ss.) emparenta con posiciones berkeleyanas, sobre cuyo "idealismo" supondría "un avance". No se trata, pues, del "fenomenalismo" ontológicamente agnóstico de algunas interpretaciones kantianas, sino de uno que (sólo) elude la reducción berkeleyana del *esse* al *percipi* mediante el análisis de las "construcciones lógicas" que operan en el *percipi*. Así, pues, tampoco en esta posición se elucida o analiza propiamente que una cosa es la correlación lógica o –como dijera Kant o, con un sentido ontológico más pertinente, la escolástica medieval– "trascendental" entre *esse* y *percipi* y otra su correlación ontológica, sino que, pese al mayor análisis de la complejidad lógico-lingüística de nuestro *percipi*, se sigue identificando –reductivamente– estos términos. Mas, como veremos, si bien el fenomenalismo puede considerarse legítimo y plausible siempre que fuera consciente del nivel meramente lógico-pragmático de su elucidación de la noción de objetividad empírica (y en este sentido no tienen por qué identificarse o implicarse mutuamente fenomenalismo e idealismo), peca de dogmatismo reduccionista al creer que no cabe otra consideración o problematización sobre la realidad que la suya, esto es: al tomarse como alternativa exclusiva o reductiva de la ontología. La propia filosofía kantiana, que ha expuesto paradigmática y genialmente la doctrina lógica fenomenalista, hubo de reconocer, sin embargo, no obstante, que esta reducción no es legítimamente posible, como se muestra en la indesmayable referencia crítica y demarcativa respecto al "objeto trascendental" de nuestra experiencia toda.

*Quizá el muro no sea realmente verde*".<sup>719</sup> Es decir: a cada apariencia corresponde, dentro de nuestra experiencia, un correlato objetivo (identificable mediante criterios lógicos); pero no por eso puede afirmarse que a toda nuestra experiencia en conjunto (el conjunto de las apariencias) corresponde un mundo objetivo distinto y contrapuesto a ella. Porque, en tal caso, habremos abandonado inadvertidamente el contexto, las reglas de juego que prestaban significación y verificabilidad a la primera afirmación.

Según Bennett, el representacionismo es precisamente la expresión de este error lógico que resulta de plantear y responder la *pregunta por la objetividad de nuestras apariencias* (nuestras "ideas", en Locke), situando a un lado el conjunto de las apariencias como un todo y, a otro, el conjunto todo de las cosas reales. De este modo las ideas y las cosas reales se encuentran lógicamente divorciadas, han perdido la básica referencia común: la experiencia, y nos habremos privado, entonces, de criterios y evidencias que puedan conectar y justificar la correspondencia de un conjunto con otro. Ya que, por principio y definición, cualquier argumento y evidencia sólo puede y debe caer del lado de uno solo de ellos: el de nuestra experiencia.

En esta visión, pues, la duda sobre la existencia de la "realidad" no responde a un genuino o verdadero problema. Según Bennett, la pregunta de si "¿Hay realmente un reino objetivo en absoluto?" no debe ser admitida literalmente y seriamente respondida sino, más bien, "criticada",<sup>720</sup> es decir: reconducida hacia el genuino problema de cuáles son los criterios por los que ordinariamente juzgamos real u objetiva, en cada caso, una apariencia dada (lo que llamaríamos nosotros, en expresión común, criterios de identificación objetiva). No se trata de buscar la realidad como algo distinto y trascendente a nuestra experiencia, sino, propiamente, de analizar a qué llamamos "realidad", o cuál es el significado funcional e intraexperiencial de expresiones tales como "cosas reales fuera de nosotros". Pues, como ya hemos dicho, para Bennett "la realidad es una construcción lógica de las apariencias", aunque tal vez no tengamos habitualmente conciencia teórica de esta concepción que, sin embargo, es con la que ordinariamente operamos.<sup>721</sup>

---

<sup>719</sup> Bennett,65.

<sup>720</sup> Véase Bennett,68 (27-31) y 135-136.

<sup>721</sup> Evidentemente, puede notarse que el planteamiento que aquí hace Bennett sobre la determinación, en última instancia, de nuestro concepto general de objetividad frente a las meras apariencias (esto es, qué significa "objeto" en sentido empírico real, frente a mera apariencia), que es lo que considera como base del recusado pseudoproblema representacionista, es el que Kant aborda, especialmente, al tratar sobre las "Analogías de la Experiencia" en la *KrV*. Es más, ya citamos un texto anterior de Kant –A 197– donde se expresa de un modo admirablemente sintético y preciso el problema de la "realidad objetiva". Cuando lo hicimos, señalamos también que el problema planteado por Kant correspondía, en sus términos, con lo que se considera "representacionismo" lockeano (y cartesiano); así como que es el problema de la dilucidación general de la objetividad (o realidad objetiva) el capital para eludir el paralogismo de la exterioridad, sustancia del problema cartesiano sobre el mundo externo.

Lo que falta en el planteamiento de Bennett, sin embargo, es el núcleo fundamental de este problema, que no es sino el de la aprioridad del concepto mismo de objeto como síntesis o conexión *necesaria* de las representaciones, ideas o apariencias. Y ya comentamos en su momento que, además, una cuestión es el aperecibimiento de esta aprioridad como fundamento lógico de cualquier objeto en general, y otro el de su fundamentación "objetiva", esto es (distintamente): existencial. Sólo la existencia "da", "pone", funda, establece o determina que "las cosas" *sean* como son, aunque nosotros podamos percatarnos por vía racional pura, o *a priori*, de que así han de ser.

Al aplicar este esquema conceptual a nuestro autor, Bennett diagnostica que Locke maneja una distinción entre apariencia y realidad no distinta, *en el fondo*, de la "ordinaria", pero que la plantea del modo erróneo y (auto/) confusivo que antes ha quedado expuesto. Mejor dicho: el problema a que Locke intenta responder se revela como el problema ordinario expresado en la pregunta "¿Es X [*anything*] realmente como parece ser?", pero en su planteamiento Locke incurre en una dicotomización "en bloque" de los términos de la distinción; en el erróneo planteamiento que concibe apariencia y realidad como dos bloques enteramente opuestos. Es decir, al no explicar ni pretender que esta distinción remita a otro problema que al primero (el criterio de objetividad), resulta injustificada y debe considerarse, entonces, como expresión de un error lógico.

Para justificar su exégesis, Bennett procede del siguiente modo. En primer lugar nos remite a la pregunta que Locke se hace en el texto que, según hemos dicho, es frecuentemente invocado como expresión paradigmática de su representacionismo, a saber, IV,iv,3, donde dice nuestro autor:

... ¿Cómo conocerá la mente, cuando no percibe nada sino sus propias ideas, que ellas están de acuerdo con las cosas mismas?...

Este es, en efecto, como dijimos, el único y central texto en que nuestro autor contrapone genérica y frontalmente las ideas y las cosas reales. Sin embargo, para Bennett, esta pregunta no implica de suyo todavía, necesariamente, un planteamiento representacionista: como lo sostuvimos nosotros antes, al declarar ambiguo este pasaje respecto a lo que se debate interpretativamente. Mientras que, en la respuesta, no se divorcian lógicamente las cosas reales –"las cosas mismas" de Locke– de las ideas, esta pregunta expresa la pregunta ordinaria, intraexperiencialmente formulada, de "¿Es cualquier cosa (*anything*) como parece ser?" o, en general, "¿Es la apariencia una guía confiable para la realidad?" De este modo, lo relevante para aprehender la verdadera posición de Locke es su respuesta a la pregunta.

Eso es lo que busca Bennett, en segundo lugar. Pero lo que cita no es la propia respuesta de Locke en el mismo capítulo IV,iv, sino que se dirige a IV,ii,14, lugar en el que, reconocidamente, Locke no *se* plantea, pero sí se hace cargo de una duda (tácitamente, como es obvio, la cartesiana) sobre la "existencia" de cualquier cosa fuera de nosotros (lo que sería duda sobre la existencia del "reino objetivo", según Bennett) y apela a la percepción sensible como índice y garantía de "*la existencia particular de seres finitos fuera de nosotros*". Asimismo, Bennett nos remite a IV,xi,2-10, donde Locke recurre a los argumentos *empíricos*, meramente (y no "lógicos", como pide Bennett), de la involuntariedad de la percepción, la presencia de dolor o placer que distingue unas percepciones (las pretendidamente reales u objetivas) de otras, la diferencia de vivacidad sensorial entre las ideas/impresiones (o ideas actuales) y las ideas/imágenes (las retenidas en la memoria), etc. (Criterios, todos ellos, que podrían contribuir a definir el concepto de realidad, pero nunca podrían contar como eslabones entre percepción y realidad si, previamente, se han dicotomizado estos dos órdenes.)

---

Esta falta de distinción metafísica del ser, como fundamento de una originaria y genuina "deducción" de la objetividad, es lo que posibilita, creemos filosóficamente, que Bennett pueda orillar la cuestión de la *necesidad* que forma parte esencial del concepto de "objeto", reduciéndola a la consideración de lo que hemos llamado criterios de identificación objetiva. Para el objetivo de nuestro trabajo basta haber hecho esta advertencia, sobre la que, no obstante, volveremos.

De acuerdo con esto, por último, Bennett concluye que la concepción de Locke ofrece todos los requisitos para poder ser juzgada representacionista. Pues Locke no critica, aunque no le guste, la pregunta misma o duda por la existencia del "reino objetivo"; lo cual sería síntoma o causa, como se quiera, de una falaz dicotomización "en bloque" de ideas y realidad desde la cual ningún argumento empírico puede ya servir de enlace entre sus dos miembros. Bennett no encuentra en el *Ensayo* otros argumentos que éstos, de carácter empírico, para delimitar el concepto de realidad frente a las apariencias, así como tampoco encuentra razones que justifiquen tal uso no "ordinario" de la oposición entre apariencia y realidad. Por ello afirma que podemos identificar en nuestro autor una "doctrina del velo de la percepción", rótulo con que él considera mejor definido (menos equívocamente expresado) lo que usualmente se entiende como "teoría representativa de la percepción".

A lo cual hemos de responder, ante todo, sin embargo, que no nos parece así en absoluto: la pretensión, al menos, del representacionismo es que nuestras "ideas" de la realidad son precisamente representativas, "semejantes". A quien, en cambio, podría aplicársele el rótulo bennettiano sería a Kant, en la medida en que su doctrina pretende asegurar la objetividad de nuestra experiencia sin apelar a ninguna "semejanza" extraempírica, mientras que, por otra parte, sostiene que hay razones para afirmar que los "fenómenos" u objetos empíricos no nos pueden mostrar, por principio incluso, la dimensión "en sí" de la realidad que se nos muestra. En cualquier caso, nos parece que la doctrina que sí sería bien denominada o referida con dicho rótulo de Bennett es la premisa o presupuesto del representacionismo, a saber: lo que Kant identificó como "idealismo empírico" y nosotros como falacia inmanentista.

Nuestro juicio, de todos modos, es que Bennett se equivoca, en lo que a la exégesis de Locke se refiere, del primer punto al último, ofreciéndonos una lectura distorsionada por el manejo incompleto y arbitrario de los textos. Aunque, además, creemos que su propio y previo análisis de la problemática resulta insuficiente no ya para lograr una solución de la misma, sino, por lo menos, para captar adecuadamente el alcance de su tratamiento en Locke. No obstante lo cual, y aunque se le escape la dimensión metafísica que la ambivalencia de la expresión "exterior" aportara, al menos en Descartes (a quien no cita ni trata en este punto), al problema del mundo o la realidad externos (como, en última instancia, también se le escapó a Kant), consideramos un acierto de su planteamiento ver en el problema de la objetividad una clave decisiva de la falacia representacionista.<sup>722</sup>

Lo primero que hay que reprochar al análisis de Bennett es su injustificada (y, más que sospechosa, delatora) desatención y omisión de la respuesta ofrecida por el propio Locke a continuación de su pregunta de IV,iv,3; aunque ya la misma identificación de la pregunta adolece de ceguera y arbitrariedad. Porque, nuevamente,<sup>723</sup> el comentarista incurre en el defecto de aislar una frase —en este caso, la pregunta misma— de su contexto inmediato. En cuanto al bloque de textos que comprende a IV,ii,14 y xi,2-10, no puede presentarse en modo alguno como tal respuesta, no ya sólo por su evidente distancia textual y contextual respecto de IV,iv,3, sino porque la pregunta o el problema a que ellos responden es marcadamente diferente y separable. En efecto, mientras que en IV,iv,3 Locke se pregunta explícitamente por "el criterio" de "*conformidad*" entre ideas y cosas, y en modo alguno, por tanto, procede siquiera el beneficio de la duda (para el intérprete) sobre si lo cuestionado

---

<sup>722</sup> En este sentido nos pronunciamos ya en nuestra confrontación con Kant (véase apartado II.2.5.: "Idea y pensar").

<sup>723</sup> Como ya vimos que hizo al interpretar II,viii,8, en nuestro apartado II.3.1.: "Idea' y 'cualidad'".

es la *existencia* del reino objetivo o se tratará, en cambio, de la pregunta metodológica general por los criterios de identificación objetiva, aquellos otros textos abordan cierta cuestión –y no una efectiva duda, como veremos– en torno precisamente a la "existencia" cuyo sentido, ciertamente, escapa a la visión de Bennett. Por lo demás, si esta otra pregunta conlleva el "error lógico" de divorciar irreversiblemente las ideas y la realidad, lo veremos, efectivamente, por la respuesta; así como si la oposición que maneja entre estos dos órdenes es "ordinaria" o no, y si está justificada.

Lo que debe atenderse ante todo es, como decíamos, la respuesta de Locke a su pregunta de IV,iv,3. Pregunta que no versa sobre el problema de la pura *existencia*, en general, del mundo objetivo, sino sobre la "*conformidad*" de nuestro conocimiento con lo existente. Es decir, lo que aquí se plantea no es sino la cuestión de cuáles son los criterios o condiciones por lo que declaramos real o "cosa" a una apariencia o "idea". En los términos de Bennett, esta no sería, *inequívocamente*, sino la pregunta: "¿Es X [*anything*] realmente como parece ser?" Comprobémoslo de nuevo en el texto de Locke que Bennett mutila:

Es evidente que la mente no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por la intervención de las ideas que tiene de ellas. Nuestro conocimiento, por tanto, es real sólo en la medida en que hay una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas. Pero ¿cuál será aquí el criterio? ¿Cómo conocerá la mente, cuando no percibe nada sino sus propias ideas, que ellas están de acuerdo con las cosas mismas?<sup>724</sup>

*It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge, therefore, is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things. But what shall be here the criterion? How shall the mind, when it perceives nothing but its own ideas, know that they agree with things themselves?*

Antes de nada, debería tenerse en cuenta aquí que la definición lockeana de "conocimiento", en IV,i,2, se formula como una conexión –esto es, conformidad– de (entre) las ideas o apariencias, sin predeterminación o caracterización ontológica alguna de las mismas (como ya hemos mostrado hasta aquí). Esto supone, pues, una adecuada formulación inicial de los problemas en torno a la objetividad, en tanto se remiten, por principio, al ámbito de nuestra inmanencia; no ya "mental", sino gnoseológica. De ahí que el propio Cassirer advierta y estime el valor lógico típicamente moderno del planteamiento del Libro IV.<sup>725</sup> Locke es consciente desde su inicio –es coherente con y propio de tal

---

<sup>724</sup> IV,iv,3. Subrayado nuestro.

<sup>725</sup> Cfr. Cassirer (1),II,220 y ss. A pesar de que, erróneamente, considere que se ofrece ahora, en el Libro IV, "*un tipo totalmente nuevo de saber*" (pg. 222, al final). Porque todos nuestros previos análisis han mostrado que no puede hablarse de "saber" –esto es, propiamente, de criterio epistemológico– hasta el Libro IV. Sobre todo, hemos comprobado cómo la noción criteriológica esencial a que Cassirer conecta el "nuevo" tipo de saber, la de "conexiones necesarias" o relaciones entre nuestras "ideas" (*ib.*, antes), aparece mucho antes, identificándose su papel epistemológico decisivo. Así, principal aunque no exclusivamente, en II,viii (doctrina científica sobre la distinción de "cualidades") y en los capítulos finales del Libro II, a los que ahora acudiremos en confrontación con Bennett.

Pero a esta presunta contradicción formal y sistemática, Cassirer añade otra de contenido, ya en el mismo Libro IV. Una de índole semejante a la objeción de Bennett, y adolecente de la misma ceguera sobre la distinción metafísica entre existencia y esencia o concepto que identificaremos luego en este autor. Efectivamente, según Cassirer (*ib.*,227), "Con arreglo a todos los esfuerzos críticos de Locke, el *ser* y el *saber* aparecen de nuevo como dos mundos separados". Pero, si en Bennett este presunto resultado, que criticaremos,

planteamiento— de que no se ofrece con ello aún ninguna determinación epistemológica (sobre el "alcance" del conocimiento –IV,iii–, por ejemplo), ni tampoco ontológica (sobre su "realidad" objetiva: IV,iv) ni tampoco metafísica (sobre su "existencia real": cuestión abordada, aparte de aludida en IV,ii,14, en IV,ix-xi). Es decir: no encontramos allí como criterio lógico de verdad la pauta ingenua o impertinentemente metafísica de la " semejanza " con algo trascendente. La "conformidad" o "adecuación" (término formal tradicional que usa el propio Kant) se plantea inicialmente en los términos lógicos de "acuerdo o desacuerdo" (entre nuestras ideas o representaciones), como corresponde a un planteamiento criticista del conocimiento que no ha prejuzgado, hasta aquí, las "ideas" sino como "materiales del conocimiento" (II,i,2): un planteamiento epistemológico.

De acuerdo con lo anterior, la formulación de la pregunta de IV,iv,3 no debería pensarse que implique en absoluto un enfrentamiento ontológico inapropiado entre dos ámbitos de realidad (las "ideas" y las "cosas"), sino que plantea **ideístamente (lógico/críticamente)** la pregunta por las oportunas determinaciones ontológicas efectivas que hayan de tener lugar. De todos modos, veamos —como decíamos— qué añade Locke enseguida a aquel párrafo, dando término al párrafo:

Esto, aunque no parece carecer de dificultad, pienso, sin embargo, que hay dos clases de ideas que podemos estar seguros de que están de acuerdo con las cosas.

*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.*

Ya sólo esta subsiguiente frase manifiesta que lo que se duda no es, en absoluto, la *existencia* de un mundo objetivo de "cosas", sino que se pregunta por el criterio de "conformidad" o identificación objetiva. Y, en efecto, la respuesta de Locke, que empieza a detallarse en el siguiente párrafo (y nosotros iremos analizando en este capítulo), apela, precisamente, a lo que podemos considerar criterios lógicos, de acuerdo con los cuales ha de conceptualizarse la realidad empírica, conforme a la visión del propio Bennett. Así, en IV,iv,4 leemos (subrayado nuestro):

---

se atribuye a la posición "representacionista", en Cassirer resulta mucho más clara la falla del reduccionismo logicista de su concepto de conocimiento. Porque no atribuye tal planteamiento al "representacionismo", sino simplemente (como en toda su obra, por lo demás, como ya indicamos en otro lugar) al hecho de que se tenga en cuenta la existencia en absoluto (Cassirer confunde la absoluta distinción de la existencia respecto de todo ente con la presunta afirmación de cosas absolutamente independientes de la conciencia). De ahí que pueda atribuir a Locke, como el reconocimiento crucial que condiciona la contradicción antes señalada, la tesis de que "Solamente allí donde se trata, no de la existencia de las cosas, sino... de la conexión necesaria entre los conceptos, es asequible el auténtico conocimiento" (pg. 223). En lo que sigue puntualizaremos con más detalle nuestra crítica a la lectura de Cassirer.

Hay que señalar aún aquí, en cuanto a Bennett (aunque también volveremos sobre ello), que, si bien lo que él pretende criticar es el representacionismo ("doctrina del velo de la percepción") de Locke, en realidad, como Cassirer, lo que critica es el realismo *in genere*, esto es: no considera legítima o necesaria la consideración epistemológica (todo lo crítica que se quiera en cuanto a la *noción* de "objeto": su dimensión lógica) de la "realidad" como existencia. Porque en el análisis de Bennett lo que no aparece por ningún lado es la noción misma de "realismo". Con lo cual volvemos a detectar ese confucionismo generalizado sobre estas concepciones en virtud del cual ha de inferirse que, o bien no tiene contenido sustancial la objeción de "representacionismo" a Locke, o bien deja mucho rigor que desear la común acusación de la "ingenuidad" del "realismo" (en tanto en cuanto no se distingue su ineludible dimensión metafísica, existencial).



*Primero.* Las primeras son las ideas simples, las cuales, ya que la mente, según se ha mostrado, no puede de ninguna manera forjarlas por sí misma, deben ser necesariamente el producto de cosas que operan sobre la mente, de modo natural, y producen allí esas percepciones... De donde se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestra fantasía, sino los productos naturales y regulares de las cosas externas que operan realmente sobre nosotros; y así conllevan toda la conformidad que se pretende, o que nuestro estado requiere: porque ellas nos representan las cosas bajo esas apariencias que ellas son capaces de producir en nosotros: por lo cual podemos distinguir las clases de sustancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran y así tomarlas para nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos... Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas es suficiente para un conocimiento real.

Desde luego, podemos constatar en estas líneas una con/fusión (en un sentido no peyorativo del término) de los temas de la "existencia de las cosas" y del criterio de "conformidad" idea/cosa. Pero, asimismo, es constatable también la primacía teórica de este segundo tema, que es el propiamente específico de todo el capítulo IV,iv. Ya reconocimos anticipadamente en otro lugar que Locke no cristaliza en una oposición terminológica la *distinción* entre "existencia real" y objetividad. Aunque, como sugerimos y refrendaremos, tal vez ello se deba a razones sistemáticas de su propia concepción sobre la realidad objetiva o la objetividad. Porque una cosa es que la pura existencia no deba ser objetivada o hipostasiada, y otra que, por evitar este error, se incurra, en cambio, en el de omitir su consideración o separarla de los objetos "reales" (o la "realidad", reduciendo su concepción en virtud de su ambivalencia onto/lógica). De todos modos, este capítulo IV,iv, titulado por Locke "De la realidad del conocimiento", examina la dimensión de lo que Bennett (así como Kant y Cassirer) llamarían objetividad.<sup>726</sup> Esto es, en los propios términos lockeanos, como decimos, la "conformidad" de nuestras ideas con sus "arquetipos" de realidad; lo cuales, como veremos después al analizar los párrafos siguientes, se construyen tomando como base y materia la regularidad de la experiencia misma.<sup>727</sup>

Así, en tanto *realista*, y de acuerdo con lo que hemos venido mostrando hasta aquí, Locke sostiene una cierta distinción ontológica desde luego no "ordinaria", *según Bennett*. Pero no se trata tanto de una **dualidad** "ontológica" falazmente generalizada y reduplicada – sacada de su contexto significativo empírico u ordinario– entre sujeto/objeto, o entendimiento/objetos "externos", como de la **distinción** metafísica entre "existencia real" y objetividad. Esto es, hay una dimensión metafísica, existencial, de la realidad del objeto que no puede reducirse a su consideración lógica, conceptual o esencialista. Y es esta peculiar *distinción* (no reduplicador dualismo entitativo) la que puede hacer legítima la concepción "ontológica" –y no *meramente* lógico/lingüística– de la dualidad sujeto–objeto, porque no se trata con ella sino de respetar la originaria distinción entre conciencia y

---

<sup>726</sup> El planteamiento sistemático del Libro IV no aborda expresa y distintamente el tema de la "existencia" hasta el capítulo ix, que comienza con estas palabras ya citadas:

Hasta aquí solamente hemos considerado las esencias de las cosas; lo cual, siendo sólo ideas abstractas, y por tanto apartadas en nuestros pensamientos de la existencia particular (siendo la operación propia de la mente, en la abstracción, el considerar una idea bajo ninguna otra existencia que la que tiene en el entendimiento), no nos da conocimiento de la existencia real en absoluto.

<sup>727</sup> En verdad, este capítulo condensa otros dos que aparecen al final del Libro II, entre los que el autor trata por separado "De las ideas reales y fantásticas" y "De las ideas adecuadas e inadecuadas", y que habría sido conveniente, pues, al menos, tener en cuenta para iluminar o corroborar el sentido de estos textos del conclusivo Libro IV. En lo que sigue así lo haremos nosotros.

existencia: una distinción ésta de alcance evidentemente *real*. Mas esto no significa de suyo ilegítima duplicación de los objetos mismos, o "reificación de las ideas" ni, en definitiva, dogmatismo o falta de conciencia crítica de la objetividad.<sup>728</sup> Por lo demás, Bennett no considera siquiera la posibilidad, y por tanto legitimidad y sentido, de un realismo empírico como el que Kant mismo admitiera, al distinguir entre representación y fenómeno como objeto real empírico distinto de nuestras representaciones.<sup>729</sup>

Por otra parte, habría que decir todavía que, de acuerdo con el criterio crítico característicamente científico/moderno al que ya nos referimos, las palabras de Locke no descartan –al contrario– el realismo, pero no por ello tienen en principio que implicar "representacionismo", si es que ésta es una posición diferenciable, como la crítica habitual suele oscura e inconsistentemente *sobreentender* (superficialmente). Expresan, al contrario, la conciencia del carácter procesual y judicativo por el que se constituye el concepto de objetividad. Locke no la niega, como realista que es. Pero sabe críticamente que, en cuanto a su existencia en general, no tiene sentido dudar, mientras que en cuanto a los criterios particulares de objetividad de las clases de sustancias se llega a ella a través del tiempo y el juicio ("ideas complejas de sustancias": "esencias nominales") y no de una **in/mediata**

---

<sup>728</sup> En una recapitulación histórica previa al examen de la "filosofía crítica" kantiana, Cassirer (1),II,612 expone este sintético reproche sobre nuestro autor:

El viejo esquema sujeto-objeto es todavía en Locke, pese a toda la crítica psicológica, el punto de partida evidente, que no ha llegado a ponerse seriamente en duda. Todo conocimiento se integra sintéticamente a base de las impresiones de los objetos absolutos sobre el yo y de la reacción del 'alma' ante estos incentivos del exterior. Para Locke, esto no es un resultado del análisis psicológico, sino un hecho anterior a él.

Pero este esquema, como hemos visto hasta ahora, es una dualidad presupuesta en toda reflexión epistemológica. El que se interprete en *cierto* sentido ontológicamente falaz es una atribución cuyo carácter infundado creemos poder mostrar en Locke. Ahora bien, el propio análisis psico-lógico podría mostrar la evidencia de una "cierta" originaria distinción metafísica que no implica reduplicación alguna de la objetividad; que es distinta, valga la redundancia, a la de esa correlación epistemo/lógica o/y (intra/) empírica "sujeto-objeto". Tal es la distinción de la existencia respecto a todo contenido eidético de la objetividad (correlativa a su definidora sub/jetividad) que el propio Kant recoge desde el inicio de su *Estética Trascendental*. Por lo demás, una cosa es precisar la estructura lógica de la objetividad (precisamente desde la subjetividad respectiva, en la que dicha estructura debe revelarse *a priori*, como advierte el método o la reflexión "trascendental") y otra considerar dogmáticamente como criterio de criticismo, en absoluto, la anterioridad efectiva de un análisis puramente lógico. Por último, Cassirer arroja aquí a nuestro autor una suma de atribuciones cuya injusticia mostraremos detalladamente después, como son las de la concepción "absoluta" de los objetos y el papel puramente "reactivo" de la mente en su constitución: una mente –no "alma"– sobre cuya preinterpretación inapropiadamente metafísica es precisamente nuestro autor quien se pronuncia críticamente desde II,i,10.

<sup>729</sup> Esto delata, sin embargo, por otra parte, como ya indicamos y seguiremos comentando, la ambigüedad o insuficiencia metafísica del propio "realismo empírico" o "idealismo trascendental" kantiano; su "idealismo formal", en definitiva. Por supuesto, como ya dijimos en el apartado II.2.5, es el contexto temático propio de la "Dialéctica Trascendental" kantiana –a saber: el de la pregunta de la "Razón" por "lo incondicionado": por el Ser, en las dimensiones absolutas implícitas en su afirmación radical– la que explica la negación del carácter "absoluto" (o "en sí", de acuerdo con esta ambigua e inadecuada sinonimia kantiana) de la realidad fenoménica o empírica. Y esta problemática, que legitimaría al menos semánticamente una distinción "no ordinaria" entre objetividad y realidad, es una de la que Bennett simplemente hace absoluta omisión teórica. Pero, como también dijimos ya allí mismo, el propio Kant no acierta a expresar y justificar esta distinción teórica, en la medida en que reduce de principio el problema del Ser al de la "cosa en sí" u "objeto trascendental", soslayando así la evidencia de que, por su carácter trascendental, el Ser como tal, en su dimensión existencial, está presente como fundamento, asimismo esencial, en la propia realidad empírica.

confrontación absoluta y definitiva, directa y discreta en cada caso (como en la abstracción escolástica de la "*species*" o la definición apriorista de la esencia en el cartesianismo); estando además cada definición nominal abierta a revisiones. Es decir, cabe exponer su posición diciendo que la percepción discreta, particular, contacta con la realidad, pero que sólo el proceso psico/lógico del conocimiento, el juicio que encuadra bajo la **categoría básica de la objetividad en tanto realidad objetiva –"sustancia"–** una diversidad de ideas en el tiempo, define o aprehende los objetos determinados como tales. Así, el contacto con la realidad sería, en la percepción, directo, pero la determinación o identificación de la objetividad, en el juicio, sería mediata y, además, in/definida.

Ateniéndonos aún, no obstante, al anterior texto citado, la "realidad" del conocimiento significa para Locke, ante todo, por supuesto, la existencia independiente (respecto del acto perceptivo) de los objetos percibidos, o, dicho a su modo ambivalente cuya significación se cuestiona: la "existencia" de "cosas externas" ("*things without us*") "que operan sobre la mente" "produciendo" "esas percepciones" o "ideas simples". "Existencia" que, como después analizaremos, Locke examina propiamente en IV,ii,14 y IV,xi. Pero hemos de notar que, examinándolo bajo la doctrina de Bennett, más que como un supuesto específicamente distinto habría que verlo al menos, en principio, como un lenguaje: el lenguaje dualista "ordinario" (como dijimos que reconoce el intérprete), que, empero, el propio Bennett *prefiere* no usar en sus análisis: el lenguaje que nosotros identificamos –con el propio Kant, pero que Bennett elude– como *realista*. Esto es, se trata de una manera de expresar el genuino supuesto general y ordinario (según nuestra hermenéutica) de la "realidad" de nuestro conocimiento, cuyo contenido teórico esencial estamos elucidando en confrontación con la interpretación de Bennett, como ya lo hicimos sumariamente en una primera confrontación con Kant,<sup>730</sup> y volveremos a hacerlo. Otra cuestión es que dicho supuesto, el radicalmente trascendental por su integral, **ambivalente**, dimensión onto/lógica, no sea "ordinario" en tanto que explícitamente consciente: como, por lo demás, tampoco lo es, reconocidamente, el propio de Bennett, en tanto nos dice que es, no obstante, con el que ordinariamente operamos. Dicho supuesto, como vamos elucidando, es, efectivamente, **extra/ordinario** –y por ello mismo tan supuesto y elusivo–, porque, precisamente como quiere la posición de Bennett, no refiere a una distinción entre mundos, cosas u objetos: con ello incurriríamos en la falacia representacionista en que se vio incurso el realismo en la modernidad con el cartesianismo.

Tal supuesto o lenguaje, sin embargo, podemos comprobar que no interfiere o confunde la cuestión que efectivamente interesa y es identificada aquí por Locke: la del "criterio" de "conformidad" ideas/cosas. Y si, no dejándonos confundir nosotros mismos, leemos la cita, encontramos que el criterio que ofrece y en el que efectivamente se basa Locke para dilucidar tal "conformidad" no es una verdadera y estricta confrontación de las ideas con las supuestas "cosas externas", sino, precisamente, *el criterio lógico de la "regularidad" de las "apariencias"* ("ideas simples", hemos subrayado en el texto, como "regulares...apariencias..."). "Por lo cual –dice Locke– podemos distinguir las clases de sustancias particulares"; así como subvenir, con ello, "nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos".

---

<sup>730</sup> Véase nuestro apartado II.2.5 ("Idea y 'pensar'").

Este rasgo asimilaría, por tanto, la concepción de Locke al "fenomenalismo" "lógico" profesado por Bennett,<sup>731</sup> si no fuera porque dicha concepción, de acuerdo con su esencial carácter *crítico* (el legítimo alcance *metafísico* de cuyo *realismo* estamos intentando apresar como diferente del representacionismo), no reduce la "realidad" a lo que al entendimiento humano le es dado alcanzar "positivamente", sino que está consciente y expresamente tratando de elucidar la constitución y los criterios de identificación de la realidad *empírica* como la realidad objetiva. Locke no parte de una reducción del *esse* al *percipi*, la "realidad" a la apariencia, para luego incurrir en una falaz e inconsistente reduplicación representacionista de la misma. De ahí que acaso hayamos de comprobar que, no obstante este interés teóricamente primordial por la dimensión objetivo/empírica de la realidad, Locke esté alcanzando a tener en consideración una distinción apariencia/realidad no tan "ordinaria" como la que profesa e interpreta Bennett, y con respecto a la cual quepa juzgar como dogmática tanto la exégesis como la doctrina filosófica de nuestro intérprete.

Efectivamente, ya podríamos denunciar, en este sentido, la problemática gravedad teórica que reviste, en el planteamiento desde el que Bennett critica a Locke, la afirmación citada de que "la realidad es una construcción lógica de las apariencias". Esto no es lo mismo, sin duda, que esto otro, por ejemplo: que *el concepto* de realidad sea una construcción lógica de las apariencias.<sup>732</sup> Ni así debería interpretarse, aunque sólo fuera por la decisiva relevancia que concede el comentarista a la formulación literal o la forma lingüística con que se expresa y compromete la lógica de un discurso. Pero ¿se trata, en cualquier caso, de una irrelevante o trivial convención o imprecisión lingüística? De ninguna manera. Porque, con esta definición, Bennett cree quedar exonerado del compromiso ontológico que supone hablar de los objetos reales o las cosas externas como algo en cierto modo, y por algún motivo no meramente lógico ni empírico (sensorial), distinto del conjunto de nuestras apariencias. Cuestión que es precisamente la que suscita la dificultad teórica, y, *por tanto*, lógico/lingüística, del tema que nos ocupa. Y que tiene que ver no ya con el representacionismo (o la mal llamada por Bennett "doctrina del velo de la percepción"), sino con la propia tesis que late al menos, a nuestro entender, en todo realismo.<sup>733</sup>

Mas esta confusiva reducción de realidad a concepto es un expediente espurio para recusar luego la doctrina de Locke por manejar de hecho, e injustificadamente a su parecer,

---

<sup>731</sup> Véase Bennett, 68 y 135-136. No obstante se muestre aquí mucho más consciente nuestro autor de la instancia pragmatista que interviene en la configuración de tal fenomenalismo.

<sup>732</sup> Lo mismo viene a objetar Mackie, 61-62 con estas otras palabras: "*It would do no harm to say that, though not reality itself, yet everything we can assert, believe, speculate, or even question about reality is a logical construction out of the contents of our experiences; but this will carry no phenomenalist implications.*" Esto es: Mackie, pese a considerar él mismo que la posición lockeana es "representacionista" por compartir la común confusión entre esta posición y la genuinamente realista (de ahí que Mackie defienda el "representacionismo" en una versión "sofisticada"), se apercebe de que, más que refutar la posición lockeana, Bennett pretende establecer el análisis fenomenalista del conocimiento como el único alternativo y plausible. Así lo veremos y criticaremos en adelante. Pero ya aquí hemos de apuntar que el fenomenalismo bennettiano, como la propia elucidación kantiana de la objetividad en su "Analítica Trascendental", sería aceptable siempre que no se pretendiera como un exhaustivo y adecuado análisis ontológico, sino que fuera consciente de la dimensión lógico-pragmática de su elucidación.

<sup>733</sup> Ya dijimos también antes, en nuestro apartado II.2.5. ("Idea y 'pensar'"), en confrontación exegético-filosófica con Kant, que esta tesis (antes referida de nuevo) es el motivo más originario, y único auténticamente fundamentante, que explica todo "realismo"; sin que por ello sea una "ilusión", por más que sea "inevitable".

una distinción apariencia/realidad que Bennet considera, dogmática e injustificadamente, como no "ordinaria"; así como para eludir toda consideración filosófica de la "realidad" que trascienda la exigencia meramente pragmática –por más que sea esencial en el proceder habitual de la tarea gnoseológica de la ciencia– y, por otra parte, puramente metodológica de los criterios de identificación objetiva *empírica*. Pero, postergando ahora nuestra crítica filosófica, prosigamos con nuestra discusión exegética.<sup>734</sup>

Locke estima, pues, pertinente considerar en IV,iv,4 que los objetos o cosas reales existen independientemente de nuestra percepción; y ello condiciona su lenguaje y su modo de explicar la cuestión: con la pertinente y justificable **ambivalencia onto/lógica**, ajena por igual al reduccionismo idealista/fenomenalista y a la reduplicación representacionista. La "mente –dice Locke–, según se ha mostrado [en todo el Libro II], no puede de ninguna manera forjarlas [las ideas "simples"] por sí misma". Es la misma tesis que Kant establece desde la "Estética Trascendental" de la *KrV*, y que conservará en el "dualismo" de su "realismo empírico". Tales "ideas simples" de sensación, pues, "tienen que ser necesariamente el producto de cosas que operan sobre la mente" (II,iv,4). Pero Locke no se ve llevado a "realismo trascendental" alguno (representacionismo) por el reconocimiento de que, como diría Kant, nuestra intuición es "sensible" o "derivada"; esto es, no "originaria" o creativa. Porque posee un criterio de objetividad que le impide reducir problemáticamente (según un "idealismo empírico problemático", como llamara Kant al de Descartes) toda "apariencia" o todas nuestras "percepciones" a "ficciones de nuestra fantasía". Y porque el carácter metafísico crítico (en tanto lúcido) –frente a dogmático: *esse*

---

<sup>734</sup> Nos haremos cargo aquí de la crítica a Cassirer, para no romper el hilo del discurso polémico, que hemos centrado con Bennett. Si Bennett omite absoluta e injustificablemente el texto que estamos comentando – IV,iv,4–, Cassirer (1), II,219 hace de él una cita, en nota a pie, injustificablemente mutilada. Por ella queda tergiversado el realismo lockeano en un representacionismo que pretende basarse sólo en la ambigüedad de una frase puesta en cursiva por el propio Cassirer: "... deben necesariamente ser el producto de cosas que operan sobre la mente". Sin embargo, omite, mediante puntos suspensivos, el párrafo central (subrayado nuestro, de nuevo):

"De donde se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestra fantasía, sino los productos naturales y regulares de las cosas externas que operan realmente sobre nosotros; y así conllevan toda la conformidad que se pretende, o que nuestro estado requiere: porque ellas nos representan las cosas bajo esas apariencias que ellas son capaces de producir en nosotros: por lo cual podemos distinguir las clases de sustancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran y así tomarlas para nuestras necesidades y aplicarlas a nuestros usos...

Es decir, precisamente aquél en que resulta ineludible identificar lo que pretendemos: un criterio de objetividad en virtud del cual se haga preciso no dar, al menos, por establecido que Locke incurre en el representacionismo; es decir: en el "realismo trascendental", como lo llamara Kant, con su paralogismo de la exterioridad. Cassirer, pues, parece no admitir siquiera, como Bennett, la legitimidad de un *lenguaje* realista ("dualista") que no implique sino el "realismo empírico" kantiano. La interpretación de Cassirer reprocha a Locke el "dogma incommovible" de suponer la "existencia de un 'original' externo" de "Toda percepción elemental, además de darnos a conocer su propio contenido" (cfr. *ib.*,218). Este es el contenido de la tesis comúnmente llamada (por Bennett mismo) "representacionismo", aunque Cassirer no utiliza rótulo alguno: ni realismo ni representacionismo. Pero el propio Cassirer deja ver el dogma y falacia reduccionista (idealista logicista) de su propia concepción, que es la auténtica raíz de su injustificada e injustificable lectura reduccionista, cuando en el mismo lugar denuncia el mismo "dogma", pero enfatizando así: "*existencia* objetiva del objeto" de "toda representación [\"idea\", en Locke; J. R. S.] simple" (cfr. *ib.*,218). Con ello, en efecto, lo que se delata es que el intérprete es ciego a la distinción entre "existencia" y objeto, esto es, en definitiva: entre **conciencia (lo que define la objetividad) y realidad (lo que "pone" o "da" efectivamente la objetividad)**. Una distinción que el propio Kant, a quien atribuye su propia concepción, mantiene, pese a todas sus ambigüedades e insuficiencias, del modo siguiente, por ejemplo: "no podemos construir la existencia de los fenómenos" (*KrV*, B 222).



*est percipi*– de su empirismo le impide situar el mundo "real", como una totalidad incondicionada (como criticara Kant en el capítulo sobre las "Antinomias") en una trascendencia desconectada de la percepción. ¿Cuál es, entonces, su criterio de realidad *objetiva*? El de la **regularidad de las apariencias**. "Y así conllevan toda la conformidad que se pretende" (subrayado nuestro).

"Es real –decía Kant en A 376– lo que, de acuerdo con reglas empíricas, se halla vinculado a una percepción". Pero Locke dice lo mismo sin dejar en la ambigüedad el término "percepción", que en Kant puede ser una representación "subjetiva" ("sensación") u "objetiva" (cfr. B 377). A él no se le olvida en ningún momento, o en ningún momento deja su lenguaje de expresar, que nuestras percepciones son objetivas ("reales", en la ambivalente significación aludida del término), *ante todo*, porque son derivadas (diciéndolo en términos kantianos), y corresponden, por tanto, a una realidad que *existe* independientemente de nuestra mente.<sup>735</sup> Por eso él expresa su criterio de objetividad con el apropiado lenguaje de un **integral realismo de la objetividad** empírica: ellas, las ideas, no son ficciones de nuestra fantasía porque son "productos naturales y regulares de las cosas externas que operan sobre nosotros" (subrayado nuestro). "Y esta conformidad entre las ideas simples y la existencia de las cosas es suficiente para un conocimiento real" (subrayado nuestro).<sup>736</sup>

Pero hay que insistir en que esto no delata de por sí una doctrina "representacionista" (re–duplicacionista, podríamos decir), sino que expresa meramente la tesis onto/lógica *radical* de todo *realismo*; o –quizá sería mejor afirmar– conlleva y encarna la dimensión esencial de la *realidad* (en cuanto existencia) como polo objetivo del conocimiento. Es igualmente palmario, sin embargo, que Locke no reduce a esta tesis su cuestión de la "realidad" en IV,iv,4, ni la privilegia, sino que entiende principalmente aquí bajo esta ambivalente noción ("realidad") la definición constitutiva (y, por tanto, los criterios de identificación) de los objetos o realidad empírica *objetiva*, a diferencia de las meras "apariencias": lo que llamaremos la dimensión o criterio crítico, propiamente lógico, de la "realidad" en tanto objetividad. De igual modo es patente que tampoco entiende por tal "*conformidad*" u objetividad de nuestras ideas o apariencias un carácter representativo de las mismas, injustificada o incoherentemente aducido, respecto a una realidad trascendente. Al contrario, encontramos el requerido criterio lógico de un patrón de "regularidad". Tal criterio, por lo demás, no dejará de relacionarse con la noción más crucial aún, o lógicamente radical, de la objetividad, la de "conexión necesaria" de las apariencias, que el planteamiento de Bennett ni se plantea (a diferencia del de Cassirer); debido a lo cual no lo reconoce en los textos. Pero éstos vendrán después.

Este criterio de objetividad empírica (la regularidad), en tanto "conformidad", no obstante, con la "realidad", podemos encontrarlo aún más netamente expuesto en un texto

---

<sup>735</sup> Dice Kant en A 375: "...el realismo empírico está fuera de toda duda. Es decir, hay algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas".

<sup>736</sup> "Ésta" es la conformidad que establece la tesis de Locke. Y no, pues, la que quería hacernos creer Cassirer –ver anterior nota 734– con su distorsión del texto. Una distorsión reincidente. Porque en la misma nota referida, y como prueba del "dogma" lockeano de un "original" reduplicativo de las cosas, cita una frase sola, la primera, de II,xxx,2. Uno de los textos que Bennett ni siquiera cita, así como tampoco sus paralelos en el Libro IV. Lo que sigue mostrará de nuevo, no obstante, la omisión de Bennett como un defecto y la cita de Cassirer como una distorsión. (Diferencia ésta, por cierto, fácil de explicar: mientras que el planteamiento de Bennett responde a una simplista omisión de toda ontología genuina, el de Cassirer expresa una declarada y agresiva –asertiva– reducción logicista de la ontología.)



de uno de los capítulos referidos como anticipación de la temática del Libro IV. Efectivamente, en II,xxx,2 podemos leer:

Nuestras *ideas simples* son todas reales, todas están de acuerdo con la realidad de las cosas: no es que sean todas ellas imágenes o representaciones de lo que existe; lo contrario de eso, en todas menos las cualidades primarias de los cuerpos, ha sido ya mostrado...<sup>737</sup>

Aclaración más neta de cuál *no* es el criterio lockeano de objetividad nos parece que no cabe. Al igual que evidencia, por cierto, de que, Locke al menos, no confunde su realismo crítico con el representacionismo. Pues, sin que hayan de ser siempre, como piensa el realismo *gnoseológicamente* ingenuo, "imágenes o representaciones" (absolutas, esto es: in/mediatas y completas) de las cosas (absolutas), se declara "reales" a todas nuestras ideas simples (los "materiales", recordemos, de todo nuestro conocimiento). ¿Serán consideradas "reales", en cambio, en tanto que representaciones, en un sentido de este término acorde no con la noción crítico/científica de " semejanza" sino con la doctrina "representacionista"? ¿Cuál, si no, es, entonces, el criterio de "realidad" –empírica– que nos ofrece? He aquí la respuesta, en el mismo párrafo:

... la realidad consiste en esa correspondencia estable que ellas tienen con las distintas constituciones de los seres reales. Pero si responden a esas constituciones, como a causas o patrones, ello no importa; basta que sean constantemente producidas por ellas. Y así nuestras ideas simples son todas reales y verdaderas, porque responden y están de acuerdo con esas potencias de las cosas que las producen en nuestras mentes; siendo eso todo lo que se requiere para hacerlas reales, y no ficciones a placer.<sup>738</sup>

Locke no maneja, pues, la distinción entre "seres reales" e "ideas" que le lleva a decir que éstas son "producidas" por aquéllos porque una hipotética inadvertencia de la dimensión lógica de nuestro *concepto* de "realidad" (y de la relatividad de nuestros conceptos de objetos o "sustancias", como veremos aún) le induzca a incurrir en impertinentes tesis ontológicas, las cuales constituyeran una innecesaria y, por ello, errónea "reificación" de las ideas o duplicación de la realidad. Pues, para decirlo *en términos de Bennett*, aquí se muestra innegablemente consciente de que el "reino objetivo" o la dimensión de la objetividad no tiene *propiamente* que ver con la dimensión ontológica (existencial) de los objetos conocidos, sean "ideas" o "cosas externas" que las "producen" "en nuestras mentes" (la cual es la que explica y justifica el "dualismo" aquí asumido, como lo asumiera el "realismo empírico" de Kant). Aunque, *en términos de Locke*, la distinción metafísica (u ontológico/existencial) no debe *separarse* de nuestra concepción de la "realidad". La objetividad o el "reino objetivo" (la dimensión de la "realidad" misma privilegiada en este texto de Locke) consiste no en trascendentes "causas", "semejantes" o no a nuestras "ideas" o "apariencias", o "patrones" ontológicos hipostáticamente reduplicados y traspuestos a la experiencia, sino en una "estabilidad" o "constancia" de las

---

<sup>737</sup> Cassirer –ver anteriores notas 734 y 736– sólo cita en su nota la primera oración: "Nuestras *ideas simples* son todas reales, todas están de acuerdo con la realidad de las cosas". Véase lo que sigue como crítica.

<sup>738</sup> II,xxx,2. Subrayado nuestro.

ideas o apariencias mismas<sup>739</sup> que –como decía en el texto anterior– nos permite distinguirlas en clases. Esto es –en legítima glosa–, la objetividad, a diferencia de las meras apariencias discretas, estriba en "patrones" *lógico/objetivos*. Pero *objetivo/reales*.

Es decir. Sería equívoco y confusivo abstraer del texto, por una falta de comprensión metafísica, el término de "correspondencia", que sólo se hace cargo de expresar la distinción metafísica señalada, pero que es impropio, según manifiesta el propio texto lockeano, como criterio estricto de objetividad: en tal sentido habría que hablar más bien de correlación, de "conexión" sistemática entre apariencias. El término clave que marca aquí, en cambio, la diferencia entre una concepción realista gnoseológicamente ingenua de la objetividad y la criticista de Locke es, ineludiblemente, el de "estable" y el de "constantemente". Tal vez el realismo escolástico, como pensaba Gilson, no debiera haberse entendido (empezando por sí mismo, en la modernidad) en otro sentido que el legítima y necesariamente metafísico. Pero si se entendiera en un sentido gnoseológico, como dilucidación epistemológica del concepto de objetividad frente a las meras representaciones o apariencias, como discriminación frente a la "ficción", entonces efectivamente sería tan inútil como falso y tan ingenuo como inconsistente. Y esto es lo que efectivamente le ocurrió con Descartes, al no distinguir éste adecuadamente la dimensión metafísica de la existencia del problema epistemo/lógico de la objetividad *versus* "sueño" o "ficción". O, dicho de un modo en que se percibe más claramente el alcance *real* de la distinción requerida (clásicamente expresada como la de esencia y existencia): al no distinguir adecuadamente entre conciencia y realidad. Pero, como estamos comprobando, no es éste el caso de Locke. Locke no distingue terminológicamente –por las razones que explicamos y consideramos estimables y justificativas– entre "realidad" y "objetividad". Pero su criterio de "realidad" objetiva no apela ya exclusiva, confusiva y falazmente a la pauta de correspondencia adecuada con una cosa real "exterior" (absolutamente trascendente).<sup>740</sup>

*La única transcendencia (trascendentalidad) que se necesita –para no incurrir en falacias, cuando menos– reconocer filosóficamente es la de la existencia con respecto a la esencia de los objetos; la de la realidad –o existencia– con respecto a la conciencia que los aprehende y define. Y no otra cabe discriminar o so/spechar en la doctrina lockeana.*

---

<sup>739</sup> El que, por otra parte, las "ideas" mismas se entiendan no en su acepción epistemológica crítica, sino ontológicamente, sería aquí una presunción implícita que ya hemos refutado, también a Bennett, en la parte antecedente de nuestro trabajo.

<sup>740</sup> Podría decirse que Descartes estableció en su "método" (para cuyo examen naturalmente hay que tener en cuenta, sobre todo, sus "Reglas...") precisamente las bases del nuevo concepto moderno de objetividad. Así lo hace Cassirer (1),I,449 y ss. Pero no debemos olvidar, como ya hicimos notar en nuestro apartado II.2.5. ("Idea y 'pensar'"), que, en el mismo "Discurso del Método", Descartes no hace relación a la "realidad" de nuestras ideas, como Locke lo hace en IV,iv, *passim*. Lo que Descartes establece, y a lo que se refiere confusivo/reductivamente, es un nuevo concepto o criterio de "verdad". Así, expresado en términos clásicos, la moderna fundamentación y elucidación de la "verdad lógica" olvida o/y problematiza la *fundamental* "verdad ontológica". Lo que ocurre es que, lo mismo que Descartes en los momentos no "metafísicos" de su filosofía, Cassirer, en general, reduce la "realidad" a la "verdad", así como "el ser" a la "conciencia". Léanse, por ejemplo, estas líneas en Cassirer (1),I,488-489:

Descartes, en este punto, reincide directamente en el error fundamental de los adversarios aristotélicos de Galileo... Para la concepción idealista auténtica, media siempre una distancia insalvable –por extraño que ello pueda parecer– entre la "verdad" y la "realidad"... lo que a Descartes le preocupa, por considerar que es lo que decide acerca de la suerte de la *ciencia*, es el *concepto de la realidad* misma.

La *existencia*, pues, del mundo exterior o de cualquier objeto (incluido el sujeto empírico como fenómeno de la "reflexión" o "sentido interno") sí que es absolutamente distinguible y metafísicamente "exterior", así como la incondicionalidad o trascendencia (trascendentalidad) de su distinción con los entes (u objetos, en general) no tiene nada que ver con su serie de condiciones empírico/objetivas (evidentemente, para Locke ya, "trascendentes" respecto a –inagotables por– cualquier percepción particular o discreta). Y esto es lo que parece recoger adecuadamente el análisis de Locke. Y ni siquiera, en coherencia con ello, la adecuación ("correspondencia") que, por razones tanto metafísicas como empíricas (científicas), se sigue conservando, requiere una "semejanza" eidética; esto es: relativa a la esencia o contenido representativo (representable) del objeto empírico. Su criterio identificativo de realidad *objetiva* es, como hemos dicho, el de un patrón de regularidad de las apariencias. De ahí que afirme lo siguiente en el párrafo que antecede al texto de II,xxx,2 citado antes (subrayado nuestro):

Porque, estando diseñadas estas diversas apariencias para ser las marcas por las que tengamos que conocer y distinguir las cosas con las que nos las habemos, nuestras ideas sirven igualmente a ese propósito, y son tan reales caracteres distintivos, tanto si son sólo *efectos constantes* como si son *semejanzas exactas* de algo en las cosas mismas: la realidad consiste...

Pero hasta tal punto el criterio lockeano de "objetividad" es el de la regularidad de las apariencias como "marcas de distinción" de los objetos reales; hasta tal punto opera en su epistemología criticista este criterio lógico, que por él se precisa así su propuesta científica corpuscularista, de un modo mediante el que queda así igualmente corroborado el carácter crítico de la misma:

Ni incurrn en la posible imputación de falsedad si la mente (como creo que ocurre en la mayoría de los hombres) juzga que estas ideas [simples de sensación] están en las cosas mismas. Porque habiéndolas establecido Dios, en su sabiduría, como marcas de distinción en las cosas, por las que podemos discernir unas de otras, y así elegir las para nuestro usos según tengamos ocasión, no altera la naturaleza de nuestra idea simple el que pensemos que la idea de azul está en la violeta misma o sólo en nuestra mente; y sólo la potencia de producirla, por la textura de sus partes, reflejando las partículas de luz según cierta manera, está en la violeta misma. Porque esa textura en el objeto, que produce mediante una operación constante y regular la idea misma de azul en nosotros, sirve para distinguir, por nuestros ojos, ésa de cualquier otra cosa; sea esa marca distintiva, tal como está realmente en la violeta, solamente una peculiar textura de las partes o sea, en cambio, ese color mismo la idea (que está en nosotros) de la que es la semejanza exacta....ya que el nombre azul no denota propiamente otra cosa que la marca de distinción que está en una violeta, discernible sólo por nuestros ojos, sea lo que fuere aquello en que consiste.<sup>741</sup>

---

<sup>741</sup> II,xxxii,14. Subrayado nuestro. El interesante siguiente párrafo –15– plantea la suposición de que cada hombre percibiera de diferente manera las cosas. Pero Locke insiste en que esto sería indiferente para el acuerdo objetivo o la objetividad, porque el criterio discriminativo que importa es la regularidad con que se producen cualesquiera apariencias.

Hemos de consignar aún aquí que este texto refuta directamente, en lo que a Locke respectaría, la ya referida censura generalizada de Zubiri (2),171 y ss. sobre el "subjetivismo ingenuo" del "cientifismo" y "todo realismo crítico" al no considerar "reales" las cualidades sensibles y al concebir la "realidad como una zona de cosas" (véase nota 645, en nuestro apartado II.3.2.). Muy al contrario, sus análisis en ese lugar, sobre cuya

Clara e indiscutiblemente, pues, expresa Locke, en éste otro nuevo texto "oculto" para la crítica, la significación de su doctrina onto/lógica que le atribuye nuestra lectura; la cual, una vez más, se funda ante todo en la efectiva lectura de unos textos cuya consideración ha sido eludida (como hemos reprochado desde el principio) por los comentarios habituales, además de dar por bueno, de modo tácito, el criticismo kantiano, o no tenerlo en absoluto en cuenta o, en cualquier caso, no comprometerse a pensar el problema mismo antes de arriesgar una exégesis pre/juiciosa. La tesis metafísica de Locke queda aquí reducida a su ineludible conservación crítica. Todo lo que podemos –y necesitamos– legítimamente afirmar de las cosas "en sí mismas" no es sino su *existencia*, pero críticamente conservada a su vez: ellas son "*potencias*" ("*powers*") que producen (o para producir) en nosotros ideas de su existencia. En cuanto a su determinación objetiva, esencial o eidética, nos basamos en las apariencias que ellas producen en nosotros, en tanto "marcas de distinción", de acuerdo con cuya "regularidad y constancia" establecemos nuestro conocimiento de los objetos externos o "sustancias". Y no hay razón para suponer que nuestras determinaciones esenciales no correspondan a las de los objetos reales, ni, sobre todo, dicha sospecha tendría relevancia alguna para socavar la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico: éste versa sobre "las cosas con las que nos las habemos" en la experiencia (véase II,xxx,2, citado arriba). La hipótesis corpuscularista, que nos remite a la "textura" o constitución de las "partes" insensibles o átomos como fundamento objetivo de las apariencias efectivas, no es, en cambio, ni más, pero ni menos, que eso: una hipótesis sobre la *estructura* de la objetividad de los cuerpos, objetos o sustancias externas. Lo cual es muy distinto, patentemente, de que la *existencia* misma de objetos externos constituya, y mucho menos con legitimidad epistemológica, una "hipótesis": cual es la propuesta filosófico/exegética reciente de dos de los pocos autores que pretenden revisar la interpretación "representacionista" del *Ensayo*.

Efectivamente, tanto P. Alexander como J. L. Mackie incurren, con ello, en una reiteración inadvertida del psicologismo epistemológico humeano, que posteriormente tendremos ocasión de referir críticamente.<sup>742</sup> Tal es la de confundir el carácter hipotético y probabilístico de las proposiciones particulares con el carácter necesario de los postulados epistemológicos en general. De todos modos, su planteamiento es aún menos riguroso que el humeano, en tanto en cuanto, increíblemente, tienen en cuenta las proposiciones de la ciencia como argumentos que pueden apoyar tesis epistemológicas u ontológicas como la que ahora comentamos. Lo que no es sino una muestra más de la injustificable desatención a la filosofía kantiana de que hace gala gran parte de la literatura inglesa. Hay que decir, no obstante, que Mackie no pretende rechazar el representacionismo como interpretación de Locke, sino que él mismo lo defiende en lo que considera una versión "sofisticada". Es evidente, empero, además de explícitamente reconocido, que lo que defiende es el postulado realista. Sólo que, con ese modo de concebir y justificar tal postulado, no podemos sino darle la razón, no en atribuir a Locke el "representacionismo", sino en aplicarse a sí mismo esta etiqueta. Como igualmente debería aplicársela el propio Alexander.<sup>743</sup>

---

plausibilidad ya nos pronunciamos, pueden considerarse muy bien una exposición fidedigna de la doctrina lockeana acerca de la "realidad" y de su distinción científica sobre las cualidades.

<sup>742</sup> Véanse Alexander (2),94,129 y Mackie,62-4, *passim*.

<sup>743</sup> Véase, sobre esto, nuestra nota 640, en el apartado II.3.2 ("La distinción científica entre las cualidades").

De todos modos, se hace imprescindible esta matización en este inciso: por la "hipótesis" de la existencia de "objetos externos" parece que suele entenderse<sup>744</sup> la de una existencia continua de los mismos más allá de la percepción actual: tesis o pretensión a la que, con razón, el propio Locke considerara ya aplicable, en rigor, un estatuto epistemológico de mera "probabilidad" (véase IV,xi,9 y 13 especialmente). Y este es el punto en el que, reductivamente, suele insistir el adversario análisis fenomenalista del conocimiento. Ahora bien, dicha hipó/tesis tiene una significación por completo secundaria y derivada con respecto a la cuestión central y disputada del realismo. Porque lo decisivo para admitir la existencia de un reino objetivo independiente de la consciencia no es sino la distinción entre conciencia y realidad, existencia y objetividad. Y ésta es una tesis que se puede y debe mostrar ya en cualquier percepción "actual". Que se interprete o, en rigor, se imagine que los objetos sólo se dan u ocurren con ocasión de determinadas experiencias; dicho de otro modo: que no se necesita pensar que son –según el análisis fenomenalista– más que una sucesión regular de percepciones no es sino una aplicación del principio de economía a la imaginación. O, en rigor, a la lógica y aun a la ontología, puesto que, al contrario, resulta de hecho una violencia para la imaginación común concebir fenomenalistamente, de un modo estrictamente lógico, los objetos. Como dice Mackie en el lugar a que hemos remitido, es una hipótesis más simple la de la existencia continua de los objetos y la discontinuidad de nuestras observaciones (o de las apariencias) que la de la irrupción cada vez nueva en la existencia de complejos de apariencias similares a los de otras observaciones. Pero donde radica ineludiblemente la evidencia onto/lógica crucial es, entonces, cuando de la concepción fenomenalista se trata, en el postulado que se hace de la condicionalidad, la ligazón, la regularidad de dichas ocurrencias perceptivas; cuestión sobre la que más abajo profundizaremos. Una vez más, pues, nos vemos llevados a pensar que, mientras no se reconozca la radical y fundamentante distinción –no dualismo– metafísica entre existencia y objetividad (por decirlo de otra de las muchas maneras posibles que estamos utilizando para expresarla), fenomenalistas y "realistas" (como Mackie, con su versión "sofisticada" de la "hipótesis" realista) andarán reductivamente o reduplicativamente errados e insuperablemente enfrentados.

Prosiguiendo con nuestro análisis textual tras este excursus, nos parece decisivo hacer esta observación: es indiferente para Locke que "las cosas mismas" produjeran unas apariencias distintas; no se cuestiona ni se le ve sentido a cuestionar que las que tenemos no "respondan" a ellas<sup>745</sup>: al contrario, nuestras hipótesis objetivas y científicas se fundan en tales apariencias. Lo que, en cualquier caso, no se comete es la disociación entre "cosa misma", como existencia real y "potencia" para producir todas las apariencias, y el contenido de éstas últimas en nuestra experiencia. Por eso resulta innegablemente arbitrario –en todo caso, injustificado– que Cassirer no reconozca –si es que ha leído– la similaridad

---

<sup>744</sup> Ver, explícitamente, Mackie, 64. Pero, en realidad, como es sabido, esta reducción de "existencia distinta" o "independiente" a "existencia continua", pese a su aguda distinción previa, es oriunda de Hume, 188.

<sup>745</sup> Cosa, por lo demás, que no tendría fundamento objetivo hacer. Es el mensaje de Kant, explicitando éste último matiz –diríamos nosotros–, cuando considera (en B 303,n.; A 252-3,372,394,478,n.) que nuestras representaciones objetivas no refieren de hecho ("ordinariamente", como diría Bennett), ni podrían referir de derecho a ningún objeto ("cosa en sí", "noúmeno" u "objeto trascendental") *absolutamente* trascendente a nuestra experiencia (a nuestra conciencia, lógico/trascendentalmente –no psicológico/empíricamente– considerada). No se olvide aquí que las "cosas mismas" de que se habla en II,xxxii,14 son referidas en el también, antes, citado II,xxx,2 como las "cosas con las que nos las habemos". Expresión ésta última, por cierto, paralela a la de Kant en *KrV*, A 129: "nos las habemos siempre con fenómenos" (ed. Ribas, pg. 151).

y la anticipación de la concepción lockeana de la objetividad de las apariencias, como "marcas de distinción", con la doctrina crítica leibniziana que aprueba con estas palabras:

Las ideas no son *imágenes*, sino *símbolos* de la realidad... Se ha dado el paso inicial y decisivo hacia la superación de la "teoría de la imagen". Las ideas siguen *refiriéndose* a un ser objetivo, que tienen en frente, pero no necesitan ya *copiar* este ser para comprenderlo y convertirlo en patrimonio suyo.<sup>746</sup>

No es extraño, sin embargo, que, al menos, conceda en nota:

Por lo demás, en un sentido rigurosamente histórico, la crítica que aquí se hace a Locke sólo es aplicable a la versión de su teoría del conocimiento que figura en los dos primeros libros del *Essay*, sin que afecte para nada a la teoría del saber geométrico, contenido en el libro cuarto.<sup>747</sup>

Pero ya hemos hecho notar repetidas veces el error de Cassirer respecto a la relación entre los diversos libros del *Ensayo*. La última cita misma que hemos hecho corresponde precisamente al Libro II. Así, extraña la inadvertencia de que la noción de "semejanza" con que opera el pensamiento de Locke en modo alguno –que no sea el estricta y legítimamente metafísico, existencial– puede ya interpretarse en otro sentido que el específicamente moderno de la correlación sistemática entre las apariencias o datos empíricos con patrones lógicos de su regularidad, en lugar del equívoco y trasnochado de su confrontación con objetos absolutos trascendentes. En cuanto a la concepción de Cassirer sobre el significado de la noción de "fuerza" (*power*: potencia), en la que nosotros vemos encarnada la noción metafísica crítica de la eficiencia de la existencia en la filosofía de Locke, sólo un reduccionismo filosófico, ciego a la noción distinta de existencia, podría suponer implícitamente una crítica –que no se hace– a nuestra lectura. Tal reduccionismo es visible en estas otras palabras:

La fuerza no es, por tanto, un agente misterioso que obre sobre las cosas desde fuera, sino que es, pura y simplemente, la expresión de la plena *determinación matemática y lógica* de todo acaecer futuro mediante las condiciones ya realizadas en el presente.<sup>748</sup>

Siguiendo, pues, de nuevo nosotros con nuestra exégesis, hemos de decir que la consciencia de aquel criterio de distinción entre "realidad" y "ficción" (a saber, el de la regularidad empírica), no atisbada por Descartes hasta su "Meditación VI", nos impide interpretar el planteamiento lockeano en la línea representacionista del autor francés; que es la que se empeña en imponerle, con notoria indiscriminación, la exégesis habitual. En línea con su propia concepción, en cambio, ya había sugerido el autor en II,xxii,1 que un "ser real" es el que tiene una "existencia estable".<sup>749</sup> Aunque más decisivo a este respecto es todavía el temprano texto de II,i,16, donde Locke utiliza como criterio para distinguir el sueño de la realidad objetiva de la vigilia no alguna diferencia cualitativa entre las

---

<sup>746</sup> Véase Cassirer (1),II,103-105.

<sup>747</sup> Cfr. *ib.*,106.

<sup>748</sup> Véase Cassirer,*ib.*,99.

<sup>749</sup> II,xxii,1: "... *real beings that have a steady existence*,...". Véanse también II,xxii,2 y 8, donde se caracteriza, en la misma línea, al "ser real" como el que tiene una "existencia constante".



sensaciones sino, precisamente, el criterio lógico de la ordenación y coherencia "racional" de las distintas sensaciones entre sí.<sup>750</sup> Igualmente se repite el mismo criterio en II,xix,4, donde, refiriéndose a los "modos del pensar", habla así del "modo" que tenemos cuando estamos durmiendo: "Pero en este retiro de la mente respecto a los sentidos, a menudo guarda una manera de pensar todavía más desligada e incoherente, a la que llamamos sueño".

Como hemos visto, empero, el lenguaje que Locke emplea para expresar su concepción sobre el criterio de "realidad", en tanto que criterio de "*conformidad*" apariencia/realidad, y sin asomo alguno de *duda* sobre la *existencia* de la misma en ningún sentido, encarna, sin duda, la tesis realista de la independencia *ontológica* de los objetos percibidos; así como la referencia a las cualidades de las cosas como "potencias" expresa la cualificación gnoseológica y ontológicamente *crítica* de su *realismo*. Así se manifiesta al decir que los seres reales o cosas externas "causan" o "producen" las ideas "en nuestras mentes", esto es, al *fundamentar la constancia y regularidad de las apariencias* en las "potencias" y "constituciones internas" de los *seres reales*. Y es por esta otra necesidad de fundamentación ontológica o "real" de la objetividad por lo que expresa su criterio, indiscutiblemente lógico, de identificación objetiva no del modo exclusiva y asépticamente lógico que Bennett (como Cassirer) preferiría, sino como "conformidad" con "esas potencias de las cosas" que "producen" las apariencias "en nuestras mentes". Pero, de todas formas, este lenguaje, de suyo, reconocía Bennett, no implica necesariamente representacionismo. Mientras que, en cambio, hemos detectado la presencia del criterio que se pedía para descartar tal concepción.

No obstante, hemos de aclarar aún *positivamente* cómo entiende de hecho Locke los "arquetipos" de realidad, aludidos ya en el citado II,xxx,2 como "patrones" de los "seres reales" respecto a nuestras ideas, tal como lo explica tanto al final del Libro II como en el capítulo del Libro IV sobre "la realidad del conocimiento" (el discutido IV,iv). Así comprobaremos el núcleo radical del carácter *crítico* de su concepción sobre nuestro conocimiento de la realidad objetiva. La cual concepción, sin tener relación alguna con el representacionismo, es consistentemente *realista*.

Ateniéndonos a la exposición de IV,iv (más esquemática que la de los capítulos últimos de II), Locke considera en primer lugar en qué medida o, mejor, de qué modo se adecuan las "ideas complejas" a sus "arquetipos" de realidad. Es sólo con respecto a ellas –las "complejas"– cuando utiliza la noción de "arquetipo". Mientras que, como acabamos de examinar, respecto de las ideas "simples" (la materia o los contenidos básicos de todo nuestro conocimiento) dictamina que todas ellas son "reales" en tanto en cuanto el criterio que entiende como esencial en este caso (junto, por supuesto y siempre, el carácter dado – "no forjado por la mente"– de su existencia) es precisamente el de la objetividad como regularidad de las apariencias. La noción de arquetipo, que es, comprensiblemente, usada por Locke sin definir, implica cierta dualidad. Pero no tiene que tratarse siempre o necesariamente de una dualidad ontológica; puede ser meramente lógica. Locke, de hecho, la usa ante todo en este sentido. Así, al examinar la "realidad" de las "ideas complejas" (ya que antes se ha pronunciado sobre la de las "simples") en IV,iv,5, afirma que

---

<sup>750</sup> "Es cierto que tenemos algunas veces ejemplos de percepción mientras estamos dormidos, y retenemos la memoria de esos pensamientos: pero cuán extravagantes e incoherentes son en su mayor parte, qué poco conformes a la perfección y el orden de un ser racional, no necesita decirse a quienes están familiarizados con los sueños."

*En segundo lugar*, todas nuestras ideas complejas, *excepto las de sustancias*, al ser arquetipos de la propia hechura de la mente, no intentar ser copias ni referirse a la existencia de nada que sea su original; no pueden carecer de conformidad necesaria alguna para el conocimiento real...Así que no podemos sino estar infaliblemente ciertos de que todo el conocimiento que logramos acerca de estas ideas es real y alcanza a las cosas mismas... <sup>751</sup>

Es importante notar (aunque la observación pudiera parecer trivial fuera de nuestro contexto polémico) que, como puede comprobarse en este texto, Locke usa los mismos conceptos de "conformidad", "existencia" y "cosas mismas" en un sentido no constreñido a un dualismo ontológico. Es decir, aquí podemos confirmar que una acepción y uso lógico de "realidad" no es en modo alguno ajeno a su pensamiento; de la misma manera que su propia definición de "conocimiento", expresada en IV,i,2, lo hace consistir en "*la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia, de cualesquiera de nuestras ideas*". <sup>752</sup> Locke pone a continuación el conocimiento matemático y el moral como ejemplos o casos eminentes de la realidad adecuada de las ideas complejas que son –por exclusión de las de "sustancias"– "modos". Pero, como se apuntaba aquí, no piensa lo mismo sobre las ideas de "sustancias". <sup>753</sup> Así, en IV,iv,11 podemos leer:

*En tercer lugar*, hay otra clase de ideas complejas que, al referirse a arquetipos externos a nosotros, pueden diferir de ellos, y así nuestro conocimiento sobre ellas puede llegar a ser escasamente real. Tales son nuestras ideas de sustancias... <sup>754</sup>

Thirdly, *There is another sort of complex ideas, which, being referred to archetypes without us, may differ from them, and so our knowledge about them may come short of being real. Such are our ideas of substances...*

Ahora bien, la leyenda inmediatamente siguiente descarta cualquier prejuicio o sospecha tanto de una duplicación representacionista de la objetividad como de una limitación gnoseológica al respecto que pudiera incurrir en ella, lógica e inadvertida o indeseablemente siquiera, por un criticismo desavisado. Porque, aparte del hecho de que Locke –como hemos subrayado en la cita– no asevera esta restricción gnoseológica absolutamente, sino que la indica como posibilidad eventual, la razón de la misma no reside en una concepción de la percepción como un "velo" de la realidad "externa"; esto es, no se

---

<sup>751</sup> Como puede verse, este texto emplea la expresión ("original") que toma la interpretación de Cassirer, comentada en la anterior nota 734, sobre el presunto dogma lockeano "incommovible" sobre "la existencia de un 'original' externo" reduplicativo del contenido de toda percepción. Pero si se sigue nuestro análisis, se comprobará en qué medida tal interpretación es injusta y no se basa sino en una tergiversación, cuando menos, de lo que Locke afirma respecto a las ideas de "modos" y lo que dice sobre las de "sustancias": lo que ya comprobamos en la parte anterior de nuestro trabajo como un defecto de lectura generalizado.

<sup>752</sup> Definición que, con ser racionalista o, mejor, andar en la línea de la objetividad crítica, escapa al *dogmatismo* racionalista o el deductivismo cartesiano, que exige erróneamente, o no distingue adecuadamente todavía, la "conexión necesaria" de la conexión (epistemo/) lógica. No hay que olvidar que la noción lockeana de "conexión y acuerdo" no se reduce a la de carácter "necesario" en sentido lógico/matemático. En IV,i,3, en efecto, Locke distingue cuatro "clases" de "acuerdo": identidad o diversidad; relación; coexistencia o conexión necesaria y existencia real.

<sup>753</sup> No se olvide que "sustancia" equivale en Locke precisamente a objeto como unión necesaria, objetiva, de una complejidad de "ideas" o apariencias.

<sup>754</sup> Subrayado nuestro.

sitúan las sustancias, por principio, como dijera Bennett, "más allá del velo de la percepción."<sup>755</sup> Leámoslo:

... Tales son nuestras ideas de sustancias, que, consistiendo en una colección de ideas simples, supuestamente tomadas de las obras de la naturaleza, pueden, sin embargo, variarse de ellas, al tener más o diferentes ideas unidas en ellas que las que pueden encontrarse unidas en las cosas mismas. De donde viene a suceder que pueden, y con frecuencia lo hacen, dejar de ser exactamente ajustadas a las cosas mismas.<sup>756</sup>

... *Such are our ideas of substances, which, consisting of a collection of simple ideas, supposed taken from the works of nature, may yet vary from them; by having more or different ideas united in them than are to be found united in the things themselves. From whence it comes to pass, that they may, and often do, fail of being exactly conformable to things themselves.*

La "exterioridad" de los arquetipos de nuestras ideas de sustancias se concibe aquí, como se ve, de un modo clara e *inequívocamente* empírico: las "cosas mismas" que se trata de reproducir en nuestras "ideas complejas de sustancias" no son otras que las que se pueden identificar en la experiencia. Este rasgo (la "exterioridad") no es, por tanto, de por sí, la razón en la que se encuentra el problema apuntado por Locke o la presunta falacia que querría hallar la crítica: la de hipostasiar la existencia situándola en una trascendencia inaccesible (a las "ideas", la "percepción inmediata" o el "pensamiento") que, no obstante, inconsistentemente, se sigue tomando como criterio problemático de objetividad, de "realidad" de nuestro conocimiento empírico. No puede imputársele el paralogismo de la exterioridad que vimos que Kant reprocha a Descartes o al "realista trascendental" (por su subyacente "idealismo empírico"). Locke simplemente está aludiendo al hecho, ampliamente examinado en el resto del *Ensayo* (especialmente en II,xxiii; xxx-xxxii y III), de que nuestras ideas de sustancias no se conforman a la realidad *en la medida en que* ordinariamente tomamos las palabras por las cosas (físicas), o nos falta una observación revisada y exhaustiva que pueda hacer más fieles y "exactas" nuestras nociones de las mismas, en el sentido de *más completas*. Asimismo, en los textos paralelos de II,xxxii,6,13 y 14 se dice que las únicas ideas "inadecuadas" son las "complejas" de sustancias, pero por la misma razón, como veremos más abajo.

Este dato es fundamental para nuestro argumento, porque corrobora la lectura de que Locke sostiene un concepto crítico de objetividad, como construcción genética de nuestros *conceptos* de objetos según un patrón lógico de afinidad o congruencia de las "apariencias": de regularidad empírica. Y por "crítico" hay que entender aquí, además de esto, no sólo la no incursión en el "paralogismo de la relación externa" (la reduplicación representacionista), esto es: la remisión de la objetividad (de la realidad objetiva, de la existencia) al ámbito de la inmanencia empírica, sino también la clara conciencia de la *relatividad* de nuestros conceptos objetivos, los referentes a las "sustancias". Lo cual no supone negación, como puede leerse y advertirse, de su "realidad", sino, más bien al contrario, la invitación metódica a la investigación empírica para el progreso de nuestro conocimiento positivo. Si sólo se atiende a la sencilla claridad con que Locke expone en el texto estas dos notas, puede sufrirse la impresión de que nuestra atribución de criticismo resulta abultada, inconveniente. Pero en modo alguno se ve así si se repara en el contenido. No se olvide, además,

---

<sup>755</sup> O, como dice Cassirer (1),II,223, "más allá de la conciencia".

<sup>756</sup> IV,iv,11. Subrayado nuestro.

que ante todo estamos examinando si la visión de Locke comete, o no, los errores o falta de crítica que se le imputan. Pero, sobre todo, hay que tener en cuenta que dicha visión, que incontestablemente coincide con los rasgos críticos que hemos señalado, suponía, en su contexto histórico/polémico, una advertencia notablemente original.

Basta referirnos, para corroborarlo, a la doctrina de las "esencias nominales". Lo anterior forma una parte sustantiva de ella que, por lo demás, se expone ya en II,xxiii: el capítulo sobre la idea de "sustancia", que ya analizamos en nuestra parte anterior como constituyente del núcleo teórico de aquélla. De acuerdo con esta visión, se requiere una *experiencia compleja y regular* para construir los conceptos ("esencias nominales") por los que identificamos objetos: porque la experiencia, que es el ámbito en que se muestra nuestra realidad objetiva, es compleja y abierta, in/definida. Pero tales conceptos, pese a y por referir a la "realidad" empíricamente objetiva, permanecen siempre indefinidos y abiertos precisamente por su relación genética y constitutiva con la experiencia. Por eso se llama arriba a las "ideas complejas de sustancias" (las "esencias nominales" del Libro III) "colecciones" de "ideas".

Ahora bien. Esta doctrina significa efectivamente algo que, en la confrontación Locke/Kant (y Locke/Cassirer; mientras que la simplicidad del planteamiento y la exégesis de Bennett no nos acompaña ya en estos matices), resulta decisivo para la reivindicación de criticismo que pretendemos para nuestro autor. Porque, por una parte, su concepción ontológica sostiene con anticipación a Kant, y en crítica a la ontología coetánea escolástica y cartesiana, las notas que acabamos de señalar. Pero, por otra parte, lo hace con una lucidez y coherencia metafísicas que resultan mucho más discutibles en el criticismo kantiano. Esta doble afirmación requiere una explicación, por más que sólo pueda ser esquemática y oblicua en este trabajo.

Como es sabido, aparte del ambiguo y problemático significado residual metafísico, irrestrictamente ontológico en tanto prioritariamente *existencial*, que cabe ver en la noción de "cosa en sí",<sup>757</sup> Kant cree que en ella se expresa la exigencia racional de "lo

---

<sup>757</sup> (Por supuesto, no "fenomenalistamente" interpretada como la desconocida causa empírica o "física" – como llegara a decir Russell, 78, n. – de nuestras representaciones subjetivas.) En la "Analítica Trascendental" (su nueva "Ontología" crítica: cfr. A 247), examinada desde su propia concepción de la "realidad objetiva" (el plano onto/lógicamente ambiguo, o insuficiente, de la objetividad lógico/trascendental), la considera más bien una innecesaria y errónea hipóstasis del concepto lógico de objeto o cosa en general. De ahí que, en cuanto "objeto trascendental", la equivalente noción de "*noúmeno*" tenga un carácter clara y meramente lógico: se trata de un "*concepto límite*" con que el criticismo ontológico limita el conocimiento a la inmanencia sensible (cfr. B 311-312). En la "Dialéctica Trascendental", sin embargo, su posición al respecto es más ambigua. Porque, en el capítulo sobre los "Paralogismos", si bien, por una parte, Kant la critica igualmente como hipóstasis *reduplicativa* de la "existencia independiente" o "exterior" (consiguiente a la paralogística hipóstasis ontológica de la conciencia, del "Yo pienso" que no expresa sino la mera función lógica del pensar, o apercepción que acompaña necesariamente a toda percepción), por otra, en cambio, el problema ineludiblemente radical de la existencia conduce a una interpretación inevitablemente metafísica del "objeto trascendental", como ya indicamos en nuestro apartado II.2.5. Véase, al respecto, A 372 (subrayado nuestro):

...si consideramos los fenómenos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí y exteriores a nosotros, no se concibe cómo podemos conocer su existencia de otro modo que deduciendo la causa a partir del efecto, con lo cual quedará siempre oscuro si esa causa se halla en nosotros o fuera de nosotros. Se puede conceder que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas...El objeto trascendental nos es desconocido...Pero no tratamos de él, sino del objeto empírico...

incondicionado"; noción que acabará reduciéndose interpretativamente al ámbito de lo que tradicionalmente se ha llamado la esencia.<sup>758</sup> En A 321 y ss., al analizar, mediante la mención técnica específica de las "ideas" (conceptos puros *a priori*) de la Razón (*Vernunft*), el nivel supremo de la razón en su esencial función de síntesis de lo diverso (de lo empírico, sensible), Kant advierte que lo que razón pretende últimamente en el conocimiento es el logro de la completitud de las condiciones explicativas de cualquier fenómeno. Es decir, analiza críticamente que no tenemos ningún concepto positivo de lo que sea una o la cosa "en sí" si por ello entendemos, en lugar de la noción positiva de la "totalidad de las condiciones" (la omnideterminación del concepto de un objeto: considerado "desde cualquier aspecto") –ella misma "incondicionada", por lo tanto–, la noción vacía de su absoluta posibilidad o necesidad "interna" o "intrínseca". Por otra parte, la "idea" de la "totalidad [o "completitud"] de las condiciones" no puede críticamente considerarse sino como una idea "regulativa" de la progresiva sistematización –o unificación– formal de

---

En nuestro anterior apartado II.2.5. ya nos referimos polémicamente a esta visión, sobre la cual remitimos también –aparte de lo que seguirá– a la nota 614, en nuestro apartado II.3.1. ("Idea y cualidad"). De todos modos, vale la pena recordar sintéticamente que es el defecto kantiano de distinguir entre existencia y esencia, por falta de una adecuada consideración teórica de la existencia, lo que le lleva a anejar a su admirable elucidación de la noción de objetividad empírica un inadmisiblemente e inconsistentemente "idealismo formal" como única explicación (lo que corresponde a la noción kantiana de "deducción subjetiva": véase A XVII) a la vez que "deducción" ("objetiva": cfr. *ib.*) posible, para él, de la objetividad de nuestro conocimiento. Lo que quizá, como también apuntamos ya, se deba en el fondo a la reducción ontoteológica del Ser como Existencia, propia de una convicción teísta o una teología insuficientemente "pensada" (lo cual, a su vez, quizá depende esencialmente de su concepción de la libertad y el postulado de inmortalidad que le sirve de su/puesto).

<sup>758</sup> Kant conecta expresamente, en A 491, la cuestión del "realismo trascendental" –y su problemática noción de la cosa "en sí"– (que nosotros identificamos como representacionismo y hemos visto hasta aquí en relación sólo con el problema de la realidad como existencia) con los conflictos analizados en el capítulo sobre las "antinomias" de la razón. Pero, a su vez, la cuestión de éstas se identifica en B 593 como la de lo "incondicionado" (cuyo concepto no puede ser para nosotros más que el positivo, pese a que sea incompleto: ideal, regulativo, de la completitud de las condiciones empíricas), que tiene que ver más bien, sobre todo, con la dimensión de la esencia: con la dogmática pretensión "metafísica", especulativamente *a priori*, de un conocimiento empírico absoluto (así como de otro metaempírico). Y en este último lugar (B 593) se ve claramente el porqué de esta conexión:

... tan pronto como situemos lo incondicionado (que es lo que en realidad interesa) en aquello que se halla totalmente fuera del mundo sensible y, consiguientemente, fuera de toda experiencia posible, las ideas se convierten en *trascendentes*...

Como se ve, es la misma confusión al respecto de lo "fuera" de lo sensible la que se quiere disolver en esta crítica kantiana a la "cosmología" dogmática. Pero, en realidad, lo que en la discusión de las "antinomias" se recusa no es tanto la cuestión del "realismo" versus "idealismo" sino la de la falta de criticismo que Kant atribuye al racionalismo y al empirismo (asociados, respectivamente, a la tesis y la antítesis de las antinomias) en su concepción tanto metodológico/científica como dogmática o escéptica también respecto a los problemas de la metafísica trascendente. De ahí que el "idealismo trascendental" que vuelve a invocarse en A 491 venga a explicitar un fenomenalismo método/lógico.

Como todo concepto no puede tomarse sino de la experiencia, la línea de pensamiento crítico que late en el texto arriba citado es la de censurar la pretensión de que ningún concepto, queriéndose investir de los atributos de absolutez propios de la razón en su noción ideal –en su búsqueda– del Ser como lo incondicionado (lo omnicomprendido y condicionante: explicativo), se presente como conocimiento esencial absoluto de ningún fenómeno o serie de fenómenos. Interpretada regulativa o heurísticamente, con la idea cosmológica de "universo" la razón viene a proponer la crítica al dogmatismo con que pueda concebirse ninguna teoría empírica acerca de la esencia de los fenómenos: "que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta" (A 509).

nuestro conocimiento, puesto que de tal idea nunca puede hallarse en la experiencia un correlato objetivo (cfr. A 509).

Es decir; puesto que no aumenta en nada nuestro conocimiento efectivo, nuestra comprensión explicativa de la realidad objetiva, fenoménica, el postulado racional abstracto y vacío de una "existencia absolutamente incondicionada" (cfr. A 559 y ss.), la idea de "cosa en sí" u "objeto trascendental" se convierte en la "Dialéctica Trascendental" kantiana, en tanto postulado de lo "incondicionado", en la de la idea regulativa del progreso sistemático del conocimiento empírico. Así, la idea de lo incondicionado que la razón busca estriba, en su único uso positivo y significativo: el "uso empírico", en la aspiración a la consecución de la serie completa de "condiciones" o características constitutivas de los fenómenos u objetos empíricos: una noción que está en (o reinterpreta críticamente) el orden de lo que en la ontología tradicional se llamaba la "esencia", pese a que siempre aboque además –en el "uso trascendental" o "trascendente" de las "ideas"– al planteamiento, tradicional, de una concepción del "ser" como necesario absoluto fundamentante de todo el orden de los entes u objetos. Ésta es precisamente una noción capital cuya posible afirmación teórica se discutirá en los capítulos sobre la "Antinomia" (cuarta antinomia) y "El Ideal de la Razón pura", aunque con resultado crítico negativo, en la refutación del "argumento ontológico".

Negada, pues, la posibilidad especulativa de encontrar un último/primer y, en definitiva, absoluto incondicionado de los objetos, la noción de cosa "en sí", como "idea regulativa" de la "totalidad" o "completitud" de las condiciones de los objetos o/y conceptos empíricos, se reinterpreta críticamente como expresión del impulso racional hacia una progresiva investigación de la serie inacabada, e inacabable especulativamente, de las condiciones objetivas: de los objetos empíricos, de la experiencia como sistema abierto. De este modo, puede decirse que la absolutez, la "ensidad", la in/condicionalidad de los objetos del conocimiento, convertida positivamente en completitud asintótica de las condiciones de los fenómenos –de sus relaciones universales en el sistema de la ciencia–, queda contemplada desde la perspectiva de la esencia. Sólo que, entonces, la esencia –por expresarlo con este término tradicional que aún manejará la epistemología lockeana– ya no se concibe del modo dogmático, especulativamente ingenuo, de la tradición escolástica y racionalista. Ya no se entiende como *de/finición*, tan ingenua y vacua como contradictoria (el todo no puede ser *de/finido*, *de/finitivo*), del "ser" absoluto de ninguna "cosa". Lo único "en sí" y absoluto es el todo (perspectiva de la esencia; la existencia, teóricamente erradicada por su/puesta y asignificativa). Pero, "en su sentido empírico, el todo es siempre relativo" (*KrV*, B 511); "Sólo hay que explicar los fenómenos en la medida en que sus condiciones de explicación estén dadas en la percepción" (*ib.*).

¿Qué expresa esta visión sino la limitación crítica del "conocimiento" *científico* al ámbito de la experiencia? Mas esta visión es precisamente la que instaura la epistemología lockeana –como aún seguiremos mostrando– como *empirismo científico crítico*. Sólo que en Locke esto no supone *ninguna* restricción del *alcance ontológico* de nuestro conocimiento empírico en ni por principio, por más que se lo entienda críticamente *limitado*. Debemos decir que es precisa y paradójicamente en la filosofía lockeana donde no se da en absoluto una "doctrina del velo de la percepción", como se da realmente en la kantiana, pese a su reticencia con ello, porque el reconocimiento crítico lockeano de la finitud de nuestra conciencia no le lleva al equívoco del "idealismo formal" con que Kant cree necesario "deducir" su análisis fenomenalista (esto es: no representacionista) de la objetividad empírica y el funcionamiento de la "Razón" en el proceso de su conocimiento. ¿Qué queremos decir con esto? Como veremos, que, aún menos que en Kant, y precisamente por no mezclar –o bien disociar inadecuadamente, en la raíz común del Ser–



los problemas de la metafísica trascendente o trascendental en la explicación del conocimiento empírico, la visión de Locke no se hace sospechosa de establecer controvertiblemente dos *dimensiones* (no ámbitos, dominios o mundos diversos) de la realidad, la empírica y la metaempírica ("nouménica" o "trascendental"): la subjetiva –por más que sea "trascendental" y permita la dualidad sujeto/objeto en el seno de la inmanencia lógica de la "experiencia posible"– y la "en sí" –la radicalmente, metafísicamente "trascendental" del "objeto trascendental" como causa trascendental, no empírica, de los fenómenos u objetos empíricos (no meras apariencias o representaciones empíricamente subjetivas)–. Y ello porque la dimensión existencial, que es la primordial y fundamentalmente ontológica, no queda problematizada en su obra.

Locke, por supuesto, no ha expresado explícitamente la distinción –y no dualismo, insistimos– metafísica radical del modo que nosotros lo estamos haciendo hermenéuticamente. Pero su pensamiento opera con ella. La prueba es que no incurre en el representacionismo ni, de otro lado, en el idealismo, permitiéndole, como estamos y seguiremos viendo, una concepción criticista del estatuto de nuestro conocimiento empírico. Por otra parte, Locke no ha incurrido ni en el dogmatismo metafísico inmanente de las tesis racionalistas que discute Kant en las "antinomias", ni tampoco en el escepticismo sobre lo trascendente que atribuye genéricamente al "empirismo" de las antítesis de las mismas. Por lo demás, sabido es que una explícita distinción y un intento de justificación sólo suele darse cuando se ha problematizado una noción. Tal no era el caso, la circunstancia histórico/sistemática de la filosofía de Locke. De modo que hemos de inferir hermenéuticamente que para él la tesis que nosotros explicitamos era un su/puesto *tan* evidente por sí, a la vez que tan difícil de exponer de suyo, que no requería mayor explicitación. Le debió de resultar de "sentido común", aunque el sentido común sea un sentido raro (y difícil de identificar).

Lo que ocurre con la noción kantiana de lo "incondicionado", en última instancia reducida a su consideración esencialista, es que adolece de la misma ambigüedad e insuficiencia metafísica (por su indistinción de conciencia y existencia y por tanto existencia y esencia) que la de la existencia "en sí" o "independiente" que ya hemos criticado con anterioridad (en nuestros apartados II.2.5. y II.3.1.). Porque es fácil advertir que la crítica kantiana a la noción de la "cosa en sí", como concepto que sintetiza todo dogmatismo metafísico, refiere precisamente a la nota de lo "en sí" (o lo "incondicionado"), implícita y controvertiblemente interpretada como *radical y absolutamente o/puesta, trascendente*, a lo no "en sí", es decir: lo relacionado con nuestro mundo y nuestro conocimiento: con la conciencia en su sentido epistemológico. Lo "en sí" es lo "independiente", lo radicalmente ab/soluto. La razón aspira inevitablemente a lo absoluto, como Kant mismo reconoce. Pero lo que no reconoce Kant, por no distinguir suficientemente el ámbito de la metafísica inmanente y el de la trascendente (el de la ciencia y el de la metafísica), es que quepa reconocimiento teórico ni especulación ningunos sobre lo absoluto. Ahora bien. No sólo cabrían de lo "absoluto" buscado por la razón elucidaciones distintas y polémicas con la kantiana, que resuelven esas "contradicciones" ("antinomias") que les adscribe su filosofía (como sugiere la sola mención, por ejemplo, de Fichte y Hegel, con sus intentos de una coherente metafísica crítica de lo "trascendente" o lo "infinito" a nuestra conciencia). Sino que cabe, ante todo, y se debe advertir una trascendencia inmanente –ha de valer la paradoja– para que nuestro conocimiento no sólo sea empíricamente objetivo, sino objetivamente real: la de la existencia con respecto a la esencia o, mejor, en términos modernos, la de la realidad o existencia con respecto a la determinación formal de cualquier objetividad (por más que se elucide desde la subjetividad "trascendental").

Mas ¿con qué fundamento o razón crítica concibe Kant lo existencial o esencialmente absoluto con esa trascendencia que luego él mismo critica? ¿Por qué no se ha descartado la noción de "cosa en sí" como absurda por completo? ¿No estará adoleciendo él mismo, en el fondo, de los paralogismos y las antinomias que critica, precisa y paradójicamente al criticarlos (y en virtud, evidentemente, de sus controvertiblemente consistentes postulados tanto de una "metafísica de la naturaleza" como de una "metafísica moral" –véanse Prólogos A y B de la *KrV*–)? La disociación de esencia y existencia, fruto paradójico de su indistinción real sistemática, así como su respectiva trasposición metaempírica por Kant –consideradas en profundidad (trascendentalidad) ontológica o metafísica– es una falta de crítica que se advertía ya en la ingenuidad con que pretende que el objeto empírico "se rija por" o "dependa de" nuestra subjetividad; en la ingenuidad idealista *metafísica* –que no cabe encontrar ni siquiera en Berkeley– con que pretende que ésta sea constituyente de objetividad alguna, en lugar de descubridora, por el mismo *método* trascendental, del insoslayable alcance seriamente ontológico de los fundamentos del conocimiento: de la epistemología (su "Filosofía Trascendental" como "Lógica sintética" "crítica").

El planteamiento de Kant, que no puede renunciar ni a la existencia (siquiera sea "empírica": dualismo o "realismo empírico") ni a la esencia (de ahí su Analítica Trascendental del entendimiento, como nueva "ontología" "crítica" presuntamente "deducida" por un logicismo o un idealismo formal), deja por completo pendiente y su/puesto, pero tras/puesto a la ignota e inefable región o "límite" de lo metaempírico, el problema radical del ser, en su ambivalente dimensión onto/lógica. De ahí que, a nuestro juicio, el criticismo kantiano, en tanto pretensión de establecer límites y demarcaciones gnoseológicas precisas, no haya logrado ni sistemática ni históricamente su objetivo: es comprensible y necesario que su filosofía se viera abocada bien a un coherente idealismo absoluto, bien a un fenomenalismo, ontológicamente agnóstico, en virtud de su inconsistente e ingenuo "idealismo formal". Mientras que, como alternativa a un idealismo absoluto en el plano metafísico, sólo un realismo consistentemente crítico (consciente de u operante con la distinción ontológica fundamental Ser/ente, conciencia finita/existencia y esencia/existencia), como el que cabe adscribir a Locke, podría establecer una exposición y fundamentación de la ontología inmanente y la ciencia, desentendiéndose coherentemente de los problemas de la metafísica trascendental.

De todos modos, la pretensión de que el objeto de nuestro conocimiento sea "cosas en sí" en el sentido kantiano señalado, también esencialmente trascendente, es claramente imposible para Kant; dogmática y contradictoria, si se sostiene. Crítica y positivamente interpretada, en cambio, la tendencia a lo incondicionado (lo completo, lo ab/soluto) no expresa sino el imperativo que la razón nos propone hacia la búsqueda, en la experiencia, de la progresivamente sucesiva serie de las condiciones o relaciones de las cosas; esto es: hacia un conocimiento positiva y progresivamente fecundo, en lugar de una ilusa convicción de que, sin investigación, *a priori*, (de una vez por todas, podríamos glosar) podemos lograr semejante conocimiento.

Esta visión supone el *reconocimiento crítico de la relacionalidad de todos los fenómenos y la relatividad de todo conocimiento particular o determinado*. En un ser y un conocimiento como el nuestro –el *empírico*– donde todo es relativo e inacabado, constituye una ilusión "dialéctica", contraproducente además para el progreso de la "ciencia", la pretensión de que tenemos experiencia o conocemos nada absoluto: omnideterminado, definitivo: "incondicionado". Se trata de "La común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos" (B 564). Devenida "contradictoria", más que imposible, si se toma por premisa la finitud de nuestro ser y saber. Todo es parcial y relativo en nuestra experiencia. Sólo una intuición "originaria", creativa, puede pretender un conocimiento

absoluto de su objeto, puesto que lo crea. En definitiva, la "exigencia" o tendencia natural –e inevitable– al conocimiento absoluto, tal como Kant la reinterpreta críticamente, no puede significar positivamente sino que la razón nos remite a una investigación empírica incesante para enriquecer progresivamente nuestro conocimiento "positivo" (como diría Locke); que nos empuja a un proceso de búsqueda, por otra parte, sin término: "tenemos que perseguir (en la cosmología) las condiciones de los fenómenos naturales, tanto internos como externos, en una investigación que nunca llega a un final, *como si* ésta fuese infinita en sí" (A 672). Pretender un conocimiento absoluto, acabado, de cualquier cosa resultaría un dogmatismo injustificable. Pues el campo de nuestro ser y saber es la experiencia. Y, en ella, todo es relativo: relacional, relacionado: "en su sentido empírico, el todo es siempre relativo" (B 511). Si la "metafísica" pretende (natural e inevitablemente, pero no incorregiblemente: para eso está la "crítica de la razón pura") suplir a la ciencia con un conocimiento absoluto, entonces la metafísica, como ciencia especulativa, ha de ser declarada, de acuerdo con "la crítica de la razón pura", imposible; y deben, por tanto, acabar sus disputas (que sólo sirven de pábulo a una "razón perezosa" y una "razón perversa": cfr. A 689 y 692) para dar lugar, con la ciencia, a un positivo conocimiento de lo que a la realidad objetiva de nuestra experiencia se refiere.

No es, pues, sólo la falacia paralogística sobre la interpretación dogmáticamente –y problemáticamente– "inmanentista" (idealista) del pensamiento y –correlativamente– dogmáticamente "trascendentista" de la existencia aquello en lo que consistiría el "realismo trascendental" o representacionismo. Éste conllevaría también la antinómica consideración de nuestro conocimiento como "adecuación" o representación de los objetos o el mundo ("universo") reales, *como una totalidad o "realidad absoluta"* (la "realidad" entendida como un "bloque" enfrentado a las "ideas" o "apariencias", en los términos argumentales de Bennett), situada así, por tanto, en la trascendencia de nuestra percepción o experiencia; que constituye el contenido de nuestros conceptos o el objeto efectivo de nuestro conocimiento; y a la que inconsistentemente se referiría éste.

En definitiva, el representacionismo resulta dogmática e inconsistentemente reduplicador del ser tanto en la línea, orden o dimensión de la existencia como en la de la esencia. Así, leemos en la *KrV*, B xx (subrayado nuestro):

... jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible... nuestro conocimiento racional *a priori*...sólo se refiere a fenómenos y ... *deja*, en cambio, *la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma*. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario... *se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas)*, pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí...

Mas, dejando pendientes otras posibles consideraciones críticas respecto a la posición kantiana, hay que preguntar: ¿quiénes han pensado que nuestro conocimiento se rige por o es de "cosas en sí"? Si por "cosas en sí" se entienden *entes* auténticos; objetos *reales*, en la ineludible dimensión de "real" que aparece precisamente en este texto, es decir: en los que la dimensión no separable pero sí distintamente *existencial* –a diferencia de la esencial, en la que cabe el problema de la completitud o la falta de plenitud de las determinaciones constitutivas– en modo alguno se erradique por idealismo dogmático, entonces hay que

responder que todos los realistas, en general o independientemente de su "especie"; e inclusive algunos idealistas, también con independencia de su especie. Entre todos estos, Kant mismo, bien se considere como "realista empírico" o como "idealista trascendental" o "formal". Aunque sólo fuera porque en este mismo texto afirma que la "cosa en sí" "es real por sí misma", y luego vuelve a referirla en esta significativa frase: "...lo que de condicionado hay en las cosas en sí". Frase incomprensible o contradictoria, a no ser que se entienda, precisamente en el sentido anterior, como una afirmación metafísica sobre las cosas.

Si, en cambio, por cosas "en sí" entendemos cosas cuya *forma o esencia* se considere *equivocamente* "trascendente" e "independiente" a la conciencia, o la experiencia o/y el conocimiento empírico –"nuestro", evidentemente–, así como dogmáticamente completa, definitiva, absoluta, volveremos a preguntar: ¿quiénes han pretendido este conocimiento, y por tanto incurrido, al menos implícitamente, tanto en contradicciones trascendentales como en un insuficiente empirismo científico/crítico? Entonces, desde luego, al menos, la filosofía escolástica *moderna* (esto es: en tanto ha persistido modernamente en sus tesis sin diálogo crítico y comprensivo con la nueva epistemología u ontología), con su presunto conocimiento reproductivo o "abstractivo" de las "formas" de las "sustancias" "independientes" o (dicho con terminología ya lockeana) "esencias reales", y el propio Descartes, con su dogmática definición esencialista, en el mismo sentido metafísico, de la sustancia pensante y la material o extensa como totalidades enfrentadas (dogmáticamente declaradas independientes en tanto "sustancias" –herencia de la metafísica escolástica– y problemáticamente conectadas por experiencia efectiva).

Pero, sólo a la vista de lo que llevamos comprobado, ¿sería justo afirmar lo mismo de Locke? En modo alguno. Porque es él el primero que critica la concepción dogmático/metafísica de las esencias o "formas sustanciales" "escolásticas", así como el dogmatismo metafísico (o, visto de otro modo, científicista) cartesiano en su concepción de la esencia del mundo material, del mental y de sus mutuas relaciones: como si, efectivamente, fueran esas sustancias absolutas (absolutamente enfrentadas, en lugar de intraempíricamente relacionadas). Como vimos al analizar la doctrina lockeana del capítulo II,xxiii (en la primera parte de nuestro trabajo), la idea de "sustancia pura en general" remitía esencialmente a la noción onto/lógicamente crítica de la unión o conexión necesaria, y no a un hipostático "*substratum*" (*hypokeimenon*) independiente de sus cualidades y de otras sustancias. Mientras que, de nuestras "ideas complejas de sustancias", sus componentes principales, aparte de las "cualidades primarias", eran "potencias", esto es, "relaciones". De modo que su crítica a las esencias cartesianas y las "formas sustanciales" escolásticas en tanto que presuntas "esencias reales" independientes puede considerarse la primera formulación consistentemente crítica del realismo moderno.

Y estamos tentados a pronunciar que la única, en lo que a la dimensión metafísica del "realismo" se refiere. Kant ha criticado por una parte la cosa "en sí" como contradictoria hipóstasis trascendentista de una existencia reduplicada en el capítulo de la *KrV* sobre los paralogismos de la razón pura. Y, por otra parte, en el capítulo sobre las "antinomias" ha criticado –como acabamos de apuntar– la cosa "en sí" como síntesis empíricamente contradictoria de la plenitud de determinaciones, relativas, de los objetos. Pero esto refiere a lo que, en términos tradicionales, se menciona respectivamente como la dimensión ontológica de la *existencia*, por una parte, y la de la *esencia*, por otra. Y Kant parece dissociarlas; o, mejor, reducirse a la consideración de la esencia al no distinguirlas *realmente*. Así, sería para él dogmatismo –falta de criticismo– trasponer la objetividad más allá de la conciencia. Pero lo sería, también, por otra parte, suponer que nuestro conocimiento efectivo capta algo siquiera de la dimensión genuina y metafísicamente esencial de los objetos: de las "cosas en sí, reales por sí mismas". Así, como ya discutiéramos

mos en nuestro apartado II.2.5., tanto la existencia real como ahora la "esencia *real*", son traspuestos metaempíricamente por Kant en una trascendencia pese a la cual se pretende, con una consistencia más que discutible, "realidad objetiva" para nuestra experiencia y conocimiento. Desde luego, nos parece justo interpretar que son separables la doctrina de Kant sobre la objetividad empírica, pese al insuficiente carácter ontológico de su "deducción trascendental", y el problema de la metafísica trascendente, pese a que ha confundido ambos problemas con la ambigua doctrina acerca de la "cosa en sí", que disocia realidad de objetividad por querer separar el problema del Ser en tanto absoluto y el problema del conocimiento del ente empírico.

Mas, con ser innegablemente crítico en cuanto a los mismos requisitos señalados antes de esta sintética nota polémica, el planteamiento de Locke en absoluto incurre en estas dicotomías e incongruencias. Por demás no disociadas, ni la "existencia real" ni la "esencia real" quedan metaempíricamente traspuestas: sólo que la "esencia *real*" queda concebida críticamente en su relatividad y comprendida en el límite radical de la falta de perceptible y concebible "conexión o coexistencia necesaria": doctrina que Locke sintetiza en su noción integral y críticamente onto/lógica de sustancia. Esto es lo que a continuación intentaremos mostrar y defender con mayor detalle. En cualquier caso, anticipadamente reiteramos que no de otro modo cabe evaluar la doctrina lockeana sobre las "esencias nominales" en que consiste nuestro conocimiento "positivo" o efectivo que de primera formulación consistentemente crítica del realismo moderno. Para comprobarlo, bastaría leerla desprejuiciadamente en los lugares oportunos del *Ensayo*; a los que, por lo demás, ya antes hemos hecho referencia.<sup>759</sup>

Pero lo que a nosotros nos interesaba mostrar en esta investigación, por parecernos objetiva y sistemáticamente fundamental y fundamentante de lo anterior, es que debe erradicarse la interpretación del concepto tanto de "idea" como de "realidad" en el *Ensayo* en una línea idealista o representacionista, así como no criticista en cuanto a la concepción o filosofía del saber científico que nos es posible. Así, en lugar de detenernos en la doctrina de las "esencias nominales" (cuestión que, sin ésta nuestra, seguiría siendo básicamente discutible), veamos algunos textos en que Locke manifiesta explícitamente por qué no son "adecuadas" nuestras "ideas complejas de sustancias", haciendo referencia al rasgo kantianamente distinguido de la "completitud" de las "condiciones". Por ejemplo en II,xxxii,8 podemos leer (subrayado nuestro):

Porque esas cualidades y potencias de sustancias, de las que hacemos sus ideas complejas, son tantas y tan variadas que ninguna idea compleja de un hombre puede contenerlas a todas. Que nuestras ideas complejas de sustancias no contienen en ellas todas las ideas simples que están unidas en las cosas mismas es evidente... Las ideas simples de las que hacemos nuestras ideas complejas de sustancias son todas ellas potencias (...); las cuales

---

<sup>759</sup> (Como apoyo a la no gratuidad de la conexión que acabamos de establecer entre la doctrina lockeana de la "esencia nominal" y la crítica kantiana a la noción de "cosa en sí", véase la siguiente nota 782 y también, después, la 775.) Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, el capítulo II,xxiii, al criticar la noción de sustancia, se refería críticamente en expreso a las "formas sustanciales". Y además, criticaba que el entendimiento tenga fundamento para concebir metafísico/dogmáticamente que materia y pensamiento sean sustancias o tengan esencias absolutamente, no empíricamente, distintas (véase de nuevo, si se quiere, II,xiii,16; xxiii,5, así como su paralelo IV,iii,6 y también 23 y 28). La razón, sobre la que volveremos después en el actual análisis, era precisamente que no captamos la conexión necesaria o, como decía allí, la "causa de unión" o "de cohesión" de ninguna "idea" sensible (de sensación o de reflexión). El libro III entero expone constantemente la doctrina de la necesaria distinción entre "esencias reales" y "esencias nominales". En cuanto a los textos del Libro IV a este respecto, enseguida nos referiremos a ellos.

[potencias], siendo relaciones a otras sustancias, nunca podemos estar seguros de que las conocemos *todas*...

Y hay que añadir uno como éste de II,xxxii,11 (subrayado nuestro):

Así que todas nuestras ideas de sustancias son imperfectas e inadecuadas. Las cuales serían así también en las figuras matemáticas si hubiéramos de tener nuestras ideas complejas de éstas sólo a través de coleccionar sus propiedades en referencia a otras figuras. ¿Cuán incierta e imperfecta sería nuestra idea de una elipse si de ella no tuviéramos otra idea más que algunas pocas de sus propiedades? Mientras que, teniendo en nuestra sencilla idea la totalidad [the whole] de esa figura, desde ella descubrimos sus propiedades y vemos demostrativamente cómo fluyen y son inseparables de ella.

Vemos, pues, claramente en estos dos lugares cómo para Locke es evidente que nuestras ideas de sustancias son tan *incompletas* como, y porque son, *relacionales*.<sup>760</sup> No puede

---

<sup>760</sup> Como ya hemos referido en diversas ocasiones, Cassirer, a diferencia de Kant, no considera que la noción de "existencia" misma haya de tener más papel en el conocimiento que el que lo liga a la realidad objetiva empírica, al concepto que construye la conciencia trascendental. En cuanto al postulado de la "cosa en sí" como lo "incondicionado", en cambio, asume la tesis kantiana de que "no significa sino la idea de la integridad absoluta de la serie de las condiciones": cfr. Cassirer (1),II,703. Y lo interpreta, a su vez, como un criterio que "no debe abandonarse; pero no debe significar ya, en lo sucesivo, un *límite* del conocimiento, sino un *motivo* fecundo y constante. Lo que la metafísica consideraba como su meta final... se revela ahora como la constante fuerza propulsora del conocimiento" hacia "*la mayor extensión posible*" (*ib.*,706-7). Así, en la relatividad y procesualidad del conocimiento empírico estribaría la riqueza, el valor propio del conocimiento (cfr. Cassirer (1),I,13,ss.).

Sin embargo, cuando, refiriéndose a los textos que comentamos –con ser él el único autor que los tiene en cuenta–, juzga la doctrina de Locke, esta doctrina se convierte interpretativamente en la conclusión de que "toda nuestra 'experiencia' no sólo es por fuerza algo incompleto y fragmentario, sino que ni siquiera se halla colocada en el camino que podría conducirnos al auténtico saber 'intuitivo'" (cfr. *ib.*,224). Y añade (*ib.*,225-229):

Solamente en relación con estas manifestaciones y estos puntos de vista aparecen plenamente claras la peculiaridad y la tendencia del "empirismo" de Locke... *la física* no se muestra nunca a la altura de esta pauta rigurosa de conocimientos... Una verdadera *ciencia* del mundo de la naturaleza y de los cuerpos es imposible... esta experiencia permanece confinada, asimismo, dentro del campo de la simple probabilidad.

¿No podríamos decir, al contrario, a la vista de estas afirmaciones, que lo que se manifiesta plenamente no es sino el absolutamente arbitrario "punto de vista" del intérprete? Nos parece que sí. Las tesis explícitas de Locke ofrecen ya, aunque no se quiera ni siquiera cuestionar, los elementos decisivos del criticismo kantiano. Porque, a lo que llevamos dicho y lo que a continuación mismo se verá, no sólo hay que añadir, recordando, que la propuesta de Locke contra el dogmatismo escolástico y cartesiano es el de una ciencia experimental positiva y útil que haga avanzar el conocimiento más allá de las meras palabras. Sino que, además de señalar la raíz del concepto de la objetividad, a saber: la necesidad de la conexión de las apariencias, en absoluto se le ocurre dudar siquiera de que esta conexión sea real. Sólo dice –indiscutiblemente, además– que no la percibimos ni la podemos concebir *in concreto*. Sólo, pues, un más que dudoso "punto de vista" puede desestimar el valor criticista de los planteamientos lockeanos, clara y decisivamente anticipadores de lo más perdurable del kantismo.

Ahora bien. Tal "punto de vista", el de Cassirer, es fácilmente descartable y criticable. Porque, a todas luces, juega con un equívoco que desorientara a Hume pero que no equivoca a Locke (como en las páginas inmediatamente siguientes mostraremos con la precisión debida). Cual es el de confundir la objetividad *en general* de la tarea científica, el postulado incuestionado de la *legalidad* de la naturaleza, fundándolo, además,



pensarse, entonces, que incurra en la falta de crítica de considerar que el objeto, o el contenido, de nuestro conocimiento sean "cosas en sí" en el sentido escolástico o cartesiano, hipóstasis tanto de la pura existencia como de la totalidad de sus manifestaciones o apariencias –la esencia–, que Kant criticara como dogmático o acrítico. Sin embargo, tampoco puede pensarse que la razón por la que Locke relativiza el objeto de nuestro conocimiento sea la de que éste no verse sobre la realidad en tanto que "existencia real"<sup>761</sup> *trascendental* a y en todo objeto posible, sino que versara sobre un mundo absolutamente *trascendente* a la experiencia o/y el conocimiento. La haya o no la haya en Kant –creemos que la cuestión es problemática– no hay en Locke una tesis fenomenalista, no en el sentido de Bennett, sino en uno ontológicamente agnóstico: lo que precisamente entiende R. Jackson por la tesis "representacionista", y que cabría quizá considerar como la versión idealista del representacionismo (en su acepción normal) en lugar de un paso hacia la reducción de su inconsistencia intrínseca (ya que lo que gana en criticismo lógico lo pierde en lucidez o coherencia ontológica).

Es, sin embargo, en efecto, la percepción crítica de la *relacionalidad* de los objetos empíricamente reales y la consiguiente *relatividad* de nuestros conceptos *objetivos*, por más que sean "*reales*", la razón por la que, párrafos antes (de los que éstos son expresamente justificativos), declara que no podemos pretender conocer "esencias reales" de las sustancias. Como muestra respectiva e inequívoca de estas dos conexas tesis interpretativas veamos siquiera sea un extracto de estos dos textos paralelos del Libro IV:

Esto es cierto: las cosas, no obstante lo absolutas y enteras que parezcan en sí mismas, no son sino dependientes de otras partes de la naturaleza, [a juzgar; J. R. S.] por lo que en su mayor parte advertimos de ellas.<sup>762</sup>

Y por tanto no haremos ninguna injuria a nuestro conocimiento cuando modestamente pensemos para nosotros que estamos tan lejos de poder comprender la entera naturaleza

---

en lo único fundable: en la *existencia real*, con la (imposible) apodicticidad de las leyes empíricas particulares y el carácter siempre inductivo y probabilístico de toda proposición científica.

Sin embargo, no cabe atribuir, en general, a Cassirer que pueda estar asumiendo aquel psicologismo y este dogmatismo cientificista trasnochado desde los cuales, únicamente, podría encontrar fundamento su interpretación de Locke. Porque en la Introducción a su obra se hace cargo precisamente de la "*relatividad*" de toda ciencia, queriendo –con razón– fundar en la esencia del kantismo esta misma concepción como un valor, el cual ha de ser acreditado críticamente. Por tanto, entonces, nos parece nuevamente justificado afirmar que sólo un infundado prejuicio (en cuyas condiciones psicológicas de posibilidad no tenemos que abundar aquí, aparte de que están bien investigadas en la rica obra de nuestro autor –véase, por ejemplo, el capítulo IV,xix "Sobre el entusiasmo"–), explica la distorsión y paradigmática tergiversación de la filosofía lockeana.

<sup>761</sup> Expresión que tomamos de II,xxxii,5 (ya citado en nuestra nota 380, en el apartado II.2.1) y que reaparece, especialmente, en IV,i,3 (como una de las cuatro "clases" en que consiste el "conocimiento" en tanto que "conexión y acuerdo de nuestras ideas"); IV,iv,6 (precisamente como opuesta a "*una existencia meramente ideal*" como la de las entidades matemáticas) y en IV,v,11 (como significación de la "verdad metafísica").

<sup>762</sup> IV,vi,11. Puede ser conveniente apoyar más esta tesis en la que confrontamos críticamente a Locke con Kant. Por eso anotaremos un pasaje más de este mismo párrafo. Allí comenzaba Locke señalando que las cualidades o "ideas" que constituyen el contenido empírico de nuestras ideas complejas de sustancias (esto es, de nuestras esencias nominales) no son "independientes" de las de otras sustancias. Relativiza por ello expresamente la noción de "subsistencia" de las sustancias. Y en esta explicación anterior encontramos, por ejemplo, estas palabras:

Estamos entonces notoriamente fuera del camino cuando pensamos que las cosas *contienen en sí mismas* las cualidades que nos parece que están en ellas.

del universo y todas las cosas en él contenidas, que no somos capaces de un conocimiento filosófico de los cuerpos que nos rodean y constituyen una parte de nosotros... <sup>763</sup>

De todas formas, en el último citado (como en el segundo de los dos anteriores) ya puede vislumbrarse cuál es la razón no ya –como Kant podría objetarle– meramente empírica de este límite de nuestro conocimiento, sino la razón epistemológicamente radical y "por principio" –como Kant pediría–. <sup>764</sup> Y es que, para Locke, *no podemos percibir (ni concebir siquiera)* <sup>765</sup> la "conexión necesaria" entre ninguna idea sensible o empírica.

Veamos ahora en la cita siguiente, primero, cómo Locke formula este límite desde la hipótesis científica corpuscularista, para luego, en otro, verlo establecido en el nivel epistemológico radical o su/puesto a la ciencia:

Digo, entonces, que para tener ideas de *sustancias* que, siendo ajustadas a las cosas, puedan ofrecernos conocimiento real, no basta, como con las de *modos*, juntar ideas que no tengan inconsistencia, aunque nunca antes hayan existido así... nuestras ideas de sustancias, que son supuestas copias y se refieren a arquetipos externos a nosotros, aún deben ser tomadas de algo que exista o haya existido... La razón de esto es que, al no conocer la constitución real de las sustancias de las que dependen nuestras ideas simples, y que es realmente la causa de la estrecha unión de algunas de ellas con otras, y de la exclusión de otras, hay muy pocas de ellas que podamos estar seguros que son o no inconsistentes en la naturaleza, más allá de lo que alcanzan la experiencia y la observación sensible... para hacerlo real [al conocimiento; J. R. S.], cuando se trata de sustancias, las ideas deben tomarse de la existencia real de las cosas. Cualesquiera ideas simples que hayamos encontrado coexistiendo en una sustancia, podemos confiadamente volver a unir las, y hacer así ideas abstractas de sustancias. Porque lo que una vez ha tenido una unión en la naturaleza, puede unirse de nuevo. <sup>766</sup>

Como se ve, pues, Locke en absoluto niega que tengamos acceso *perceptivo* a las cosas mismas, a la existencia de los seres físicos reales (extramentales o "externos a nosotros"). No hace de esto cuestión o pseudocuestión. Todo lo contrario: afirma que podemos y "debemos" obtener "experiencia y observación sensible" de ellos para que nuestras "ideas de sustancias" (de objetos empíricos) sean suficientemente fidedignas. Nuestro problema gnoseológico con ellas no es, entonces, de " semejanza" o "adecuación" (Libro II) o "confo-

---

<sup>763</sup> IV,iii,29.

<sup>764</sup> Efectivamente, ya hemos hecho notar ocasionalmente la similitud nominal del proyecto crítico que Kant presenta en el "Prólogo" A de la *KrV* (cfr. A xii) con I,i,3 del *Ensayo* (se trata de investigar el origen, alcance y límites de nuestro conocimiento –dice Locke– o de la "metafísica" –dice Kant, como se sabe, entendiendo por tal el conocimiento absolutamente *a priori*–). La diferencia estriba, evidentemente, en que por "*a priori*" Kant entiende, como dice a continuación allí mismo, un conocimiento "a partir de principios. Este camino – el único que quedaba– es el que yo he seguido...". Pero ya estamos viendo, como ya vimos en nuestro anterior apartado II.2.5. ("Idea y 'pensar'"), lo controvertible que es esta precisión incluso considerándola en relación polémica con Locke.

<sup>765</sup> Cfr. III,xi,23; IV,iii,11,28; vi,7,8.

<sup>766</sup> IV,iv,12. Subrayado nuestro. Como se ve, pasamos de los textos del final del libro II a los del libro IV. Pero ya hemos dicho antes que son textos paralelos. De este modo queremos mostrar no sólo la abundancia de textos en los que se apoya nuestra lectura, y que no deberían haber pasado desapercibidos en los comentarios al uso, sino, contra la reiterada tesis de Cassirer, la continuidad y coherencia de la concepción lockeana a lo largo de todos los Libros del *Ensayo*.

rmidad" (Libro IV) ni representacionista ni realista (en el sentido *gnoseológico* "ingenuo" del realismo). Existe uno, sin embargo, de carácter radical o de principio. Y es que no podemos percibir la "consistencia" o inconsistencia, "en la naturaleza", de las ideas sensibles; no percibimos "la causa de la estrecha unión" de unas con otras. Se trata de lo que en otros muchos lugares llama Locke la "conexión necesaria" entre las ideas sensibles. Por eso habla aquí de que (sólo) percibimos la "coexistencia" de las mismas. El cual es un concepto distinto y contrapuesto por Locke al de "conexión necesaria" <sup>767</sup>, como término recurrente, técnico, que expresa la "causa de la estrecha unión" de las ideas aludida en el texto, o su "consistencia". Pero acudamos ahora a uno en que se correlacionen expresamente las nociones capitales, críticamente contrastadas, de "conexión necesaria" y "esencia real", como dijimos antes:

Las ideas complejas que tenemos de las sustancias son, como se ha mostrado, ciertas colecciones de ideas simples que ha sido observado o supuesto que existen unidas [together]. Pero una tal idea compleja no puede ser la esencia real de ninguna sustancia; porque entonces las propiedades que descubrimos en ese cuerpo dependerían de esa idea compleja, y sería deducible de ella, y su conexión necesaria con ella sería conocida. Pero... Esta esencia, de la que fluyen esas cualidades, cuando la inquiero y persigo, claramente percibo que no puedo descubrirla: a lo más que puedo llegar es sólo a presumir que, no siendo nada sino el cuerpo, su esencia real o interna constitución, de las que estas cualidades dependen, no puede ser nada sino la figura, tamaño y conexión de sus partes sólidas... <sup>768</sup>

Como se deduce de la sola lectura de éste y los anteriores textos, Locke no sólo está en posesión del adecuado criterio de objetividad y no sólo no traspone la existencia real de los objetos más allá de la percepción, sino que es claramente consciente tanto del contenido esencial de nuestro concepto de objetividad o realidad empírica (la necesidad de la conexión de las apariencias en un objeto) como de la relatividad de nuestros conceptos de objetos. <sup>769</sup>

---

<sup>767</sup> En IV,i,3, al distinguir los cuatro tipos o "clases" ("*sorts*") de conocimiento, refiere ambiguamente el tercero como "coexistencia o conexión necesaria", mientras que en IV,i,6 habla sólo de "*coexistencia o no coexistencia en el mismo sujeto*"; y esto se refiere [*belongs...to*] particularmente a las sustancias". Esa ambigüedad inicial no expresa, claramente, otra cosa que la convicción de Locke, o el postulado racional básico, de que la "coexistencia" de diversas "ideas" en "el mismo sujeto" o "sustancia" se debe, ontológicamente, a una "conexión necesaria" de las mismas, por más que (como se encarga de subrayar por doquier el *Ensayo*) la misma no sea ni percibida ni concebible (véase, a este respecto, IV,iii,6 y, especialmente, 28, así como las referencias específicas de la anterior nota 764). La distinción, y este su sentido, queda, sin embargo, netamente expresada en IV,iii,9 y ss.

<sup>768</sup> II,xxxii,6.

<sup>769</sup> La relatividad a la que aludimos no quedaría, no obstante, adecuadamente identificada en su relación con el problema del representacionismo si no anotáramos aquí un punto decisivo de la conocida crítica lockeana a las esencias ("formas sustanciales") escolásticas. Este es el de que es infundado concebir tales esencias a la manera de "moldes" fijos con arreglo a los que la "naturaleza" "produjera" los objetos o sustancias que conocemos y que, por tanto, el conocimiento tuviera que copiar o pretendiera hacerlo. Véase, al respecto, III,iii,17, por ejemplo (subrayado nuestro):

Acerca de las *esencias reales* de las sustancias corpóreas (por mencionar sólo éstas), hay, si no me equivoco, dos opiniones. La una es la de aquellos que, usando la palabra esencia para no saben qué, suponen un cierto número de esas esencias, según las cuales estarían hechas todas las cosas naturales, y en las que participarían exactamente cada una de ellas, llegando a ser así de esta o aquella *species*.

Esta relatividad, cuya raíz es la no percepción de conexiones necesarias en las ideas sensibles y que no implica *ni puede implicar*, en su concepción, relativismo onto/lógico o epistemológico alguno (en tanto en cuanto está fundada en el dato fundamental, incuestionado –e incuestionable– de la *existencia real* y la "coexistencia necesaria", según veremos a continuación, como algo no lógico) es la que determina su tesis sobre la imposibilidad de realizar el inicialmente ingenuo ideal cartesiano <sup>770</sup> de una "ciencia deductiva", *a priori*, de la naturaleza; por lo que hemos de conformarnos con una "ciencia experimental" <sup>771</sup>. Si Locke niega a la física su carácter científico es sólo desde el punto de vista reducido del ideal deductivo. Pero la filosofía de la ciencia consecuente a su epistemología supone precisamente la recusación de este exclusivo, dogmático y, de hecho, tan imposible como contraproducente punto de vista, del mismo modo que su definición de conocimiento en IV,i,2 y 3 no limitaba su concepto a la intuición o deducción. De ahí, pues, que pueda hablar de "conocimiento" experimental con plena coherencia interna sistemática. <sup>772</sup>

---

En cambio, en cuanto a las "ideas" simples constitutivas de nuestras esencias efectivas o "nominales", dice Locke en III,vi,4 que "ninguna de éstas son esenciales... para ningún individuo hasta que la mente lo refiere a alguna clase o *species* de cosas" (subrayado nuestro). Y, sin embargo, añade en III,vi,28:

Pero, aunque estas esencias nominales de sustancias están hechas por la mente, sin embargo, no son tan arbitrarias como las de los modos mixtos... la mente, al hacer sus ideas complejas de sustancias sólo sigue a la naturaleza, y no pone junta ninguna que no se suponga que tiene una unión en la naturaleza.

Ya hemos mostrado antes, por lo demás, que la "suposición" a que aquí alude sólo se refiere al hecho de podemos equivocarnos, por inadvertencia de observación o recuerdo, al adecuar nuestras ideas *abstractas* (cfr. III,iii,12; *passim*) a las ideas efectivamente experimentadas. Así lo hemos visto, por ejemplo, en II,xxxi,6, que acabamos de citar en texto normal de página.

<sup>770</sup> Ya notamos en otro lugar que, en la sexta parte del "Discurso del Método", Descartes se apercibe de la necesidad del recurso a la experiencia y el experimento; aunque, en su sistema, esta observación tiene un valor secundario, como es comúnmente reconocido. Cfr., a este respecto, las penetrantes páginas de Cassirer (2),21 y ss., comentando el tránsito de la razón deductiva cartesiana, con su "espíritu de sistema", a la razón analítica propia del siglo XVIII, con su peculiar inflexión hacia el "espíritu sistemático". Lo que no se explica, por todo lo que llevamos dicho y criticado, es cómo limita su estimación de la contribución de Locke a este proceso al reconocimiento lacónico (y contradictorio con su interpretación de Locke en su anterior obra: Cassirer (1)), ya citado, de que "la nueva teoría epistemológica de la física, que se apoya en Newton y Locke, invierte los términos de la relación" (*ib.*,72). Véase, sobre esto, nuestra anterior nota <sup>760</sup> sobre Cassirer.

<sup>771</sup> En IV,iii,26 Locke dice que "por mucho que la diligencia [*industry*] humana pueda avanzar la filosofía útil y experimental en las cosas físicas, un conocimiento *científico* aún estará fuera de nuestro alcance". En IV,iii,29, sin embargo, matiza que no es posible una "*ciencia perfecta* de los cuerpos naturales". Cfr. también a este respecto IV,vi y xi. Pero léase éste de IV,xii ("Sobre el progreso de nuestro conocimiento"),9:

En nuestra búsqueda del conocimiento de las *sustancias*, nuestra falta de ideas apropiadas a esa manera de proceder [la deductiva o matemática: véanse párrafos anteriores; J. R. S.] nos obliga a un método bastante diferente... ¿Qué tenemos que hacer entonces para el aumento de nuestro conocimiento de los seres sustanciales? Aquí tenemos que tomar un curso bastante contrario: la falta de ideas de sus esencias reales nos remite desde nuestros pensamientos a las cosas mismas tal como existen. *La experiencia debe enseñarme aquí lo que la razón no puede*: y sólo mediante el *ensayo* [by *trying*] puedo *conocer con certeza* qué otras cualidades coexisten con las de mi idea compleja...

<sup>772</sup> Así como hablara, según referiremos todavía al examinar los textos que nos quedan en confrontación con Bennett, de un "grado" "sensible" de conocimiento como distinto del intuitivo y el demostrativo: cfr. IV,ii, especialmente párrafo 14.

Locke no está tentado siquiera de dudar sobre la realidad de la necesaria conexión por la que se ha de explicar la objetividad <sup>773</sup>, como "conexión regular" de las apariencias <sup>774</sup>, en función de las cuales hablamos de objetos empíricos o sustancias corpóreas. No sólo, pues, mantiene el criterio de objetividad por el que Bennett examinara su concepción, sino que lo profundiza y supera ampliamente, revelándose así la insuficiencia del planteamiento meramente lógico/lingüístico o ingenuamente semántico (así como el meramente crítico/lógico/trascendental) frente al *punto de vista* crítico/trascendental integralmente onto/lógico. Sin embargo, la no percepción de las conexiones entre unas ideas sensibles y otras, es decir: la no percepción de la necesidad de las concretas conexiones implica que el recurso metodológico a la experiencia y el experimento tiene un carácter epistemológicamente fundado y principal. Locke, pues, no se ha limitado en su obra a sugerir una concreta teoría (la corpuscularista) científica, ni a propugnar el método empírico como el más "útil" para nuestro provecho y para "hacer avanzar la ciencias". Ha ofrecido un análisis y una *fundamentación epistemológica* de esta propuesta metodológica y del valor de la ciencia en general. <sup>775</sup> Sin embargo, el señalado límite crítico radical, único de principio, o fundamental, de nuestro conocimiento sobre las sustancias, en tanto que *existencia* "real" "en sí" "exterior", es el que condiciona su acento en el carácter probabilístico de toda ciencia concreta.

---

<sup>773</sup> Como prueba indirecta de que éste es, efectivamente, el pensamiento de Locke, podría valer el recordatorio de esta afirmación de II,xiii,11:

Muchas ideas requieren, como necesarias para su existencia o su concepción, de otras que, sin embargo, son muy distintas.

Many ideas require others, as necessary to their existence or conception, which yet are very distinct ideas.

<sup>774</sup> Esta noción aparece en IV,iii (capítulo en que se establecen conclusivamente los límites o el "alcance de nuestro conocimiento"),28 para sostener la tesis netamente criticista de que la concepción metafísica dogmática acerca de la "mente" ("*mind*") y el "cuerpo" ("*body*"), y sus relaciones, es insostenible más allá de lo que la experiencia nos muestra. Porque, "aunque tienen una conexión constante y regular en el ordinario curso de las cosas, sin embargo, esa conexión no es descubrible en las ideas mismas, que muestran no tener ninguna dependencia necesaria recíproca".

<sup>775</sup> Dice Cassirer (1),II,394:

La idea de que existe, más allá de todo nuestro conocimiento empírico/fenoménico, un mundo escondido de "cosas en sí" incognoscibles, idea que con tanta frecuencia se ha considerado como la sustancia de la doctrina kantiana, es en realidad la convicción imperante en toda la filosofía del siglo XVIII. En cualquier obra de la época que abramos, ya verse sobre la ciencia de la naturaleza o sobre la teoría del conocimiento, encontraremos, casi con seguridad, expresada esta convicción. Kant no "inventó" esta concepción, sino que la tomó de su tiempo, para profundizar en ella e infundirle un sentido nuevo.

Pero si leemos las citas que, en nota, acreditan esta afirmación histórica nos encontramos en tales obras los conceptos lockeanos de "esencia real" y "esencia nominal". Al parecer, pues, no sólo ha sido Kant el erróneamente interpretado como "fenomenalista", sino, antes, el propio Locke. Porque, de acuerdo con nuestra lectura, fue nuestro autor el primero que dio un sentido nuevo a aquella concepción (y a quien se le pueden aplicar antes las palabras de Cassirer), en tanto en cuanto la interpretó no en la línea –representacionista– de una distinción entre "mundos", sino en la de la falta de conexión necesaria descubrible. Mas la conclusión que cabe sacar, a nuestro juicio, de aquella constatación histórica cassirereana no es la de que se precisaba el criticismo (entendido en tanto erradicación de todo punto de vista metafísico: cfr. *ib.*,395) para disolver el "fenomenalismo", sino la de que la distinción genuina y críticamente metafísica, no entre "mundos objetivos" (a lo cual dio más pie Kant que Locke) sino entre la existencia y sus manifestaciones eidéticas o fenoménicas, implica de por sí una dificultad "inevitable" para el entendimiento.

Pertenece, pues, a la doctrina de nuestro autor la de que la mente postula la necesidad de la conexión aparente, o "coexistencia necesaria" <sup>776</sup>, como nota esencial del objeto u objetividad, pero en general. Así como la de que tal necesidad ni puede percibirse empíricamente ni concebirse lógico/matemáticamente. Mas, si no es esto lo que queda enfatizado en su concepción, no es sino porque ni se le ocurre dudarla en general, así como porque tampoco se le ocurre que tal "realidad objetiva" de nuestro postulado radical de objetividad pueda fundarlo la razón; o, mejor dicho, pueda fundarse en la razón. <sup>777</sup> Tal "necesidad", en tanto objetiva o –como él dice– "real", está fundada en y puesta por el ser o la existencia misma. Desde luego, no se le ha ocurrido que el fundamento de esa necesidad sea lógico, por no decir –más burda y psicologístamente– mental. <sup>778</sup> Esto es: que a la reflexión epistemológica pueda exigírsele otra cosa que el reconocimiento de esa necesidad como nota característica esencial de la existencia objetiva.

He aquí, pues, una razón decisiva para distinguir entre criticismo y criticismo kantiano o "idealismo trascendental" (o, mejor, "formal": idealismo de la esencia). Una razón, sin embargo, por la que, a nuestro juicio, no es menos crítica (en cuanto lúcida o/y justificable), como mínimo, filosóficamente –aparte ya de la precisión histórica sobre la diferencia de los sistemas– la posición lockeana. Locke ha visto claro –el primero– que el problema crítico de la objetividad radica en la necesidad de la conexión entre las "apariencias", y que su criterio no estriba en la existencia absolutamente exterior ("en sí") de la cosa afirmada en el juicio. No suscribe, además, la pauta inconsistente y errónea de la conformidad con una cosa "trascendente" como seguridad lógica para el conocimiento porque, como hemos visto, no considera que haya una pauta fija y omnideterminada en la naturaleza que nuestras ideas reproduzcan. <sup>779</sup>

---

<sup>776</sup> Esta noción puede verse al menos en los siguientes textos del Libro IV: IV,iii,14,16; vii,7,10.

<sup>777</sup> Explícitamente se pronuncia *en este sentido* al tratar de "Nuestro conocimiento de la existencia de otras cosas" (existencia "actual") en el capítulo IV,xI. No sólo dice en el párrafo 1 (ya citado en nuestro apartado II.2.5., en confrontación con Kant) que "no hay ninguna conexión necesaria de la existencia real con ninguna *idea* que un hombre guarde en su memoria". Sino que en el párrafo 10 nos dice:

Por lo cual, sin embargo, podemos observar cuán disparatada [*foolish*] y vana cosa es para un hombre de estrecho entendimiento, que ha sido dotado de razón para juzgar la diferente evidencia y probabilidad de las cosas y conducirse de acuerdo con ello; cuán vano, digo, es esperar demostración [o "deducción", como pediría Kant; J. R. S.] y certeza [como pidiera Descartes; J. R. S.] en cosas de las que no es capaz; y rehusar el asentimiento a proposiciones propiamente racionales, y actuar contra las mismas verdades sencillas y claras, porque no puedan mostrarse así de evidentes [demostrativa o deductivamente; J. R. S.]...

<sup>778</sup> Lo que implicaría una tesis metafísica idealista, lo mismo que lo anterior implicaría también un idealismo metafísico lógico o logicista: como podría calificarse al de Cassirer.

<sup>779</sup> En III,iii,11 afirma Locke, en su doctrina crítica sobre la distinción entre esencias reales y nominales, que en la naturaleza no hay nada universal; mientras que III,vi,6 dice que podría hablarse de tantas esencias como individuos hay. Pero leamos este texto de IV,vi,11:

Esto es cierto: las cosas, no obstante lo absolutas y enteras que parezcan en sí mismas, no son sino dependientes de otras partes de la naturaleza, [a juzgar; J. R. S.] por lo que en su mayor parte advertimos de ellas.

Este texto de II,xxxii,18 resulta también pertinente en cuanto a la cuestión de las "cosas en sí", a la luz de cuanto venimos diciendo:



Podríase, pues, legítimamente interpretar, por más que no lo exprese él mismo literalmente así, que Locke considera (como luego lo haría Kant con una indiscutiblemente mayor insistencia formal) que el entendimiento establece (o en él se halla) como postulado fundamental de la objetividad, *en general*, la necesaria conexión o síntesis de las percepciones. En cambio, antes que Hume, y con más relieve que Kant y la filosofía de la ciencia posterior, pone el acento en que el problema epistemológico o filosófico de la ciencia estriba en que no captamos las necesarias conexiones *concretas*. Es decir: no podemos afirmar la estricta universalidad y necesidad, sino sólo su "probabilidad", de ninguna "ley" particular.<sup>780</sup> En este sentido estamos inapelablemente sometidos a la experiencia.<sup>781</sup>

Por último, debe advertirse también que, no obstante Locke *no* haya situado la "causa" de nuestras representaciones más allá de la experiencia (de ahí su hipótesis científica corpuscularista), como también podría decirse de Kant,<sup>782</sup> tampoco ha traspuesto el

---

... nuestras ideas complejas de sustancias, en tanto se refieren todas a patrones en las cosas mismas, pueden ser falsas. Que son todas falsas cuando se consideran como representaciones de las desconocidas esencias de las cosas es tan evidente que no hay necesidad de decir nada más sobre ello. Por tanto, pasaré por encima de esa quimérica suposición y las consideraré como colecciones de ideas simples en la mente, tomadas de las combinaciones de ideas simples que existen juntas constantemente en las cosas, de cuyos patrones se suponen copias....

No se olvide, por lo demás, la doctrina que por ejemplo en II,xxxii,8, arriba citado, expone Locke sobre el carácter relacional de los componentes de nuestras ideas de sustancias.

<sup>780</sup> En IV,iii,6, texto central de todo el *Ensayo*, en que se exponen conclusivamente el alcance, tipos y límites de nuestro conocimiento, aparecen tanto la noción de "ley" –como en su paralelo II,xxxii,14– como la de probabilidad; aunque esta última noción (latente antes en cuanto se niega el conocimiento intuitivo sobre los cuerpos por la falta de percepción de su necesaria conexión) se aborde sumariamente en IV,xv.

<sup>781</sup> El Libro IV no cesa de insistir, efectivamente, en este punto; y a los textos pertinentes hemos remitido ya en más de una ocasión.

<sup>782</sup> Independientemente de que quepa discutir la coherencia y lucidez sistemática con que Kant ha expuesto la concepción de su realismo, hay dos textos de la *KrV* que ciertamente lo caracterizan como tal, y permiten descartar la interpretación "fenomenalista" (ontológicamente agnóstica). En uno de ellos, A 390 (al final), dice Kant (subrayado nuestro):

Según nuestros principios... lo que es el verdadero objeto (trascendental) de nuestros sentidos externos no puede ser la causa de nuestras representaciones (fenómenos) que entendemos bajo el nombre de materia.

Mientras que a continuación, en A 393, se distingue y matiza lo siguiente (subrayado nuestro):

En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible.

Y, sin embargo, como ya dijimos en nuestro apartado II.2.5 ("Idea y pensar"), aquí está claro que por "objeto trascendental" no se entiende meramente el "concepto de *objeto* en general" (como en A 108-9, por ejemplo). De ello es evidencia suficiente, nos parece, el que esta afirmación tenga lugar después de la siguiente (subrayado nuestro):

En consecuencia, la conocida cuestión de la unión de lo pensante y lo extenso se reduciría, si prescindieramos de todo lo ficticio, a ésta: cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. Lo único que podemos hacer es indicarla,

"fundamento" de toda existencia y de toda objetividad más allá del alcance de nuestro conocimiento en cierto sentido, que ahora veremos, como sí podría decirse de Kant. Porque dicho "fundamento" no es sino la *existencia* de la "conexión necesaria" "supuesta" en las "constituciones internas" de los cuerpos, como hipótesis "más racional e inteligible" sobre su "esencia real". Y en este último punto de análisis crítico y exegético hemos de consignar un dato fundamental que nos ofrece la doctrina de nuestro autor. Éste es el de que, como hemos afirmado, Locke emplea también en su obra distintamente las nociones de "causa" de nuestras "ideas" (las cosas mismas externas –aparte de la fuente "interna" de la "reflexión"–) y "fundamento" de ellas, lo que equivale a decir claramente en su obra: de la realidad empírica que nos es accesible y dada.

Efectivamente, hemos visto que para Locke la causa de nuestras "ideas" se sitúa, de acuerdo con la hipótesis científica corpuscularista, en la "textura" o "constitución interna" de las "partes insensibles" o átomos de los "cuerpos". Esto es lo que constituiría la "hipótesis más racional" e "inteligible" sobre la "esencia real" de los mismos; la cual hipótesis consiste, de acuerdo con el modelo criticista moderno de concepción de la causalidad y la semejanza, en un sistema de correlaciones regulares entre los datos de la experiencia. Sin embargo, hemos visto también cuál es la razón radical de que, en rigor, no podamos afirmar nuestro *conocimiento* de las "esencias reales" particulares o determinadas. Tal era la de que no percibimos la "conexión necesaria" (valdría mejor decir, para expresar el pensamiento de Locke: la "necesaria –postulada– conexión" objetiva o "real") entre las ideas simples de sensación. Pero la noción de "esencia real" es precisamente la que a Locke le interesa hacer equivalente con la de "sustancia", en lugar de la de sujeto individual. Pues bien, veamos, en primera instancia, cómo se conectan efectivamente "sustancia" y "esencia real" a través de la de "conexión necesaria" en este texto fundamental:

Porque la parte principal de nuestro conocimiento acerca de las sustancias no es, como en otras cosas, meramente la de la relación de dos ideas que puedan existir separadamente; sino que es la de la conexión y coexistencia necesaria de diversas ideas distintas en el mismo sujeto...<sup>783</sup>

Ya antes, en IV,iii,10, al concluir el "alcance" de nuestro conocimiento, había dicho igualmente que, no obstante constituya la parte más considerable de la "ciencia humana", nuestro conocimiento sobre las ideas complejas de sustancias es "muy estrecho y escaso". Y aduce como razón que, "en su mayor parte" (la otra parte, evidentemente, se refiere a las

---

atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto.

El contenido esencial de este texto (de estos dos últimos pasajes, juntos, de A 393) podría encontrar un precedente temáticamente paralelo en el texto del *Ensayo*, al que enseguida aludiremos, de IV,iii,23 (será el segundo de los dos siguientes citados en texto. Véase, no obstante, la siguiente nota 784), aunque su contenido es sustancialmente el mismo que el de IV,iii,6. Sin embargo, no es de extrañar que la doctrina de Kant haya podido interpretarse en sentido "fenomenalista". Porque, como vemos, Kant, aun sin querer, objetiva aquí el "fundamento" de nuestra experiencia: la realidad objetiva, para él. Y, al hacerlo así, sí que lo traspone a la trascendencia gnoseológica. En cambio, Locke, aun reconociendo que no tenemos ni "idea" del "fundamento" (ahora lo veremos) de la realidad objetiva y nuestro conocimiento, no efectúa esta trasposición. A nuestro juicio hermenéutico, porque claramente ha visto este pre/supuesto ineludible en la Existencia misma, a la cual no ha separado de la explicación de nuestra experiencia, ni la ha intentado equívocamente sustituir por la noción de la conciencia trascendental como fundamento originario de toda experiencia en tanto síntesis de representaciones.

<sup>783</sup> IV,vi,10. Subrayado nuestro.

ideas matematizables de cualidades "primarias"), "no conllevan, en su propia naturaleza, ninguna conexión o inconsistencia *necesaria visible* con cualesquiera otras ideas, sobre cuya coexistencia con aquellas estamos informados". Pero, tras detallar recapitulativamente en los siguientes párrafos cómo no percibimos conexiones necesarias sobre todo entre las (ideas de) cualidades secundarias, concluye esto en el párrafo 23:

Qué facultades, por tanto, tengan otras especies de criaturas para penetrar en la naturaleza e íntima constitución de las cosas; qué ideas puedan recibir de ellas lejanamente diferentes de las nuestras, no lo sabemos. Esto sabemos y encontramos ciertamente, que nos faltan diversas otras visiones de ellas además de las que tenemos, para hacer descubrimientos de ellas más perfectos. Y podemos estar convencidos de que las ideas que logramos a través de nuestras facultades son muy desproporcionadas a las cosas mismas cuando se nos oculta una [idea] positiva, clara, distinta de la sustancia misma, que es el fundamento del resto. Pero la falta de ideas de esta clase, siendo tanto parte como causa de nuestra ignorancia, no puede ser descrita.<sup>784</sup>

Obsérvese que aquí no aparece por ningún lado (ni en todo el párrafo) la noción de "conexión necesaria". Y adviértase que, sin embargo, ésta era declarada en el texto anteriormente citado la razón radical de nuestra ignorancia, que es la misma por doquier relacionada con el problema de las "esencias reales". La conclusión inevitable (que podría acreditarse suficientemente con pocos pero decisivos textos paralelos)<sup>785</sup> es que "la [idea] de sustancia misma" no es otra que la idea de "conexión o coexistencia necesaria". A la cual cabe aplicar, en efecto, exactamente los mismos predicados que a la de "sustancia misma", esto es: que no tenemos ninguna idea "positiva, clara distinta" (términos que aparecían ya en I,iv,18 y en II,xxiii,2), y que "su carencia no puede ser descrita".

Y, no obstante esto, jamás cuestiona Locke ni que conozcamos, en general, en absoluto, por principio –pese a sus consideraciones críticas sobre la adecuación en tanto incompletitud–, las "cosas mismas" ni que sea real la necesaria conexión: la "coexistencia necesaria". El "fundamento de todo lo demás" (o, como hemos traducido antes, "del resto"

---

<sup>784</sup> IV,iii,23. (Subrayado nuestro.) Éste es el texto que, en anterior nota 782 dijimos que cabe considerar un paralelo precedente, aunque metafísicamente más crítico, al de Kant en *KrV*, A 393.

<sup>785</sup> Véase, por ejemplo, II,xxxi,13, tal vez más claro, incluso, en la equivalencia que sostiene entre los términos de "esencia real", "*esencia*" y "sustancia en general" o "sustancia misma" (subrayado nuestro):

Y, después de todo, si tuviéramos, y efectivamente tenemos, en nuestra idea compleja una colección exacta de todas las cualidades secundarias o potencias de cualquier sustancia, no por ello tendríamos, sin embargo, una idea de la *esencia* de esa cosa. Porque ya que las potencias o cualidades que son observables por nosotros no son la *esencia real* de esa sustancia, sino que dependen de ella, y fluyen de ella, cualquier colección que fuere de estas cualidades no puede ser la esencia real de esa cosa. Por lo cual es obvio que nuestras ideas de sustancias no son adecuadas; no son lo que la mente pretende que sean. Además, un hombre no tiene ninguna idea de *sustancia en general*, ni conoce lo que la sustancia es en sí misma.

Como es llamativamente visible, cuando se está hablando del límite gnoseológico radical (más allá del de la incompletitud de nuestras ideas complejas de sustancias) por el cual se afirma que no conocemos la "esencia" o "esencia real" de "cualquier sustancia", no aparece en absoluto la noción en que por doquier se sitúa –al hablar de las "esencias reales"– dicho límite: la imperceptibilidad o inconceptibilidad de la "conexión o coexistencia necesaria". Y, sin embargo, se remite en este caso el límite radical ("Además, ...") a la noción de "sustancia en sí misma" (a la que corresponde lógicamente la de "sustancia en general"). Nuevamente, pues, se concluye palmariamente la identidad de ambas nociones: la de "conexión (coexistencia) necesaria" y la de "sustancia misma".

[of the rest]) no es sino "la causa de la estrecha unión"<sup>786</sup> de las ideas o cualidades mismas en tanto que –relativamente– objetos o cosas (sustancias). Por tanto, tal "fundamento", reconocidamente desconocido e incognoscible, no se entiende como una cuestión impertinente a la experiencia o el conocimiento empírico, como dijera Kant; que no le competa o exceda el plano de las afirmaciones legítimas: lógicamente acreditables. Puede y aun debe ser, y de hecho lo es, justamente considerado también y reconocido como "causa", sin que ello suponga falta de criticismo. Al contrario, para nosotros –y creemos que también para Locke, según hemos querido mostrar– la única falta de criticismo sería no reconocer el hecho y el papel de la "sustancia" y la "causa" como modos del ser o categorías inexcusablemente metafísicas. Esto es: Locke, al no disociar la existencia, o, mejor dicho, al no privarla sistemáticamente de su ineludible papel eficiente de toda objetividad, de la realidad objetiva que nos es accesible, no ha incurrido en la posición "fenomenalista" que a veces se atribuye a Kant <sup>787</sup>.

---

<sup>786</sup> Véase el texto de IV,iv,12, citado páginas atrás.

<sup>787</sup> En efecto, por ejemplo, Villacañas,<sup>75</sup> atribuye la para él errónea interpretación "fenomenalista" de Kant a la falta de distinción entre la noción de "fundamento (*Grund*) incondicionado" y la de "causa (*Ursache*)". La "cosa en sí" kantiana no sería la "causa" de nuestras representaciones, sino su "fundamento". Aunque, de acuerdo con la distinción crítica de dos calificaciones distintas, la trascendental y la empírica, para la distinción entre fenómeno y cosa en sí (que el intérprete distingue en las pp. 69-74), cabría decir que la "cosa en sí" es la causa "trascendental" de las representaciones. Esto podría parecer muy adecuado para defender el realismo empírico kantiano. Pero lo es tanto, a nuestro juicio, que con ello se mantiene justamente el problemático dualismo metafísico que el propio Kant dijimos que mantiene entre la experiencia y su "fundamento primario de posibilidad" u "objeto trascendental". Si no se entiende la diferencia entre las "calificaciones" trascendental y empírica como la distinción metafísica entre Existencia y ente, se hace inevitable precisamente el fenomenalismo, a nuestro juicio. Esto es, por no verse claramente que ese extraño "fundamento" es la Existencia (sin que por este reconocimiento haya necesidad de objetivarla ni tan siquiera hacer un imposible discurso sobre ella), se la sigue hipostasiando y haciendo trascendente a la inmanencia empírica de manera inevitable. De otro modo aún: el plano "trascendental" kantiano adolece de no ser genuinamente (*ontológicamente*) "trascendental": en el sentido clásico del término: no trascendente –ni reductiva o problemáticamente inmanente– sino omnipresente.

Porque, efectivamente, el propio Villacañas, muy kantianamente, afirma en la pg. 76 que "Ser es existir; la cosa empírica existe". Pero añade enseguida que "Ser y aparecer de la realidad empírica se identifican". Así como, en la pg. 79-80, que Kant "Sabe que la *Realidad* no es nada, no significa nada. Para que lo haga es preciso ponerle un apellido, y para ello es preciso teorizar". Mas con ello ya se ha incurrido en la reducción que posibilita la ambivalencia o ambigüedad de la "realidad"; y el "fundamento primario" kantiano de la misma sigue siendo no sólo una incógnita, sino una incógnita que no se puede señalar siquiera. Y que, para nosotros, imposibilita la calificación de la nueva ontología kantiana como "realismo crítico", según quiere el intérprete. No es casual, así, que al repudiar la lectura fenomenalista que, pese a todo, se hizo de Kant inmediatamente después de su obra, explique la cuestión de este modo:

Esto dio pie al escepticismo de Schulze, pues si la cosa en sí es causa de representaciones, nunca es conocida en sí misma y todas sus formas de representarla son subjetivas. Con ello se volvía al mismo sitio alrededor del cual Locke dio vueltas con su teoría de la sustancia. Por eso muchos de los postkantianos pusieron de moda un empirismo parecido al de Hume ¡justo para atacar a Kant!

Nosotros diríamos que si esto fue posible fue porque Kant, al responder a Hume, perdió de vista el realismo *metafísico* con que el criticismo tomó su primera forma en Locke, así como también perdió de vista el alcance indefectiblemente metafísico del problema de Hume (ver, sobre esto, nuestro apartado II.2.5): no debería resultar tan extraño lo que pasó. Para responder a Hume, hubiera bastado con recusar su psicologismo con la "deducción trascendental", *pero*, paradójicamente, bien entendida de un modo inequívoca y puramente lógico, o bien entendida de un modo radicalmente *ontológico*; en cualquier caso, sin sustraer al ser su carácter fundamental mediante un ingenuo y contradictorio "idealismo formal" como "deducción trascendental

Pero nada de esto implica "representacionismo" inconsistente y acrítico. La "sustancia" como "fundamento" y "causa" de la "realidad" empírica –la única, como Locke afirma el primero– que podemos decir conocer positivamente no es, como pretendíamos mostrar, una "entidad" "numéricamente distinta"; una entidad "semipsíquica"; "una" realidad trascendente.<sup>788</sup> Y, si Kant buscó superar el planteamiento lockeano al ofrecer un visión crítica del conocimiento "por principios", tal vez deba criticársele que no haya fundamentado su criticismo en el reconocimiento de "realidad" como "existencia", en tanto puede decirse que ella es tanto el principio (comienzo, *beginning*, *exordium*) como el principio (*principle*, *Grund*, *origo*) de toda objetividad o entidad. Lo que consideramos *realismo crítico*, y aplicamos a Locke más bien que a Kant, es una consideración de la "realidad" que no la reduzca en modo alguno a la consideración lógico/crítica de la objetividad y sus postulados. El realismo crítico mantendría, como Kant pretendió, una diferencia crítica de consideración de la objetividad, la "trascendental" y la "empírica". Pero, a nuestro juicio o, al menos, de acuerdo con nuestra definición (a su vez, al menos exegética), el polo "trascendental" de la distinción, así como la distinción misma, debería

---

objetiva". No en vano, pues, Villacañas, 125 hace uso, al cabo, de la noción lockeana (¡!: signaríamos también nosotros, pero sin extrañeza alguna) de "esencia nominal" para explicar la función reguladora que en la ciencia han de tener las "ideas", así como tiene que acentuar lo que Kant no acentuó: el carácter probabilístico de la ciencia. Haciéndolo sin embargo sin aportar como justificación de tal "probabilidad" ni siquiera una apelación a la deducción trascendental. Aunque, de todos modos, tampoco esto habría valido: no puede valer más que el reconocimiento del postulado ontológico/existencial ineludible (quizá sea ésta la razón por la que el propio Kant eludió aquel acento, sobre cuya tesis cabe defender que en modo alguno estaba resuelto). Y esto es lo que sobre todo queremos señalar. En cuanto a la sintomática interpretación de la "sustancia" lockeana, implícitamente fenomenalista o representacionista, habría de valer lo que antecede y lo que sigue en este trabajo.

<sup>788</sup> Respecto a Cassirer, hemos de hacer notar en qué medida su propia reducción logicista del "ser" y la "metafísica" condicionan una, por lo demás, infundada lectura tanto de la "sustancia" lockeana como de su presunta relación con la postura identificable como representacionismo. Aunque Cassirer no emplea esta palabra: toda afirmación de realidad existencial sería incurrir en la hipóstasis o "'reproducción' de una existencia absoluta": cfr. Cassirer (1), II, 219. Cassirer reprocha a Locke que la sensación para él "comparte al mismo tiempo una certeza metafísica; porque en ella se entrelazan directamente, como factores interdependientes, su ser y su conciencia". Igualmente, para él la remisión lockeana de todo nuestro saber a la experiencia –una tesis nuclear del criticismo kantiano– es sólo aparente y al cabo inconsistente porque, dice, "el verdadero fundamento real del saber debe buscarse en las sustancias existentes por sí mismas y en los efectos reales que estas sustancias ejercen sobre nosotros. La 'realidad' de estas sustancias y de sus fuerzas persiste como el verdadero enigma, como un residuo incomprendido e incomprensible que ningún análisis psicológico es ya capaz de esclarecer".

Lo que, como vemos, para Cassirer no es ya ni siquiera una incógnita es la "realidad" de la existencia. Sólo –queda claro– porque Locke la reconoce lúcidamente (protocríticamente, si se nos permite la expresión) se le inculpa de que no tenga una consistente visión crítica de la objetividad. Creemos haber demostrado que en modo alguno reduplica o hipostasias trascendentemente Locke la realidad. Sólo que no la reduce a objetividad/subjetividad *lógica* o a inmanencia "mental". Cuando, tras examinar expresamente "el concepto del ser" lockeano no tiene más remedio que reconocer en qué medida Locke atisba la noción crítica de objetividad que hemos analizado, aunque la declare abortada e inconsistente (cfr. *ib.*, 231-234), observa al final lo siguiente: que, sin embargo, Locke habría podido hacer coherentemente crítica su noción de sustancia si la hubiera incluido entre las "relaciones" como una categoría perteneciente a su propia clasificación de las ideas (cfr. *ib.*, 235). Sin embargo, decimos nosotros, ¿qué oscura razón ha impedido a Cassirer no advertir que la "sustancia misma" lockeana se corresponde esencialmente con la "conexión necesaria" (mejor: con la "coexistencia necesaria"); que sus ideas simples componentes, al ser "potencias", no son sino "relaciones"; y que Locke ofrece en la cuarta edición del *Ensayo* una clasificación en que la "sustancia" sólo puede caber entre las relaciones, pese a ser para él, como hemos visto, "el fundamento del resto"? Si nuestra tesis exegético/filosófica es plausible, la razón de su afirmación no ha de resultar en modo alguno oscura.



entenderse, metafísicamente, como el reconocimiento del papel fundacional de la Existencia respecto a toda (y toda dimensión de la) objetividad<sup>789</sup>. Y tal es lo que, a nuestro parecer, mantuvo Locke al distinguir en II,viii,8 entre la existencia objetiva, o la respectividad de las "cualidades" de los "objetos externos", como "potencia" (*power*), y el contenido fenoménico o consciencial de tal "potencia-s" como "ideas".

Lo que, para terminar este apartado, ocurre al respecto de la interpretación general de Locke, es que su justa insistencia (o diferencia de acento respecto a Kant) en el papel probabilístico de nuestra ciencia posible ha sido tergiversada por la –a lo que se ve– influyente interpretación de Cassirer.<sup>790</sup> La cual (ya que Bennett elude por completo esta cuestión) resulta, nuevamente, de una injusticia sorprendente y sospechosa en un autor tan penetrante. Porque, mientras que detecta, como no podía ser menos, el reconocimiento lockeano en el Libro IV de "un *concepto de verdad* que está por encima de toda 'inducción'", acaba reprochándole que confine la ciencia física y la experiencia al "campo de la simple probabilidad".<sup>791</sup> Pero esta lectura implica la elusión expresa de que, como Kant mismo (su presunta referencia sistemática) reconoce expresamente, la "deducción trascendental" afecta a la objetividad "en general".<sup>792</sup> En cambio, "Las leyes empíricas sólo pueden existir y ser encontradas mediante la experiencia".<sup>793</sup> Y, más claramente aún: "Lo que se extrae de la experiencia posee sólo una universalidad relativa, es decir, la obtenida mediante inducción".<sup>794</sup> Así, pues, si Bennett elude la cuestión lógica y aun onto/lógicamente fundamental de la objetividad (la "conexión necesaria" como postulado o síntesis *a priori* fundamental: trascendental), Cassirer juega con el equívoco y escamotea el problema *radical* en torno a la inducción, haciéndose sospechoso de aquella falacia contra cuya tentación el *Ensayo* es una monumental frontera: el cientificismo. Lo cual, a nuestro juicio, en última instancia, expresa, como en Kant también en este caso, el soslayo de la verdadera, única e injustificable fundamentación crítica (lúcida) de la objetividad: la Existencia.

### II.4.3. La realidad "exterior"

En el apartado anterior hemos visto que puede identificarse en Locke un criterio adecuadamente crítico (*lógicamente* fenomenalista) de objetividad (*versus* sueño o ilusión), que recoge la visión más profunda de la modernidad al respecto (en tanto hace referencia a

---

<sup>789</sup> Véase a este respecto nuestra anterior nota 787 sobre Villacañas.

<sup>790</sup> Véase nuestra anterior nota 760 sobre este autor, Cassirer.

<sup>791</sup> Cfr., respectivamente, Cassirer (1),II,225 y 229.

<sup>792</sup> Cfr. *KrV*, especialmente B 169; también B 165 (al final).

<sup>793</sup> Cfr. B 263.

<sup>794</sup> Cfr. A 24. De todos modos, hemos de apuntar, aunque en modo alguno corresponda a este trabajo estudiar, la ambigüedad e irresolución kantiana, perceptible ya en la misma *KrV*, y más arriba sugerida, al respecto de una posible "metafísica de la naturaleza" o una "física racional" pura, es decir: una ciencia deductiva, *a priori*, y por tanto definitiva, afín al trasnochado ideal cartesiano en filosofía de la ciencia (véase, por ejemplo, A xxi, nota de B xxii y A 848 = B 876). En este punto es donde más se refuerza y comprueba el alcance del "idealismo formal" kantiano, ineludiblemente metafísico y censurablemente idealista –mientras el idealismo no se afronte absolutamente, coherentemente–, que grava acriticamente la genial advertencia de la "deducción trascendental".



la noción crucial de la objetividad como síntesis o correlación sistemática de las apariencias –la conexión necesaria–, además de mostrarse consciente de la relacionalidad de los objetos y la consiguiente relatividad de nuestros conceptos), e incluso no incurre en los reduccionismos logicistas o los equívocos idealistas sobre la "realidad objetiva" en que la modernidad (Kant) ha incurrido, precisamente en la medida en que Locke opera congruentemente con una *ontología* crítica, esto es: con la *distinción* –y no falaz "dualismo"– entre conciencia (u objetividad, correlativa lógicamente a la subjetividad) y realidad o existencia real, siendo, por y como supuesto, la "realidad", precisamente, el fundamento ontológico del conocimiento.

Ya hemos comprobado, pues, fundamentalmente en los textos del Libro IV, y sus paralelos al final del Libro II, el esquema de la doctrina lockeana sobre nuestro conocimiento de la realidad objetiva, y *los límites* de tal conocimiento (relacionados preponderantemente con su lúcida y aun hoy plausible filosofía de la ciencia, mientras que los problemas estrictamente metafísicos son sencillamente demarcados lúcidamente como allende nuestra capacidad de comprensión). Creemos que la atribución de dicha doctrina, pese a que de hecho constituya una atribución exegéticamente original: en modo alguno convencional, se encuentra suficientemente fundada en unos textos que hemos mostrado como usualmente desatendidos o, en cualquier caso, poco –prejuiciosa y superficialmente– pensados.

Pero todavía, siguiendo nuestra confrontación con Bennett, hemos de abordar la problemática propia del bloque de textos IV,ii,14 y xi,2-10. Ya hemos defendido antes que su tema es demarcable con respecto al de los otros textos, que acreditan la efectiva concepción lockeana sobre la realidad objetiva. Si los analizados en el apartado anterior nombran su tema con el término "realidad", aunque nosotros lo hemos identificado más bien como el de la "objetividad" ("realidad objetiva"), éstos otros, en cambio, se refieren distinta y expresamente al problema de nuestro conocimiento de la "existencia" (el que nosotros sinonimizamos con la cursiva "*realidad* objetiva", dado que, en la concepción que atribuimos aprobatoriamente a Locke, estos dos términos o nociones son tan distinguibles –y temáticamente distinguidos– como inseparables).

Así, pues, aunque, como hemos dicho, nuestro apartado anterior ha querido mostrar ya que no cabe atribuir a Locke, según quiere Bennett, la doctrina representacionista, de todos modos queda por comprobar si cabe hallarla en estos otros textos: si cabe identificar, precisamente en ellos, que tratan sobre la existencia de seres exteriores a la conciencia, la injustificada duda o la inconsistente reduplicación (dualismo) sobre la existencia, en general, del mundo objetivo (el "*objective realm*" de Bennett). Ante todo, tenemos que decir que no es el propio Locke el que plantea su cuestión acerca de la existencia real de las cosas, en la que Bennett identifica la errónea duda por la existencia del "reino objetivo" (asociada, según él, a la posición representacionista). Se trata, más bien, "de algo de lo que algunos piensan que puede hacerse cuestión".<sup>795</sup> Como el propio Bennett advierte, la actitud de Locke ante dicha pregunta o, mejor, duda es despectiva y displicente. No obstante, a Bennett le parece un error que nuestro autor la responda admitiéndola de un modo "literal", en lugar de "criticarla", incurriendo así en la contraposición "en bloque" de ideas y realidad propia de la "doctrina del velo de la percepción". Antes de responder críticamente a esta lectura, escuchemos al propio Locke en sus textos, comenzando por éste, que también cita

---

<sup>795</sup> Véase IV,ii,14, citado más abajo. Locke está pensando, obviamente, como piensan igualmente todos los comentaristas, en Descartes y sus seguidores.

en extenso Bennett; aunque advertimos que el primer párrafo es omitido por la cita de Bennet:

...Hay, en efecto, otra percepción de la mente, empleada sobre *la existencia particular de seres finitos fuera de nosotros*, que, excediendo la mera probabilidad, y no alcanzando perfectamente ninguno de los anteriores grados de certeza ["intuición y demostración"], pasa bajo el nombre de *conocimiento*. No puede haber nada más cierto que el que la idea que recibimos de un objeto externo está en nuestras mentes: esto es conocimiento intuitivo. Pero el que haya algo más que meramente esa idea en nuestras mentes; si por eso podemos inferir con certeza la existencia de algo fuera de nosotros, que corresponde a esa idea, es de lo que algunos piensan que puede hacerse cuestión; porque los hombres pueden tener tales ideas en sus mentes cuando no existe tal cosa ni tal objeto afecta a sus sentidos [problema de la objetividad; J. R. S.]. Pero, sin embargo, pienso que en esto [problema *distinto* o distinguible de la existencia; J. R. S.] estamos provistos con una evidencia que nos sitúa más allá del dudar. Porque pregunto a cualquiera si no está invenciblemente consciente para sí mismo de una diferente percepción cuando mira al sol por el día y cuando piensa en él por la noche; cuando saborea actualmente el ajenjo, o huele una rosa, o sólo piensa en ese sabor u olor... <sup>796</sup>

La matización "*particular*" que aparece aquí al principio (principio totalmente omitido por Bennett), y es claramente sinónima de "*actual*", aparece, con ésta otra versión, en IV,i,7; iii,5,21 y xi,1,2. El hecho de que la cuestión de Locke sobre el conocimiento de la existencia se refiera a este sentido podría considerarse ya una prueba, contra el argumento de Bennett, de que *de la existencia en general a Locke ni se le ocurre dudar*. Como tampoco, según hemos visto hasta aquí, se le ocurre dudar de que la mentalmente postulada "conexión o coexistencia necesaria" de nuestras ideas sensibles pueda ser real. Y, del mismo modo, entonces, que el señalamiento crítico lockeano de que no percibimos ni podemos concebir la "conexión necesaria" sólo implica una concepción crítica del estatuto epistemológico de la ciencia, la distinción del conocimiento de la "existencia real" "particular" o "actual" sólo viene a señalar una obviedad, por más que le pareciera necesario señalarla en su contexto histórico: que no cabe más afirmación sobre la existencia de objetos empíricos que la que nos acredite la sensación actual; fuera de este contexto, sólo podemos hablar de probabilidad (cfr. IV,xi, que más adelante analizaremos).

Pero, antes de entrar directamente a comentar este texto, permítasenos retrotraer el análisis y recapitular brevisísimamente la polémica. Como ya dijimos, Bennett cree identificar en Locke una contraposición "en bloque", no "ordinaria", entre las ideas y la realidad, tras cuya admisión resulta inútil intentar conectar ya empíricamente ambos órdenes. Hemos visto, sin embargo, que no puede verse tal peculiar enfrentamiento, como quiere Bennett, en IV,iv,3 (y ss.; y paralelos del Libro II), puesto que allí encontramos un tratamiento "fenomenalista" de la cuestión, por más que Bennet lo elude sin justificación. Pero la razón de Locke para el mismo es clara: el tratamiento lockeano es "fenomenalista" en el nivel en que sólo puede y debe críticamente serlo: no el de la *ontología*, sino el de la *ontología*, es decir: no debemos confundir, y Locke no lo hace, entre la realidad y *el concepto de realidad* como "construcción lógica de las apariencias", en términos de Bennett. Una cosa es la realidad objetiva y otra bien *distinta* nuestro criterio lógico de discriminación de la misma. O, en términos (no concepción) más kantianos, una cosa es el concepto lógico/trascendental, todo lo "deducido" y justificado que se quiera, de objetividad (que no hace sino elucidar lo que nosotros hemos llamado criterios del proceso de identificación

---

<sup>796</sup> IV,ii,14. Subrayado nuestro.

objetiva) y otra cosa es la realidad objetiva misma, que, ineludiblemente, como y con su forma-existente, *se nos da*. ¿No será, pues, el propio Bennett –y hasta el propio Kant– quien incurre desavisadamente en el supuesto que quiere criticar: una reificación de las apariencias –o, *más bien*, de su existencia o integral entidad misma (esencia existente)– que aboca a una reduplicación representacionista de la realidad, cuando considera que es suficiente para su elucidación ontológica la referencia al criterio "lógico" de objetividad? Bennett nos ha dicho de qué simplicidad antirepresentacionista presume y nosotros podremos decirle la simplicidad real que posee su planteamiento. Pero, dejando esta pregunta ahora como mero jalón orientativo para un recorrido crítico posterior, sigamos con nuestra polémica textual.

Vimos que allí, en IV,iv, la identificación objetiva se movía, para nuestro autor, en un ámbito intraexperiencial, rigiéndose por el criterio lógico de la regularidad de las apariencias y los patrones perceptivos que se derivan de ella para cada clase de "sustancias", esto es: objetos críticamente discriminables como "colecciones" de "ideas" cuya conexión o "coexistencia" se postula, sin errónea duda alguna, como "necesaria". No era precisamente en aquel capítulo, y sus paralelos anteriores del Libro II, donde Locke consideraba esencialmente relevante, polémicamente decisiva o teóricamente primordial la suposición de un correlato ontológico de nuestras ideas o apariencias en cierto modo distinto de ellas mismas, aunque ya estuviera críticamente asumida. Es, en cambio, en este otro bloque de textos donde el autor aborda la cuestión de tal correlato y qué implica o significa su afirmación.

Locke habla aquí, en el texto arriba citado, de "idea ... en nuestras mentes", por una parte, y, por otra, de la "existencia de algo fuera de nosotros, que corresponde a esa idea" como "algo más" (que meramente esa "idea en nuestras mentes") que es lícito "inferir". Aquí se plantea, pues, cierta distinción entre nuestra conciencia ("idea en nuestras mentes", además de la referencia posterior a "diferentes percepciones"), y "algo más": la "existencia" "fuera de nosotros" de esos objetos cuya "idea" percibimos inmediata o intuitivamente. Tal distinción es nombrada o caracterizada con la noción de "correspondencia". Ahora bien, según admitía el planteamiento del propio Bennett, hablar de correspondencia, así como admitir cierta contraposición, por tanto, entre sensibilidad (apariencias) y "realidad" no implica de suyo necesariamente ya representacionismo, siempre que no "reifiquemos" la existencia (él dice "realidad": "*reality*"). Pero como la realidad, para él, no es sino una construcción lógica de las apariencias, el criterio para advertir o no representacionismo será el que, planteada la oposición, no se apele a criterios exclusivamente lógicos. Y Locke aquí no se refiere, aunque sí lo hiciera en los otros textos analizados, a ellos, sino a "diferentes percepciones".

En realidad, al final del texto citado se maneja una oposición entre sensibilidad y pensamiento en la que la sensibilidad juega como indicio de realidad, de esa existencia exterior. Esto es lo que induce, ante todo, a Bennett a la lectura representacionista, del mismo modo que seguramente a Kant este hablar le parecería sospechoso de un "realismo trascendental" que hipostasia (reduplica) la "existencia" espacialmente exterior por situarla "en" el objeto: "fuera de nosotros", cuando "el espacio mismo no es más que simple representación...no es nada fuera de nuestra sensibilidad" (*KrV*, A 374-5) o "los objetos exteriores (los cuerpos)...no son más...que una clase de mis representaciones" (A 370). Pero, para empezar, y aunque Bennett mismo no advierta esta posibilidad de confusión, nosotros hemos de decir que no hay evidencia alguna –al contrario– de que Locke refiera la expresión "fuera de nosotros" al carácter *sensible* espacial de las ideas de sensación *externa*, que implicara lo que Bennett llama "errónea asimilación de lo sensible a lo intelectual" (o, al contrario, de los objetos –construcciones lógicas de sensaciones– a

estados sensoriales: que es aquello a lo que para el comentarista se reduce el error en torno a la elucidación semántica de "realidad"), inductora de una –asimismo errónea– duplicación de los objetos por "reificación de las ideas".

Así se comprueba negativamente por los ejemplos que luego aduce Locke, como el de la rosa y su olor: el cual apela más bien al argumento de la vivacidad sensorial, que después discutiremos. Locke remite inequívocamente la "inferencia" a la "existencia" exterior de los objetos, como si esta tesis implicara "algo más" que lo que nos ofrece inmediatamente, o de modo "intuitivo", *nuestra* sensibilidad: cuya tesis es lo que está en discusión. Por tanto, no hay aquí fundamento para entender por tal expresión ("fuera de nosotros") algo análogo a lo que Kant criticaba como el paralogismo que lleva al "realismo trascendental" (esto es, el representacionismo). Al contrario: "No puede haber nada más cierto –para Locke también– que el que la idea que recibimos de un objeto externo está en nuestras mentes: esto es conocimiento intuitivo".<sup>797</sup> Es decir, conocimiento o evidencia inmediata. Y esta observación es exactamente igual a una que Kant ofrece reiteradamente como argumento de la evidencia perceptiva inmediata de la existencia de cosas exteriores. Así, en efecto, en la primera redacción del capítulo sobre los "paralogismos de la razón pura" nos decía que el "idealista trascendental" puede ser un "realista empírico" "y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse. Es decir:

... tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas ... Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son ... una clase de mis representaciones ... Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia."<sup>798</sup>

En la "Refutación del idealismo" añadida, en otro lugar, en la segunda redacción de la *KrV* podemos encontrar esta decisiva afirmación en el mismo sentido: "la experiencia externa es inmediata". Claro que se ocupa de precisar inmediatamente, en nota, que lo que se demuestra o pretende demostrar con ello es la "existencia" de las cosas exteriores, y apela al argumento (o razón semántica, como querría Bennett) decisivo de la "receptividad", que las distingue de la "espontaneidad" de la mera "imaginación".<sup>799</sup> Pero en aquel mismo lugar, el capítulo sobre los "paralogismos", también ya en la segunda redacción, la tesis es aún más precisa y perfilada:

Afirmar que distingo mi propia existencia, en cuanto existencia de un ser pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que se halla también mi cuerpo) constituye, igualmente, una proposición analítica. En efecto, *otras* cosas son las que concibo como *distintas* de mí.<sup>800</sup>

Ahora bien. Esta misma precisión, que emparenta *este* argumento de Kant con la entera posición de Bennett, nos permite advertir también precisamente la complejidad "analítica" o analizable del asunto, así como resaltar la incongruencia que se delata en la posición

---

<sup>797</sup> Mientras que ya sabemos lo que significa para Locke, y lo que no significa, "en nuestras mentes". Cfr. nuestro anterior apartado II.2.4 ("El estatuto ontológico de la 'idea'").

<sup>798</sup> *KrV*, A 370-1. Subrayado nuestro.

<sup>799</sup> Véase B 277 y nota.

<sup>800</sup> Véase B 409. Subrayado nuestro.

kantiana. La cual, recordamos, nos interesa criticar por la misma razón que criticamos la posición de Bennett: para aclarar la exégesis de nuestro autor desde la necesaria reflexión filosófica sobre el asunto mismo. Porque, en efecto: En Bennett la noción de "existencia" (aunque él sólo habla de "*reality*"), en cuanto identificada en general –genéricamente– con la "apariencia", en absoluto aparece ni es tenida en cuenta en su dilucidación de la "realidad", sino que su posición es compactamente, enteramente (y por eso claramente censurable) "fenomenalista" (más bien que meramente "idealista", en tanto evita la falacia mentalista berkeleyana) o, en definitiva, logicista (idealismo no mentalista pero sí logicista): la "realidad es [los objetos son] una construcción lógica de las apariencias", las cuales no son sino "*sense-data*" o, más claramente aún, "estados sensoriales" del sujeto. Es decir, para Bennett la existencia –la "realidad"– se *reduce* a sensibilidad, por un lado –es el concepto más general de "realidad", por el cual se identifica con "apariencia"– y a "construcciones lógicas": por el lado más preciso y gnoseológicamente relevante del "reino objetivo", de la objetividad.

En cuanto a Kant, él sí tiene en cuenta la relevancia de la noción de "existencia" para mantener la tesis "dualista" propia de un "realismo" (posición ésta que Bennett no nombra ni, por tanto, enfrenta, en todo su libro: otro jalón que dejamos aquí para nuestro posterior y sintético recorrido crítico). Sólo que, por lo que hemos leído, Kant disiente del planteamiento lockeano. La "existencia" de las cosas exteriores, para él, constituye ella misma una evidencia perceptiva inmediata: no precisa de *inferencia* alguna, como decía claramente ya al comienzo del cuarto paralogismo en A. Pero su argumento realista es, por lo que hemos leído también, ambiguo e incongruente. Porque si bien pretende mantener un dualismo realista que reconoce la existencia de los objetos empíricos como distinta de la del sujeto, el argumento que ofrece en realidad reduce la existencia a la mera apariencia subjetiva: a la sensibilidad como mera forma y modificación, o "clase", de las representaciones del yo. Y es que, en efecto, en la medida en que el problema ("ordinario", para Bennett; quíerese decir: al cabo el único justificable) sea sólo el de la objetividad –esto es: el de la dilucidación lógica del *concepto* de objetividad–, no hay modo alguno de distinguir, porque no se precisa en absoluto, entre objetividad y "realidad" o "existencia". Dicho de otro modo: en la medida en que la necesidad de iluminar el problema de la objetividad se considera o trata como primario y central (tanto en Kant como, mucho más, en Bennett), su iluminación deslumbra y oculta la distinción entre realidad (existencia) y objetividad y, con ello, el papel ontológicamente fundamental de la realidad misma (de la existencia distintamente considerada).

La clave de esta ambigüedad de la posición kantiana estriba, sin embargo, ya lo hemos dicho arriba –y como también hicimos notar ya en otro lugar–, en que hay una premisa o significado oculto en la noción kantiana de sensibilidad: tan oculto, en verdad (puesto en nota, como hemos indicado), que condicionará que se le oculte un adecuado reconocimiento teórico de la distinción de la existencia respecto a la conciencia, a la que no puede reducirse (como sucintamente mostramos en un análisis preliminar nuestro, que sólo hubo de reparar en la cuestión). Y tal premisa es la de que sensibilidad, en Kant, significa o connota "receptividad": de ahí también su hablar de que los objetos empíricos nos son "dados" en la sensibilidad.

El hablar de objetos independientes ("externos") de la conciencia en cuanto a su "existencia", pues, que es ese **otro** (no "ordinario", para Bennett) significado que Locke y Kant tienen en cuenta, no pretende significar, por otra parte, que ellos sean inaccesibles en sí mismos a la percepción, como postularía una "doctrina del velo de la percepción". "Existencia independiente de la conciencia", sin embargo, es una expresión aún equívoca

para lo que queremos decir, como ya hemos indicado en otros lugares en crítica a Kant.<sup>801</sup> Pues puede referirse bien a la existencia misma, en su distinción metafísica u ontológica con el ente; bien al modo (la forma, la esencia) de dicha existencia. Para obviar la equivocidad de la expresión, por ella entenderemos, mejor, objetos cuya existencia no es "producida" por –sino "receptiva" en– la conciencia, por la mente (por el sujeto empírico que conocemos empíricamente); que no puede producirse o aparecer "voluntariamente": una independencia del arbitrio subjetivo cuyo significado lógico esencial viene a ser, al cabo, el de la regularidad, esto es, la "conexión necesaria" o condicionalidad de la aparición de "ideas", irreductible ella misma a "idea" o conciencia. No se trata, pues, meramente, de que la existencia no *se agote o reduzca* al momento de la actualidad perceptiva, como sería la tesis de lo que hemos considerado aquí "falacia mentalista", la cual identifica objeto con apariencia o, mejor dicho, considera la consciencia del objeto como parte inseparable del objeto mismo o lo que por él entendemos. Pues en la percepción misma hay que distinguir entre existencia y conciencia, como hemos venido defendiendo. La tesis realista que queremos demarcar, pues, es la de que los objetos no son producidos o creados por la conciencia. Al menos, esto constituiría el significado de dicha tesis, independientemente de que Locke, o quien sea, lo haya manifestado expresa o tácitamente.

(Dicho de otro modo, habría que distinguir, en la "ensidad" del objeto, la dimensión existencial de la esencial. Por otra parte, ya hemos visto hasta qué punto es equivocado entender que en la gnoseología de Locke aún se mantenga el lenguaje de la "semejanza" para expresar nuestro conocimiento de la realidad "externa". La crítica lockeana a esta noción tradicional, por el contrario, en cuanto pone la nota distintiva de la objetividad de los cuerpos físicos –la realidad externa– en la noción de "conexión", expresa los planteamientos de un realismo crítico–científico, como vimos, y no de un representacionismo,<sup>802</sup> cuya doctrina rechaza que haya aprehensión perceptiva o inmediata de la existencia misma de los objetos "reales". Esta sería, precisamente en la concepción representacionista, inferida.)

Por otra parte, hay que distinguir en este asunto un punto decisivo: la consideración general de los objetos de la consideración particular o concreta. Pues ninguna percepción actual puede acreditar el juicio de que su "objeto" sea objetivo, es decir, que corresponda a una posibilidad perceptiva regular. Para ello se requiere bien la sucesión de percepciones que comprueben dicha regularidad (situación psicológicamente genética de la formación de conceptos), bien, más relevantemente (situación lógica del análisis de conceptos y significados), un juicio de objetividad que siempre será, en tanto particular, falible; meramente probable. Lo que, en cambio, sí puede afirmarse apodícticamente es que, en general, no puede sino haber objetos reales, puesto que es de ellos –de la presentación o aparición involuntaria y regular de percepciones– de los que se forma cualquier representación.

Ahora bien, a su vez, el significado de la "involuntariedad", al que Locke nos remitirá expresamente en IV,xii, así como el equivalente kantiano del de la "receptividad", podría descartarse desde la perspectiva de la mera definición de lo "real". Voluntaria o involuntaria, "receptiva" o fantástica o ideativa, la realidad, en cualquier caso, se acredita en percepciones, en datos sensibles, organizados lógicamente: reglados en función de su

---

<sup>801</sup> Cfr., por ejemplo, nota 614, en nuestro apartado II.3.1.

<sup>802</sup> El cual sería, verdaderamente, el realismo "ingenuo" de los tiempos modernos: los de la ciencia, en tanto no se confronte y defina con la filosofía anterior.



"constancia y coherencia", como dijera también Hume,<sup>188</sup> que era el dato empírico, complejo, de partida para la inferencia de "existencia exterior" en tanto "independiente". Así, la única justificación, aparte la cuestión del significado, de ver este significado "realista" como relevante sería la del presunto problema de la "causa de la existencia". Éste, desde luego, es un problema que a Bennett no parece importarle en absoluto. Pero eso sólo no es razón de que tal problema, para él no "ordinario", sea en sí mismo absurdo, asignificativo. Desde luego, no lo es para Locke y Kant, y tal problema es lo que tienen en cuenta cuando exponen sus respectivos realismos o lo que entienden por realidad (objetiva).

De todos modos, aún podría decirse, como ya hemos concedido arriba, que, en la medida en que tal noción realista de la causa de la existencia es indecible, no debería ser tenida en cuenta para la dilucidación de la realidad objetiva. En tanto en cuanto puede apelarse a la noción de inconsciencia, de procesos mentales inconscientes; esto es, en tanto en cuanto puede distinguirse entre la mera sensación de involuntariedad y la regularidad, las especulaciones de un, por ejemplo, idealismo absoluto, son legítimamente posibles. Pero entonces, al menos aquel rasgo de la involuntariedad o receptividad de los datos sensoriales justifica el significado realista de la conciencia "finita" o el discurso ontológico que nos es posible.

Lo que quizá, en definitiva, pueda aclarar y justificar también decisivamente esta polémica es la advertencia de que la noción de "inferencia" es usada, de hecho, en un sentido lato tanto por Locke como, por ejemplo, por Descartes: no siempre significa, en modo alguno, estrictamente, deducción o inferencia deductiva. Mientras que, por otra parte, lo que también resulta patente e ineludible es el hecho de que el hablar de una regularidad, que es el significado lógico al que puede reducirse la noción de voluntariedad o receptividad a que en seguida referiremos en los textos de Locke, supone cierto tipo de inferencia; expresándolo en términos kantianos, en una "síntesis *a priori*", esto es: precisamente un supuesto general necesario ("trascendental"), una síntesis de "algo" que en sí mismo no es objetual, sensorialmente identificable. La regularidad implica o, estrictamente, significa legalidad. Y este rasgo crucial de la noción de objeto frente al de ilusión no puede acreditarse, como han visto Locke, Hume y Kant, en ninguna sensación discreta y denotable. Semejante postulado, por lo demás tan necesariamente supuesto (en Locke) como lógico/trascendentalmente justificable (en Kant) u ontológico/trascendentalmente justificable (como lo hemos intentado mostrar nosotros), no puede tener un carácter "analítico" sino en la medida o en el sentido en que, incontestablemente, toda lógica se basa en o presupone una síntesis: sea la existencial concreta de una percepción (que Kant mismo defiende al decir en A 598 que "las proposiciones existenciales son siempre sintéticas"), sea la general que se expresa en la estructura del condicional: el cual, junto al más trivial del principio de no-contradicción, constituye la esencia de la lógica formal misma, tal como ha sido explícitamente reconocido desde el "*Tractatus...*" de Wittgenstein (véase la proposición 6.1264).

Así, pues, no sería serio ni justificado atribuir al término "inferir" que Locke emplea en el texto de IV,ii,14 que estamos analizando el significado estricto que Kant criticara –a Descartes, tácitamente– en el capítulo sobre los paralogismos de la *KrV*, A. Un seguimiento minucioso del texto lleva claramente a la conclusión de que lo que se infiere, para Locke, es la "existencia": sólo ésta –sólo esto– constituye ese "algo más". Y, entonces, el indicio resolutivo para descartar una doctrina representacionista (reificante, reduplicativa de la existencia) es el de que Locke en modo alguno plantea en él un dualismo o dualidad de objetos, cosas o –en este sentido– "algos".

En efecto, aquí reside, para nosotros, la observación crucial y el argumento decisivo para descartar la presencia de una concepción representacionista: basta repasar el texto para darse cuenta de que en él no se postula un *dualismo de objetos*, una duplicación de los mismos según la cual hubiera una clase de ellos más allá o como velados detrás de los que, en cada caso, percibimos; y distintos numéricamente de éstos. La estructura lógica de la tesis lockeana en este texto no consiste en partir de, o llegar a admitir, una dualidad objetiva e intentar después una imposible conexión lógica válida de la misma. Al contrario, se parte del "conocimiento intuitivo" de los objetos presentes a la conciencia (de la intuición existencial). Pero, con él, la mente capta no ya sólo el modo o el hecho de la existencia del "objeto", sino la *independencia existencial* (en general, aunque aquí este matiz quede elíptico: sobreentendido, al igual que en muchos textos kantianos) de los objetos percibidos. Es decir: *lo que se "infiere" no es una clase, tipo o conjunto de objetos velados a la percepción, sino un rasgo ontológico con respecto a los objetos percibidos mismos: su existencia "fuera de nosotros"*.<sup>803</sup>

Así, lo que en este texto, y los afines aludidos de IV,xi, se manifiesta es, sencillamente, una posición que coincide con lo esencial de todo *realismo*: la afirmación de objetos existencialmente independientes de la conciencia (lo que supone la reiterada distinción entre conciencia y existencia como fundamento de la de esencia y existencia), y la concepción de las ideas como actos de conciencia con respecto a dichos objetos, independientemente de que, de acuerdo o no con un realismo lógico o gnoseológicamente *crítico*, se advierta o deje de advertir la originaria y peculiar función definidora del entendimiento en la aprehensión o conciencia de los mismos.<sup>804</sup>

Mas esto quiere decir que la cuestión que, en el fondo (objetiva, sistemáticamente), está ocupando aquí a nuestro autor no es la que presumía Bennett, porque es la única que el

---

<sup>803</sup> La noción zubiriana de "realidad" (o "reidad"), que hemos conocido después e independientemente de nuestra exégesis sobre Locke (como ocurrió con el kantiano paralogismo de la exterioridad, cuya doctrina asumimos críticamente), como "el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'", y de la que es propia también la nota de "alteridad" de lo aprehendido (véase Zubiri (2),10; también 58,173: "...realidad es formalidad de reidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente. No es lo que por realidad han entendido todos los realismos tanto ingenuos como críticos, a saber, una determinada zona de cosas."; 183: "Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el 'de suyo', la reidad."; 191 y ss.), creemos que expresa o sería aplicable a lo que queremos decir o hemos interpretado respecto a Locke. Del mismo modo que, como se deduce de nuestra exégesis, no estamos de acuerdo con el diagnóstico generalizado de que se ha solido entender por "realidad" no esta "formalidad" sino una "zona de cosas" (la exterior). Nos parece preferible, sin embargo, para expresar lo que aquí se quiere, la noción de "existencia" (según la define, en su carácter trascendental, Locke mismo, por ejemplo, en II,vii,7). La noción de realidad, comúnmente asociada, además, a la expresión "objetiva", está lastrada histórico-filosóficamente (además de semánticamente) por una ambigüedad o ambivalencia similar a la de "objeto" que precisamente queremos discriminar en nuestra exégesis de Locke.

De todas formas, e independientemente de que la propia crítica zubiriana al realismo clásico y crítico se considere justa o no, es precisamente esta noción no duplicativa o cosificadora del carácter de realidad lo que entendemos como nota propia del realismo (en tanto distinto del representacionismo) o, en cualquier caso, de la concepción de Locke. Así, nuestra expresión "independencia existencial" y nuestra interpretación del "fuera de nosotros" como lo anterior (exterioridad ontológico-existencial), coincide con, o expresa, la nota o formalidad zubiriana del "de suyo" como significado esencial de "realidad".

<sup>804</sup> La cual no deja de basarse en un rasgo de la realidad empírica subrayado también por la filosofía de Locke, y apuntado sucintamente por nosotros en nuestro trabajo: el carácter relacional de la mayoría de las llamadas "cualidades" sensibles, cuyas "ideas" componen nuestros conceptos o "esencias nominales", en la medida en que dichas la mayoría de dichas ideas son "potencias" y, por tanto, "relaciones".

intérprete considera "ordinaria" o lógicamente relevante. Locke no se interroga aquí ni es confundido por la *cuestión de la objetividad*. No admite, pues, ni —mucho menos— "literal" en lugar de "críticamente", la duda por la existencia del "reino objetivo" de Bennett, que se explicara por la inconsciencia de los criterios de identificación objetiva. Dicho de otro modo: Locke es consciente, como hemos mostrado, de que la realidad, en el sentido de la objetividad, se define y garantiza en función de criterios formales (la regularidad y conexión sistemática, coherente, de los datos empíricos entre sí). La duda, no obstante, que sí admite —aunque no comparta ni pueda dirimirse mediante argumentos ni empíricos ni lógico/analíticos— y se aviene a discutir es, entonces, la tesis básica del realismo; que, como ya habíamos advertido en el anterior comentario, es la que explica su lenguaje dualista de la conformidad y la causación objeto/idea. Un lenguaje no representacionista, como hemos mostrado también ahora, cuyo dualismo no responde, sin embargo, tampoco, a la única dualidad posible que admite el planteamiento de Bennett: la que componen las apariencias, por un lado, y los objetos, en tanto que construcciones o patrones *lógicos* de las mismas, por otro.

En rigor, lo que hay que oponer a la doctrina del intérprete es que no se trata de una mera cuestión de "lenguaje": la distinción entre conciencia y existencia, voluntariedad y regularidad, es una distinción real (incluso sólo empíricamente real, si se quiere) aunque no sea objetual. Así, mientras que el fenomenalismo lógico de Bennett (a diferencia del fenomenalismo psicológico o idealismo berkeleyano) entiende por reino objetivo o realidad, esto es, por objeto ("real": término que resulta pleonástico y redundante en su concepción) una "construcción lógica [o lingüística: lógico/lingüística] de las apariencias", el realismo (crítico, y no representacionista) de Locke no efectúa esta reducción logicista de los objetos reales; de la existencia, en suma, que se nos da en la experiencia.

La distinción, o no confusión reductiva —pues es así como efectivamente se expresa en Locke— entre conciencia y realidad, objetividad y realidad, objeto (esencia nominal) y objeto real es la razón por la que el fenomenalismo lógico (con el que, como mostramos en el anterior apartado, el propio Locke opera en su epistemología) no puede agotar toda semántica o toda consideración acerca de la "realidad"; por la que no puede convalidarse como ontología o análisis ontológico; y por la que no puede desechar —mucho menos sin discusión y justificación explícita— el realismo —confundiéndolo, en realidad, con representacionismo— como una doctrina falaz o superflua.

Ciertamente, Locke, en el texto ahora de referencia, IV,ii,14, no analiza y distingue sin ambigüedades la doctrina de la objetividad de la doctrina acerca de la existencia. Diríamos que no aprovecha la ocasión para este matiz. Pero ya antes habíamos justificado este proceder señalando que su tratamiento sistemático sobre la realidad/objetiva no debe dejar lugar a dudas. Por otra parte, el hecho de que no distinga aquí, como sería clarificador, entre la consideración general de la objetividad (de la existencia del reino objetivo) y los casos de duda particular, no es prueba de que no vaya a hacerlo, más detenidamente, en otros lugares: un proceder semejante puede detectarse en Kant —como oportunamente señalaremos—, en quien, sin embargo, no cabe duda de que distingue entre lo general (o *a priori*, es decir: general como trascendental, no como meramente abstractivo) y lo particular (o empírico) en el conocimiento. Pero, de todos modos, hemos visto que no pueden encontrarse en este texto los rasgos y criterios por los que Bennett podría diagnosticar, según su propio análisis, representacionismo: hay "algo más" que advertir en la sensibilidad o la conciencia mismas, en general, aparte de los datos o contenidos a partir de los cuales elaboramos nuestro conocimiento de la realidad, aunque Bennett no lo advierta: la "existencia" como algo "fuera de nosotros": independiente y distinguible de la mera conciencia, lógica o lenguaje.

Nos parece, pues, que en este caso Bennett confunde lo verbal con lo lógico. En cambio, la *distinción* realista eludida por su fenomenalismo permite significativa y legítimamente ser expresada como la que se establece entre la consciencia perceptiva (o las apariencias, pero sólo en el sentido o la dimensión del acto subjetivo de aprehensión) y el ser objetivo, o esencia, del objeto percibido o aprehendido. Dicho de otro modo: la objetividad que postula el realismo en el objeto no es meramente lógica o gnoseológica, sino *ontológica*: de ahí que el realismo no reduzca nunca realidad a objetividad.<sup>805</sup> O, mejor dicho (ya que podríamos estar transfiriendo, tendenciosamente –aunque, a nuestro juicio, justificadamente– al término "ontológico" las connotaciones del realismo): para el realismo, como doctrina filosófica, el objeto percibido tiene un ser propio; esto es, su estatuto ontológico no se reduce a su dimensión de apariencia o estado sensorial del sujeto cognoscente, se relacione o no con un patrón lógico/lingüístico de discriminación por parte del sujeto.

Para Locke, pues, en tanto que *realista*, la cuestión del "reino objetivo", la aprehensión de su estatuto, propiamente lógico, no agota las consideraciones e implicaciones, teóricas, semánticas o/y ontológicas, sobre la "realidad", del modo que ocurre en el planteamiento de Bennett. Es en razón de su propio reduccionismo (aquél en el que consiste la pretensión, propia tanto de Bennett como en última instancia de Kant mismo, de que el fenomenalismo **lógico** agote las consideraciones ontológicas y la elucidación de la noción de "realidad" teóricamente o lógicamente legítimas) en el planteamiento –al menos– de la problemática por lo que, extrañamente, a Bennett le parece peculiar, y no "ordinaria", la distinción lockeana que aparece en estos textos entre apariencia y realidad.

Reconocible y evidentemente, para nosotros, Locke está teniendo en cuenta otra distinción entre realidad y apariencia o "ideas": la señalada distinción realista, porque –o, dicho de otra forma– está manejando otro sentido de "real" o realidad: el sentido ontológico/existencial realista, que se refiere a y expresa no tanto el hecho de la existencia como la posesión "de suyo"<sup>806</sup> de la existencia, del ser, por cualquier objeto o sujeto, de cualquier entidad. Sólo que la pretensión tácita de Bennett de que tal sentido no pudiera ser "ordinario" no podría aspirar a ser otra cosa que una observación subjetiva y meramente empírica del comentarista, sin ninguna relevancia crítica. Bennett mismo no efectúa tal observación, porque su único supuesto explicativo de la distinción "no ordinaria" que opera en el planteamiento lockeano es precisamente el del representacionismo. Aunque puede considerarse que su objeción reiterada de la presunta "reificación" de las "ideas" (en tanto datos sensoriales) por parte de Locke supone el rechazo, o falta de captación, de la tesis realista. Desde luego, no cabe la menor duda de que la pretensión de que dicha tesis no fuera "ordinaria" no es una razón o criterio lógico (a no ser en el sentido especulativamente débil, restringido a la formalidad de estipulaciones convencionales, que tiene este término en su concepción; el meramente analítico) que pueda resultar teóricamente decisivo. Por lo demás, tal observación implícita nos parece notablemente impugnable, más que discutible;

---

<sup>805</sup> Ni siquiera el "idealismo trascendental" de Kant, que es un "realismo empírico" (cfr. *KrV*, A 370 y 375), por más que sea discutible, y hayamos discutido, el acierto de su defensa filosófica.

<sup>806</sup> Diciéndolo en términos zubirianos. Tampoco sería riguroso decir la "propiedad". Téngase en cuenta, por lo demás, que no se implica con ello –sería ciertamente acrítico– ninguna tesis "positiva" *sobre* el ser como existencia. Cuando hemos hablado de reduccionismo nos hemos basado en la evidencia lógica –por lo menos–, fundada en un análisis previo (el de nuestro apartado anterior sobre "Idea y pensar"), de que ser y conciencia no se identifican: ni son sinónimos.

de modo que nosotros no podemos por menos que mostrarnos sorprendidos por su extrañeza.

El siguiente comentario nuestro, en cambio, nos parece que no dejará de ser polémicamente relevante. Porque, aceptando con Bennett la legitimidad hermenéutica de estos criterios psicológicos, podemos aplicarlos enseguida a la exégesis de nuestro autor, en favor de nuestra interpretación. Pues, en cualquier caso, lo que importa de este punto, y lo que Bennett pedía, era la aclaración de la distinción no "ordinaria" entre apariencia y realidad que pudiera aparecer en la concepción de Locke. Ahora bien, parece ser que al propio Locke su propia otra distinción le parecía tan ordinaria que, en IV,ii,14, el único texto citado en extenso por Bennett, omite mayores especificaciones que las dadas y procede a discutirla directamente, con el visible disgusto reseñado y la desinhibida ironía que exhibe en líneas posteriores a las citadas. Pero nos parece que la tarea hermenéutica no debe hacer dejación, en ningún momento, ni mostrarse ajena a la exigencia que conlleva su esencial cometido; el cual no es otro que el de intentar comprender y apresar la coherencia de su texto, en lugar de censurar al autor por no expresarse del modo que nosotros querríamos.

Lo que podría criticarse, así, en todo caso, es si hay razón –o se trata también de un error o impertinencia lógica– para mantener la tesis y el lenguaje realista. O, en los términos de Bennett: habría que preguntar antes cuál es el significado o sentido del dualismo "*lógico*" (no meramente lingüístico)<sup>807</sup> realista (o del sentido ontológico de la objetividad), el cual es el que, a Bennett, según se revela ahora, le parece no "ordinario". Ya consideramos haber respondido a la cuestión, pero no estará de más abundar en ella, dado el carácter tan peculiar y escurridizo de la tesis realista y lo arraigado de su tópica confusión moderna con el representacionismo.

Es, pues, en el sentido de una respuesta a esta última pregunta como hay que entender el segundo aspecto de estos textos que Bennett critica, precisamente para salvar su crítica. Suponiendo la contraposición representacionista ideas/cosas reales (es decir, la errónea disociación, por principio, de apariencia y realidad), Bennett denuncia la impropiedad de considerar una "inferencia" la realidad de nuestra percepción, y, consiguientemente, objeto como inconsistencia lógica (inherente e insalvable en una tal concepción) el hecho de que Locke arguya como criterios distintivos de la realidad la mayor vivacidad o intensidad sensorial de unas ideas con respecto a otras (IV,ii,14), su "*recepción actual*" (IV,xi,2,9) y su involuntariedad (IV,xi,5,7). Porque si se ha admitido con el escéptico, aun a disgusto, la legitimidad no ya de la duda sobre el carácter real de lo sensible en general (de las "ideas" como datos sensoriales) pero sí de la pretensión de que ello es algo que hay que probar por inferencia (en lugar de simplemente definir con clara autoconciencia lingüística y teórica), no es consistente ni válido apelar a argumentos empíricos; ya que lo empírico, en su conjunto (que es, además, la única evidencia con la que contamos), habría quedado relegado a un lado sólo de la contraposición admitida. Así, pues, ya no podría valer como elemento de enlace.

Ahora bien, esta objeción sería, en efecto, irreprochable si fueran efectivamente éstos el objetivo y el planteamiento de nuestro autor. Pero ya hemos mostrado que no puede ser así,

---

<sup>807</sup> Bien que lógico/"trascendental", habría que matizar, en tanto la conciencia –de la que el lenguaje es vehículo– puede pensar, meditar o contemplar el ser (el hecho del ser) mismo, reflexivamente. Puede observarse aquí, pues, respecto a Bennett, la insuficiencia del criterio analítico con que procede: uno aplicado sólo a conceptos, sin percatarse siquiera, entonces, de que no es lo mismo concepción que concepto, ni tampoco, por esto y junto a todo lo dicho, de que su análisis de "realidad" es igualmente insuficiente.

porque en el discurso de Locke pueden distinguirse dos sentidos o, mejor, aspectos de la noción de realidad: el de lo que hemos llamado objetividad o, contra Bennett, objetividad lógica o gnoseológica, y el de la existencia mentalmente independiente de los objetos percibidos, cual es la tesis del **realismo, u objetividad ontológica**. Y es, eminentemente, de este segundo aspecto del que se está ocupando en este bloque de textos. Es más: constituye un error de bulto, en el plano de la lectura exegética, no advertir el significado que en el plan sistemático del Libro IV ocupa este texto de IV,ii,14, como también los de IV,xi. En efecto, basta mirar el índice del *Ensayo* y echar un vistazo a esos párrafos para advertir que Locke no discute allí la noción de existencia ni la de realidad "en general", como querría Bennett. Por lo que hace a la realidad en el sentido de objetividad (lógica), precisamente está tratada por Locke en el capítulo IV,iv, como acabamos antes de ver en el apartado anterior. Lo que se plantea, en cambio, aquí es la existencia "actual" de "seres finitos", esto es: precisamente la existencia *particular* de objetos. Y, para decirlo y justificarlo (contextuarlo) pronto, la afirmación de su existencia "actual" se restringe con razón a la "sensación actual" en IV,xi,5,9,13, en tanto que, "más allá de la sensación actual", su estatuto epistemológico no puede sino caracterizarse, con razón, como meramente "probable" en IV,xi,9,10,12.

Pero ha de advertirse que se trata, además, de la existencia de objetos ("seres finitos particulares" decía ya IV,ii,14) en su distinción lógica con las meras apariencias discretas y sucesivas, esto es, de objetos en tanto que "ideas complejas" a las que atribuimos una "esencia nominal"; en lenguaje lockeano: *conexiones* de ideas complejas (abstractas); en lenguaje kantiano: *síntesis* (conceptuales) de representaciones empíricas. Ahora bien, sólo teniendo en cuenta este último matiz de lo que constituye propiamente la noción de "objeto" ("ser finito particular" –o "sustancia"–, en los términos de Locke), habría que decir que hay un sentido legítimo en admitir que la afirmación de su existencia constituye una inferencia, aparte ya el kantiano paralogismo de la exterioridad, es decir, que no se incurra en el representacionismo. Lo que ocurre es que este sentido no está contemplado, sino escamoteado, tanto por el análisis kantiano del cuarto paralogismo<sup>808</sup> como por el

---

<sup>808</sup> Kant afirma en *KrV*, A 371 que la existencia de cosas exteriores (así como la "del objeto de mi sentido interno") no precisa ser "inferida", sino que está atestiguada por la "percepción inmediata". Ahora bien, es obvio, si se repara en ello, que lo que no necesita ser inferido es precisamente la existencia de tales objetos **en general**. Y de ahí que así lo precise argumentalmente en la "*Refutación del idealismo*" añadida en la segunda edición de la *KrV*: cfr. B xl,n. y B 274 y ss. De acuerdo con ella, "la experiencia interna en general sólo es posible a través de la experiencia externa": B 279 (subrayado nuestro). Sólo con este decisivo matiz puede aprobarse la afirmación de A 375 de que "toda percepción externa demuestra algo real en el espacio" (subrayado nuestro). Tal tesis es la que ya había expresado Locke en todo el Libro II al decir que las "ideas simples", "materiales" de todo nuestro conocimiento, no las forma la mente misma, sino que las recibe en la experiencia de los objetos externos. Y es también lo que explícitamente sostiene en IV,ii,14 y xi,2 al referirse a "algo" que causa y corresponde a la sensación. Sin embargo, como hemos dicho, lo que Locke se plantea formalmente ahora no es ésto, sino la existencia actual de seres finitos particulares, esto es: la identificación de objetos empíricamente reales frente al mero "sueño" o "imaginación".

En este equívoco e incomprensión incurre Cassirer (1),II,223-224, cuando, basándose, en nota, en este texto de IV,ii,14, y poniendo arbitrariamente entre paréntesis el resto de la doctrina lockeana a que él mismo se refiere en otras páginas (para acabar diagnosticando inconsistencia), atribuye a nuestro autor la tesis de que "Todo lo que podemos decir del ser de las cosas sólo puede referirse, en verdad, al cómo éstas nos 'afectan' momentáneamente". En la página 227, le objeta: "Si todo nuestro saber acerca de la *existencia* se refiere al contenido de las percepciones *presentes*... ". En cuyo caso vuelve a mostrarse de nuevo la arbitrariedad de su exégesis y su concepción propia. Porque, tomada la expresión "existencia" en el preciso sentido en que se trata aquí, no puede decirse sino eso precisamente. Mas, si entendemos por ella, con Cassirer, la construcción *lógica*



planteamiento bennettiano acerca de la "realidad", que quiere resolverlo todo meramente con la noción lógico/analítica de objeto.

Tal sentido, dicho sencillamente, se basa, sin embargo, en la referida noción compleja de objeto. Así, ante una "sensación actual", y por lo tanto discreta, sólo podemos afirmar que "algo" existe, como dice explícitamente Locke en IV,xi,2, al igual que Kant por doquier en *KrV*, A 368 y ss. (cuarto paralogismo de la edición A); y que es "exterior", se trate o no de una representación espacial, ya que, como hemos visto en IV,ii,14, se trata para Locke de reconocer la exterioridad ontológico/existencial cuyo respeto teórico le lleva a usar el término de "inferencia". Pero la precisa y particular determinación objetiva, la afirmación de que lo que estamos contemplando sea este u otro objeto determinado, y no un mero sueño o imaginación, implica al menos la mediación del juicio. Y el propio Kant, en el lugar referido, indica la pertinencia de disolver la duda, respecto a si lo que sentimos es objetivo ("real") o no, apelando al criterio de la concordancia con "reglas empíricas", es decir, a la noción lógica (lógicamente fenomenalista) de objetividad o de "objeto en general".

Pero esto puede decirse ya, efectivamente, que es una "inferencia". (En el planteamiento kantiano, ya se sabe que a los dos principios "dinámicos" del entendimiento les corresponde una "certeza discursiva", y no "intuitiva", por lo que se trata de principios "regulativos" y no "constitutivos": cfr. B 201 y 222.) Y no ya sólo por su mediación psicológica, pues, tomando un propio argumento kantiano, toda representación o aprehensión es "sucesiva": exige ineludiblemente la mediación del tiempo;<sup>809</sup> sino, sobre todo, por su mediación lógica, por más que pueda ser implícita: como decía Locke, en II,xxxii, hay "juicios tácitos" en la calificación de las ideas como "reales" o "adecuadas". Precisamente este crucial sentido lógico que aducimos como posible justificación del uso de "inferencia" en cuanto a la existencia de objetos externos es utilizado por B. Russell<sup>810</sup> cuando nos hace *notar* que el *concepto* de objeto es una "construcción lógica de las apariencias" (tesis no inferencial en Bennett), y que no tenemos de los "objetos", perceptivamente hablando, más que "perspectivas". Otra cuestión es que no distinga entre la tesis o postulado general de la existencia de objetos y los juicios particulares de determinación objetiva. A éstos se los puede seguir considerando propiamente sin problemas una operación de "inferencia", mientras que, en el caso de aquel juicio general y básico, supuesto, sería mejor hablar de un postulado –por emplear la terminología kantiana– *trascendental*. De todos modos, *puede* decirse que la afirmación de la "existencia" de "objetos", en tanto que tales, constituye una "inferencia". Y tanto a nivel lógico como, previamente, a nivel propiamente ontológico, si es que no hemos de incurrir en un idealismo logicista como alternativa al realismo.

La cuestión, sin embargo, estriba en si es éste el sentido que Locke tiene en cuenta en los textos de referencia. Mas, tomando como base las indicaciones ya apuntadas, puede decirse que efectivamente es así. Y, hasta tal punto es así, que a nosotros nos parece una doctrina apreciable, y en modo alguno por lo menos ingenua, la que Locke pretende establecer en IV,ii,14, a saber: la de que, junto a los grados de conocimiento "intuitivo" y "demostrativo",

---

de los objetos, entonces el comentarista nos deja sin ni siquiera una existencia "momentánea"; nos deja sin ninguna existencia.

<sup>809</sup> Cfr. *KrV*, A 182: "Nuestra *aprehensión* de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante...".

<sup>810</sup> Cfr. Russell,15-37.

"merece considerarse conocimiento" también el llamado "sensitivo", pese a ser de una certeza diferente a las dos anteriores.<sup>811</sup>

Así, pues, tras lo dicho, ¿puede considerarse todavía errónea la pretensión de que la tesis *realista elemental*,<sup>812</sup> así como su apelación a argumentos o fundamentos empíricos, constituya una inferencia injustificable? Porque si no es así, resulta aún más desechable la sospecha *representacionista* a que van asociadas las acusaciones bennettianas de confusión e inconsistencia. Mas la tesis realista que estamos intentando elucidar hermenéuticamente en la concepción de Locke como distinta del representacionismo, la de la distinción radical ontológica entre conciencia y realidad, suele ir unida a la de la existencia continua, más allá de la percepción actual, de los objetos como una tesis derivada que resume (cifrada y desde luego equívocamente: véase nota siguiente) el carácter ontológico de la anterior; aunque, estrictamente, haya de ser considerada en sí misma como una hipótesis "probable" –por el propio Locke–. Y ésta es una subtesis que no cabe probar inconcusamente ni por vía empírica ni por vía de análisis lógico/formal de una previa definición.<sup>813</sup> De ahí que Locke la considere y admita, pese a su renuencia, como legítimamente discutible y necesitada de argumentación en el caso, extra/"ordinario", de la duda escéptica. Porque, como ya también hemos explicitado, consiste no en negar la calificación de "reales" a los objetos de la

---

<sup>811</sup> Yolton (3),115-118,131 ha llamado ya la atención sobre la conveniencia de este modo –para nosotros absolutamente fundado y fiel a los textos– de considerar la doctrina lockeana, para salvarla de la estigmatización de representacionismo. La tesis del capítulo cuarto de este libro de Yolton es la de que Locke construyó cuidadosamente, de modo intencionado, el concepto de conocimiento (en tanto certeza) para que abarcara no sólo el demostrativo sino también el factual; no sólo el "necesario" ("conexión necesaria") en sentido lógico-matemático, sino también el "no-necesario". De modo que, pese a señalar críticamente que la ciencia –las proposiciones factuales generales– no puede aspirar cartesianamente (y habría que decir también que kantianamente) a un estatuto de certeza demostrativa, quiere defender que no por ello deja de ser conocimiento. La probabilidad de las proposiciones fácticas universales (generalizadas) se funda en el conocimiento "sensitivo" de la "existencia real" actual y la coexistencia observada de cualidades objetivas, el conocimiento de las cuales supera el de la mera probabilidad.

<sup>812</sup> Con la expresión "tesis realista elemental" no nos referimos ahora a la diferencia metafísica entre pura –aunque inseparable: trascendental– Existencia y objeto o ente en general. La tesis realista afirmaría, más bien, la distinción o no reducción del objeto como ente al concepto del objeto o esencia lógicamente considerada. Manejamos aquí, pues, una distinción entre esencia (en tanto concepto), ente (esencia existente u objeto ontológico) y existencia (o Existencia) en su diferencia –no separación– con el ente u objeto ontológico. En el plano de las concepciones sistemáticas sobre la "realidad", estas diferencias corresponderían al idealismo (empírico o lógico), el realismo (precisamente la que llamamos tesis realista elemental) y, por último, un realismo metafísico crítico, que opere latentemente al menos con todas las distinciones señaladas y no confunda el análisis de la objetividad con la distinción metafísica. En este sentido es en el que consideramos realismo crítico a la posición de Locke: el suyo es un criticismo ontológico.

<sup>813</sup> Como hemos visto al principio del apartado, Locke dice claramente en IV,ii,14 que el conocimiento acerca de la existencia de objetos exteriores supera el estatuto de la probabilidad y merece el nombre de "*conocimiento*", pese a no tener el carácter de la intuición o la demostración (en IV,xi,1 dirá que "no hay conexión necesaria de la existencia real con ninguna *idea* que un hombre tenga en su memoria"). En la medida en que, como también hemos hecho notar contra la inadvertencia de Bennett, la cuestión de Locke se refiere explícitamente a la existencia particular de "*seres finitos fuera de nosotros*", hay que reconocer aquí un deslizamiento desde aquella cuestión general sobre la existencia exterior a ésta última, justamente calificada en IV,xi,9 de afirmación "probable". Por lo que estamos diciendo, este deslizamiento es comprensible en y desde la tesis realista. Pero hay que insistir, como ya lo hemos hecho en nuestros apartados II.2.3., II.3.2 y II.4.2, en que es un error identificar o confundir reductivamente la tesis realista con la hipótesis "probable" de la existencia de objetos más allá de la percepción, como hacen Hessen, Russell, Mackie y Alexander, por ejemplo.

consciencia empírica *por el hecho de que sean apariencias* –como pediría la interpretación de Bennett– (duplicando las entidades y situando la realidad original más allá de lo percibido), sino en postular que su realidad (o "existencia real", dice Locke en estos textos) no se identifica con ni se reduce a su actualidad en nuestra consciencia o percepción. (Quizá procede reconocer aquí sin dilación que es la elucidación trascendental que aportó originalmente Kant lo que se requiere para distinguir y asegurar argumentativamente el estatuto epistemológico de los postulados básicos de la objetividad respecto del probabilismo inherente a cualesquiera juicios particulares. En efecto, nos parece que así es. Pero lo decisivo para nuestra interpretación y defensa polémica de la posición de Locke es señalar, entonces, que Bennett no afronta la posible elucidación kantiana de la posición de nuestro autor –según nuestra lectura, la única que le haría parcialmente justicia–, sino que le adscribe, sin más alternativa, una interpretación o suposición representacionista desde luego mucho más simple pero mucho menos compatible con una hermenéutica respetuosa, compleja y rigurosa.)

Así, en tanto en cuanto se postula que los objetos existen *independientemente* de su actualidad perceptiva, no podría contar ésta misma como evidencia única y suficiente. No obstante, eso no significa que los argumentos empíricos no sean pertinentes, una vez que se ha captado, sin reduccionismos confusivos, qué es lo que se trata de mostrar. En primer lugar, porque, contra lo que se pretende, Locke no ha disociado básicamente en ningún lugar las nociones de apariencia y realidad objetiva: mientras que los textos que no hemos citado en extenso todavía declaran reconocidamente una explícita conexión de principio entre apariencia y realidad, los hasta ahora examinados no avalan la suposición que haría incoherente esa apelación a argumentos empíricos. Y, en segundo lugar, precisamente porque la experiencia constituye nuestra única base argumental, así como aquello cuya comprensión requiere la inferencia.

Así, cabe expresar la línea de pensamiento de Locke diciendo que la existencia "real" de cada objeto en particular no puede garantizarse por su ocasional presencia "en la mente"; pero el hecho de que tengamos experiencia, *en general* –o, dicho de otro modo: la objetividad misma–, sí parece requerir (aparte la tesis lógica básica de la "conexión necesaria") un fundamento ontológico como explicación, cuya función cumple la afirmación de la existencia "real" de objetos como "causas" de nuestras "ideas". Esto es lo que justifica que se contemplen los objetos aparentes y su realidad independiente en la generalidad de su confrontación analítica, sin que ello implique incurrir en lo que, en el caso de la discriminación de los criterios de identificación objetiva, podría considerarse y denominarse falacia de la generalización.

Pero, en cualquier caso, esto es lo que hace inteligible y legítimamente significativa la tesis realista; la cual, por otra parte, no puede desecharse por medios lógicos. Con la sola referencia a la cuestión de la objetividad no se agota y comprende el universo de la "realidad" o, de otro modo, el de la semántica "ordinaria" –implícitamente: esencial y necesaria– de nuestro discurso teórico sobre la misma. De acuerdo con este planteamiento, los referidos argumentos empíricos son pertinentes y significativos (especialmente el de la involuntariedad en tanto receptividad <sup>814</sup> de muchas percepciones, además del de la misma regularidad o, mejor, constancia, que no es registrado por Bennett), no ya como pruebas –pues el propio Locke considera este conocimiento como diverso del intuitivo, que sí nos

---

<sup>814</sup> En IV,xi,2 Locke habla de "*actual receiving*". Y éste no es sino el dato fundamental e inmediato que justifica el realismo, incluido el realismo empírico kantiano: nuestra "intuición" no es creativa.

ofrece "conexiones necesarias"– sino al menos como índice y fundamento de este postulado de nuestro conocimiento.

Cabría, pues, recapitular y clarificar nuestros últimos párrafos diciendo lo siguiente. No es el propio Locke quien considera necesaria una duda sobre la existencia del mundo objetivo, sino que su discurso, en este punto, pretende polemizar con quienes así lo consideran. Por otra parte, la tesis que, naturalmente, en todo caso –según colige la propia hermenéutica de Bennett–, se pretende apoyar no es la representacionista: ésta sería la posición a que parece verse abocado Locke. Lo que ocurre es que Bennett no afronta, no elucida plausiblemente, a nuestro entender, la tesis que se pretende probar: la existencia del mundo objetivo en general, que es la que sostiene el llamado realismo, pese a que Bennett ni cite el término, con lo cual queda sin desvelar su profundidad y dificultad ontológica, irreductible al análisis fenomenalista. Desde esta perspectiva, pues, y a falta de las precisiones que históricamente aportara el trascendentalismo kantiano, la apariencia de que las razones lockeanas para sostener lo que identificamos y elucidamos como realismo son pruebas en sentido riguroso es equívoca y, por así decirlo, cogida por los pelos por Bennett.

Al contrario, nos parece que aquí se confunde por el intérprete la estructura lógica (semántica) superficial del discurso, esto es, la retórica, con la estructura profunda: no se trata de presentar la tesis realista como una estricta inferencia basada en pruebas, sino de mostrar el significado precisamente ordinario y normalmente sobreentendido, y con él la legitimidad y plausibilidad, de la tesis realista. Para ello, naturalmente, se ofrecen los "argumentos" pertinentes, esto es, los fundamentos de la tesis realista. Insistimos en que la laxitud de términos como "inferencia" y "argumentos" se presta a interpretaciones diversas de la de Bennett, quien ignora o implícitamente rechaza, sin discusión que lo justifique, la diferencia, por ejemplo, entre prueba lógico/deductiva y fundamento lógico/trascendental. Al hacerlo así, sin embargo, Bennett se oculta al hecho de que precisamente una argumentación trascendental –en lugar de representacionista– hace inteligible el estatuto de los principios básicos de la objetividad como irreductibles a la elucidación meramente sensorial o/y meramente lógico/analítica de su escueto y magro fenomenalismo; es decir: deja de reconocer el sentido en que, si bien con poca precisión, cabe hablar de "inferencias" (postulados) en esta temática. Visto así, y teniendo en cuenta incluso nuestras últimas críticas a Kant, no podemos sino reconocer a Locke un fino olfato metafísico en el hecho de mantener sin ambages el reconocimiento de que la tesis realista básica es una "inferencia", así como su subtesis (la continuidad de los objetos allende la percepción actual) una meramente "probable" en sentido estricto.

La cuestión, por tanto, de la posible confusión de las dimensiones de la "realidad" (extramental) y la objetividad empírica es distinta de la confusión entre realismo y representacionismo; así como es posible el realismo crítico como posición distinta tanto del realismo gnoseológicamente ingenuo y el representacionismo como del fenomenalismo al que se adscribe Bennett. Y, en este sentido, hay que decir que Locke no confunde teóricamente aquellas dos dimensiones, aunque evidentemente pueda advertirse en su discurso, como ya dijimos, la natural con/fusión objetiva y sistemática de las mismas. Por eso, una objeción en este sentido afectaría más bien a la retórica que a la lógica del discurso. En fin, nos parece que Bennett comete el injustificado defecto de soslayar exegéticamente el realismo y, con ello, filosóficamente, el fundamento ontológico de la objetividad, reduciendo o considerando suficiente para todo lo que puede decirse aquello que él considera necesario decir.

Si analizamos los textos, podremos comprobar que la duda y la inferencia que Locke admite no afecta a la calificación de los objetos de la percepción como "reales", en un

sentido único y absoluto de la realidad que se hubiera situado falazmente por principio más allá del "velo de la percepción" (o de la percepción entendida como un velo). Dicho de otro modo: la duda que aquí intenta disolver Locke no tiene el carácter que vimos que tenía la cartesiana. En efecto, la argumentación de Locke no puede considerarse como un incoherente intento de conectar lo percibido con lo real, en el sentido de "objetivo" o del "reino objetivo" de Bennett, dado que no hay evidencia –antes bien, al contrario, como hemos visto– de que antes haya disociado lógicamente, mediante un dualismo objetivo (de objetos), esas dos dimensiones. Una lectura atenta de los textos volverá a ayudar nuestra interpretación, al mostrarnos que, efectivamente, Locke no se ha olvidado aquí de que sobre la cuestión de la objetividad, con su incuestionado carácter sensible en el contenido y carácter lógico en el concepto (regularidad; conexión necesaria postulada), no puede haber duda.

En el mismo IV,ii,14, Locke acaba su argumentación antiescéptica puntualizando que, se piense lo que se piense sobre la existencia perceptivamente independiente –y, en ese sentido, real– de los objetos percibidos, ello no obsta para la cuestión (esencialmente pragmática y, en Locke, no problematizada) de la objetividad de nuestro conocimiento; es decir, de nuestro conocimiento y control de la experiencia. Así nos parece que cabe entender este texto:

... como encontramos ciertamente que el placer o el dolor se sigue a la aplicación de ciertos objetos sobre nosotros, cuya existencia percibimos, o soñamos que percibimos, por nuestros sentidos, esta certeza es tan grande como nuestra felicidad o desgracia, más allá de las cuales no nos interesan el conocer o el ser. <sup>815</sup>

Debe observarse aquí que Locke *califica* de "cierto" tanto el curso efectivo de la consciencia empírica como su *legalidad*, señalando que esto es lo que nos importa. Pero es importante notar que en este texto queda aún más confirmada nuestra interpretación de que, si se admite a discusión algo, en modo alguno es, o se incurre en ello aun inintencionadamente, la tesis representacionista, sino propia e inconfundiblemente la realista. Porque, si nos fijamos, la oposición que maneja aquí Locke no es la de objeto percibido y objeto inferido, sino la de objeto percibido y objeto soñado; en un giro, por lo demás, de innegable connotación irónica retórica y dialéctica (polémica) por la que, mientras que se desestima la duda respecto a la objetividad de la realidad apariencial, se remarca lo importante e indudable. Ineludiblemente se distingue, pues, aquí entre la cuestión de la objetividad, sobre la que no se muestra la menor duda, y la de la tesis realista básica; a la cual no puede calificarse exclusivamente de cuestión de la "realidad", puesto que, como vimos, Locke, en tanto que no usa el término "objetividad" u "objetivo", usa el término "realidad" para referirse a las dos susodichas cuestiones distintas y distinguibles en sus textos. Es decir: la presunta reduplicación objetiva del representacionismo no puede encontrarse, sencillamente, en absoluto. Ni es, por tanto, la realidad *objetiva* lo que se trata de inferir de nuestra experiencia.

La referencia al "dolor", por cierto, como criterio consciente y lúcidamente pragmático de significación de "realidad", vuelve a aparecer en IV,xi,7 con una observación que podría satisfacer el más exigente requisito analítico y argumental de Bennett (subrayado nuestro): "a menos que el dolor sea una fantasía también, *lo que sin embargo no puede [ser] [unless that the pain be a fancy too: which yet he cannot]*". Cabe comentar aquí que, si lo que se

---

<sup>815</sup> IV,ii,14. Subrayado nuestro. Posteriormente comentaremos la última frase ("... *our happiness or misery, beyond which we have no concernment to know or to be*"), en conexión con su paralelo en IV,xi,8.

cuestionara en el fondo en cuanto a la "realidad" fuera el criterio de objetividad, como claramente ocurría en el caso de Descartes, en modo alguno serían entonces pertinentes y legítimos, como bien dice Bennett, argumentos empíricos. Un problema como ése no puede justificar una duda sobre la existencia del mundo objetivo en general. Pero sí, como ocurre en el caso propio de Locke –que tiene teóricamente resuelto el problema de la objetividad–, la cuestión de la "realidad" es directa y exclusivamente la de la existencia, entonces sí que son pertinentes los argumentos empíricos: precisamente para mostrar qué es aquello a lo que llamamos "realidad" en lugar de "sueño", aunque la conciencia realista no pueda identificar reductivamente la existencia que se nos da con nuestra percepción de la misma. Mas, como reconocimos y justificamos ante Bennett, en el texto de IV,ii,14 Locke no es muy explícito ni preciso sobre la tesis que se defiende. Los textos subsiguientes, sin embargo, a los que ya hemos hecho referencia, aludidos, pero no citados ni analizados convenientemente por Bennett (su interpretación se lo hace innecesario; pero hay que decir que ni siquiera alude aquellos que nosotros analizaremos), nos ofrecen una clarificación y una confirmación aún mayor de nuestra lectura. En IV,xi,1, por ejemplo, dice Locke:

El conocimiento de nuestra propia existencia lo tenemos por intuición. La existencia de un Dios nos la da a conocer claramente la razón, como se ha mostrado. El conocimiento de la existencia de cualquier otra cosa sólo podemos tenerla por sensación: porque como no hay ninguna conexión necesaria de la existencia real con idea alguna que un hombre tenga en su memoria; ni de cualquier otra existencia, excepto la de Dios, con la existencia de cualquier hombre particular: ningún hombre particular puede conocer la existencia de cualquier otro ser, sino sólo cuando, mediante su operación actual sobre él, se hace percibir por él. Porque el tener la idea de cualquier cosa en nuestra mente no prueba más la existencia de esa cosa que lo que el retrato de un hombre evidencia su existencia en el mundo, o las visiones de un sueño hacen, por tanto, verdadera una historia.<sup>816</sup>

Como puede leerse, y cuestión de Dios aparte, Locke *define* aquí que es la *sensación* lo que nos da acceso, o el modo en que se nos revela o conocemos cualquier existencia distinta de nosotros mismos. No se admite ni plantea en ni por principio, pues, divorcio alguno entre sensibilidad y realidad, sino todo lo contrario. Desde luego, según la doctrina fenomenalista de Bennett, de acuerdo con la cual el sujeto mismo quedaría reducido al conjunto de sus sucesivos estados sensoriales, sería discutible el mismo hecho de afirmar que se conozca "cosa" o existencia alguna ajena al mismo; o, mejor, ajena a las sensaciones mismas. Pero lo que se discute no es el fenomenalismo como posible alternativa o elucidación gnoseológica del *realismo*, sino si la posición o el realismo de Locke es representacionista o no. Y esta es una consideración que Bennett elude constantemente, sin justificación alguna, sencillamente porque no tiene nunca la alternativa realista en consideración, siquiera fuera exegéticamente.

Pero, siguiendo con nuestro comentario, todavía podría decirse que la referida definición no excluye, sino que puede estar soslayando y contraviniendo, en tanto que conclusión y pretensión realista, un posible planteamiento representacionista previo (como podría haber sido el caso de Descartes). No obstante, no hemos podido hallar signo alguno de ello. Sin embargo, las siguientes líneas que hemos subrayado orientan más precisamente el sentido de lo que su autor está defendiendo. Locke niega o es consciente de que no hay "conexión

---

<sup>816</sup> Subrayado nuestro. Advertimos, al paso, que esta conexión entre "real" y "sensación" es la misma que hace Kant en el segundo postulado del pensar empírico y, sin embargo, en modo alguno es sospechoso de olvido de la cuestión lógica de la objetividad.



necesaria" de "la existencia real" y ninguna idea "que un hombre tenga en su memoria; ni de cualquier otra existencia, excepto la de Dios, con la existencia de ningún hombre particular". La expresión "otra existencia" constituye el nudo gordiano de esta afirmación. Porque, si bien puede entenderse naturalmente de un modo realista en el sentido de una existencia *otra* (es decir, como postulando que los objetos empíricos no consisten meramente en "construcciones lógicas" de los "estados sensoriales" del sujeto, como propugna Bennett), no es decisiva en tal sentido. Sin embargo, la referencia a la "memoria" sí indica más claramente que la duda lockeana sobre el carácter de realidad no se refiere a la objetividad de las ideas, en general, en tanto que tales (es decir, en tanto que ideas o "apariencias"), sino a la existencia de las "ideas", como objetos aparienciales o –mejor– aparentes (por tanto, reales en el sentido primario del término), más allá de su actualidad perceptiva, cualquiera sea el modo de la misma. Así, claro que es "analítico", como el propio Kant pretendiera, nuestro (*conocimiento* de) la existencia "otra" o "distinta"; lo que, en cambio, en modo alguno puede serlo es la identificación de existencia y conocimiento o conciencia.

¿Acaso Locke, sin embargo, no ha entendido bien que en el planteamiento inicial de Descartes –su implícita referencia polémica– las diferencias cualitativas de los diversos tipos de "ideas" sensoriales no pueden ser pertinentes ya para la cuestión que –según presume Bennett– se duda, que es el carácter de realidad de cualquier "idea" en general? Acaso sea un hecho, como intentamos mostrar, que el propio Locke no admite la disociación básica idea/realidad (apariencia/"reino objetivo"), o la duda al respecto, porque esté sencillamente defendiendo una tesis realista libre tanto de reducciones como de las confusiones con las que Bennett quiere desfigurar, a nuestro juicio, el pensamiento de nuestro autor. Y la referencia a la memoria no sólo *puede* entenderse del modo en que la hemos comentado (es decir, prescindiendo de su específica modalidad perceptiva o cualidad consciencial como el aspecto relevante en la argumentación) sino que aun se debe, atendiendo al contexto en que aparece. Así lo determina, a nuestro juicio, la frase subsiguiente, en que se especifica que aquello con cuya "existencia real" se niega la "conexión necesaria" no es sino "cualquier otra existencia": no tiene nada que ver, pues, con lo que se defiende, la modalidad sensorial o ideísta. Esta afirmación, por otra parte, no sólo es propia de la tesis realista, sino que evidencia el reconocimiento, por parte de Locke, de que, congruentemente con ella, no puede considerarse una inferencia en la estricta acepción (meramente) lógica (deductiva, por tanto) de este término.

Otro texto que podemos traer en nuestra ayuda es el comienzo del ya citado IV,xi,7. Allí Locke usa una expresión que resulta indicativa de que, en su concepción, no se admite un divorcio lógico entre lo sensible y lo real, cual es la de "cosas sensibles fuera de nosotros" ("*sensible things without us*"). A la manera incluso de una definición, como gustaría a Bennett, Locke une, pues, de principio y sin problematicidad alguna, el carácter sensible a las "cosas", es decir: su capacidad, su posibilidad de ser sentidas o percibidas. Rasgo, pues, que no queda entendido, al contrario, como, de suyo, un obstáculo o un "velo" para la percepción de lo "real". Al contrario, su carácter sensible es un rasgo identificativo primario de lo real. Como sabemos, sin embargo, el rasgo que únicamente se discute es el de "fuera de nosotros"; el cual, *a fortiori*, sólo puede ser entendido, como venimos sosteniendo, en el

sentido de la tesis realista de la distinción ontológico/existencial entre conciencia y existencia.<sup>817</sup>

Locke no plantea, pues, que conocemos percepciones, aunque presumimos que corresponden a "cosas" que no percibimos inmediatamente: al contrario, y del mismo modo que cabe interpretar el "realismo empírico" kantiano con su referencia al "fenómeno" como objeto empírico (*dable*, objeto de una "experiencia posible", más que sólo estrictamente dado), Locke plantea que hay "cosas sensibles" de suyo, que percibimos e identificamos en el proceso lógico del conocimiento.

El hecho, pues, de que Locke califique como reales las apariencias, pese a admitir la cuestión sobre su realidad extramental, no supone una inconsistente (por previamente problematizada) defensa de su realidad objetiva (objetividad), sino un pronunciamiento de principio sobre ella; precisamente porque no era esto lo que se dudaba. En cuanto a la otra y distinta cuestión (la de la existencia externa), tampoco puede considerarse una duda ni una hipótesis ordinaria; al contrario, Locke está descartando que proceda duda a este respecto. De todas formas, el objetivismo *incuestionado* (no ya sólo asumido), así como el significado y motivación teórica del *realismo* que se discute y en cuyo marco se inscribe, lo encontramos claramente expuesto desde el segundo párrafo del capítulo IV,xi. Allí nos dice Locke que

*la recepción actual de ideas desde fuera es lo que nos da noticia de la existencia de otras cosas, y nos hace saber que algo existe en ese momento fuera de nosotros, que causa esa idea en nosotros; aunque quizá ni sepamos ni consideremos cómo lo hace...v.g., mientras escribo esto, tengo, por el papel que afecta mis ojos, esa idea producida en mi mente que, cualquiera sea el objeto que la causa, llamo blanco; por lo cual sé que esa cualidad o accidente (i.e., [aquello] cuya apariencia ante mis ojos siempre causa esa idea) existe realmente [really exist], y tiene un ser exterior a mí [a being without me].*<sup>818</sup>

Resulta palmario, a la vista de estas líneas, que el asunto que ocupa aquí a Locke no es el de la objetividad, sino, clara y distintamente (esto es: no confusamente) el de la tesis realista. Lo que el autor sostiene es que la percepción misma, y por tanto inmediatamente, nos da a conocer "otras cosas" que tienen "un ser exterior a mí". El argumento crucial al respecto está señalado en la expresión que Locke subraya con cursiva: "*recepción actual*" –así como la nota de la afección–, el cual, por cierto, sólo prima facie podría considerarse una *petitio principii*, puesto que se trata de un dato que, no obstante, aparece propia y efectivamente como tal cuando Locke apela en otros párrafos a la "involuntariedad" de las percepciones que aquí llama "actuales" (cfr. 2 y 9).

En segundo lugar, el objeto exterior al que Locke atribuye la causación de la idea o apariencia de –en su ejemplo– "blanco" (al que se califica realístamente de cualidad o

---

<sup>817</sup> Es digno de resaltar (aunque, por supuesto, no pueda tratarse de evidencia decisiva, sino de una simple sugerencia, como mucho) el hecho de que el significado del término que emplea Locke para lo que traducimos como "fuera" –de nosotros–, "*without*", tenga una interesante connotación que no tienen otros términos que podría haber empleado (como "*outside*" o "*beyond*"). En tanto en cuanto este término puede traducirse igualmente por "sin" (entendiéndolo preposicional, en lugar de adverbialmente, en la expresión "*without us*"), esta connotación es precisamente la del rasgo de independencia existencial al que nos venimos refiriendo, y que hay que distinguir de la cuestión del espacio o, por analogía confusiva, la de la trascendencia. Habría que entender, entonces, "cosas sensibles sin nosotros", esto es: sensibles de suyo y, por tanto, cognoscibles para nosotros.

<sup>818</sup> IV,xi,2. Subrayado nuestro.

accidente) es identificado aquí como el objeto empírico llamado papel, "cuya apariencia [o aparición] ante mis ojos siempre causa esa idea". Otra cuestión es que no sepamos, añade Locke, "cómo" se produce tal causación <sup>819</sup>. Sin embargo, por otra parte, esta afirmación no conlleva siquiera la sugerencia o implicación de una duplicación de los objetos que confronte a los reales con los aparentes. Es la percepción misma la que nos da a conocer los objetos: la "apariencia" (o "aparición": "*appearance*") se concibe como la presencia o la visión de la cosa sensible. Por tal visión "sé que la cualidad o accidente (...) existe realmente".

Locke añade que "tiene un ser exterior a mí", lo que constituye el núcleo de la tesis que se defiende. Sólo que, completando su sentido, nos ofrece la razón para sostenerla. El cual es el de la fundamentación del hecho o existencia misma de la percepción. Por eso hablábamos de una acepción ontológica de la objetividad por la que se explica la posición realista. Ya hemos discutido antes la cuestión del uso, "dogmático" o "crítico", de la noción de causalidad (cuya posible objeción, como sugerimos, podría quizá basarse precisamente en una confusión onto/lógica), en virtud del cual se concibe la apariencia como "recepción" o "afección". Pero, aparte de que no es este el alegato que se compromete a discutir Bennett, lo que en esta noción se expresa no es una duplicación representacionista de los objetos, sino el postulado de fundamentación ontológica de la objetividad en general, tanto en su sentido de mera experiencia o consciencia como en el más esencial de su regularidad o legalidad, aludido aquí por Locke con la expresión "siempre".

Así, pues, por una parte, Locke no mantiene su posición porque una confusión acerca de la cuestión de la objetividad lo lleve a ello. Sino que, al contrario, la adopta precisamente para fundamentar, ontológicamente, la objetividad; aunque Bennett no repare, o critique siquiera, esta dimensión de la problemática. Mas, por otra parte, la posición de Locke no puede calificarse, en ningún caso, de representacionista. Es claramente realista, si bien crítica: como se manifiesta en su observación sobre nuestra posible ignorancia al respecto de *no* de cuál o cómo sea el "objeto" que produce la percepción, sino de *cómo* se produce su percepción.

Lo que, entonces, Bennett considera inapropiados argumentos empíricos se convierten, al contrario, en –al menos– clave significativa de la tesis que se defiende, en tanto que distinción presuntamente no "ordinaria" entre apariencia y realidad. Mero significado o bien propiamente razones de la misma, son legítimos y pertinentes los que encontramos detallados en los sucesivos párrafos del capítulo ahora discutido, IV,xi. Como es el de la involuntariedad de las percepciones o sensaciones ("externas") "actuales", en razón de los cuales se postula una "causa exterior". Aunque es digno de subrayarse el hecho de que Locke utiliza como argumento para el realismo, intrínsecamente relacionado con el anterior, precisamente la constancia y regularidad de las apariencias; es decir, el hecho mismo de la objetividad empírica. Porque, como venimos insistiendo, constituye para él un postulado natural, "ordinario" y necesario de la mente (hasta el punto de que no encontró en su contexto teórico epocal necesidad de responder a un posible cuestionamiento de este postulado mismo como tal) que la constancia específica de las apariencias ha de obedecer a una efectiva regularidad o legalidad objetiva (o real; es decir, no sólo objetivable o identificable). En IV,xi,7, por ejemplo, encontramos este argumento así expuesto:

---

<sup>819</sup> Es el punto que reconociera el realismo empírico kantiano, por ejemplo, en *KrV*, A 393 al referirse a "*cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa*, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento) ...". (Subrayado nuestro.)

Así, veo, mientras escribo esto, que puedo cambiar la apariencia del papel; y, diseñando las letras, decir *de antemano* [*beforehand*] qué idea nueva exhibirá el momento siguiente mismo, meramente según el trazo de mi pluma sobre él: lo cual no aparecerá (por mucha fantasía que emplee) si mis manos permanecen quietas; o, aunque mueva mi pluma, si mis ojos están cerrados: ni, una vez que esos caracteres están hechos sobre el papel, puedo elegir después el verlos sino como están; esto es, tener las ideas de esas letras que he hecho. De donde resulta manifiesto que ellos no son meramente el deporte y juego de mi propia imaginación, desde el momento en que advierto que los caracteres que fueron producidos a placer por mis propios pensamientos, no los obedecen; ni dejan, empero, de existir, cuando así me lo imagino, sino que continúan afectando mis sentidos constante y regularmente de acuerdo con las figuras con que los diseñé.<sup>820</sup>

Es injustificable la omisión de este argumento, que distingue a Locke y lo libera de la posible confusión del planteamiento cartesiano (solo al cual, tal vez, sí deba aplicársele la crítica de Bennett) y, por tanto, deslegitima palmaria e incontestablemente —a nuestro juicio— el análisis exegético de Bennett. Aquí vemos plenamente consciente a Locke de la diferencia crítica entre "imaginación" y objetividad: tan implícita como evidentemente, la legalidad y consiguiente regularidad de los fenómenos. Pero, además, ¿acaso el postulado que aparece aquí en la expresión "de antemano" no constituye ineludiblemente una inferencia? Evidentemente que sí. De ahí el carácter de fundada probabilidad —en los casos particulares: los de los "*seres finitos particulares*"— de la determinada tesis realista que hemos dicho que se defiende. Dicha tesis, sin embargo, afecta e implica a la existencia misma en la cuestión de la objetividad, por más que sea inseparable de su concepto o contenido, y esa existencia es dada en la percepción y esperada por la mente, no meramente definida.

Por lo demás, como ya apuntamos en el anterior apartado, es precisamente el problema de la "conexión necesaria" entre las ideas o apariencias, de acuerdo con cuya regular recurrencia efectuamos la discriminación objetiva, el que se revela como problema fundamental para la epistemología y filosofía de la ciencia de Locke. Como vimos en el anterior apartado, tal conexión necesaria entre las ideas de sensación externa, postulada o radicalmente supuesta por el entendimiento, no es ni descubierta ni tampoco siquiera concebible,<sup>821</sup> por lo cual tenemos que renunciar al ideal cartesiano de una ciencia deductiva *a priori* y conformarnos con una "filosofía útil y experimental en las cosas físicas".<sup>822</sup>

Siguiendo con el preciso tema que nos ocupa, el de la tesis realista, Locke afirma en IV,xi,9 que del testimonio de los sentidos sobre la existencia de los objetos percibidos no puede dudarse, pero que "este conocimiento alcanza tan lejos como el presente testimonio, empleados sobre objetos particulares que los afectan, y no más allá". Y ello, precisamente, porque, acerca de un hombre, por ejemplo, "no hay *conexión necesaria* entre su existencia de hace un minuto con su existencia ahora". Sólo en este sentido ocasional y particular, pues, puede haber duda sobre la "realidad" de la percepción, esto es: en el de la "existencia particular de seres finitos fuera de nosotros". Y sólo en este sentido particularizado es en el se expide la calificación de "verosimilitud" ("*likelihood*") o "probabilidad" en IV,xi,9 como

---

<sup>820</sup> IV,xi,7. Subrayado nuestro.

<sup>821</sup> Véase (aunque ya hemos analizado la cuestión y remitido a los textos pertinentes en el anterior apartado) IV,iii,6,10-14,28; vi,4 y ss. También III,vi,9; ix,12; x,15; xi,23.

<sup>822</sup> Véase IV,iii,26; también iii,22,28 y xii,9,10,12.

estatuto del conocimiento sensitivo. De donde nosotros podemos inferir, sin lugar a dudas, que Locke sostiene, en cambio, la tesis de la existencia de objetos *en general* como una *indudable*. En cuanto a la subtesis anterior, no obstante, por las razones comentadas, Locke expone así en el párrafo siguiente esta conclusión sistemática de su epistemología, que es crítica o criticista también en cuanto distingue la peculiaridad de las diversas clases de conocimiento:

Por lo que, empero, podemos observar cuán necio y vano es para un hombre, de estrecho conocimiento, al que se le ha dado la razón para juzgar la diferente evidencia y probabilidad de las cosas y para conducirse de acuerdo con ello; cuán vano, digo, es esperar conocimiento y certeza en cosas que no son susceptibles de ello; y rehusar el asentimiento a proposiciones muy racionales, actuando en contra de verdades muy obvias y claras, porque no pueden hacerse tan evidentes como para superar la menor (no diré razón sino) pretensión de duda. El que, en los asuntos ordinarios de la vida, no quiera admitir de nada sino una llana demostración directa, no estará seguro de nada en este mundo sino de perecer rápidamente.<sup>823</sup>

Este es un punto que el propio Locke deja inequívocamente claro, por cuanto constituye una conclusión precisa de su obra, expuesta ya en IV,ii,14: el de que ha de establecerse el conocimiento "*sensitivo*", que es el que versa sobre la "*existencia particular de seres finitos fuera de nosotros*", junto a los "grados" de conocimiento "intuitivo" y "demostrativo". Este es un conocimiento que "sobrepasando la mera probabilidad, y no alcanzando, sin embargo, perfectamente ninguno de los anteriores grados de certeza" (IV,ii,14), "merece el nombre de *conocimiento*" (IV,xi,3). Por tanto, cuando en IV,xi,3, también, dice nuestro autor que tenemos "la mayor seguridad de que somos capaces acerca de la existencia de seres materiales" o, en IV,xi,8, que "la certeza de cosas existentes *in rerum natura* cuando tenemos el testimonio de nuestros sentidos para ello no sólo es tan grande como puede lograr nuestra constitución sino como nuestra condición necesita" no hay por qué suponer, como hace Bennett, que Locke deja lugar a una "duda residual",<sup>824</sup> sino, simple e inocuamente, que el autor está estableciendo y admitiendo la naturaleza peculiar de este conocimiento con respecto a la exclusividad del ideal deductivo racionalista.<sup>825</sup> O –habría que decir oportunamente aquí también– con respecto al dudoso y esquelético estatuto logicista que el conocimiento empírico/objetivo posee en el planteamiento del propio Bennett. Porque ¿cuál es el estatuto que Bennet le reconoce? Uno puramente analítico/semántico, carente de justificación o fundamentación teórica alguna: la elucidación fenomenalista de Bennett respecto a la noción de objeto o reino objetivo se limita a explicitar el significado pragmático/funcional de los conceptos de objetos, sin reparar en ni enfrentar la justificación de su más esencial rasgo lógico: la legalidad, o "conexión necesaria" de las ideas componentes de nuestros conceptos de objetos. Cuestión a la que tendremos ocasión de referirnos aún más adelante.

Pero no podemos terminar nuestro repaso analítico de estos textos lockeanos sin comentar este párrafo de IV,xi,3:

---

<sup>823</sup> IV,xi,10. Subrayado nuestro.

<sup>824</sup> Bennett,67.

<sup>825</sup> Como ya apuntamos en nuestra anterior nota 811, Yolton (3),131 es quien primero ha ofrecido este argumento o visión, y de él lo hemos tomado.

Esto es cierto: la confianza [*confidence*] en que nuestras facultades no nos engañan en esto constituye el mayor aseguramiento [*assurance*] de que somos capaces acerca de la existencia de seres materiales [*existence of material beings*]. Porque nosotros no podemos actuar en nada [*act anything*] sino por nuestras facultades; ni hablar del conocimiento mismo sino por la ayuda de esas facultades que están dispuestas para aprehender incluso lo que el conocimiento es.

Del mismo modo que estamos teniendo en cuenta para defender la plausibilidad del pensamiento lockeano la defendibilidad no ya de sus formulaciones literales (tan ambiguas y perfectibles, aisladamente consideradas, como las de cualquier pensamiento o discurso), sino de su contenido esencial, hemos de señalar que este argumento lockeano puede ser contemplado, perfecta y verosímelmente, *desde la perspectiva* de la famosa objeción tácita de Hegel (en la breve "Introducción", posterior al extenso "Prólogo", de su "Fenomenología del Espíritu") a la ingenuidad del criticismo kantiano mismo como proyecto epistemológico. Por supuesto, desde una perspectiva post/crítica, no precrítica, esto es: concebida *desde* la misma categoría hegeliana de "superación" (*aufhebung*), que conserva lo negado recuperando el contenido de la tesis previa en un nivel superior y refinado, esencializado, de com/prensión. Pero, en cualquier caso, nos parece que la hermenéutica tiene que efectuar esta tarea de inte/ligencia profunda, de elucidación de lo afirmable *desde* lo afirmado. Y en esta tarea está ineludiblemente comprometido el propio pensar: es la propia visión del que se pone a ver la que puede alcanzar lo inteligible de un texto.

De acuerdo con esta idea, nos parece que en la sencillez o ingenuidad de este argumento lockeano puede notarse plausiblemente una advertencia genuina, ingeniosa o genial: generativa, precisamente en cuanto in/genua, de aquella de Hegel a que hemos aludido. Aquí podríamos ver o encontrar el refrendo "textual" de que la justificación lockeana, que aducimos en el apartado 2.5 en crítica a Kant, para no haber planteado el kantiano "problema crítico" de la "deducción" trascendental se basa en una línea de pensamiento del autor, y no solamente en una atribución extemporánea y extrasistemática que efectuara nuestra interpretación. En cualquier caso, hemos venido insistiendo en que no sería objetiva, sistemáticamente justo utilizar el criticismo kantiano como rasero absoluto de criticismo. Y, en efecto, si estamos intentando elucidar en este trabajo una posible lectura criticista (aunque no estrictamente kantiana) del planteamiento epistemológico lockeano que, sin embargo, difícilmente puede identificarse en la complejidad analítica y polémica que sólo el debate histórico posterior posibilitó, así como hemos criticado las insuficiencias del criticismo kantiano, sí que podríamos adscribirle, como superación objetiva del criticismo en su estricto sentido kantiano, la visión fenomenológica que, por lo demás, hemos invocado ya, *lato sensu*, en otras ocasiones.

En efecto, la advertencia de que, en cualquier caso, no son nuestras facultades quienes puedan radicalmente garantizar o "deducir" la "realidad" o "validez" objetiva de nuestro conocimiento *en general* sino en la medida en que se reconocen radicadas en el único fundamento radical posible: el ser o la Existencia misma, es una que cabe encontrar o atribuir como germinalmente presente en este texto lockeano. La radicación ontológica del conocimiento, que por lo demás hemos mostrado que Locke expone –sin cuestionamiento "criticista": "deductivista" kantiano– en general en su *Ensayo*, aparece igualmente señalada en otro párrafo del capítulo que ahora examinábamos: en IV,xi,8 Locke vuelve a indicar que "nuestras facultades no están adecuadas a la completa extensión del ser [*our faculties being suited not to the full extent of being*]". Mas, precisamente por el reconocimiento (reconocimiento que posee objetivamente un origen y una índole *trascendental*) de esta radicación ontológica de nuestras facultades de conocimiento, la desconfianza crítica debe convertirse en confianza (onto/lógicamente trascendental) en el ser, esto es: confianza en



que nuestras facultades, que son la que de hecho y necesariamente (con una necesidad ontológica, más allá de la mera necesidad psicológica o meramente lógico/lingüística) han de aprehender o definir "lo que el conocimiento es".

En cualquier caso, como advierte Locke, para examinar el valor o alcance ontológico de nuestras facultades estamos usando esas mismas facultades, *que pertenecen al ser*: de modo que, en definitiva, un criticismo –en el sentido de una sospecha escéptica, una duda– de nuestras facultades no sería en realidad, paradójicamente, sino una ingenuidad tan contradictoria como imposible, y superable por advertencia trascendental; por reflexión epistemológica. Al contrario, un lúcido criticismo a su respecto no puede consistir sino en una fenómeno/logía de "lo que el conocimiento es". Lo cual significa que el fundamento último de nuestro conocimiento no puede ser sino la "*confianza*" en nuestras facultades. Esta germinal advertencia de que el su/puesto de toda crítica es la confianza en nuestras facultades en general es aún más trascendental que la "deducción trascendental", cuya radicalidad *ontológica* hemos cuestionado en este trabajo: es un reconocimiento, una reflexión anticipatoriamente más crítica en tanto lúcida y reflexiva, autocrítica, que la kantiana, psicologista aún, como intentamos defender en el apartado 2.5., frente a Hume. De este modo, la "deducción trascendental" del conocimiento, superando el inconsistente e ingenuo "idealismo formal" que la acompaña en el planteamiento kantiano, debe entenderse, o convertirse, no ya en la siempre efectiva "confianza" trascendental en nuestras facultades, sino, ya en el nivel reflexivo de la epistemo/logía, en el *aseguramiento* que proporciona esta advertencia ("*assurance*": por eso hemos traducido así esta palabra).

Todo esto implica la advertencia filosófica, identificable en el *Ensayo* de Locke –que así, como pretendíamos, se muestra legible desde perspectivas diferentes, y más adecuadas, que las del sucesivo empirismo inglés o incluso la del criticismo *more kantiano*–, de que la filosofía –crítica– no puede ser radicalmente sino *fenomenología*: mostración, *ex/posición* de –y aseguramiento por– la necesaria *con/fianza* de la conciencia en el Ser (lo que en otras páginas hemos referido como trascendentalidad onto/lógica de la conciencia o/y ambivalencia onto/lógica del Ser), bajo el criterio que ya aparece, por primera vez, en Locke: la conexión necesaria. Porque, por supuesto (como ha indicado Habermas en su "Conocimiento e interés"), la confianza fenomenológica en la objetividad de la conciencia (esencialmente histórica y autocorrectiva) no supone una eliminación o descalificación del criticismo: el método criticista o trascendental no es incompatible con el dialéctico, puesto que éste no elimina, sino que conserva, no niega, sino que supera; de modo que el criticismo puede ser tan dialéctico como debe ser crítica la dialéctica.

Pero esta última reflexión aún puede conducirnos a sacar más partido hermenéutico –a mostrar la posibilidad, insistimos, de hacer una lectura más respetuosa y divergente de la tradicional y convencional– de otro pronunciamiento lockeano en estos textos, ya aludido. Se trata de la fundamental observación lockeana, ya citada, en IV,ii,14 de que la certeza sobre la existencia de objetos externos "es tan grande como nuestra felicidad o desgracia, más allá de las cuales no nos interesan el conocer o el ser" ("*either to know or to be*"). Ya dijimos con anterioridad que Locke se muestra consciente del carácter o significación pragmática de nuestro concepto de existencia o realidad objetiva. Pero esta indicación se hace más explícita y cobra un alcance teórico mucho más serio cuando en IV,xi,8 reitera de este modo dicha tesis:

Así que esta evidencia es tan grande como podamos desear, siendo tan cierta para nosotros como nuestro placer o dolor, i. e., felicidad o desgracia; más allá de las cuales no tenemos ningún interés por el conocer o el ser [*beyond which we have no concernment either of knowing or being*]. Tal seguridad [*assurance*] de la existencia [*existence*] de cosas fuera de

nosotros es suficiente para dirigirnos en el logro del bien y la evitación del mal que son causados por ellas, lo cual constituye [*which is*] el importante interés que tenemos en informarnos acerca de ellas [*of being made acquainted with them*].

Cabe ver aquí una radicalización –fundamentación– teórica del argumento pragmático sobre el significado de "realidad" como lo que se relaciona con el placer o el dolor, la felicidad o miseria. Textos como éstos deberían dar mucho que pensar a Bennett sobre su diagnóstico acerca de la posición lockeana, y la pertinencia o impertinencia de la apelación a argumentos empíricos. Precisamente es sólo en este párrafo –repetimos que, como el resto de párrafos de IV,xii, aludido pero no citado ni analizado por nuestro intérprete–, líneas antes, donde se afronta literalmente la duda "escéptica" "que pone en cuestión la existencia de todas las cosas"; la de, por tanto, "si todo es un sueño". Pero entonces sí que se ve, en la respuesta citada arriba, que en modo alguno dicha duda es una que Locke mismo considere problemática, que en modo alguno le conduzca a una concepción de la percepción o el conocimiento como un "velo" ni a una reduplicación de la realidad que se intente inconsistentemente conectar a continuación. Al contrario, no sólo nos ofrece Locke aquí lo que cabe considerar como su propia definición o criterio identificativo de la realidad para nosotros, que evidentemente conecta por principio realidad y conciencia, sino que el criterio que en concreto ofrece es el más radical que, a nuestro juicio, quepa.

En efecto, *la realidad se conecta tanto con la sensibilidad que se identifica, prístinamente, como lo que afecta a nuestro dolor o placer, felicidad o desgracia*. He aquí, pues, ya el *fundamento nítido de todas las posteriores nociones de la realidad como "resistencia"*, por ejemplo, o cualesquiera equivalentes elucidaciones afines a lo que *Hessen llama* (como el único medio, a su juicio, de resolver la cuestión realista sobre la existencia) *"realismo volitivo"*. Se trata de uno, entre los argumentos –mejor habría que decir "elucidaciones"– empíricos, cuya relevancia para la cuestionada, por Bennett, conexión de principio entre realidad y sensibilidad es tan ineludible como inapelable, y quizá quepa sospechar que por esto mismo sea uno cuya presencia en la doctrina de nuestro autor Bennett omite absolutamente. Y, de todos modos, más que nunca, en este caso, nos encontramos no ante un equívoco "argumento", sino ante una expresa definición o elucidación como la que el planteamiento de Bennett pedía.

Tras la sugerencia de nuestro último excursus, podemos decir, por tanto, que para Locke la existencia del mundo objetivo –en el sentido del "reino objetivo" de Bennett– no es un genuino problema; como es manifiesto, asimismo, en su doctrina sobre las "cualidades de los cuerpos" y, sobre todo, la de la distinción entre "esencias reales" y "esencias nominales",<sup>826</sup> en las que es evidente que lo que Locke considera problemático no es sino el problema de la "conexión necesaria" entre las impresiones sensibles. Como ya dijimos, puede verse una razón comprensiva global de su obra en la promoción, filosóficamente justificada, de las hipótesis de la nueva ciencia newtoniana, especialmente en lo que respecta a la doctrina corpuscularista sobre la "constitución interna"<sup>827</sup> de los cuerpos como la "suposición más racional" sobre la "esencia real" de las diversas clases de sustancias.

Ha de observarse, empero, que, al igual que fue la polémica antiinatista la que le obligó a acentuar las dimensiones más psicológicas de su genética de las ideas, es también ahora

---

<sup>826</sup> A las que ya nos hemos referido, creemos que suficientemente.

<sup>827</sup> Una interioridad, la de la "constitución *interna*", intraempírica, que surge en el seno del conocimiento; no referente, por tanto, a un posible plano de la "cosa en sí", como sería acorde con una "doctrina del velo de la percepción".

el contexto polémico anticartesiano indicado el que lleva a Locke a rebelarse contra la pretensión de apoyar la duda sobre la *existencia independiente*<sup>828</sup> del mundo objetivo en una arbitraria nivelación del valor objetivo de toda sensibilidad. Pues esto supone la elusión del relevante rasgo de la "receptividad" e "involuntariedad". Es decir: eso sí supone, como lo llama Bennett, una "errónea asimilación de lo sensible a lo intelectual". Y no, como es el pensamiento de nuestro intérprete, porque Locke no capte el sentido de la duda cartesiana y aduzca improcedentemente argumentos empíricos, sino porque esa diferencia cualitativa constituye uno de los fundamentos para afirmar o "inferir" la existencia independiente no ya de los objetos de la percepción externa en general, sino –reiteramos con Locke– la existencia particular *actual* de seres finitos fuera de nosotros.

Otra cuestión es que el propio Descartes pueda estar mezclando y confundiendo, a la vez, esta tesis realista con el problema de la objetividad. Y otra, aún, que la discusión de Locke pueda considerarse más o menos afortunada en el *modo* de analizar y criticar tanto la posición cartesiana como su propia posición. En el sentido, por ejemplo, de que no haya acometido una directa dilucidación del concepto de "cosas reales fuera de nosotros" o de "existencia real".<sup>829</sup> Pero esta no es una cuestión y objeción teórica, sino didáctica y, como ya dijimos, retórica.

Terminaremos nuestra confrontación con Bennett con unas últimas consideraciones recapituladoras y críticas sobre esta disputa que, como es patente y no cabía esperar de otro modo, compromete a la reflexión filosófica en la tarea exegetica. Hasta ahora hemos intentado mostrar que no hay motivo para sostener la afirmación de Bennett de que "Locke pone el mundo objetivo, el mundo de las *cosas reales*, más allá de nuestro alcance en el otro lado del velo de la percepción". O la de que es un "error esencial en la teoría lockeana de la realidad el situar la entera extensión de hechos sobre estados sensoriales al otro lado contra la entera extensión de hechos sobre el reino objetivo y entonces buscar enlaces empíricos entre ellos".<sup>830</sup> Sea un "error" o no, no hay en el *Ensayo* un inicial "divorcio lógico" ideas/realidad, puesto que no hay una duda efectiva por la *existencia* del mundo objetivo, cual sería el índice discriminativo, según el planteamiento polémico de Bennett. (Así como tampoco se da la estricta separación kantiana entre "sensibilidad" y "entendimiento", ambigüamente onto/lógica, que contribuye a la permanencia del todavía problemático idealismo kantiano, por más que sea "trascendental" o "formal".) Hay, por el contrario, una explícita conexión básica entre la realidad y la percepción –y la percepción y el entendimiento–, que no se cuestiona nunca, y unos criterios para identificar lo objetivo entre el conjunto de las ideas o apariencias; los cuales no sólo coinciden con los que esquemáticamente defiende el mismo Bennett, sino que abundan en su visión con mayor radicalidad y abundancia de precisiones críticas.

---

<sup>828</sup> Por cuya independencia entendemos –volvemos a insistir, para eludir la ambivalencia confusiva de esta expresión–, por referirse precisamente a la existencia misma (soslayada por Kant y más aún por Cassirer), no una dogmática noción hipostática y reduplicadora del objeto ni una ingenua inadvertencia de la relacionalidad y procesualidad del "ser". En cambio, se refiere al hecho de ser, al Ser en su "diferencia ontológica" con el ente (como diría Heidegger) o el *esse* en su distinción metafísica con el ente (como diría Gilson). Por nuestra parte creemos que esta afirmación es más bien prueba de criticismo que de lo contrario. Y ninguna apelación a la "conciencia trascendental" puede eludir ni satisfacer su requerimiento.

<sup>829</sup> Como le piden respectivamente Bennett, 68 y –con reconocimiento expreso de que sigue en esto a Berkeley– Fraser, I, 163, n.1; II, 226, n.1.

<sup>830</sup> Bennett, 68.

No obstante, encontramos una cierta contraposición o distinción entre los susodichos términos. Una que no supone o incurre en un divorcio o disyunción lógica, ni tampoco incurre en reduplicacionismo alguno, sino que tiene un carácter peculiarmente ontológico. Locke pone en relación lógica necesaria las ideas y las cosas, pero no las identifica al modo de Bennett. Para éste, las apariencias, llamadas también por él "datos sensoriales", se conciben como solamente "estados sensoriales" del sujeto percipiente. De este modo, afirmar acerca de ellos cualquier tipo de existencia independiente de la percepción le parece siempre incurrir en un injustificado e injustificable dualismo objetivo, representacionismo o, como dice otras veces, "reificación de las ideas". Lo que para él supone, en última instancia, una violación de la "lógica básica del término *dato sensorial*"<sup>831</sup>: la única existencia, se supone, que podemos legítimamente afirmar. (Recordemos que, como criticamos ya, una visión análoga sostenía Kant con las expresiones "existencia independiente" y "en sí", aunque para él el punto todavía constituía un problema.)

Pero con ello lo que se evidencia es que *para este comentarista no hay una línea de separación entre lo que llamamos realismo y el representacionismo en cuestión*. La cual es una posición al menos exegéticamente injusta y errónea que, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, es sorprendentemente frecuente entre los comentaristas y críticos de Locke. Bennett yerra al identificar como representacionismo (esto es: duplicación semánticamente ilegítima y equívocamente caracterizada como "doctrina del velo de la percepción") lo que, en el caso de Locke, no es sino realismo porque no capta la diferencia entre *distinción* onto/lógica y duplicación objetiva; y, a su vez, no capta esto porque reduce la existencia a la configuración de la esencia, a saber, sensibilidad y lógica: no se plantea el problema del Ser, no le ve sentido al problema de la causa o –mejor– fundamento existencial de la realidad u objetividad y por tanto, en parte como Kant, reduce Ser a ente, ente a esencia y esencia a concepto. Con lo cual elude y deja por supuesto sin respuesta la cuestión de Hume que el propio Kant dejó sin respuesta o respondió con un "idealismo formal" inadmisibles.

En el caso de Bennett, la clave de su –y nuestra– perplejidad nos la ofrece él mismo, desde el momento en que relaciona expresamente su "fenomenalismo" con el "idealismo" de Berkeley, sobre el que supondría un avance correctivo, y precisa que "Idealismo y fenomenalismo están de acuerdo en que la doctrina del velo de la percepción es errónea".<sup>832</sup> Así, pues, si de Locke nos dice que sostiene una "doctrina del velo de la percepción" (expresión que, como ya dijéramos al comienzo del apartado 4.2., sólo podría referir a un presunto "idealismo empírico" –en términos kantianos ya analizados antes por nosotros– por completo ajeno al ideísmo lockeano), no es sino porque, en verdad, Locke, como ya hemos sostenido, es un realista que, por tanto, aunque no los separa, no identifica realidad con (discriminación lógica de la) objetividad. Pues es desde la posición de un idealismo

---

<sup>831</sup> Véase Bennett,31-35. Véase, sobre esto, nuestra análoga crítica a Ayer sobre "nuestras sensaciones", páginas más adelante, en torno a la nota 851.

<sup>832</sup> Véase Bennett,135-137. Ciertamente, Bennett matiza aquí que su fenomenalismo no coincide con el de Berkeley, y explica la diferencia entre la consideración berkeleyana de los objetos como "colecciones de ideas" (comprometida con la falacia mentalista que niega que puedan existir objetos sin ser percibidos) y la de los mismos como "construcciones lógicas a partir de datos sensoriales" ("*logical constructions out of sense-data*"): noción que al incluir "condicionales" en la definición de objeto libera el fenomenalismo berkeleyano de su falacia idealista, esto es: relaciona los objetos con conceptos y no les exige su continua percepción actual para existir. Pero tal matización sólo sirve para sustituir la falacia mentalista berkeleyana por un reduccionismo ahora lógico en que sigue sin distinguirse la existencia real del objeto respecto de nuestras "construcciones lógicas" a base de "sensaciones", "datos sensoriales" o "estados sensoriales".

similar al berkeleyano desde la que critica la de Locke como presunta duplicación innecesaria de la realidad; por ende, representacionista.

La gravedad del confusiónismo que este procedimiento exegético importa se comenta por sí sola. La exégesis de Bennett está interferida por un fenomenalismo beligerante que no reconoce, como hiciera al menos su mentor Berkeley, la posición de Locke como *realismo*. Así, su refutación pretende espuriamente fundarse en una garantía lógico/analítica que no constituye, en realidad, sino un dogmatismo semántico. Aunque no sea nuestro objetivo central discutir la disputa entre posiciones como las del realismo o el fenomenalismo, nos parece conveniente, y hasta inevitable, hacer todavía algunas observaciones críticas sobre la teoría de la realidad del comentarista, en orden a clarificar más el sentido de la de nuestro autor y su carácter no representacionista.<sup>833</sup>

Hemos mostrado que el error exegético principal de Bennett en cuanto a Locke es el de confundir qué es lo que para éste "infiere" la mente a propósito de sus percepciones o "ideas": no se trata de un objeto velado tras la percepción, sino del carácter o rasgo de la independencia existencial de tal objeto respecto a la conciencia percipiente, se conciba ésta en su nivel sensorial o en su nivel lógico (esto es, de contenido o de forma). No hay "reificación" de la percepción ni, por tanto, duplicación representacionista (numérica) del objeto. Sin embargo, lo que a Bennett le parece inconveniente es que haya que proceder a "inferencia" alguna. En su concepción, el conocimiento objetivo pretende funcionar de una manera meramente analítica. Pues, en su propia visión de la problemática, los únicos elementos necesarios son la "apariencia" y la intervención de una lógica sin más alcance que la de la formalización.

En efecto, su definición de un objeto se expresa, a partir sólo de las apariencias en cuanto "estados sensoriales" del sujeto, mediante un conjunto de proposiciones de carácter condicional o hipotético, de un modo semejante a: "un objeto X es el estado sensorial en que me encontraré si o siempre que se den las circunstancias Y, Z, etc.", las cuales son también "estados sensoriales".<sup>834</sup> De este modo, se quiere evitar la concepción de los "datos sensoriales" como *cosas* cuyo ser y existencia fuera, aunque percibida, independiente de la mente y su percepción. Las cosas u objetos no son más que "construcciones lógicas" de los estados perceptivos o sensoriales; y en ello consisten según esta visión, a esto se reducen, los correlatos con que comparamos, o a los que "corresponden", nuestras eventuales apariencias o estados sensoriales. Fuera de nuestra percepción actual, los "objetos" sólo existen en cuanto posibilidad de experimentar ciertos estados sensoriales, dadas ciertas condiciones.<sup>835</sup> A esta concepción reductiva de la realidad a objetividad lógica se llega

---

<sup>833</sup> Ante todo, hay que decir que este "fenomenalismo" no puede pretender ser la única *-de facto-* ni la suficiente *-de iure-* interpretación para elucidar nuestras significaciones "ordinarias" implícitas. Al contrario, aparte de que una larga tradición entiende el significado "ordinario" de "objeto real" de otro modo, cabe juzgar que la fenomenalista es una elucidación o análisis, en tanto en cuanto quiera trascender el nivel de la elucidación lógico/lingüística, reductivo: si pretende escapar del idealismo empírico de Berkeley, incurre en cambio en un idealismo lógico/lingüístico por su desconsideración de lo que Locke llamaba "existencia real", esto es –si así se quiere decir–, del polo semántico de la *referencia*. Bennett no entra a distinguir el nivel gnoseológico y el ontológico de acuerdo con los que cabe entender tanto el realismo como el fenomenalismo.

<sup>834</sup> Bennett, 180, 191, 197-198.

<sup>835</sup> Bennett, 197-198.

simplemente mediante *su* análisis del significado de expresiones tales como "cosas reales externas".<sup>836</sup>

Nos parece que, en cuanto dilucidación de nuestros procesos ordinarios de identificación objetiva, la concepción de Bennett es básicamente plausible.<sup>837</sup> Ahora bien, la subyacente presunción de que tal informe, por ser adecuadamente descriptivo, no supone, o logra evitar, elementos teóricos de carácter netamente sintético y, sin embargo, no meramente sensoriales, es decir, postulados acerca de la ontología de nuestros estados sensoriales que van más allá de su mero registro, clasificación y definición, no resiste el más somero examen crítico, pese a que Bennett manifieste que afirmaciones como "'La relación entre apariencia y realidad es *a priori* pero no *lógica*' o '*... pero no analítica*'" presuponen distinciones no suficientemente claras como para justificar su uso "altamente teórico" (véase Bennett,135-6). Del mismo modo que dicha presunción en absoluto implica una invalidación o reducción al absurdo de la concepción realista (que hay objetos independientes –existencialmente– de la conciencia); ni puede, por tanto, pretender ser bien la única alternativa al representacionismo, bien la única ordinaria. Más bien se reduce a la dimensión pragmática del discurso tanto cotidiano como científico, que elude o da por supuestas ciertas cuestiones ontológicas sobre nuestra experiencia. Sin embargo, la afirmación de que tales cuestiones constituyan "errores lógicos" o pseudoproblemas no deja de ser una ceguera y arbitrariedad tan ingenua como dogmática. No de otro modo cabe calificar la reducción de la objetividad a la *definición* de la apariencia como real junto con la identificación *lógica* de la regularidad de la experiencia. Pues con ello se *presupone* una *legalidad*, infundamentada en tanto, al menos, no se reconoce ni se justifica como postulado.

Ante todo, sin embargo, la presencia o *aparición* misma de nuestros estados sensoriales, cuando no se trata de los que dependen de una manipulación activa y voluntaria de la mente mediante la imaginación, por ejemplo, sino que, como hace observar Locke mismo, se presentan involuntariamente,<sup>838</sup> pide una explicación, requiere una fundamentación ontológica; so pena de una implícita responsabilización ontológica de nuestra conciencia, esto es: de idealismo metafísico. O, cuando menos, el rasgo de tal involuntariedad justifica, es decir, hace inteligible y legítimo, pero en ningún caso superfluo e inconsistente, el *significado* de la tesis realista.

En primer lugar, tal significado es legítimo en tanto se refiere a la autonomía *existencial* de los objetos con que entramos en relación perceptivamente. Y ello sin necesidad de incurrir o sin que sea necesario postular una "reificación" de las ideas o, dicho de otro modo, una duplicación de objetos, ya que hay una acepción, igualmente inteligible y legítima, de "idea" –de la que se vale el propio Locke– que meramente connota el acto de conciencia

---

<sup>836</sup> Bennett,68 (30-31),135.

<sup>837</sup> Pese a eludir la nota siquiera fuera *lógicamente* esencial de la "conexión necesaria" que, en cambio, sí recoge Cassirer, por más que, aun reconociendo este autor con ello su carácter trascendental de *síntesis a priori*, la atribuya igualmente, al cabo, a la "conciencia" "trascendental": una noción ésta de significación, por supuesto, extra/ordinaria, que no resulta menos "mística" (como por doquier censura Cassirer al realismo) que lo que le parece la del "Ser" a este comentarista. Al contrario, sospechamos que la "conciencia trascendental" no es sino el *nombre* "idealista", moderno si se quiere, para referirse al Ser, por cuanto a la misma se le atribuyen no sólo los principios de la constitución esencialista de la objetividad sino incluso –por omisión– su función existencial; bien que –eso sí– inadvertidamente.

<sup>838</sup> Dicho con la más precisa terminología kantiana: cuando se trata de la "espontaneidad que caracteriza toda imaginación", a diferencia de "la mera receptividad de una intuición externa": cfr. *KrV*, B 277, nota.



mental del objeto percibido y que, por tanto, no denota a su vez un objeto de percepción que se oponga o enfrente, representativa o reduplicativamente, a otro objeto correlativo. No es cuestión, por otra parte, al admitir que se trata de una "inferencia" o un postulado explicativo, de pretender probar "lógicamente" la tesis realista, como creyó necesario Descartes y, con él, en el otro extremo de este mismo supuesto logicista, Bennett—siguiendo a Berkeley—, el cual cree que carece no ya de justificación sino ni siquiera de sentido teórico (de significado) tal postulado. Se trata, ante todo, de reconocer su *significatividad* y, con ella, la operatividad gnoseológica, tan efectiva como imprescindible, de las inferencias y *postulados* en el entramado de nuestro conocimiento.<sup>839</sup> Lo razonable ("*reasonable*": término ya usado por Locke, en el presente sentido, en IV,xi,9), lo racional y lo demostrativo no se reducen a la certeza intuitiva o a lo lógico en su sentido meramente formal o analítico—y, consiguientemente, deductivo—. Como es sabido, el propio idealismo berkeleyano (del que Bennett toma elementos esenciales), por ejemplo, no fue insensible a la necesidad de fundamentación teórica, ontológica en concreto, de nuestros—como los llama Bennett— "estados sensoriales". De acuerdo con ello, no consideró como un sinsentido radical la postulación de la independencia mental de los objetos de la percepción, sino que trasladó el fundamento de su existencia a (o lo nominó como) "Dios".

Bennett, en cambio, no ofrece fundamentación alternativa alguna, sino que ni siquiera se plantea ni reconoce este problema: se limita a describir, analizándolos, nuestros efectivos procesos lógico/lingüísticos de identificación de la objetividad; eso sí, permitiéndose vana y arbitraria, o cegadamente, la descalificación dogmática de cualquier otra dimensión teórica o significativa. Eso sólo significa—como, por otra parte, él mismo indica en observación suya ya referida— que su análisis no es muy sensible a las especulaciones "altamente teóricas". En cuanto a la observación de Bennett de que, tanto en Descartes como en Locke, puede encontrarse una "errónea asimilación de lo sensible a lo intelectual" que explicaría su presunto común representacionismo, podríamos oponer, al contrario, la observación de que la propia visión de Bennett supone una dogmática reducción de lo intelectual y lo ontológico a lo sensible y lo lógico/analítico. Bennett pretende no duplicar innecesariamente la realidad. Pero podría objetársele a su doctrina que, al contrario, la simplifica y reduce injustificadamente, incurriendo ella misma en una "reificación" de los "estados sensoriales" que—diríamos nosotros— "des/reifica" las cosas u objetos. Precisamente por no captar, como hemos dicho, el carácter distintivo del realismo como un medio entre estos dos extremos; o, de otro modo, por no reconocer la linde entre realismo y representacionismo: una linde que supone el reconocimiento de la *distinción* (real, pero no cósmica o "reísta", si se nos permite la expresión) conciencia/existencia, o Ser/ente y, consiguientemente, tanto existencia/esencia como esencia/concepto. (Claro que este reconocimiento supone éste otro, a saber: que no cabe "deducción" lógica o epistemológica que no se funde metafísicamente: en la distinción fundamental Ser/ente. Y esta objeción alcanza por igual, a nuestro juicio, tanto al "idealismo trascendental" de Kant como al fenomenalismo lingüístico de Bennett.)

Pero, en segundo lugar, la tesis realista expresa—lo cual está implicado en el núcleo lógico de su significación— el fundamento de la expectativa del mantenimiento de la regularidad—esto es, la legalidad— de las apariencias (o estados sensoriales, si se quiere).

---

<sup>839</sup> Puede encontrarse en el libro de Mackie (ver esp. pp. 51-69), examinado por nosotros con posterioridad a la redacción de nuestra crítica a Bennett, una visión crítica, en confrontación expresa con el mismo autor, de la que nuestras últimas líneas podrían considerarse un justo y preciso resumen parcial. Más adelante haremos un resumen crítico de esas páginas.

Es decir: la expectativa de que en determinadas circunstancias o "condiciones", semejantes o análogas a otras anteriores, tengan lugar determinados estados sensoriales no se funda en las apariencias mismas (en criterios empíricos) ni queda garantizada por un mero análisis de nuestra definición de "objeto" (esto es: de nuestra expectativa), sino que constituye un postulado, por lo demás irrenunciable: un rasgo igualmente sintético, mas, nuevamente, no puramente sensorial, de nuestros esquemas conceptuales y afirmaciones. Hemos dicho ya que, para Bennett, los objetos son posibilidades perceptivas diversamente condicionadas; o, con expresión de Berkeley que él suscribe, "combinaciones de potencias". Pero el solo hablar de posibilidades o "potencias" constituye una "inferencia" que trasciende el contenido de cada estado sensorial; es decir, una afirmación, en este sentido, sobre "algo fuera de nosotros" (o que legitima este significado; so pena, de nuevo, de implícito e injustificado idealismo metafísico). De ahí, precisamente, que nuestro autor encarnara, como comentamos, en la noción de "potencia" ("*power*") la inmediata evidencia de la *existencia* real u objetiva de nuestras "ideas".

(Conviene recordar aquí que el fenomenalismo kantiano, aun trascendentalmente –en el plano de lo *a priori*– fundado, utiliza la noción de "condiciones de posibilidad" para elucidar la noción de objetividad. Pero, como ya hemos criticado en otros lugares, cabe decir que las trascendentales condiciones de posibilidad de la experiencia –las categorías y sus principios derivados– son condiciones necesarias, pero no *onto*/lógicamente suficientes para fundamentarla.)

La verdad de la afirmación <si p, entonces q; p, luego q> posee un estatuto y una garantía de carácter meramente lógico; analítico, como el de un silogismo. Sin embargo, la implicación de la primera premisa (si p, entonces q) no es meramente lógica, sino que constituye un postulado ontológico, aunque se entienda la proposición como pura descripción de una ocurrencia efectiva, es decir, secuencialista o fenomenalistamente. Porque el núcleo lógico está en el "si" (... entonces), y éste implica, en los términos de Locke, una "conexión necesaria" existencial: una "coexistencia necesaria", que ni descubrimos ni podemos siquiera concebir en sus "modos de operación", pero cuya existencia al menos hay que postular. En cualquier caso, no se trata de una conexión lógica. La condicionalidad o hipoteticidad, que forma parte esencial de la definición de "objeto" en Bennett, es un rasgo sintético, y sin embargo no meramente empírico ni lógico/lingüístico, de nuestro discurso: el rasgo fundamental que expresa el principio ontológico de inteligibilidad del ser, razón suficiente, causalidad o como quiera llamarse y justificarse.<sup>840</sup>

La legalidad de lo real (no mera regularidad: o regularidad en sentido etimológico estricto), núcleo de la noción crítica integral de objetividad, e irreductible a su expresión lógico/lingüística, es un supuesto o postulado necesario de la misma que Bennett no se plantea ni, por tanto, puede reconocer en Locke; con ser una consecuencia o implícito esencial de la tesis realista de la independencia ontológica de los objetos o la realidad. De acuerdo con ello, podría entenderse que la pregunta que, en el fondo, Locke se plantea en los textos analizados incluye cifradamente a ésta; la misma que interpretamos en Hume en nuestro apartado II.2.5., aunque Locke no incurre en el colapso escéptico. Mas el aludido rasgo ontológico de la objetividad, en el que nuestro autor centra primordialmente el concepto de realidad ("ser real" o "existencia real"), no es, por lo dicho, reductible a puras

---

<sup>840</sup> El propio Kant afirma el principio de razón suficiente como fundamento de la "experiencia posible" (cfr. *KrV*, B 246), aunque considere que sólo su método trascendental aporta originalmente la prueba crítica del mismo (cfr. *ib.*, B 264).

"construcciones" u ordenaciones "lógicas", a no ser que se pierda de vista la diferencia *existencial* entre ser o no ser. Y por esto mismo Locke no puede concederle a nuestro conocimiento de "la existencia particular [actual] de seres finitos", "externos" a la mente, el mismo estatuto epistemológico que le concede en el Libro IV a las relaciones lógicas entre ideas: este conocimiento es cualitativamente diverso del que abarcan la "intuición" y la "demostración", así como la mera "sensación actual", aunque "merece el nombre de conocimiento".

Este segundo implícito esencial de la tesis realista, comprimido y cifrado en la expresión "cosas reales fuera de nosotros", y que es tarea de la interpretación elucidar o descifrar, es uno que justifica que ahora planteemos una objeción formal al planteamiento de Bennett, la cual hasta aquí no habíamos expresado. Hemos venido considerando plausible, con Bennett, que sería errónea e inaceptable una "duda" (que siempre habría que distinguir de "cuestión") sobre la *existencia* –sin más precisión– del mundo objetivo, en general. Pero ahora vemos que "mundo objetivo" significa mucho más de lo que Bennett está dispuesto a reconocer: más allá de la condicionalidad y regularidad registrada en nuestras "construcciones lógicas" o conceptuales, significa legalidad real (no meramente lógica: so pena, volvemos a advertir, de idealismo metafísico injustificado). Y, si nos fijamos no ya en la expresión "existencia" sino precisamente en la de "mundo objetivo", entonces la pregunta "escéptica" general que Bennett descalifica con tanta seguridad cobra un sentido y una justificación insospechada por su planteamiento. No se trata ya, pues, sólo de que haya una cuestión ontológica legítima que reconocer –aunque no dudar– en torno a la Existencia en general que lleve a distinguir los objetos *reales* de las "construcciones lógicas": se trata precisamente del problema humeano sobre la objetividad, esto es, sobre la "conexión real" de los fenómenos en que esencialmente consiste la objetividad, y no sólo por la que es definida.

Bennett descalifica la pregunta por la existencia del mundo objetivo fijándose sólo en la "existencia". Pero no sólo incurre en dar tan defectivamente por supuesta la existencia que no hay lugar teórico específico reconocido para ella, sino que, explotando el supuesto y la elusión, tampoco repara en el sentido y la legitimidad de la pregunta por el núcleo lógico radical de la objetividad misma: la conexión esencial de los entes en el Ser. Sin embargo, nosotros sí tenemos que reparar en que, vista a esta luz, en modo alguno es absurda la cuestión de si existe en general un mundo *objetivo*, por más que en la noción misma de Existencia pueda hallar la reflexión o el análisis ontológico como implícita toda tesis ontológica. Así, tal pregunta, con tal énfasis en la objetividad misma, puede reconocerse e identificarse como la pregunta, según ya hemos dicho, que planteara explícitamente Hume: pregunta que, como ya advertimos en nuestro apartado II.2.5., está implícita en la más confusa e imprecisa pregunta cartesiana sobre la realidad de nuestras ideas. Mas, de nuevo, Bennett no se muestra sensible a este posible y crucial sentido problemático: en el fondo, ni la existencia o "realidad" ni la "objetividad" ofrecen dimensión problemática alguna en el romo descriptivismo bennettiano, de modo que ni el realismo metafísico ni el plano trascendental de la epistemología se le sugieren como interpretaciones posibles de esa, a su parecer, distinción no sólo no ordinaria (observación ésta, no obstante, para la que no le faltaría razón histórico/filosófica) sino injustificada (en el sentido de injustificable) que maneja Locke entre realidad y apariencia.

La realidad, empero, no es reductible a una mera construcción lógica: el lenguaje no pone el ser, sino que se limita a expresarlo. Dicho de otro modo, el problema de la realidad no se reduce al lógico/pragmático de los criterios de identificación objetiva. La relación entre apariencia y realidad es primaria, semánticamente básica o "*a priori*" (aunque Bennett quiera evitar este concepto); pero no lógica, en tanto que meramente analítica, como, pese

a su renuencia a estos términos, cabe atribuir a nuestro intérprete. En su carácter sintético, por otra parte, reside la condición (psicológica) de posibilidad de lo que, no obstante, juzgamos con Bennett un error lógico, a saber: la duda sobre la existencia del mundo objetivo en general. Duda, sin embargo, que no encuentra lugar en Locke. Pero su afirmación de la existencia del mundo objetivo (objetos *y leyes*) como independiente de la conciencia, la mente o los estados sensoriales ni es un error analítico, ni es extra—"ordinaria", ni es gratuita, ni implica representacionismo. Esto último es, precisamente, lo que queríamos, sobre todo, establecer.

No obstante, como apoyo de nuestra crítica, a la vez que como nuevo motivo crítico de análisis —cuando menos orientado a la exégesis de nuestro autor—, nos referiremos ahora, siquiera sea brevemente, a la concepción con que A. J. Ayer considera también que la teoría lockeana de la realidad es insostenible.<sup>841</sup> Ayer, como Bennett, sostiene una concepción sobre la existencia de cosas "materiales" que las define como "construcciones lógicas" y se autotitula igualmente "fenomenalista".<sup>842</sup> Sin embargo, Ayer precisa mejor o, simplemente, reconoce que la afirmación de que las cosas son "construcciones lógicas" tiene un carácter no "factual" sino distintamente "lingüístico".<sup>843</sup> La noción de "posibilidad" de percepción es la que conecta e iguala el análisis fenomenalista y el realista de "cosa material" como algo distinto de un mero conjunto de "contenidos sensoriales".<sup>844</sup> Pero no se elude la evidencia del intrínseco carácter "hipotético" de tal tipo de definiciones ("si se cumpliesen ciertas condiciones, se experimentarían ciertos contenidos sensoriales"),<sup>845</sup> ni queda tan enmascarado el supuesto ontológico en ella latente en la ambigüedad de lo "lógico". De ahí que conceda —tal como nosotros pedíamos a Bennett, el dogmatismo semántico de cuyo fenomenalismo resulta, por esto, incomprensiblemente trasnochado e ingenuo—,<sup>846</sup> a través igualmente de correcciones críticas a Berkeley, la legitimidad del sentido de la tesis realista elemental. Pues, según nos dice, el mero "análisis" autoriza la conclusión de que "los realistas están justificados al mantener que no es autocontradictorio afirmar que una cosa existe sin ser percibida". Más claramente aún: hay una "base inductiva" para esta tesis, hasta el punto de que "podemos inferir" como "probable" la "existencia de cosas que no han sido percibidas nunca".<sup>847</sup> Naturalmente, la visión de Bennett encarnaba esta visión, que no es otra cosa que la elusión de la falacia mentalista berkeleyana. De ahí que hayamos hablado ahora de tesis realista "elemental": la derivada de la que ya llamamos "fundamental" o básica, relativa a la diferencia ontológica o distinción metafísica Ser/ente o Realidad/conciencia. Pero, a diferencia de Ayer, Bennett no habla siquiera de "realismo", ni profundiza en el estatuto de sus "hipótesis" y postulados trascendentales.

---

<sup>841</sup> Véase Ayer, 148.

<sup>842</sup> Véase Ayer, 70-74, 140, 161-162.

<sup>843</sup> Cfr. Ayer, 70-71.

<sup>844</sup> Ayer, 161.

<sup>845</sup> Cfr. Ayer, 160-161.

<sup>846</sup> Véanse, al respecto de esto, nuestras posteriores páginas sobre Mackie: pp. 372 y ss.

<sup>847</sup> Véase, al respecto de las últimas citas, Ayer, 165-167.

Así también, si antes objetábamos a Bennett que lo racional no puede eludir o excluir las inferencias y postulados, Ayer define expresamente la "racionalidad" en términos de "creencia autocohérente" y de "probabilidad" falible.<sup>848</sup> Asimismo, afronta la índole pragmática de los criterios de objetividad, que Bennett presentara como dogmas lógico/lingüísticos, al comprometerse con esta tesis: "nuestras pretensiones de un conocimiento empírico no son susceptibles de una justificación lógica, sino sólo de una justificación pragmática".<sup>849</sup> Y, por otra parte, identifica, al menos nominalmente, como "realista", y no "representacionista", el "análisis" que, no obstante, él desestima: ése que distingue (como implícitamente nosotros hemos atribuido a Locke) entre "sujeto, acto y objeto" y que pone en la "sustancia" el fundamento de la percepción.<sup>850</sup>

Ahora bien: ¿por qué, pese a todos estos reconocimientos, Ayer descalifica el "realismo" y considera necesario el "fenomenalismo"? Ante todo, tenemos que señalar que el rechazo del "análisis realista de nuestras sensaciones en términos de sujeto, acto y objeto", a que acabamos de referir, se funda en una clara *petitio principii* respecto a la conveniencia del análisis "fenomenalista", oculta bajo la forma de una engañosa tautología. Pues la fuerza de su afirmación recae sobre la ambigüedad y, al cabo, más bien, la arbitraria comprensión reductiva de la expresión: "de nuestras sensaciones". Evidentemente, si nos ceñimos al sentido estricto de "sensación", la crítica inmediata de Ayer (que "ni la existencia de la sustancia ni la del "acto" "son susceptibles de ser verificados")<sup>851</sup> resulta incuestionable: pero sólo porque, con semejante expediente, se presupone toda la cuestión. Lo que no deja de ser una reincursión inadvertida e incoherente en el dogmatismo fenomenalista que se criticara antes a Berkeley.<sup>852</sup> Es decir, como en el caso de Bennett, encontramos aquí un injustificado –en ese sentido, ilegítimo– deslizamiento reductivo desde "objeto real" a "dato sensorial" o "estado sensorial" y sus "construcciones lógicas".

De todos modos, hay otra razón más radical, e interesante para nosotros, por la que cabe explicar el rechazo del "análisis realista". Esta es la de que tampoco Ayer considera como relevante otro sentido de "real" o "existencia" que aquel "ordinario" por el que "real" se opone a "ilusorio";<sup>853</sup> esto es –nuevamente–, el sentido de "realidad" que se reduce a

---

<sup>848</sup> Véase Ayer, 113.

<sup>849</sup> Cfr. Ayer, 137.

<sup>850</sup> Véase Ayer, 139.

<sup>851</sup> Cfr. también, en este sentido, Ayer, 159.

<sup>852</sup> El cual se explicaría, como bien elucida Mackie con respecto a Bennett (ver páginas más adelante), por el presupuesto acrítico o en todo caso discutible de la teoría semántica verificacionista.

<sup>853</sup> Cfr., a este respecto, Ayer, 43, 158. Parece que la lectura "analítica", en general, cree haber resuelto todos los problemas sólo por haber detectado la falacia de la generalidad que llevara a Descartes a disociar lógicamente realidad y objetividad. Así, Ayer, 52 dice que es "metafísico" (= "carente de sentido") "afirmar, como algunos hacen, que la 'realidad como conjunto' es, en cierta medida, genéricamente distinta de la realidad investigada por las ciencias especiales". La cuestión, claro está, no "analizada" aquí, es la de esa "cierta medida" o sentido. El mismo Wittgenstein, a quien Ayer se remite por doquier –al igual que a Hume y Berkeley– en su obra, reconoce en su "*Tractatus...*" que el hecho de que, *en general, haya un mundo* es irreductible a la existencia de los hechos particulares que lo componen, por más que de esa existencia en general no pueda "decirse" nada (cfr., del "*Tractatus...*", las proposiciones 1.1, 6.44, 6.522): es claro que no podría separarse –aunque sea distinguible– con sentido la existencia en general de las existencias particulares

"objetividad". El hecho de que la "existencia" sea "inanalizable"<sup>854</sup> parece ser el responsable de que el intérprete considere que el hecho de tenerla en cuenta de alguna manera (por ejemplo, en el "análisis realista") conlleva necesariamente la inconsistente o injustificable duplicación representacionista. Porque, en efecto, en otro lugar en que critica a Locke, nos dice Ayer:

"el hecho de que todas las teorías de la percepción causales y representativas traten de las cosas materiales como si fuesen entidades inobservables nos permite, como dice Berkeley, desecharlas *a priori*".<sup>855</sup>

Es evidente que se está entendiendo aquí por realismo "representativo" lo que venimos identificando como "representacionismo"; lo cual supone un error o, al menos, una confusión e inconveniencia exegética. Pero más evidente aún es lo que importa advertir: que la expresión "todas" se aplica infundadamente; tanto porque, como hemos visto, el propio Ayer reconoce la legitimidad de la tesis realista como porque sólo se basa en el "como si". En cualquier caso, es indiscutiblemente más que dudoso, de acuerdo con toda nuestra interpretación y lectura, atribuir a Locke la concepción de que las cosas materiales sean entidades "inobservables"; y mucho menos por principio, como sugiere la expresión.

Por lo demás, lo mismo que, como se ve, la noción de "existencia" no resulta en absoluto relevante ni justificable en esta concepción "analítica" de la filosofía de la que participa Ayer, tampoco aquellos reconocimientos que citamos sobre el carácter inferencial y pragmático del conocimiento tienen el alcance radical que se requeriría. Porque se llega a decir, no obstante todo lo anterior, que toda afirmación que no sea "o analítica o empíricamente verificable" (con lo cual se reduce lo verdadero a lo verificable y esto a lo particular) es asignificativa, "carente de sentido" y, en ese sentido –valga la redundancia–,

---

y que, en tal sentido, ella sea o constituya algo "místico" (=indecible). Pero, en cualquier caso, aquí lo "místico" no se reduce, como podría parecer en Ayer, 48-49, a una "emoción".

<sup>854</sup> Cfr. *ib.*, 158. Ayer, 55, 140, 160 cree que la mera sustitución del término "existencia" por los de [contenido sensorial] "asequible", "producción" o "aparición" elimina el problema latente en la significación de la "existencia" como algo en algún sentido distinto de los contenidos sensoriales. Aquí es, pues, donde se escapa también a su análisis la significación ontológica –no meramente analítica o empírica– de la existencia. Pero esta inadvertencia de la radical *significación onto/lógica* del ser como existencia es una, como hemos discutido hasta aquí, que cabe detectar por igual en el propio Kant. Efectivamente, cuando, en el prólogo de la segunda edición de la *KrV*, Kant se detiene en su propuesta de considerar los objetos (no las meras apariencias; dicho de otro modo, en sus términos: las "representaciones objetivas", no las "subjetivas") en tanto que fenómenos o en tanto que cosas "en sí", nos dice que "aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*" (véase B xxvi). Ahora bien: pese a que en B 69 advierte claramente que "Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno", en el lugar antes citado dice inmediatamente a continuación: "De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara". De lo que cabe concluir que Kant no se llega a percibir claramente de que el "absurdo" radical no se relaciona con el orden de la esencia, en el que queda todavía la distinción entre mera apariencia y fenómeno como objeto empírico, sino en el de la existencia: no podemos negar el ser, el hecho de ser, la *aparición* de cualquier ente (sea apariencia subjetiva, sea fenómeno u objeto). La distinción *crítica* relevante no está en la de apariencia/fenómeno, sino la que hay entre la apariencia o/y el fenómeno y la *aparición* de cualquiera de ellos. Pero Kant no hizo esta distinción entre apariencia y aparición. Le pareció irrelevante teóricamente. Razón por la cual, a nuestro juicio, paga el tributo de que su segunda frase citada de B xxvi resulte, aunque intente negarlo, y sin ver por qué, efectivamente absurda en su sistema.

<sup>855</sup> Ayer, 59. Subrayado nuestro.



"metafísica".<sup>856</sup> Dicho de otro modo –por el propio Ayer–: no hay proposición *a priori* que no sea o analítica o "metafísica", es decir, "carente de sentido". Lo que no puede probarse lógica o empíricamente es un problema "espurio". Y esto afecta al "problema de la inducción".<sup>857</sup> Ahora bien, por supuesto que tal principio –que afecta a la afirmación misma de la "existencia de cosas materiales", como se indicó antes– no tiene justificación empírica ni lógico/analítica. Pero ¿puede decirse, por ello, que carezca de sentido? (O, como objetara Kant al similar planteamiento humeano, ¿no cabe más lógica ni justificación que la formal o analítica?) En absoluto. Porque el sentido de lo que se juega es el de la objetividad del conocimiento (o la ciencia) en general. El "éxito" a que apela Ayer como una justificación –la "pragmática"–<sup>858</sup> del principio podría ser una apariencia falaz. Mas si, en general, persiste la duda posible de si las conexiones observadas no son *realmente* legales en principio –y esto no lo puede, efectivamente, asegurar, ninguna experiencia particular; como tampoco una "definición" ni una "creencia"–<sup>859</sup>, es decir, la duda de si dichas conexiones son *causales* o *casuales*, entonces se juega la "validez" del conocimiento, que es una cuestión distinta –aunque tanto previa como condicionante– de la de su "utilidad";<sup>860</sup>

---

<sup>856</sup> Cfr. Ayer,33. En este mismo prólogo de la segunda edición de la obra, en 1946 (cfr. pg.20; posteriormente, también página 36), Ayer ya reconoce, no obstante, que la "metafísica" no puede descartarse por una definición de principio, sino que se requieren para ello "análisis detallados de argumentos metafísicos peculiares".

<sup>857</sup> Cfr. Ayer,54-55,61,110-111.

<sup>858</sup> Cfr. Ayer, 53,137. Wittgenstein,195 (proposición 6.3631) habla de una fundamentación "psicológica". También Ayer,22,87,89, considera que la única novedad (síntesis) que nos ofrecen las implicaciones lógico/matemáticas –pero, según su definición "analítica" de la "implicación" en pg.22-23, también las empíricas– sería de carácter "psicológico". Pero con esto se ha dado a lo "psicológico" un nuevo sentido, no "ordinario", que convierte *terminológicamente*, de un modo espurio, en psicológica una cuestión –la que Kant llamara "trascendente": término que la proposición 6.13 del "*Tractatus...*" mantiene aún, bien que sin analizar– que cabe considerar, ya en el propio planteamiento lockeano, propiamente ontológica.

<sup>859</sup> Ayer,20 reconoce que el "principio de verificación", como criterio de "significación", es una "definición, aunque no debe suponerse que sea arbitrario". En pg. 37 objeta a Kant que hiciera de la "imposibilidad de una metafísica trascendente no una cuestión lógica, como nosotros, sino una imposibilidad de hecho" (lo que está en contradicción con el reconocimiento, autocorrectivo, de Ayer,20 –prólogo a la segunda edición de la obra– citado tres notas antes de ésta). Pero aquí Ayer reduce injustificada y confusivamente lo "lógico" con lo –antes reconocido– lingüístico (una "definición"). Y es que tanto a Bennett como a Ayer habría que objetar la falta de análisis, la indefinición, y por tanto la ilegítima reducción de su noción crucial de "posibilidad de experiencia" o de experiencia "posible" a la efectiva habida (Ayer,23, *passim*); o, dicho de otro modo, la reducción de "verdad" a "verificación", que no es sino un trasunto de la de ontología a lógica (y de ésta a lenguaje o gramática). Desde luego, en este punto al menos Kant tendría razón, frente a los "analíticos", al considerar la imposibilidad de la "metafísica trascendente" una cuestión "de hecho", como dice Ayer (aunque también Kant pretendiera que su crítica se realiza "por principios": sólo que se trataba, en su caso, de crítica y principios demarcativos, no reductivos).

En pg. 55, por ejemplo, es donde afirma Ayer que "el filósofo no tiene derecho a despreciar las creencias del sentido común", sino a despreciar el "irreflexivo análisis de esas creencias". Sin embargo, en este caso Ayer elude por completo lo que, en otros lugares (pg. 147, por ejemplo), él mismo distingue como la "cuestión lógica" de la "razón suficiente para creer" frente a la "cuestión psicológica" de "qué me induce a creer" –de hecho–.

<sup>860</sup> Ayer,21 efectúa una transición injustificada de la noción ("lógica") de "validez" a la ("psicológica", habría que recordarle críticamente) de "utilidad" cuando se plantea la cuestión acerca de la primera. En las páginas siguientes defiende la "noción analítica de implicación", según la cual "todas las proposiciones *a priori* de la

se juega, dicho de otro modo aún, el "sentido" mismo de la búsqueda científica o la tarea de la ciencia, así como el de regirnos, en general, por normas.<sup>861</sup>

---

forma 'p implica q' son analíticas", mediante el expediente elusivo de que es un procedimiento "legítimo" considerar como parte del significado de una proposición aquello que ella implicase (sin detenerse, por supuesto, a analizar el problema de la conexión necesaria supuesta en este tipo de "implicación" meramente empírica). Desde luego que es legítimo. Así, como es sabido, el propio Leibniz concebía como analítica toda verdad, incluso las "de hecho". Sólo que con ello se cambia por completo el sentido "ordinario" del término "analítico" y se elude la cuestión ontológica –no eludida por el aludido Leibniz– acerca de la "razón suficiente" de las conexiones de los "hechos".

<sup>861</sup> La proposición 6.31 del "*Tractatus...*" de Wittgenstein afirma claramente (subrayado nuestro): "La llamada ley de inducción no puede en ningún caso ser una ley lógica, pues *es, visiblemente, una proposición con significado [sinnvoller Satz]*". Mas, si ella es una proposición con significado o sentido debería concederse, entonces, que la pregunta *general* a su respecto no puede ser asignificativa. Pues, como se sigue de las proposiciones 6.5 y 6.51 de la misma obra, hay una pregunta con sentido donde cabe o hay una respuesta posible. Lo que ocurre es que en la 6.51 parece entenderse por "escepticismo" no la inquisición teórica del tipo adecuado de elucidación cuya dificultad reconociera Hume, sino la –imposible, más o mejor que "insentido"– efectiva duda *psicológica* o implícita recusación de la "ley de inducción" o "causalidad" (cfr., a este respecto, nuestra siguiente nota).

Ahora bien, la 6.31 acaba diciendo sobre la "ley de inducción": "Por consiguiente, no puede ser una ley *a priori*" (la doctrina sobre "la ley de causalidad" o "el principio de razón" es semejante: cfr. 6.32-6.36). Porque lo "*a priori*" –según la 6.3211– no es "siempre" sino "algo puramente lógico", mientras que, a su vez, por lo "lógico" se entienden las "propiedades formales –lógicas– del lenguaje" (cfr. proposición 6.12). Sin embargo, la concepción wittgensteiniana de lo "lógico" tiene una ambivalencia que hace equívoca la expresión "puramente" lógico (una ambivalencia que supone, al menos, una mayor justicia teórica a la dificultad del problema que la que encontramos, por ejemplo, en Ayer, 55: "es un error pedir una garantía donde es lógicamente imposible obtenerla", y en su reducción drástica de lo "*a priori*" a lo puramente "analítico": cfr., por ejemplo, Ayer, 21, 154). Porque, por una parte (y como habíamos expresado nosotros antes en crítica a Bennett), Wittgenstein reconoce, en la proposición 6.1264 de su *Tractatus*, que "Toda proposición de lógica es un *modus ponens* presentado en signos. (Y el *modus ponens* no puede ser expresado por una proposición.)" Mas, por otra parte, en el *Tractatus* se reconoce también que la lógica es "un reflejo del mundo" o la "realidad" (cfr. proposición 6.13; también, 2.15, 2.18, 4.06 y 6.124). De ahí que resulte incongruente la afirmación de 6.1233: "la lógica no tiene nada que ver con la cuestión de si nuestro mundo es realmente así o no".

En rigor, pues, según el lenguaje de Wittgenstein, la lógica misma, en efecto, no supone compromiso o afirmación sobre el mundo, cuya "forma" no puede "representar" sino que sólo "muestra". Pero la cuestión es que nosotros *aplicamos* la lógica al mundo. De ahí esta afirmación de 3.262: "La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él. La aplicación declara lo que el signo esconde". Es decir, no puede escaparse al hecho de que la aplicación de la lógica al mundo supone un compromiso ontológico sobre la realidad, como diría Quine. Y la facticidad de esta aplicación tiene un carácter necesario, en un sentido distinto, sin embargo, de la mera necesidad lógico/formal. Así, pues, no toda necesidad –o no todo "*a priori*"– es analítica o independiente de nuestro postulado de cómo es fácticamente, en general, el mundo. La diferencia entre "decir" (o "representar": *vertreten*: cfr., por ejemplo, 4.0312) y "mostrar" (o "presentar", "expresar" o "declarar"), aparte de que, por su carácter drásticamente separativo, es discutible como teoría del carácter onto/lógico del lenguaje, elude equívocamente el hecho –no "atómico"– de que nuestro lenguaje –o su lógica– conlleva una afirmación sintética *a priori* sobre la constitución del mundo. Lo que ocurre es que en la concepción de lo "*a priori*" en el *Tractatus*, al igual que en la obra referida de Ayer, opera el mismo deslizamiento subrepticio y erróneo, que ya operara en Hume, entre la legalidad en general y las leyes o proposiciones particulares. Ciertamente que "no hay figura verdadera *a priori*" (*Tractatus*, 2.225). Pero sí es verdadero que la figuración, con su esencial carácter onto/lógico, es *a priori*. "No hay ningún orden *a priori* de las cosas", dice la proposición 5.634. Pero sí sabemos *a priori* que hay o ha de haber (o "se muestra" –en términos de Wittgenstein–), debe objetarse kantianamente, en general, orden.

Pero la confusión entre lo general y lo particular en el conocimiento (así como la arbitraria o discutible reducción del "decir" a lo particular) no es la más radical ni decisiva que puede señalarse contra el *Tractatus*.

Ayer, pues, incurre en el mismo defecto o ceguera lógica de Hume, al reducir la cuestión general (mejor: trascendental, fundamental), *a priori*, del conocimiento, a las particulares, que la presuponen. Aunque habría que decir que, en realidad, pierde lucidez con respecto a Hume, quien en este punto mantuvo un escepticismo y reconoció un problema.<sup>862</sup> El hecho de no considerar –al igual, en este punto fundamental, que Bennett– como genuinos elementos del conocimiento, o cuestiones epistemológicas, más que los contenidos e hipótesis empíricas *particulares* y el análisis lógico/formal de las proposiciones en que

---

En última instancia, a nuestro juicio, su doctrina, que se halla en la base de la más reductiva de la obra de Ayer, adolece de una confusión que se advierte en la proposición 6.37: "No existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido; hay sólo una necesidad lógica" (paralelo en 5.135). Independientemente del dogmatismo de las expresiones "No existe" y "hay sólo", aquí se confunde la cuestión de la existencia con la de la forma general de existir o la legalidad que ha de tener *a priori* en todo momento el mundo cuya existencia actual y efectiva se nos revela en cada momento (así se explica la afirmación de 5.1361: "La fe en el nexo causal es la *superstición*"). Esta es precisamente la cuestión sobre que versa la kantiana "deducción trascendental" del conocimiento *a priori*, aunque a ella misma pueda reprochársele aún ambigüedad en cuanto al papel fundamentante y alógico de la existencia. El peculiar escepticismo "místico" del *Tractatus* conserva, no obstante, el mismo respeto fecundo (en tanto deja lugar y da aún que pensar) del escepticismo humeano ante la dificultad de la ontología. En este sentido, conserva aún lo –a nuestro juicio– más respetable, teóricamente, de la doctrina de Hume, mientras que la obra de Ayer sanciona y clausura dogmáticamente su flanco más discutible.

<sup>862</sup> (O con respecto a su recorrido Wittgenstein, quien lo declaró "lo místico" –*op. cit.*, proposiciones 6.44 y 6.522–, así como declaró "cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto" las cuestiones resolubles, esto es, "decibles" –cfr. *ib.*, "Prólogo"–.) Así, hemos de decir que Ayer mantiene expresamente la tesis menos estimable y más discutible de Hume, e incluso la reduce y empobrece cuando, en pg. 61, afirma que Hume fracasó al no aclarar que es un error pedir otra justificación del razonamiento inductivo que el de su "éxito en la práctica". Nos referimos, evidentemente, a la confusión reductiva –esto es: no distinción ni captación– de Hume entre la contingencia de los conceptos y leyes particulares y la contingencia del postulado de legalidad objetiva (o conexión necesaria) en general. Punto que le criticara Kant (cfr., por ejemplo, *KrV*, B 20 y 794). Y si decimos que Ayer empobrece la posición de Hume es porque éste, al menos, consideraba un problema la irrenunciable pero lógicamente (lógico/analíticamente) injustificable afirmación de una conexión necesaria real entre nuestras percepciones (o la incompatibilidad de aquellos dos principios a que no podía renunciar: la no percepción, pero afirmación de conexiones reales entre nuestras percepciones: cfr. Hume, 636). Así, su declarado escepticismo mantenía viva al menos la conciencia del manifiesto misterio radical del conocimiento objetivo. (Precisemos: de la manifiesta peculiar elusividad –al concepto– del conocimiento ontológico, fácil y comprensiblemente declarable como misteriosa o "mística" pese a –o precisamente por: los extremos se tocan– ser tan patente. Y se impone acudir al recurrente símil, ajustado e inequívoco como pocos, de la luz: lo mismo que su extrema intensidad enceguece, resulta tan inapresable como inseparable, con ser distinta, de todo lo que ilumina.)

Un punto que puede aclarar esta polémica, aún vigente en nuestros días, nos parece el señalamiento de que se "psicologiza" improcedente y erróneamente la cuestión –o no se entiende la concepción por ejemplo kantiana– cuando se cree (cfr., a este respecto, Wittgenstein, al comienzo de la nota anterior) que lo que hacen quienes buscan una justificación del principio de causalidad o inducción es dudar o poner en cuestión o suspenso, de un modo *efectivo*, tal principio (así lo piensa, por ejemplo, García Suárez, 25-30, quien ni siquiera se confronta con Kant: el filósofo que *demostró* que la efectividad de una duda tal –al menos coherente– es sencillamente imposible). No se trata, sin embargo, de justificar pragmáticamente la inducción –tarea tan fácil como ociosa– o de patentizar su efectividad "gramatical", sino de tener la sensibilidad teórica y propiamente filosófica de no reducir el problema a su dimensión pragmática o encubrirlo en la comprimida y frívola observación de su naturaleza "gramatical". Lo que ocurre, a nuestro juicio, es que el propio Kant posibilitó la reducción "lingüística" de su trascendentalismo al no captar y exponer con claridad y coherencia sistemática la radical dimensión *onto/lógica* de su "deducción trascendental". Punto a que ya nos referimos en otros apartados y cuya crítica hemos comprobado, con satisfacción, que coincide sustancialmente (bien que sólo en algunos argumentos) con la de Hartmann, 406-414: unas páginas que han llegado azarosamente a nuestro conocimiento tras haber elaborado la primera redacción de las nuestras.

éstos se expresan hace del problema lockeano acerca de la "sustancia" uno que "carece de sentido". Tanto si, como piensan Ayer y Bennett, el problema de la "sustancia" se reduce a los del representacionismo y el del "concepto lógico de objeto" como en el caso, que postulamos nosotros, de que tuviera que ver con el problema de la conexión o "coexistencia" necesaria (no "lógicamente" –lógico/analíticamente– justificable, por supuesto).

Ahora bien, una cosa es el reconocimiento de que no cabe una justificación "lógica" (lógico/formal o lógico/analítica) del problema –en el fondo– de la conexión necesaria (reconocimiento anterior y más lúcido y coherente en Locke, en tanto que ni pretende tal justificación, que el de Hume y Kant), y otra el ingenuo e incoherente dogmatismo de que éste sea un problema "espurio".<sup>863</sup> A la "metafísica", si no "trascendente", al menos le compete ineludiblemente el terreno propio de la *epistemología* –y, mejor, ontología– como reconocimiento y elucidación<sup>864</sup> de la objetividad del conocimiento *en general*. Decir que ésta es una cuestión "analítica" o de "definición", o que el problema de la verdad se *reduce* al de "cómo son confirmadas las proposiciones"<sup>865</sup> es tan capcioso o desavisado como el expediente, criticado por el propio Ayer, de convertir en una "tautología" (una proposición analítica, con "conexión necesaria" entre sus términos), por mera "definición", la "hipótesis empírica" de que "Todos los hombres son mortales".<sup>866</sup>

---

<sup>863</sup> Aparte la reducción infundada de lo lógico a lo lógico/analítico (que hemos criticado sucintamente hasta aquí), la afirmación de Ayer,<sup>55</sup> de que "es un error pedir una garantía donde es lógicamente imposible obtenerla" es susceptible de la siguiente crítica: que del hecho de que fuera imposible obtener una garantía de algo que se postula con sentido (y el "principio de inducción" tiene, evidentemente, sentido) no se sigue lógicamente que no tenga sentido postularla, por más que la propia incapacidad incurra en el subterfugio dogmático de declarar el asunto "lógicamente imposible". Una vez más, pues, hay que decir que el problema de la inducción, la causalidad o, más en general, de lo "sintético *a priori*" es un problema teórico que no puede dirimirse –se resuelva o no– por vía "pragmática". El "error" del escepticismo práctico –que es una posibilidad práctica o pragmáticamente real, aunque momentánea y autoconsuntiva– sería, en su caso, si se quiere, un error pragmático. Pero hay que distinguir, en general, lo teórico de lo pragmático. De acuerdo con ello, al "escéptico" no podrían valerle nunca, *teóricamente*, según pretende Ayer,<sup>53</sup> los argumentos "empíricos" como "prueba de validez" de sus "creencias".

<sup>864</sup> No cabe, desde luego, sino estar de acuerdo con la tesis de Ayer,<sup>56</sup> de que el filósofo "tiene que limitarse a trabajos de esclarecimiento" (cfr. también pp. 31, n.27 a.f. y 84). Lo que ocurre es que tal tarea tiene un sentido tan laxo o diversamente interpretable y concretizable que llega a constituir bien una tesis trivial, bien una dogmático/reductiva en cuanto a la aquí implícitamente postulada "limitación". "Esclarecimiento" es lo que han perseguido y practicado todos los filósofos y filosofías, desde Sócrates (que empezó a preguntarse por la relación entre concepto y realidad) hasta los últimos días de la Fenomenología y la Hermenéutica (tras los que, en algunos al menos, el pensamiento se ha reconocido "débil"), pasando por el criticismo moderno. Lo que está en permanente cuestión es lo que se elucida y cómo.

<sup>865</sup> Ayer,101.

<sup>866</sup> Cfr. Ayer,109. A este respecto objeta allí el autor que "Así, podemos crear tautologías mediante un adecuado ajuste de nuestras definiciones, pero no podemos resolver problemas empíricos simplemente jugando con las significaciones de las palabras". Pero –cabría decir– tampoco podemos resolver así las cuestiones epistemológicas radicales y legítimamente, significativamente generales, irreductibles a su dimensión de "normas lingüísticas" (cfr. Ayer,21, donde el autor confunde la necesidad sobrevinida tras una definición con el hecho de que algunas definiciones –como lo sería para él, aunque no lo sea, la del "principio de verificación"– son necesarias *a priori*).

Lo mismo cabe decir del análisis crítico, frente a Kant, de Ayer en el capítulo cuarto de su obra. Porque la cuestión planteada por Kant no es meramente, como pretende el filósofo inglés, la de por qué son "necesarias"

Vale la pena anotar aquí una interesante observación que el propio análisis tanto de Bennett como de Ayer posibilita con claridad, aunque su elucidación no nos parezca (según hemos expresado hasta aquí) satisfactoria. Ésta es que el "problema de la percepción" (o de la definición de objeto o "cosa material") y el de la "inducción", como los llama Ayer,<sup>867</sup> tienen un mismo núcleo problemático. Su elemento común es la "hipótesis" o postulado de legalidad; esto es: de conexión (necesaria) entre los fenómenos. Tal como, por otra parte, expone Kant al comienzo de las "Analogías de la experiencia".<sup>868</sup> La afirmación misma de objetos, en tanto conexión necesaria de complejos sensibles, es ya una tesis sintética no ordinariamente empírica sino fundamental; trascendental. En efecto, la definición de "objeto" en Bennett y Ayer tiene idéntica forma a la que cabe dar de una ley empírica: tiene la forma de un condicional, de una hipótesis.<sup>869</sup> Así, pues, tanto el problema de la existencia de objetos exteriores como de leyes –el de la sustancia como el de la causalidad– tienen un mismo contenido "lógico": el de un postulado, además necesario; lo cual no es lo mismo que una mera "creencia" ni una inferencia o hipótesis ordinaria (ya que es característico de las hipótesis el que su suposición no sea necesaria, imprescindible). Aunque aún hay que añadir que se trata de un postulado sobre la existencia, y no una mera "construcción lógica" (que no sería más que su expresión en el lenguaje). Por tanto, lo que, frente al análisis de estos comentaristas, se hace patente, es la irreductibilidad del cabal problema onto/lógico<sup>870</sup> implicado y expresado en el realismo y el "causalismo" –si así puede

---

la lógica y la matemática (que constituyen el ámbito teórico al que él reduce lo "*a priori*"), sino la de cómo es posible que la realidad empírica se conforme a su necesidad propia; esto es: que sean aplicables a ella (cfr. nota 861). Esta es la tesis sintética *a priori* fundamental que Kant investiga y es independiente, pues, del hecho de que Kant errara o no al considerar que la matemática y la geometría son intrínsecamente sintéticas. La solución del, para Ayer,<sup>95</sup> falso misterio (mal identificado por él) sobre la certidumbre "apodíctica de la lógica y la matemática" estribaría en que "si algo puede ser sometido a las definiciones, también satisfará los teoremas" (Ayer,<sup>93</sup>). Pero esto pre/supone la *legalidad* –como vio Kant– *real* –como, a nuestro juicio, vio más clara, y por supuesto "sencillamente", Locke– de la experiencia; es decir: todo aquel conjunto de categorías y principios en que Kant hace consistir la necesaria "Lógica sintética" o "trascendental", no meramente "formal" (analítica), del conocimiento y que Ayer omite por completo en su crítica a la teoría kantiana sobre los elementos *a priori* del conocimiento. Así, la afirmación de Ayer,<sup>93</sup> de que "Si una geometría puede ser aplicada al mundo físico real o no es una cuestión empírica" vuelve a perder de vista, como hiciera análogamente Hume respecto al problema de la causalidad, la diferencia entre la decisión particular sobre la aplicabilidad de una geometría concreta y el hecho necesario de que, en general, la geometría (sea la que sea) sea aplicable al mundo físico.

<sup>867</sup> Cfr., respectivamente, 72 y 54, *passim*.

<sup>868</sup> Como reza al comienzo de dicha sección, en *KrV*, B 218, "Su principio es: la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones". Ellas son principios regulativos del uso empírico, por el Juicio, de las categorías de relación del Entendimiento, esto es, las de sustancia, causa y comunidad (cfr. *ib.*, B 170 y ss., 222).

<sup>869</sup> Por cierto, es interesante reparar, desde este sentido integrador, y como determinado desde él, en la relatividad de nuestra demarcación de objetos o –en el lenguaje lockeano– "sustancias". Cuestión de la que se ocupa Ayer,<sup>43</sup> 167 y ss., bajo el aspecto de la controversia monismo *versus* pluralismo, aunque descalificando dogmáticamente como "sin sentido" la afirmación monista en lugar de analizar en qué sentido pueda ser ontológicamente plausible; esto es, sin relativizar su propia crítica mediante la comprensión de la relatividad a que hemos aludido.

<sup>870</sup> Como apuntamos en el anterior apartado, la posición de Cassirer identifica, de la mano de Kant, más adecuadamente el significado del conocimiento objetivo como "construcción lógica", en tanto que ve en el "postulado" de la "necesidad" "la verdadera obra de la síntesis" y la construcción: cfr. Cassirer (1), II, 627, 639.



decirse— a un análisis "fenomenalista". Así como también la necesidad de reivindicar la existencia como misterio fundamentante de la experiencia y el conocimiento.<sup>871</sup> Esta es la visión que, sin embargo, puede encontrarse en la epistemología lockeana y en su noción onto/lógica central de "sustancia".

Para terminar este apartado registraremos aquí todavía la visión que sobre el tema del representacionismo, a propósito de Locke, ha expuesto J. L. Mackie, dedicando expresamente un capítulo de su obra ("*Problems from Locke*") a las "Teorías representativas de la percepción". Como ya nos hemos referido ocasionalmente a estas páginas, aquí sintetizaremos críticamente aquellas que, a partir de una confrontación con la interpretación de Bennett, resumen su posición. Remitimos ahora, para ello, especialmente a sus pp. 51-69.

En efecto, este comentarista articula parte de su concepción crítica discriminando, como cuestiones con/fusas en el seno del bennettiano problema del "velo de la percepción", entre el problema del significado y el problema de la justificación. Al analizar el primero se encarga de refutar la teoría verificacionista o confirmacionista del significado (que confunde reductivamente verdad con verificación), como dogmática premisa del fenomenalismo (que reduce la realidad a una construcción lógica de las apariencias), mediante la crítica de la llamada por nosotros "falacia idealista" berkeleyana. Apela entonces, en cambio, como alternativa, a las teorías constructivistas ("constructive") del significado, que relaciona con la línea de Chomsky, como las que mejor dan cuenta del efectivo y diversificado carácter y uso del lenguaje. De lo que se trata es de reivindicar la significatividad de enunciados que el sujeto construye con independencia y sin necesidad de una experiencia concreta como su origen y contrastación unívoca; esto es, de reivindicar, también contra una tesis berkeleyana, la significatividad incluso de enunciados abstractos no traducibles o reductibles a contenidos sensoriales posibles o efectivos: no hay que confundir la "doctrina empirista tradicional" (que atribuye a Locke y cuya formulación toma del Russell de "Los problemas de la filosofía") de que las proposiciones significativas para nosotros deben estar construidas a partir de o con constituyentes conocidos (en realidad, las "ideas simples" lockeanas), con la fenomenalista, cuyo reductivismo sólo es posible mediante la adición de falacias berkeleyanas, semánticamente dogmáticas, operativas aún en Bennett, a su juicio.<sup>872</sup> No hay, pues, dificultad semántica en distinguir el mundo objetivo y/de nuestra experiencia o consciencia del mismo, nuestras "ideas" o "apariencias" de la "realidad", esto es: resulta ilegítima la reducción fenomenalista de Bennett de la "realidad" a su concepto como "construcción lógica de las apariencias" (cosa que Mackie, 52 y 61-62 advierte también de soslayo). Dicho, en suma, de otro modo: la crítica al dogmatismo semántico que forma parte de la posición fenomenalista nos permite

---

A pesar de lo cual, como también hemos indicado, la desconsideración de Cassirer en cuanto al "papel" de la existencia en el conocimiento le lleve igualmente a un reduccionismo logicista, en virtud del cual se interpreta erróneamente el realismo en un sentido inconsistentemente representacionista (véase, por ejemplo, *ib.*, 679 y 701).

<sup>871</sup> Un punto de vista, no obstante la ambigüedad y dogmatismo comentado en notas anteriores, que Wittgenstein (a quien Ayer,<sup>33</sup> se remite expresamente como fuente de su concepción "analítica" de la filosofía) reconoce al final del "*Tractatus...* "; pese a su dictamen último (posteriormente contravenido por él mismo, como es sabido) de que de lo que no se puede hablar (?) "debe callarse [... *muss man schweigen*]".

<sup>872</sup> En nuestro apartado II.2.3 insertamos ya una específica crítica de Mackie —*ib.*, 61— a una falacia berkeleyana; otra la identifica como su consiguientemente errónea teoría de la abstracción: cfr. *ib.*, 53-54 y 61, pero otra versión que él identifica aún en Bennett la veremos a continuación.



usar legítimamente el dualismo empírico *realista* entre "idea" y "cosa" que luego las conectará causalmente, o la acepción realista de "idea" incluso en un lenguaje ideísta.

Así, pues, Mackie considera que la contraposición *genérica* de apariencia y realidad, y la consiguiente tesis de la conexión causal y representativa entre uno y otro conjunto no es sospechosa de error lógico ni está semánticamente deslegitimada; aunque por ello la cuestión de su justificación, que es otra, se haga aún más aguda. Y en tanto en cuanto dicha contraposición se entienda en el sentido del dualismo realista que hemos defendido nosotros mismos contra Bennett, u oposición entre el conjunto de la experiencia y la existencia independiente de sus objetos (tesis que nos habla no de dualismo o duplicación –diríamos óptica– de objetos, sino de una *distinción* –diríamos ontológica– entre la existencia y la aparición de los objetos o "apariencias"), hasta aquí la visión de Mackie coincidiría con la nuestra. De ahí que diga Mackie: "Bennett, de hecho, está rechazando el concepto mismo de una realidad completamente objetiva... una construcción lógica de las apariencias es muy diferente de algo cuya existencia es lógicamente independiente de experiencias..." (pg. 52). Pero nosotros, no obstante, hemos admitido con Bennett un sentido –un uso, en realidad: de hecho Bennett está teóricamente abierto a otro significado, sólo que él mismo no lo advierte y, así, no le resulta justificado el dualismo [realista]– en que sería efectivamente errónea aquella contraposición; precisamente el sentido representacionista que, referido al plano de la adecuación representativa y su justificación, supone –como bien elucida Bennett– un divorcio lógico entre apariencia y realidad, *por* defecto de una adecuada teoría de la objetividad frente a la apariencia como ilusión o error. Conviene insistir en que esta problemática afecta sólo al orden de la esencia, esto es, el de la " semejanza" o adecuación representativa entre ideas y cosas. Sin embargo, Mackie, que en absoluto se refiere siquiera a este decisivo problema del realismo gnoseológico y que nosotros –con Kant, Cassirer y Bennett mismo– hemos identificado como el de la objetividad, cree que es un error en absoluto creer que dicha contraposición es un error.

Ahora bien. Aunque sea plausible la precisión de Mackie de que hay que distinguir más ponderadamente (pues nominalmente Bennett los distingue, si bien la suya podría ser una posición de dogmatismo semántico encubierto o, sencillamente, efectivo) entre los problemas del significado y el de la justificación (si no podemos dar significado a "mundo real u objetivo" frente a "mundo empírico", entonces mucho menos lo tendrá la duda por la existencia del mundo objetivo), sin intentar reducir el segundo al primero para resolverlo espuriamente, ya vimos que, de todos modos, el propio Bennett admitía que el hecho de la contraposición "*en bloc*" apariencia/realidad no implica necesariamente un error lógico en el tratamiento de este binomio. De ahí que, antes y más allá de encubiertos dogmatismos semánticos, Mackie atribuya decisivamente la crítica bennettiana de esta contraposición al "ampliamente extendido" "dogma sobre el conocimiento causal" (pp. 51–2) de que para identificar un objeto como causa hemos de poder tener acceso directo e independiente (de toda apariencia) –esto es: no hipotético– a él: lo que espuriamente convertiría en un círculo vicioso la postulación de un objeto empírico como causa de una percepción –de una apariencia–, ya que no podemos tener acceso a ningún objeto independientemente de la experiencia del mismo de la que se supone que es, al mismo tiempo, su causa.

Mackie,<sup>53–4</sup> entiende, con plausible perspicacia, que esta no es sino "meramente una variante" de la falacia mentalista berkeleyana que sostiene que la conciencia de un objeto forma parte esencial del mismo. Porque implica que el sólo pensar o hablar de un objeto, o del mundo objetivo, lo convierte *ipso facto* en parte del conjunto enfrentado de la experiencia o apariencia. Mas, a la crítica por Mackie de la falacia berkeleyana que ya expusimos en nuestro apartado II.2.4., hay que añadir ahora la precisión de Mackie,<sup>53 y 62</sup> de que la tesis que Locke sostendría no es meramente la de que hay un mundo independiente

o allende la percepción que se supone causa de la experiencia que lo representa, sino la de que tal mundo específicamente –empíricamente– determinado se postula como causa de nuestras representaciones.

De todos modos, el propio Mackie sitúa el problema de su pretendido "(representative) realism" (pg. 64) en el de la "justificación" del postulado causal de los objetos empíricos reales respecto de las apariencias o "contenidos de la experiencia". Así, concibe el realismo que él pretende, reconocido así como necesariamente representacionista y conexo con la distinción "lockeana" entre cualidades primarias y secundarias, como un "sistema de hipótesis explicativas" de la experiencia –mas "hipótesis" sólo en el "orden de la justificación de creencias", dice (pg.69), para no incurrir en psicologismo– que incluye tanto a los objetos reales postulados como a las "leyes causales" que los conectan con la experiencia. Tal planteamiento quizá tiene el mérito de situar el problema en su núcleo decisivo: precisamente el de la causalidad: implícitamente, el de las conexiones necesarias en que consiste la realidad empírica y su conocimiento por principios. Pero, a la vez, muestra con igual claridad la insuficiencia de su tratamiento. Pues no sólo admite, de todos modos, como "inferencia" e "hipótesis" la tesis realista de objetos independientes de las apariencias *en general*, sino que incurre en la psicologista elusión del *postulado básico necesario del principio causal mismo*, al reducirlo a la consideración de los casos particulares, al problema de establecer "leyes causales" particulares.

En el fondo y por lo demás, es también patente en su planteamiento el común error de reducir el problema *existencial* del realismo, apenas queda entrevisto con exactitud crítica frente a Bennett, al de la  *semejanza esencial* o eidética: en la pg. 62 admite que "Hay un hiato lógico entre apariencia o realidad, o entre *cómo* vemos las cosas y *cómo* son" (subrayado nuestro), que conllevaría "dudas escépticas", sin que Mackie se aperciba de la diferencia lógica –que Bennett sí resalta, aunque insuficientemente– entre las dudas escépticas particulares y la duda escéptica generalizada. (Además, ya en la página 50 confunde y reduce el problema del realismo desde el de la existencia de un mundo independiente de la percepción –sea cual fuere su composición y forma– al de la semejanza adecuada, el de si las cosas son realmente como parecen, lo cual no es un problema en absoluto: la única duda legítima aquí es por la legalidad en general de las apariencias, que son nuestra realidad, a partir de la cual llamamos y discriminamos objetos a cierto tipo de apariencias regulares que recogemos en un concepto.) Todo ello, sin embargo, cabe explicarlo por la completa ausencia, o insensibilidad –ya que se confronta con Bennett– hacia el tratamiento del problema de la objetividad como una clave decisiva, la gnoseológica, en el problema del realismo: como ocurriera en el caso de Descartes, la falta de una teoría de la objetividad oscurece y adultera la pretensión realista (existencialista) fundamental.

De ahí que, al resumir la posición y crítica de Bennett a Locke, antes de atribuirle ese "dogma ampliamente extendido" sobre la "inferencia causal" (*ib.*,51–52), identifique mal, a nuestro juicio, la pregunta equívoca ("*the blanket question*") bennettiana como la de "¿representan siempre nuestros estados sensoriales el reino objetivo?" Porque a esta cuestión, vimos que decía Bennett, debe responderse sí sobre "fundamentos lógicos" y, en cualquier caso, ella es el comienzo de la discriminación de los criterios de objetividad que Mackie ni se plantea. Así, Mackie no se percata precisamente del mensaje del fenomenalismo que, a nivel lógico, es tan agudo como incontrovertible: el problema de la semejanza, de la identificación de una experiencia como objetiva, no precisa recurrir necesariamente a la existencia de objetos allende la percepción actual, ni a su causación de nuestra experiencia de ellos. Porque basta, efectivamente, con considerar la experiencia objetiva como una sucesión de estados sensoriales, aunque eso sí: condicionados, regulares;

legales, incluso, en una profundidad ontológica que, empero, como hemos visto, no advierte el mismo Bennett, aunque sí lo hiciera Kant pese a que lo fundamentara mal con su "idealismo formal" (su doctrina de la "imposición").

Al contrario, en cambio, la pregunta crucialmente equívoca o equivocada ya para Bennett, como expresión del "error" representacionista, era la que nosotros identificamos como tal: "¿Hay un reino objetivo en absoluto?" Ésta sí que es la "cuestión escéptica general" denunciada por Bennett explícitamente como un error lógico, *si* no se ofrece un significado distinto de "real". Mackie,<sup>61</sup> dice que "'real' y 'fuera de nosotros' no son términos positivos que introduzcan algunos rasgos ulteriores que necesiten explicación especial". Lo cual sería una precisión cierta si se refiriera sólo al rasgo de la existencia independiente como algo dado, no puesto ni reductible a "construcciones lógicas". Lo que ocurre es que Mackie no se da por enterado en absoluto de que, para Bennett, con razón, hay otro sentido fundamental —aunque para él sea el único— de "real" que se relaciona con el problema de la objetividad. Parece desconocer por completo la doctrina o/y criterio moderno de la objetividad (la regularidad de las apariencias o las regularidades empíricas determinadas como patrones lógicos de objetos distintos) que puede y aun debe explicarse por el fenomenalismo lógicamente concebido o conscientemente restringido al plano lógico. Es decir, no se da cuenta, como Bennett, de que el significado de "real" significa ante todo "objetivo". El otro significado, el ontológico o metafísico, de "real", tiene, desde luego, que ver, está relacionado con "objetivo", pero expresa la dimensión de explicación o fundamentación ontológica (extramental, alógica) de la objetividad. Esta última sí es una cuestión que ocupa y preocupa a Mackie, quien precisamente propugna el "realismo (representativo)" como un "sistema de hipótesis explicativas" que opera en el "orden de la justificación" (esto es: de la explicación, y no de la pura descripción o elucidación semántica, que es lo que en exclusiva ocupa a Bennett). Pero cuando Mackie la aborda incurre en las tradicionales fallas del psicologismo y el representacionismo. Con ser el realismo en general lo que pretende asegurar (cfr. Mackie,<sup>64</sup> y <sup>69</sup>), cree necesaria la versión "sofisticada" del realismo que él "y Locke" propugnan, la representacionista, porque reduce el "realismo directo" a la versión premoderna que simplemente habla de la realidad olvidándose de su compleja apariencia (Mackie,<sup>43,52</sup>).

La explicación de este confusionismo no es otra, para nosotros, que la siguiente: que, si Bennett omite por completo el término "realismo" y el problema radical de la "existencia independiente", Mackie, que sí se refiere —sólo— a ello, omite por completo el conexo problema de la objetividad, que entiende todavía como problema de la semejanza y quiere resolver mediante el inadecuado modo cifrado de apelar a los objetos reales o independientes, sin elucidar ni, consiguientemente, justificar sus implicitudes ontológicas. Dicho de otro modo: ambos confunden realismo con representacionismo, sólo que de diversa manera y en distinto sentido; y, de todas formas, eludiendo ambos la distinción y significación metafísica radical del realismo. Pues si Bennett reduce el realismo a fenomenalismo al no plantearse siquiera el primero sino hablar sólo de objetividad *versus* representacionismo, Mackie reduce el realismo a su secundaria interpretación, o tesis derivada o comprimida, de la existencia continua de objetos más allá de nuestra discontinua observación. La cual, en tanto explícitamente calificada de "hipótesis", *sería compatible* con el fenomenalismo; pero, en tanto epistemológica y "justificativa", conduce a un "(representativo) realismo": un representacionismo tan asumido por Mackie como inadecuado e injustificado para el postulado realista.

Lo que ocurre con Bennett es que no distingue el problema de la independencia o trascendencia del contenido apariencial o *esencial*, del de independencia *existencial*, que es lo permitiría plantear una oposición abstracta o genérica "no ordinaria", dualista pero no

reduplicacionista o representacionista, entre apariencia y "realidad" (existencia independiente de los objetos aparentes). Pero lo que ocurre con Mackie, como ya criticamos antes (véase nuestro anterior apartado, en torno a su nota 744) es que acaba reduciendo la tesis realista básica, prioritaria y radicalmente –aunque no separablemente– existencial, identificada por nosotros, con la tesis ya denunciada allí por nosotros como derivada y secundaria en la concepción realista: la de la existencia continua, o fuera de la percepción actual, de los objetos sensibles; y, solidariamente, también, al cabo, con el problema esencialista de la semejanza. Por ello incurre al cabo igualmente en la falacia psicologista de confundir la realidad o existencia *en general* de los objetos reales con la identificación objetiva particular: la discriminación de si esta apariencia es "real" (= objetiva) o no. Lo primero no puede considerarse una "hipótesis", por muy "compleja" o "sistemática" (pg. 69) –esto es, fundamental– que se considere con respecto a las hipótesis particulares. Porque es así como, efectivamente, se incurre, por una parte, en defender una posición representacionista, como hace Mackie enfrentándose al "fenomenalismo" de Bennett y al "realismo directo" (pg.52); y, por otra, así es como se incurre, al cabo, en el mismo psicologismo de Ayer (a quien también se enfrenta: cfr. pp. 67-69) y su teóricamente enteca justificación en virtud del "éxito explicativo", pese a pretender Mackie que su propia y beligerante "visión lockeana" o "representacionista" salva lógicamente el realismo (no "ingenuo", sino "sofisticado") porque se autocomprende situada en el plano de la "justificación", no de la adquisición de las creencias, cuando debería decir mejor y sólo "explicación" en lugar de "justificación".

Pero este error de Mackie se debe, como hemos apuntado, a no distinguir el problema de la objetividad respecto del de la realidad o existencia de objetos "independientes" de la percepción. Error en el que no incurre Bennett, por más que éste comparta también con Mackie el otro y, para nosotros, tan e incluso más fundamental que el de la objetividad en orden a defender una coherente o *crítica* e ineludible posición realista.

Mackie, en suma, cree que el presunto carácter lógico, y no psicologista, de su hipótesis sistemática, como hipótesis justificativa, "defiende" su "sofisticado" (representacionista) realismo al tiempo que lo libera de lo que considera "dogma" fenomenalista "sobre la causalidad". Pero no sólo no capta que la única justificación epistemológica del principio de causalidad mismo sólo puede ser la trascendental, sino que no se apercibe tampoco de que la única manera genuina, defendible, críticamente realista de reivindicar el uso del principio de causalidad para afirmar objetos y leyes sólo puede basarse, además de en una teoría adecuada de la objetividad, en la distinción realista entre existencia y esencia, conciencia y realidad; conectándolo con el orden o punto de vista radical de la existencia (o aparición) en lugar del de la esencia (o apariencia). De modo que no podemos sino concluir que Mackie, aunque haya precisado la crítica al dogmatismo fenomenalista de Bennett, no sólo no ha hecho una aportación al problema de la realidad y a la exégesis lockeana, sino que reincurre en lamentables errores, incomprensiones y lagunas injustificablemente trasnochados.

#### II.4.4. Idea y representación

Todavía tenemos que examinar un último supuesto o argumento de la lectura representacionista del *Ensayo* que estamos criticando. Como indica nuestro último rótulo, esta vez se quiere ver esta doctrina en el hecho de que Locke afirma que las ideas son "copias", "imágenes" o "representaciones" de las cosas, o de sus cualidades, "reales". Por supuesto, este lenguaje, de suyo, no puede calificarse de representacionista, si es que

entendemos por este término una posición distinta del realismo al que va habitualmente unido. De hecho, pueden encontrarse expresas críticas a este lenguaje por las implicaciones ociosa e injustificablemente reduplicativas de lo real que pudiera conllevar.<sup>873</sup> Pero, independientemente de que esta crítica se considere más o menos pertinente o valiosa, al menos se identifica, adecuadamente, el sujeto al que se dirige como el realismo; e, igualmente, se identifica claramente el objeto de la crítica como el lenguaje del realismo.

En el caso de Locke, en cambio, como sabemos y ya comprobamos a propósito de Jackson,<sup>874</sup> se atribuye a su lenguaje precisamente realista (y no ya sólo al ideísta) esa concepción entitativa o reificante de la idea (o la percepción) a que reiteradamente hemos aludido, y a la que se llama representacionismo. El supuesto, pues, es el mismo; sólo que ahora se utiliza, extrañamente, como argumento el propio lenguaje realista del *Ensayo*, en virtud de la objetiva ambigüedad de ese lenguaje con respecto a la cuestión que se discute o se sospecha.

Hablar de las ideas como representaciones de las cosas puede hacerse lícita y convenientemente –incluso es preciso– en un sentido inteligible y ordinario al que ya hemos aludido antes, sin que ello solo implique hacerse prisionero de una visión representacionista del conocimiento. Sin embargo, el sentido que tienen las mencionadas caracterizaciones de la "idea" lockeana en la imputación de representacionismo que se les hace no es, como puede suponerse, el sentido psicológico o/y meramente gnoseológico típicamente realista recién aludido, sino un sentido entitativo o reificante merced al cual tales ideas supondrían una reduplicación de la realidad. Es decir: si, por el hecho del conocimiento, la realidad queda ya *duplicada* de algún modo (en tanto que registrada) en el bagaje noemático del sujeto cognoscente, en una concepción representacionista según la cual éste no percibiría directamente la misma sino unos objetos vicarios de ella –las "ideas"– podemos decir que la realidad quedaría *re/duplicada*.

No obstante, hemos de contestar, ante todo, a esta interpretación que, en realidad, Locke escasamente, en contadísimas ocasiones, usa de esas denominaciones o definiciones de las ideas. No lo hace, por ejemplo, cuando más podría esperarse, esto es, en el informe inicial del Libro II, donde nos habla de la procedencia o la génesis de las ideas. Por eso, efectivamente, mientras que Aaron, por ejemplo, sólo remite a un pasaje,<sup>875</sup> G. Ryle<sup>876</sup> cree poder apoyarse en los textos del final de dicho Libro que a continuación transcribimos (el último es el aducido por Aaron):

Nuestras ideas complejas de *sustancias*, como están formadas todas ellas en referencia a las cosas que existen fuera de nosotros e intentan ser representaciones de sustancias según realmente son éstas, sólo son reales en la medida en que son combinaciones de ideas simples como realmente están unidas y coexisten en las cosas fuera de nosotros.<sup>877</sup>

---

<sup>873</sup> Por ejemplo, en Hessen, 86-87; 112-113, ya citado. También Cassirer, como hemos referido igualmente, critica el lenguaje realista de Locke sin identificarlo como tal ni como representacionista. Pero impugna, por su desconsideración absoluta del papel que la "existencia" misma haya de tener en la epistemología, las nociones de "imagen" y "reproducción". Cfr. Cassirer (1), II, 219.

<sup>874</sup> Véase nuestro apartado II.3.3. ("Ideas y cosas reales").

<sup>875</sup> El de IV, xxi, 4, citado también por G. Ryle. Véase Aaron, 101 (9) y 103 (7-8).

<sup>876</sup> Véase Ryle, 20 (36), 21.

<sup>877</sup> II, xxx, 5. Subrayado nuestro.

... las ideas *simples*, que son *echtypa* o copias...<sup>878</sup>

... las ideas *complejas* de *sustancias* son ectipos, copias también; pero no perfectas, no adecuadas...<sup>879</sup>

Porque, ya que las cosas que la mente contempla no están ninguna, salvo ella misma, presentes al entendimiento, es necesario que algo más, como un signo o representación de la cosa que considera, deba estar presente para ella: y éstas son las *ideas*.<sup>880</sup>

Como puede verse, estos textos ofrecen indicaciones que se pueden interpretar incluso en contrario del sentido que se quiere ver en ellos. Luego la presunta *prueba* de la lectura representacionista no puede apelar a ninguna consideración que decida o incline la interpretación hacia el lado en que se pretende que apuntan los términos subrayados. Pero basarse, entonces, sólo en la aparición o la mera presencia de estas palabras para probar que Locke es representacionista es o bien, nuevamente, una crasa *petitio principii* o bien, sencillamente, algo indigno de ser discutido por sí mismo, si no fuera obligado por lo arraigado de este prejuicio interpretativo. Valga como nuevo fundamento de esta crítica el hecho de que J. Gibson sólo aporta como prueba de su lectura representacionista precisamente el último texto citado (IV,xxi,4).<sup>881</sup> Ryle, cuya exposición del pretendido representacionismo de Locke es la más cruda, indiscriminada y tópica de todas ellas, no comenta siquiera cada texto por separado. Después de amontonarlos y yuxtaponerlos como lo hemos hecho nosotros para seguirle, procede sin más dilaciones a componer su suposición. Pero no por obvias deja de ser preciso puntualizar las siguientes gruesas objeciones a su interpretación.

En cuanto al primer texto, ¿qué *realista* se opondría a la afirmación de que nuestras ideas de sustancias son representaciones de las sustancias "según realmente son... fuera de nosotros"? Ninguno; so pena de dejar de ser calificable, *eo ipso*, como realista. Pero, entonces, ¿dónde se encuentra aquí el indicio o prueba por los que haya que entender estas expresiones en sentido no realista sino representacionista? En ningún lugar. Por otra parte, la aparente inicial limitación de la fidelidad realistamente representativa de las ideas complejas de sustancias ("sólo son reales en la medida en que...") sólo resultaría ser tal para quien detuviera su lectura en esa frase. A continuación, ciertamente, Locke toma como referencia de lo real las combinaciones de "ideas" simples. Pero ya él mismo nos avisó en II,viii,8 de que –y por qué– en estos casos "ideas" significa "cualidades".<sup>882</sup>

Además de que la cualificación subsiguiente –ideas simples "como realmente están unidas y coexisten en las cosas fuera de nosotros"– no deja lugar a dudas a este respecto. Más aún: el contexto de estas frases es la distinción que Locke traza entre las "ideas reales" y las "ideas fantásticas" en el capítulo II,xxx, cuyo sentido realista ya hemos analizado con más detalle en los dos últimos apartados. Aparte de que el sentido de las limitaciones gnoseológicas que concede Locke aquí y en otros textos afines se orienta claramente en la línea de la distinta problemática criticista, como también hemos comprobado ya.

---

<sup>878</sup> II,xxxi,12. Subrayado nuestro.

<sup>879</sup> II,xxxi,13; paralelo a IV,iv,12.

<sup>880</sup> IV,xxi,4. Subrayado nuestro.

<sup>881</sup> Véase Gibson,12-13,56-57,171,222.

<sup>882</sup> Véase nuestro anterior capítulo tercero: "Idea y realidad".



En el segundo y tercer texto se dice, respectivamente, que las ideas simples y las de sustancias son copias o "ectipos" (traducción de la transliteración lockeana –"ecthupa"– del término griego "εκτυπα" que usa en otro de estos citados textos). Locke está manejando aquí la oposición terminológica "arquetipo/ectipo": pero su contexto original de aplicación en ese capítulo la refiere a determinadas ideas complejas: las de los "modos", que, como hemos visto ya también, son forjadas por el entendimiento como *conceptos* clasificadores y evaluadores de la realidad (Locke se refiere principalmente a las ideas de índole moral y ético/legal). Por el contrario, cuando de lo que se trata es de conocer la realidad empírica, los objetos sensibles, son las cualidades o sustancias mismas, en su externa o independiente realidad, las que se consideran arquetipos con respecto a nuestras ideas. Entonces éstas han de formarse por experiencia y observación sensible; pues no otra cosa entiende el empirismo crítico (antiinnatista y antirracionalista) de Locke por la expresión "cosas fuera de nosotros", cual es la expresa doctrina expuesta en los capítulos aludidos.

En este sentido, nuestras ideas son, pues, copias o ectipos, esto es, registros de la experiencia. Es verdad que Locke dice que las ideas de las sustancias no son copias perfectas o adecuadas, pero basta seguir leyendo el pasaje para advertir que la razón de ello no tiene nada que ver con una doctrina del velo de la percepción, como llamara Bennett al representacionismo. Nuestras ideas de sustancias no son perfectas, ante todo, porque no representan exhaustivamente todos los rasgos, cualidades o propiedades que una observación más diligente nos descubriría. Y, en segundo lugar, por la razón, más radical, de que no podemos descubrir la conexión necesaria entre las ideas que encontramos coexistiendo en la naturaleza. (Por todo lo cual, precisamente, Locke propugna la ciencia experimental, en lugar de la imposible e inútil pretensión de una ciencia deductiva o, diríamos nosotros, apriorística.)

El último texto, al contrario de lo que parece creer Ryle (al igual que Gibson) con demasiada precipitación, no implica la concesión de que al entendimiento le esté vedada, por principio, la "inspección directa de las cosas mismas".<sup>883</sup> Porque, además de que el capítulo entero del que se toma la cita afirma lo contrario de un modo tan explícito que no es de extrañar que apenas sea comentado, por "presentes" puede entenderse "actualmente presentes", al igual que Yolton piensa que debe entenderse "inmediatamente presentes" al comentar este pasaje.<sup>884</sup> La posterior alusión, en la misma sección, a la "memoria", sanciona la plausibilidad y conveniencia de esta lectura. Locke se refiere a la necesidad de las ideas y las palabras para "almacenar" nuestro acervo cognoscitivo. En este sentido, sería más pertinente fijarse en la caracterización de la "idea" –que aparece también en el texto citado– como "signo" de las cosas, en tanto que mero concepto y no especial entidad vicaria, que en la de "representación". No de otro modo puede entenderse este otro texto paralelo en el incompletamente citado capítulo II,xxxii:

---

<sup>883</sup> Ryle,22. En cuanto a Gibson, a quien ha de aplicarse todo lo que estamos diciendo en este apartado, la debilidad y arbitrariedad –carácter claramente prejuicioso– de su tesis se evidencia en las propias palabras que emplea en la pg. 13 de su libro, cuando afirma que esta visión es tan "axiomática" (presupuesta) por la doctrina de Locke que "está sólo expresamente formulada, y entonces incidentalmente" en el capítulo final del Ensayo (IV,xxi,4). Por lo demás, pues, no puede ofrecer fundamento textual alguno para una comprensión representacionista de las ideas que hubiera de aplicarse en el caso de las ideas de sensación, pero no en las de reflexión (véase *ib.*,56-57).

<sup>884</sup> Véase Yolton (3),119 (33).

Los signos [*signs*] que principalmente usamos son ideas o palabras; con los cuales hacemos proposiciones mentales o verbales. La verdad reside en unir o separar estos representantes [*representatives*] según que las cosas que representan estén ellas mismas en acuerdo o desacuerdo...<sup>885</sup>

A la vista, pues, de la equívocidad del término "representación", se comprende por qué Bennett sugiere que sería más clarificador llamar al representacionismo "doctrina del velo de la percepción",<sup>886</sup> por más que este mismo rótulo sea, a su vez, equívoco respecto a las posiciones del representacionismo y el fenomenalismo agnóstico: en rigor, sólo sería aplicable a éste, y no a aquél.

Así, pues, el sentido en que se usa en el *Ensayo* el término "representación" para referirse a las ideas no es otro que el de lo que el realismo (o, en realidad, mejor dicho, cualquier filosofía, en algún sentido) entiende normalmente por "idea", esto es, imagen o concepto, acerca de cuyos propios estatutos ontológicos, como ya comentamos, no se dice ni interesa epistemológicamente nada más que su función "instrumental", para decirlo con el término que usa el propio Locke en el citado IV,xxi,4 (así como en II,xxxiii,19). Él mismo, por cierto –y, en este contexto polémico, no estaría de más anotarlo– emplea esta caracterización de las ideas como "imágenes" mentales en un sentido nada sospechoso de representacionismo, como así lo reconoce también R. Woolhouse al citar el mismo texto,<sup>887</sup> cuando dice en II,i,25:

Estas ideas simples, cuando se ofrecen a la mente, el entendimiento no puede rehusar tenerlas, ni alterarlas cuando están impresas, ni borrarlas y hacer otras nuevas él mismo más de lo que un espejo puede rehusar, alterar u obliterar las imágenes o ideas que los objetos colocados ante él producen allí.<sup>888</sup>

El propio Ryle reconoce en su artículo, por lo demás, que éste es uno de los diversos sentidos de la "idea" lockeana. Lo que en modo alguno ha probado, en cambio, es que otro de ellos sea, como pretende, el "representacionista" *stricto sensu*. Pero todavía queda algo por objetar a la caricaturesca exposición de Ryle. Y es que difícilmente puede sostenerse, atendiendo a la literalidad de los textos, que la "idea" de Locke sea siempre una copia vicaria de la realidad cuando se refiere al mundo externo a la mente. Como mucho, esto sólo podría decirse de las ideas de "cualidades primarias".<sup>889</sup> En el mismo II,viii,7, que ya citamos, se encargaba Locke de advertirlo:

... así puede ser que no pensemos (como quizá habitualmente se hace) que ellas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente en el sujeto...

---

<sup>885</sup> II,xxxii,19. Este texto, al igual que el de IV,xxi,4, constituye una refutación de la lectura no ya representacionista sino idealista ("sensible") que quería ver Melendo en II,xxxii,1, como ya señalamos: véase nuestro apartado II.2.2. ("El sentido básico de 'objeto'").

<sup>886</sup> Bennett,69, al final.

<sup>887</sup> Woolhouse,36.

<sup>888</sup> Subrayado nuestro. Véase también, por ejemplo, II,i,15.

<sup>889</sup> Véase II,viii,15.

Y, como también ya comentamos, el tono crítico de esta precisión revela ya por sí mismo que el entendimiento lockeano de la idea como imagen o representación no tiene el sentido representacionista. Con esta misma objeción respondió, por cierto, Locke a idéntica crítica –por lo mismo igualmente infundada– de su contemporáneo J. S. Sergeant.<sup>890</sup> De todos modos, respecto a esta pretensión de que para Locke el objeto de la percepción no es nunca la cosa real misma sino sólo una copia o semejanza, aun aplicada a las ideas de cualidades primarias, creemos que debe afirmarse sin ambages que se trata de una tesis absolutamente falsa; de un prejuicio sin fundamento alguno en la propia obra de Locke. En ningún lugar aparece tal doctrina en el *Ensayo*. Si se afirma tal cosa, nos atrevemos a pensar que es porque se confunde el legítimo uso realista, sea crítico o no, del concepto de imagen o representación con la figura –fantasmal, en el caso de Locke al menos– de un genuino representacionismo. De acuerdo con ello, en realidad, a quien se hace implícitamente representacionista no es ya sólo a Locke, ni aun a cualquier realista en general, sino a todo filósofo en la medida en que tiene que admitir la presencia de ideas en el conocimiento. Y, sin embargo, no es esto lo que entran a discutir y justificar los críticos de Locke. Lo cual no es modo ni eficaz ni legítimo de aclarar cuestión alguna, filosófica o exegética.

Este error (al menos exegético) de Ryle, no obstante lo increíble y sorprendente que pueda resultar, ya lo habíamos identificado también antes, sin embargo, en la interpretación de Jackson y de Bennett.<sup>891</sup> Pero igualmente puede encontrarse en Aaron cuando se sorprende él mismo de que Locke no parezca –como él esperaría– representacionista al hablar de sus ideas de "reflexión", a saber, las correspondientes a las "operaciones" mentales (como la memoria, el razonamiento, etc.).<sup>892</sup> Obviamente, ¿qué tipo de representacionismo podría haber con este tipo de objetos? ¿Puede siquiera concebirse una representación, en tanto que velo o "copia", de un sentimiento de alegría?<sup>893</sup> O, entonces, ¿es que la imagen o representación de todo aquello de lo que pueda haberla es por ello mismo una representación en el sentido reificante –o "semipsíquico" (semifísico, quizá, por tanto), como expresaba Aaron– que aquí se discute? Curiosamente, así parece ser para Aaron, quien considera "representacionista" la definición lockeana de la "reflexión" (introspección) misma, que aquí recordamos:

---

<sup>890</sup> Véase, sobre esto, Yolton (1),111 (2-5).

<sup>891</sup> Véase nuestro capítulo tercero de esta segunda parte.

<sup>892</sup> Véase Aaron,130. Volvemos a advertir la existencia de una censurable confusión o falta de adecuada resolución analítica entre realismo y representacionismo (al menos en lo que afecta a la propiedad o especificidad de este último concepto), en la medida en que, según Rábade (1),178, la propia visión escolástica (realista) del conocimiento no ha dejado de sufrir históricamente la acusación de "cierto fenomenismo subjetivista". Afirmación que estaría justificada por la ambigüedad de los pronunciamientos tanto del propio Rábade (2),15 como de Aaron,102,n.1, Gibson,222 e incluso Hessen,87 (al no tener en cuenta este autor, en su crítica al realismo, que su objeción sería más propiamente aplicable a la figura, no contemplada, del representacionismo).

<sup>893</sup> Tal vez sí, pero en un sentido psicológico o/y místico que habría que definir; el cual, en cualquier caso, Aaron no considera en absoluto.

Por *reflexión*, entonces, ... quisiera que se entendiera que significo esa noticia que la mente toma de sus propias operaciones, y sus modos, en razón de las cuales [*by reason thereof*] llega a haber *ideas* de esas operaciones en el entendimiento <sup>894</sup>.

Si las ideas que aquí se dice que la mente llega a tener de sus propias operaciones son, o pueden ser siquiera, "representacionistas", entonces o bien el representacionismo es insalvable por principio (y, por tanto, inobjetable filosóficamente), o bien estamos ante una grave confusión de conceptos, o equívoco semántico.<sup>895</sup> (Por cierto, Aaron elude cualquier alusión a "ideas" tales como puedan ser un dolor, una sensación de hambre, o todas las de este tipo, las cuales Locke indica que son abarcadas por la noción de reflexión.) Nos parece que este error o perplejidad conceptual se encuentra en la base de la afirmación de Aaron, ya citada en otro momento, de que Locke encontró "inevitable adoptar alguna suerte de dualismo".<sup>896</sup> Mucho más ahora que entonces, pues, no nos parece arriesgado el juicio de que quien parece encontrar "inevitable" tal tipo de dualismo es el propio comentarista; quien no esboza siquiera –al contrario que Bennett– un principio de solución.<sup>897</sup>

La misma irresuelta confusión propia cabe atribuir a Yolton, al menos en su primera obra sobre Locke, donde llegó a afirmar que "el escepticismo epistemológico era inherente a la metodología fundamental de los ideístas"<sup>898</sup> a pesar de interpretar también, podemos decir que incongruentemente, que Locke "no entiende por *idea* cualquier objeto de la mente, si entendemos por el término *objeto* un objeto ontológico. En otras palabras, la propia definición de idea dada al comienzo del *Ensayo* encarna –sólo– un dualismo epistemológico";<sup>899</sup> así como que la interpretación de la idea no como un medio sino como una copia de la cosa "no obstante lo correcta que pueda ser respecto de algunos cartesianos, es obviamente falsa cuando se aplica a Locke."<sup>900</sup>

Cabe advertir, en relación con lo que venimos comentando, que la confusión del lenguaje y concepción realista con la representacionista tiene esencialmente que ver con un error en cuanto a la concepción de la "idea". Esto es algo que ya hemos constatado y criticado varias veces anteriormente. Pero no estará de más finalizar aquí la cuestión abundando algo más en ello. Cabe explicarlo de tres maneras a las que nos hemos referido en otros lugares de este trabajo. Por una parte, se trata de la confusión o reducción de la dimensión "subjetiva" o –mejor– subjetual de la "idea" como acto de consciencia a su dimensión objetiva, la del

---

<sup>894</sup> II,i,4.

<sup>895</sup> Es oportuno anotar aquí que, al contrario que Aaron, Gibson,<sup>56</sup> piensa que no hay representacionismo en el caso de las ideas de reflexión; éste constituye, entonces, una "excepción". Para ello argumenta, apelando a IV,xxi,4, que para Locke la mente está presente a sí misma, mientras que, para toda otra realidad, se precisan las "ideas" como signos o "representaciones". Lectura esta última, sin embargo, que hemos pretendido refutar en este apartado.

<sup>896</sup> Véase nuestro apartado II.2.3. ("Idea, objeto y percepción"), en torno a su nota 413.

<sup>897</sup> Véase Aaron,105. La vaguedad de la expresión "alguna suerte de representacionismo o dualismo" nos parece indicativa de la falta de claridad conceptual en torno al problema y de una propia visión resolutiva del mismo.

<sup>898</sup> Yolton (1),113 (4-5).

<sup>899</sup> Yolton (1),111 (32-35)-112 (1).

<sup>900</sup> Yolton (1),110 (34-37)-111 (1).

contenido percibido, cuando ambas dimensiones son empírica y conceptualmente tan irreductibles como inextricables. Por otra parte (aunque en este caso la cuestión sólo estriba en el cambio de nomenclatura) se trata de la confusión entre la "idea" como percepción actual, en el sentido o dimensión de acto de consciencia, y la idea como imagen, que remite al polo objetivo de la percepción o consciencia. Esta última acepción de "idea" adopta su sentido más propio e inequívoco en el contexto de la memoria o el acervo cognoscitivo, pese a que lo adquiere en el de la misma percepción mediante la referencia metafórica de Locke a la capacidad reflectiva de un espejo (cfr. II,i,15 y 25). Por eso, cuando se trata de ese contexto de la percepción actual, suele traerse a colación de modo confusivo, con lo que entonces parece que nos encontráramos ante dos entidades problemáticamente relacionadas: la idea/imagen (que no es sino la impresión o registro que se conserva en la memoria del contenido de un acto perceptivo) y el objeto percibido o concienciado en un determinado y concreto acto perceptivo.

Dicho de otro modo: hay un uso ordinario y no "representacionista" de la noción de "imagen" en los contextos de percepción actual. Pero entonces hay que aplicar a dichas "imágenes" lo que hemos dicho respecto a la dimensión subjetual de las "ideas": lo que se significa intencionalmente en tales casos es, indisociablemente, el acto de consciencia *de* un contenido u objeto percibido. Es decir, una imagen actual tiene igualmente la misma doble dimensión que hemos atribuido antes a una "idea" actual. Hay que reconocer, desde luego, que la noción de una "idea actual", esto es, el significado de idea que no se reduce, como ocurre ordinariamente, al polo objetivo del contenido representado, es un uso peculiar del *Ensayo* que se presta a los equívocos que comentamos, por más que sea legítimo y esté explicado y justificado en él. De suyo, el idealismo de Berkeley no puede entenderse sino como consecuencia de haber incurrido en este equívoco.

En último lugar, hay que referir a la cuestión que ya hemos aludido otras veces: la de la dificultad de establecer el estatuto ontológico de la idea bien como acto de consciencia bien como imagen de la memoria.<sup>901</sup> Esta ya no depende del lenguaje o la filosofía de Locke, sino que es un problema general muchas veces soslayado, aunque es sistemáticamente posterior al problema epistemológico. Tal vez, sin embargo, este común soslayo o falta de análisis es lo que contribuye a las confusiones filosófico/exegéticas que hemos criticado en este apartado. Como patente muestra final, sumamente ilustrativa, de tales confusiones, no nos resistimos a remitir a la interpretación del escocés Thomas Reid, que encontramos citada en la edición del *Ensayo* de A. C. Fraser.<sup>902</sup>

---

<sup>901</sup> Véase sobre esto nuestro apartado II.2.4. ("El estatuto ontológico de la 'idea'").

<sup>902</sup> En su obra "*Intellectual Powers*", Essay II,vii, *apud* Fraser,I,212,n.3 (quien, como nosotros, rechaza la visión de Reid):

La cueva subterránea de Platón y el cuarto oscuro de Locke pueden aplicarse sin dificultad a todos los sistemas sobre la percepción que se han concebido; porque todos ellos suponen que no percibimos los objetos externos inmediatamente, y que los objetos inmediatos de percepción son sólo ciertas sombras de los objetos externos. Estas sombras o imágenes, que percibimos inmediatamente, fueron llamadas por los antiguos *species*, *formas*, *fantasmas*. Desde el tiempo de Descartes han sido comúnmente llamadas *ideas*, y, por Hume, *impresiones*. Pero todos los filósofos, desde Platón a Hume, coinciden en esto: que no percibimos los objetos *externos* inmediatamente; y que el objeto inmediato de percepción debe ser alguna imagen presente a la mente. [Subrayado nuestro.]

Como puede verse, otra cuestión a matizar y que nos parece fuente de confusión es la de no distinguir entre la *presencia* inmediata o directa de los objetos y nuestro conocimiento, natural e inevitablemente mediato, del

De todos modos, y aunque en nuestro capítulo de conclusiones no dejaremos de reseñarlo, nos parece que la razón principal y más profunda por la que suele confundirse con una frecuencia y sistematicidad tan sospechosas el realismo con el representacionismo es la inaprehensibilidad conceptiva, ordinaria, de la diferencia ontológica entre la existencia y la esencia: esa tesis del realismo tan fundamental como oculta y eludida. Porque, efectivamente, es la tendencia a concebir cósicamente la existencia independiente de los objetos lo que suele llevar bien a negarla bien a concebirla reduplicativa, "representacionistamente".

---

objeto en tanto que objeto o, como diría Locke, idea *compleja* de sustancia: la cual, por cuanto es un concepto, se construye en el proceso de la experiencia.



## II.5. CONCLUSIONES DE *REALIDAD* (Segunda Parte)

De acuerdo con el criterio que ya expresamos al comienzo del capítulo de conclusiones de nuestra primera parte, antes de exponer de modo suficientemente claro y enlazado el conjunto de la relectura que hemos propuesto, ofreceremos el siguiente sumario de la misma:

1.– *El ideísmo lockeano no implica idealismo ni subsiguiente representacionismo*, sino que es un lenguaje y método de análisis epistemológico para el establecimiento de la *moderna teoría de la objetividad en el contexto motivador de la nueva ciencia*. Sólo un inanalizado prejuicio, por arraigado y generalizado que esté, ha llevado a interpretar que el sesgo empirista de este ideísmo conlleve, explícita o implícitamente, confusiones y reduccionismos como el psicologismo empirista y el realismo ingenuo subyacente al representacionismo.

2.– En cambio, son *detectables en textos inadvertidos del Ensayo los elementos fundamentales de una compleja doctrina de la objetividad*, en el plano gnoseológico de la onto/logía, así como de un realismo consiguientemente no ingenuo, en su plano metafísico.

3.– Esto implica que la posición ontológica de la obra de Locke corresponde a un genuino *criticismo integral*, cuya advertencia, empero, obliga a una *delimitación teórica previa* (o más allá de las formulaciones explícitas de la obra) *de la noción de objetividad y la distinta e irreductible noción de realidad*, que supere la indefinición y vaguedad de las objeciones en los comentarios habituales.

3. 1. Se nos impone, pues, de acuerdo con ello, advertir la *ineludibilidad de reconocer*, al menos para una eficaz comprensión interpretativa, *la distinción metafísica fundamental entre objetividad y realidad* en tanto pura (noción y dimensión de la) existencia. Esta distinción se puede encontrar, delimitar y justificar modernamente –en la obra de Locke, en nuestro caso– *bajo la forma de la distinción entre conciencia y realidad*, y sólo ella puede salvar a la teoría ora del reduccionismo idealista o fenomenalista, ora del reduplicacionismo representacionista.

3. 2. Así hemos creído acreditarlo plausiblemente mediante una *confrontación polémico/crítica de la posición de Locke con las de Descartes y Kant*, más arriesgada y precisa de lo que cabe encontrar en la literatura habitual.

3. 2. 1. En el transcurso de dicha confrontación crítica ha resultado plausible reivindicar la *recuperación de una significación ontológica de lo "trascendental"* como plano fundamental de toda genuina teoría ontológica.

3. 2. 2. Así cabe entenderlo latente en la *noción lockeana de la "coexistencia necesaria"*, frente a la de la meramente lógica categoría de la *"conexión necesaria"*: noción, por lo demás, con que la doctrina lockeana de la objetividad como regularidad de las "ideas" o "apariencias" –hallazgo *pionero* de dicha doctrina en la modernidad– se profundiza epistemológicamente hasta el ineludible plano trascendental.

4.– La doctrina lockeana acerca de la *distinción de las cualidades "primarias y secundarias"* puede mostrarse, a la luz de estas consideraciones filosófico/exegéticas, como tampoco afecta del "representacionismo" con el que usualmente se confunde o al que parece abocarse el realismo metafísico. La cuestión de la " semejanza" entre "ideas" y "cosas reales" no puede entenderse justamente en Locke sino a la luz crítica de su *nueva concepción, no ingenua ni cientificista, de la objetividad como correlación sistemática de las "apariencias" con patrones conceptuales "complejos"*.

5.– Hay que distinguir, por tanto, entre la dimensión gnoseológica y la ontológica o metafísica de la doctrina del realismo. Hecho así, puede, en efecto, caracterizarse la concepción de Locke como –la *primera formulación moderna de*– un integral y coherente *realismo crítico*. Sólo que la crítica ha solido confundir realismo con representacionismo en Locke por falta de discriminación del tema mismo.

5. 1. Así lo hemos intentado mostrar al confrontar nuestra lectura del *Ensayo*, sin omitir ninguno de sus significativos textos, con la exégesis tradicional de sus *dicta* más problemáticos. En diálogo crítico con las lecturas más serias, como la de Bennett o Cassirer, o con la misma filosofía kantiana, hemos detectado en detalle, en textos inusitados, la concepción de realismo crítico que atribuimos a Locke, y que se encuentra concentrada en su doctrina sobre la "**sustancia**", así como implícita en la de "potencia" ("*power*").

5. 2. De acuerdo con ello, hemos encontrado *anticipadas en la obra de Locke tesis sustantivas del criticismo kantiano, así como superadas anticipativamente otras tesis idealistas del mismo*, por lo que se justifica nuestra aplicación exclusiva y beligerante del rótulo "realismo crítico" a la filosofía de Locke. En cuanto a lo primero, hay que señalar la doctrina sobre la relatividad ontológica de las "esencias reales" y la consiguiente relatividad conceptual de nuestras "esencias nominales": en modo alguno incurre –todo lo contrario– Locke en las objeciones kantianas a la noción de "cosa en sí". En cuanto a lo último, se destaca la afirmación del *ser o la existencia de las cosas mismas como originario fundamento ontológico del conocimiento*, basado epistemológicamente en una trascendental e ineludible "confianza" en nuestras facultades.

5. 3. Aunque Locke sabe resolver de modo pionero el problema de la objetividad mediante el criterio lógico de la regularidad de las apariencias sin incurrir en el idealismo de confundir objetividad con conciencia, todavía ofrece un argumento sobre la existencia independiente de las cosas mismas igualmente pionero y decisivo para la concepción de un realismo crítico: el propio del *realismo volitivo* que apela a la consideración de la afectación de las apariencias a nuestra felicidad o desgracia, placer o dolor, por el que el indicio de realidad sería lo que se resiste a nuestro afán o requiere esfuerzo para acceder a ella.

A continuación, explicitaremos estas tesis y hallazgos principales de nuestro estudio, inextricablemente filosóficos y exegeticos a la vez, al modo informal pero más comprensible y útil (por su función sinóptica), nos parece, de un *resumen de los capítulos anteriores, según su hilo discursivo*. Al final, en un esquemático esbozo sintético, precisaremos la noción de "representacionismo" y contrastaremos sistemáticamente el criticismo lockeano con el kantiano. Recordamos aquí que, en prácticamente todos los capítulos y temas tratados, nuestra investigación no sólo ha ofrecido principios interpretativos diversos de los tradicionales, sino que ha hallado nuevos textos en los que fundarse o corroborarse, inéditos en la literatura crítica.

Tal como hemos defendido en nuestro primer capítulo sustantivo de esta segunda parte, el capítulo segundo (II.2), el **ideísmo** lockeano no implica, para decirlo con precisos términos kantianos que hemos llegado a estudiar en él, idealismo empírico (problematización de la "realidad" de las ideas o percepciones) que explique o condicione un subsiguiente representacionismo (realismo representativo: lo que Kant llamara "realismo trascendental"), sino meramente lenguaje y método epistemológico. Un lenguaje que permitirá una nueva concepción o definición de la objetividad, más compleja y precisa que la del simple e insuficiente realismo directo premoderno y precientífico. Así, el uso lockeano de "ideas" es semejante al uso kantiano de "representaciones": nombre omnicomprendivo de todos los objetos de posible consideración de la reflexión

epistemológica (noemas), en un sentido, por tanto, meramente epistemológico del término "objeto". Supone, así, un completo e infundado prejuicio entender la "idea" lockeana como una entidad intermediaria de lo real en lugar de como una unidad de consciencia. Los textos no permiten entenderlo así: sólo una confusa perplejidad, previa a la lectura, sobre la relación entre consciencia y realidad, y una consiguiente confusión entre realismo y representacionismo explica esa lectura distorsionada.

El acento ideísta en la consciencia como dimensión de lo real cumple la función, en la filosofía de Locke, de reivindicar la dependencia empírica originaria y teleológica del conocimiento. En particular, es la impugnación de la ingenuidad y dogmatismo innatista, con sus esterilizantes consecuencias metodológicas y epistémicas, junto con la necesidad de expresar la compleja concepción explicativa de la realidad empírica en el nuevo saber científico lo que explica y justifica sistemáticamente el ideísmo lockeano.<sup>903</sup> Mientras que es la falta de análisis, por parte de los comentaristas, tanto de "idea" y "objeto" (por tanto: falta de análisis crítico de la significación de la consciencia –que no hay que hipostasiar asignándole funciones ontológicas inapropiadas, que no le corresponden– y su relación con la "realidad") como de la relación entre realismo y representacionismo (o, mejor dicho, de la significación de "representacionismo"), así como de la diferencia entre percepción/pensamiento y conocimiento (por falta de una adecuada teoría de la objetividad y teoría metafísica) lo que explica la extraña interpretación cosificadora, semifísica de la "idea". Dicha falta de análisis es lo que, en confrontación polémica a partir de los textos invocados y disputados por nosotros (a los que hemos añadido otros como pertinentes, a menudo no advertidos), hemos intentado subsanar. Y hemos comprobado cómo la falta de una adecuada y coherente teoría alternativa, que sirva de canon crítico, es lo que condiciona la oscura latencia de idealismos y representacionismos no resueltos en la interpretación; mientras que el único modo de no incurrir en reduccionismo o reduplicacionismo, de no reificar la consciencia o la existencia, es advertir el "trinomio realista" de consciencia (percepción), objetividad y existencia.

Al abordar en el apartado **II.2.5.** la del posible encerramiento en el pensamiento o la consciencia como una versión más seria y general de la falacia idealista (irreconocible en Locke), antes de mostrar en detalle cómo no puede tampoco identificarse en el *Ensayo*, hemos hallado que una razón decisiva de la falacia idealista o del kantianamente llamado idealismo empírico, cuando se resuelve en el cartesiano reduplicacionismo o representacionismo (por mor del realismo), se halla en la falta de una teoría adecuada de la **objetividad**, o de criterio distintivo entre realidad y sueño, imaginación o ilusión. Eso es lo que lleva a lo que Kant llamara "paralogismo de la exterioridad", más comúnmente conocido como problema del mundo externo. Pero aun con una doctrina adecuada de la

---

<sup>903</sup> El reparar en la historia de la consciencia no es una finalidad, psicologista, de la filosofía de Locke, sino un medio de mostrar y probar esa tesis tan general como incontrovertible de la dependencia y referencia empírica de todo conocimiento. Lo que no significa, ni puede acreditarse en los textos, que Locke desconozca o cuestione el indispensable papel de la razón en el conocimiento, que reduzca sensualistamente todas las "ideas". Locke reconoce tanto la abstracción de los conceptos ordinarios como la peculiar significación de las "ideas de relación": fundamentalmente, las de potencia, sustancia y causa. Por supuesto que éstas no tienen correlato deíctico (no hay sensismo ni psicologismo, que son solidarios), pero Locke acentúa que su origen, aunque sea complejo, es la experiencia: son "sugeridas" por ella (así como Kant habla de que la experiencia es la "ocasión" de su surgimiento): lo cual es un informe más fidedigno y menos problemático que el apriorismo kantiano, que es un innatismo de formas, aunque no lo sea de contenidos: y ello en virtud de la ausencia de radicación de la consciencia (de la experiencia) en el Ser, de un trascendentalismo ontológicamente insuficiente y, por tanto, a su manera, ingenuo. De otro modo, Kant no plantearía esa drástica oposición entre sensibilidad y entendimiento.

objetividad, se incurre de todas formas en el reduccionismo fenomenalista (sea berkeleyano, con su falacia mentalista "*esse est percipi*", sea logicista kantiano o analítico o lingüístico –como el de Bennett–, que ingenuamente omite o deja de dar cuenta adecuada de la realidad del conocimiento en sentido fuerte o existencial) si falta otra doctrina decisiva para una epistemología u ontología correcta: la de la **distinción (no dualismo) entre Realidad y conciencia** (*forma que toma la distinción metafísica fundamental en la modernidad*) o entre –dicho de otro modo, el ontológico propio de la tradición premoderna– Existencia y esencia. Y es que, efectivamente, el problema metafísico se ha planteado modernamente desde la perspectiva de la relación entre conciencia y realidad, una vez advertida la radicación lógica de todo auténtico conocimiento: es la aparición del trascendentalismo *more* lógico; entonces es cuando aparece la tentación de reducir la realidad a la conciencia y sus operaciones, pese a la resistencia de la epistemología a la distinción entre conciencia y realidad: porque, si no se mantiene, se incurre, con advertencia de ello o no, en el compromiso de un idealismo metafísico inanalizado o injustificado.

De modo que el **crítico** filosófico, a nuestro juicio, ha de consistir en una suma o integración de esos dos hilos teóricos: la doctrina de la objetividad y la doctrina metafísica de la distinción conciencia/realidad. Por eso, lo mismo que hemos acudido al crítico kantiano para perfilar conceptos y juzgar la concepción de Locke, hemos señalado que el insuficiente planteamiento ontológico kantiano no puede servir de rasero canónico de crítico: él mismo está anclado en una concepción idealista insuperada y problemática, en un auténtico *idealismo ingenuo*.<sup>904</sup>

Es, pues, la fundamental distinción metafísica señalada la que se encuentra y debe elucidarse en la base del ordinario o elemental dualismo empírico entre ideas (o conciencia) y objetos (o realidad objetiva). Ella es tan irrenunciable de hecho como necesaria de derecho para no incurrir en aporías. Hemos demarcado la posición de Locke respecto de la de Descartes, cuyo ideísmo metódico, convertido en problemático idealismo, ha sido el originario de la dialéctica ontológica moderna, al plantear el falso problema sobre el mundo externo: no hay que identificar, ni puede advertirse en Locke, el inicial ideísmo metódico cartesiano, con su peculiar y equívoca duda hiperbólica, con el subsiguiente paralogismo denunciado por Kant (aunque no entera ni satisfactoriamente resuelto por él).

En el central apartado II.2.5. hemos, consiguientemente, procedido así: hemos analizado teórica y exegéticamente el significado puramente epistemológico del ideísmo y la significación de nociones capitales modernas como "conciencia", "inmanencia" y su relación con "realidad"; hemos demarcado sus confusiones en Descartes (fundamentalmente, la hipóstasis ontológica de la conciencia que redundaba en un pseudoproblema del mundo externo), que no se hallarán en Locke, llegando a distinguir tres sentidos del predicamento "externo": el sensible, el objetivo y el existencial, que corresponden al antes aludido "trinomio realista"; hemos señalado, valiéndonos sobre todo, si bien críticamente, del magnífico bagaje conceptual de Kant, la decisiva falta en Descartes

---

<sup>904</sup> La teoría de la conciencia trascendental no puede interpretarse, como benévolamente lo ha hecho el neokantismo, de modo puramente lógico, porque, si fuera así en Kant, le hubiera resultado lícito afirmar que lo no sensible o *a priori* en el conocimiento se origina también en el sistema real de la experiencia (del que la Lógica trascendental sería un análisis; mas la distinción kantiana de la experiencia en materia y forma es psicologista y por tanto ontológica y por ende dicotómica del ser: "idealismo formal" la llama él mismo, que garantiza la legalidad de la experiencia –mal, porque no lo hace ontológicamente– pero sometiendo con idealismo ingenuo al Ser a una conciencia desdoblada de él); sólo que una experiencia concebida en su complejidad. Mas en Locke encontramos esa concepción compleja de la experiencia (Ayers), que invalida las simplistas lecturas sensista y psicologista.

—no en Locke— de una teoría de la objetividad, que le lleva a la posición que Kant denominara "realismo trascendental": lo que no es otra cosa que el representacionismo. Pero luego, criticando especialmente a Kant, hemos defendido la necesidad de incorporar u operar en la teoría ontológica con la distinción metafísica (no dualismo) conciencia/realidad o Existencia/esencia —que cabe reconocer en Locke—, como una clave no menos decisiva para mantener un realismo que no incurra, esta vez, en reduccionismo fenomenalista alguno: de ahí que hayamos criticado a Kant y justificado a Locke en la cuestión del "problema crítico" de la "deducción trascendental". Hemos señalado la *prioridad* lockeana en advertir el de la "conexión necesaria" como problema fundamental de la realidad *objetiva*, sólo que sin cuestionar escépticamente, idealistamente, su *realidad*; de ahí la aún mejor expresión lockeana de la "coexistencia necesaria": Locke sitúa en el Ser el fundamento de dicha conexión, lo que no hizo el propio Kant (razón por la que cabe objetarle que no respondió adecuadamente a la cuestión de Hume). Pero ha sido, seguramente, a partir de Kant, y por falta de elucidación de la distinción metafísica, cuando **comúnmente se ha confundido e interpretado todo realismo como representacionismo** o como abocado a esta posición. La razón de dicha confusión la hemos situado en la equívoca conexión kantiana del concepto de la "cosa en sí" con el discutible problema deductivo o justificativo del "*a priori*".

De acuerdo con lo anterior, hemos reivindicado la **significación ontológica de la noción de "trascendental"** —aquella que precisamente falta en Kant y deja problemática su posición de "realismo empírico"—. "Trascendental" es el término cuya comprehensividad transgenérica conviene al Ser, aunque Kant planteara su capital relevancia epistemológica sólo desde una consideración (gnoseo/) lógica. En la falta de una fundamentación ontológicamente trascendental del conocimiento humano estriba el defecto de radicalidad del criticismo kantiano. El pensamiento de Locke, en cambio, está de hecho, operativamente —de modo no dicho, pero sí pensado, tal como puede advertirse estructuralmente en su discurso y nosotros hemos creído mostrar—, radicado en el nivel de la trascendencia ontológica. Por eso Locke alude a la cuestión de la "coexistencia necesaria" más bien que a la mera y logicista "conexión necesaria".

Sólo por eso conviene, a nuestro juicio, a Locke el rótulo de *realista crítico* de un modo que no conviene a Kant, cuyo "idealismo formal" sólo alcanza —en intención; no de hecho, a nuestro juicio, por lo dicho— a fundamentar un "realismo empírico" fenomenalistamente reducido. Al contrario que Kant, sin embargo, Locke no ha planteado un problema de "justificación" lógica o logicista del conocimiento sino que, al entender al Ser como fundamento de toda objetividad y todo conocimiento, su propio criticismo (lucidez en cuanto a la latente y tácita distinción metafísica) se ha expresado en una clave fenomenológica que supera anticipativamente el nivel del criticismo kantiano, aún lastrado de dogmatismo racionalista (apriorismo deductivista, que se refleja en su filosofía de la ciencia) e idealista. En posteriores apartados hemos señalado el locus de este pensamiento fenomenológico en que se resuelve la propia "deducción" epistemológica lockeana.

En nuestro capítulo **II.3.** hemos abordado la segunda razón (aparte del antiinnatismo y antiapriorismo metodológico) del ideísmo lockeano, que se relaciona con un motivo dominante, precisamente, de la modernidad: el nuevo saber científico, que hace tomar conciencia de la complejidad de lo "real" y de su conocimiento, y de la incidencia decisiva del sujeto de conocimiento, el entendimiento y el lenguaje (tema a que Locke dedica todo un Libro del *Ensayo*) humano, en la configuración del saber (que siempre, por supuesto, se considera saber de la realidad). Hemos querido mostrar que el lenguaje ideísta lockeano y su doctrina sobre las cualidades sólo podría considerarse consistentemente realista o no sobre la base interpretativa del resto de su discurso; pero que, en cualquier caso, la

exposición misma de dicha doctrina manifiesta, a una lectura sin prejuicios, que no se problematiza representacionistamente el conocimiento por el hecho de admitir la diversa cualificación de las ideas con respecto a la "realidad" o las cualidades reales.

El discurso científico opera con una jerarquización del valor epistémico de los datos sensibles debida al afán de explicación; pero sólo una mala teorización filosófica puede ver cuestionada por ello la realidad de ninguna dimensión de la experiencia. Es la cuestión de la objetividad, cuyos particulares conceptos se elaboran por definición e hipótesis, y no la de la realidad en absoluto, la que compete a la ciencia. De acuerdo con ello, la noción crucial de "semejanza" opera en el conocimiento científico en el sentido implícito de una correlación sistemática de los datos de la experiencia con patrones lógicos elaborados a partir de regularidades empíricas; y no en el de una confrontación, imposible, entre objetos empíricos y trascendentes objetos "absolutamente reales", como demuestra, ya en II,viii, la referencia lockeana al problema de la "conexión" entre los datos empíricos. Es un error inadvertido el deslizamiento desde el problema esencialista, eidético, de la semejanza a la duplicación existencial de los objetos. La filosofía se ha encargado o ha de encargarse sólo de elucidar y definir coherentemente los supuestos y la metodología científica, pero no es la ciencia misma, de por sí, la que supone o plantea aporías ontológicas. En cualquier caso, hemos ido definiendo la teoría de la objetividad, relacionándola con la teoría ontológica, y hemos comprobado que no es el caso de Locke el de incurrir en sofismas o aporías irresueltas.

Así, hemos hallado que el binomio idea/cualidad no responde en Locke a una dicotomización o un hiato absoluto entre experiencia y realidad: no se trata de entidades numéricamente distintas, sino que se trata de dos *respectividades*, la objetiva y la subjetiva, de la realidad empírica, mientras que la derivada distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias" sólo responde a una definición hipotética y explicativa de la realidad empírica, de cuyo ámbito se toma el patrón de lo "primario".

De acuerdo con lo anterior, en este capítulo hemos tenido que precisar de nuevo la *distinción necesaria entre realismo gnoseológico y realismo metafísico* o, de otro modo, que hay que distinguir la dimensión gnoseológica y la metafísica en el necesario –y siempre supuesto por la ciencia– realismo: y precisar y defender que la actitud crítica no estriba en negar la tesis propia del realismo metafísico, sino en mantener una adecuada teoría de la objetividad, que Locke ha ido formulando *more* ideísta. Aquí es donde resulta tan sencillo como inusual y clarificador distinguir entre la vertiente gnoseológica y la ontológica del "realismo". En sentido gnoseológico, el realismo sostiene la doctrina de la "semejanza", o doctrina de la verdad como correspondencia (eidética) entre experiencia y realidad. Este planteamiento aboca inevitablemente al representacionismo, al tiempo que oculta la tesis fundamental del realismo, que se relaciona con la vertiente ontológica. En el plano gnoseológico lo correcto (lo posible y necesario) es una elucidación de la objetividad en términos de correlación entre apariencias y patrones conceptuales de las mismas (verdad como coherencia, si se quiere, o fenomenalismo lógico; no logicista). Sólo que, para que este planteamiento, a su vez, no incurra en idealismo, se requiere que vaya ineludiblemente acompañado de la doctrina ontológica del realismo: la distinción conciencia/realidad, y la concepción de la realidad o existencia como fundamento absoluto del conocimiento y sus procesos.<sup>905</sup>

---

<sup>905</sup> En su libro *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (1982; trad. esp. en Madrid, Siglo XXI, 1984), Alan F. Chalmers reivindica aún el nombre de "realismo no representativo" para defender la doctrina no



Sólo un fenomenalista reduccionista como Bennett o un consciente representacionista como Jackson (o Mackie, que consideraba insuperado el clásico artículo de Jackson), y, siguiéndolos a ellos con menor rigor, el resto de los comentaristas pueden haber juzgado, sin otra razón objetiva que la de sus propias doctrinas en conflicto, que el confesado mantenimiento lockeano del lenguaje realista junto al ideísta supone representacionismo o inconsistencia. Y nuestro trabajo, nuevamente aquí, se ha ocupado de deconstruir analítica y hermenéuticamente las tópicas lecturas al uso. Para ello, de nuevo, hemos aportado textos inéditos y resolutivos de la amplia y desconocida obra lockeana.

Hemos encontrado en la noción de "*power*" (potencia, fuerza) la expresión terminológica lockeana de su realismo metafísico gnoseológicamente crítico. Al igual que hemos comprobado que el lenguaje de la semejanza en Locke se compadece con la doctrina de la objetividad en tanto se relaciona con el orden de la esencia y la forma, la "causalidad" de que nos habla, y que nombra mediante aquel término crucial, es la que un crítico realismo metafísico tiene que reconocer: la existencial. Así, *todas* las "cualidades" lockeanas, del mismo modo que, sin que se hubiera leído antes, son llamadas "reales", son asimismo calificadas por Locke como "potencias", en tanto refieren a la realidad que nos afecta y explica todos los cambiantes –y regulares, legales– fenómenos. Mas, en todo caso, los términos "semejanza", "causa" y "cosas externas" no pueden entenderse representacionistamente en Locke sino por un prejuicio que se proyecta (y que se debe, insistimos, a la propia falta de clarificación de los comentaristas en cuanto a las dos dimensiones básicas del realismo: la teoría de la objetividad y la distinción metafísica).

Es, así, la no advertencia ni respeto teórico de la distinción metafísica, que hemos hallado como clave hermenéutica del realismo lockeano y, con él, de la necesidad y justificación del realismo filosóficamente, lo que explica que se reduzca el rendimiento de la filosofía moderna, del criticismo, a la doctrina de la objetividad; por lo demás, planteada con el mismo equívoco e ingenuo idealismo kantiano. Más bien parece la falta de una solución teórica para la exigida compatibilidad entre ciencia y realismo que el propio tenor de la concepción lockeana lo que explica que se proyecte sobre este punto de su obra un insatisfactorio dilema interpretativo entre realismo ingenuo y representacionismo.

Hasta aquí hemos invocado una determinada doctrina ontológica como la que se encarna en los textos del *Ensayo*. Pero, aunque ha sido insinuada y detectada en ellos, no se ha defendido formal y expresamente hasta llegar a los textos capitales del Libro IV del *Ensayo*; los que analizamos en nuestro capítulo II.4. Antes, más bien hemos deconstruido el prejuicio montado, a partir de la filosofía posterior a Locke, sobre las escasas evidencias textuales.

En este nuevo y último capítulo sustantivo de nuestro trabajo hemos descartado primero la lectura representacionista de los términos "inmediato" y "en sí mismo" referidos a las ideas como objetos del entendimiento. Mientras que el primero significa comienzo, materia básica o acervo, y sugiere la procesualidad del progreso epistémico siempre remitido al curso de la experiencia, el segundo señala sólo una respectividad, la objetiva, y no implica una reduplicación numérica de los objetos. Lectura que corroboramos, nuevamente, con la aportación de textos insólitos.

---

representacionista (no comprometida con la doctrina de "la verdad como correspondencia") de la objetividad. Éste es un buen índice de que el realismo se entiende ordinariamente desde una perspectiva gnoseológica y, por tanto, como "representacionista". Las precisiones a que nos hemos referido nos parecen tan necesarias como resolutivas para disolver esta fatal ambigüedad del "realismo".

A continuación, hemos abordado los argumentos más serios, los más sutiles, para lo que se disputa. Y a colación de ellos hemos ido precisando, a la vez que ratificando textualmente, la compleja, coherente y plausible doctrina lockeana sobre la realidad y la objetividad. Hemos mantenido un hilo polémico con el planteamiento de Bennett, que localiza el error representacionista en el enfrentamiento genérico, y por tanto duplicador e insuturable, entre ideas y cosas mismas, sensibilidad y realidad. Porque, si no se explica y justifica que el sentido de dicha distinción sea otro, la misma no responde sino a la pregunta por los criterios de la objetividad, cuyo estatuto es lógico y no impropia, duplicativamente ontológico.

Pero hemos hallado que existe, es defendible y Locke opera con un sentido de aquella oposición distinto –"no ordinario", según Bennett– de la dualista de apariencia/realidad. Y ese sentido es el de la tesis fundamental del realismo: la *distinción* metafísica, y **no dualismo**, entre existencia y objetividad. De acuerdo con ello hemos tenido que llamar la atención sobre la diferencia entre la tesis *fundamental* del realismo, que es la tesis metafísica de la distinción conciencia/realidad o Existencia/objetividad, y la tesis "ordinaria" o elemental de la independiente existencia continua de los objetos más allá de la percepción, en que aquella se encuentra supuesta y cifrada. Por lo demás, la exégesis de Bennett sólo puede intentar la sanción de sus tesis mediante una clara distorsión arbitraria del discurso lockeano. Al contrario, en cambio, nosotros hemos seguido el hilo sistemático del mismo, sin eludir ningún texto o parte del mismo, y hemos hallado que Locke maneja conscientemente el criterio de objetividad que Bennett requeriría: el patrón lógico/conceptual de la regularidad de las apariencias, en lugar de emplear el de unos inaccesibles objetos trascendentes como insostenible patrón lógico de verdad o "conformidad" ideas/cosas.

Sólo que Locke no incurre en un reduccionismo logicista o idealista de los objetos o la realidad empírica: mantiene y expresa la ambivalencia ontológica del concepto de objeto; ambivalencia, por otra parte, que no implica un dualismo cósmico, "reificante", sino, como es preciso entender, una distinción metafísica entre realidad y experiencia, o entre la "existencia real" y la objetividad subjetualmente elucidada. Así, sin cuestionar o problematizar esta posición fundamental del realismo, ofrece una concepción crítica de la objetividad, que se expresa en la doctrina sobre las "esencias nominales": en modo alguno confunde Locke la advertencia del carácter procesual de nuestro conocimiento, y su consiguiente diferencia entre mera percepción y conocimiento (eludida por el realismo directo premoderno), con una presunta y problemática imposibilidad de una confrontación in/mediata con los objetos reales: semejante tergiversación habría que atribuirle en exclusiva a Descartes, en quien los irresueltos problemas gnoseológicos del realismo ocultan su dimensión metafísica.

De modo que, precisamente para comprender a Locke y su filosofía, y pese a que él mismo, naturalmente, no haya utilizado estos términos, hay que apelar, nuevamente, a la diferencia entre la cuestión *gnoseológica* del realismo y la *metafísica*. Es en lo que respecta a la dimensión gnoseológica donde cabe plantear u objetar un realismo "ingenuo" acerca de la objetividad; mientras que, en la dimensión metafísica, lo ingenuo sería, a nuestro juicio, orillar, ora por omisión ora por objeción reductivista, la distinción metafísica fundamental. Así, aunque haya que distinguir, no se puede separar lo *lógico/objetivo* de lo *objetivo/real*. Y esto es lo único que cabe ver en el *lenguaje* dualista lockeano, legítimo e incluso necesario desde la señalada *ambivalencia ontológica de la "realidad"*.

Hemos defendido que es en Locke en quien, antes que en el propio Leibniz, como quiere Cassirer, hay que reconocer la **primera concepción moderna**, crítica y plausible, **de la objetividad** como una correlación sistemática entre las "apariencias" o, si se quiere, una

construcción lógica de los objetos, concebidos como marcas o señales de la realidad. Es esta premisa lógica la que se encuentra en la base de la doctrina corpuscularista (con su distinción entre "cualidades primarias y secundarias") alentada por Locke, que así, y como, pese al prejuicio tradicional, de hecho se presenta en la obra, tiene un carácter hipotético/explicativo.

Al hilo de pertinentes textos cruciales de Locke, hemos podido *distinguir, pues, entre los planos metafísico, lógico y científico del criticismo filosófico*: los que se relacionan, respectivamente, con la distinción metafísica radical (o su elusión), el concepto de objetividad como discriminación frente a la ilusión y la concepción del estatuto epistemológico de la ciencia. Pero, teniendo a Kant como punto de mira, hemos hallado anticipadas en Locke **dos tesis que acreditan la precisión y radicalidad críticas de su concepción** de nuestro conocimiento de la realidad empírica objetiva y sus límites.

**Primera:** Lejos de entender la exterioridad de los "arquetipos" de nuestro conocimiento empírico en un sentido trascendentista, Locke explica sus delimitaciones críticas –que no podemos conocer las "esencias reales" de las "sustancias" "adecuadamente"– apelando a la esencial relacionalidad de los objetos empíricos en el sistema de la experiencia y, consiguientemente, a la relatividad de nuestros conceptos de los mismos. Es decir: en modo alguno incurre Locke en la acrítica concepción de las "cosas mismas" o la "cosa en sí" que criticara Kant en tanto que idea de la completitud de las determinaciones de un objeto empírico, que se pensara íntegra e in/mediatamente reproducible.

**Segunda:** la razón radical de la tesis de que nuestro conocimiento de la realidad empírica tiene límites y está indefinidamente remitido a la experiencia (de que no captamos la "esencia real": noción parcialmente equivalente a la "cosa en sí") no es otra que la relacionada con la "conexión necesaria" en que esencialmente consiste la objetividad. Locke es consciente de este criterio máximamente radical de la objetividad, y reconoce que la conexión o coexistencia necesaria no es un dato sensible; aunque, por ser consciente también del postulado realista, en modo alguno se le ocurre dudar o plantear un escepticismo de sesgo humeano acerca de su realidad. Así, precisamente porque, sin dudar de que existan, no podemos captar *a priori* las conexiones necesarias entre los datos empíricos, su filosofía establecerá que el estatuto de la ciencia –en tanto cuerpo de proposiciones determinadas– no supera el de la probabilidad; mientras que, si captáramos las conexiones necesarias, la esencia real, la ciencia podría tener una forma deductiva. Sólo por esto afirma, pues, Locke que no conocemos "adecuadamente" las "sustancias" o, alternativamente, que no conocemos las "esencias reales" de las mismas. Pero no por eso se traspone la "existencia real" más allá de la percepción. Aunque también es precisamente por esto por lo que su filosofía propugna la investigación empírica a la búsqueda de la ciencia posible y "útil".

De acuerdo, en fin, con esta visión, es necesario afirmar que Locke no sólo ha propugnado un irrenunciable principio empirista, sino que lo ha fundamentado epistemológica y ontológicamente: "por principios", como querría Kant. Y, de igual modo que ha anticipado lo más perdurable del criticismo kantiano, lo ha hecho sin incurrir en lo más discutible –el idealismo– del mismo, porque no se le ha ocurrido fundamentar la realidad del conocimiento en otra cosa que en la realidad misma, en la "existencia real", y no en la experiencia sensible ni en el Entendimiento. En este contexto, la de "**sustancia**" aparece como la noción onto/lógica fundamental, como la categoría básica (sin reduccionismo ni reduplicacionismo) de la realidad/objetiva. Puede decirse que también Locke, antes que Kant, ha distinguido un doble nivel crítico, empírico y trascendental, en el concepto de experiencia: ha distinguido entre las nociones de "causa" y "fundamento" de

la realidad empírica. Pero no ha traspuesto, como Kant, el "fundamento de todo lo demás", como llama expresamente a la "sustancia misma", más allá de la experiencia, en un "objeto trascendental" existencialmente irrenunciable pero esencialmente inaprehensible. El plano trascendental en Locke no es sino el genuino, integralmente trascendental: el metafísico (*ontológico*).

En suma: pese a su concepción crítico/moderna de la objetividad y la crítica epistemológica a la ontología antigua, Locke no deja de reconocer el papel metafísico de la "sustancia" y la "causa": el del ser o la "existencia misma" como fundamento. Por eso no hay idealismo empírico ni consiguiente representacionismo en su concepción, como no hay, evidentemente, posibilidad de "idealismo formal" o "trascendental" alguno.

Al examinar por nuestra cuenta los textos en que Locke aborda más expresa y distintamente el tema de la existencia (de la realidad como tal y no ya más bien el de la objetividad o realidad objetiva), hemos comprobado que Locke mismo no se plantea una duda que pudiera ser el índice más claro, según el planteamiento de Bennett, de representacionismo. Al contrario, Locke recoge y quiere deslegitimar la duda cartesiana. Entonces puede comprobarse que, si bien en un modo de hablar que, encarnando la distinción entre realidad y objetividad, utiliza laxamente términos como "**inferencia**", no admite ni plantea dualismo objetivo alguno: la "inferencia" no apunta a una clase de objetos más allá de la percepción, ni al pseudoproblema esencialista de la " semejanza" de unos objetos con otros, sino al rasgo ontológico crucial de la existencia independiente de los reales objetos empíricos, de la que es índice precisamente su regularidad o aparición "involuntaria". Tampoco incurre Locke en la confusión entre la duda sobre el carácter objetivo y la existencia de un "**particular**" "ser finito" –objeto en tanto que sustancia– y la duda absurda sobre la existencia de la realidad, en general y como conjunto. Lo mismo que el término "inferencia" significa, tan imprecisa como legítima y plausiblemente, postulado ontológico fundamental e irrenunciable, el estatuto de "**probabilidad**" sólo se aplica a los casos particulares de identificación y aserción objetiva (y, por ende, a la ciencia). Sólo que la literatura crítica, especialmente Bennett, ha dejado de notar la especificidad indicada de la duda lockeana: acerca de "la existencia de seres finitos particulares" o "actuales".

La cuestión, pues, que ocupa a Locke en esas páginas no es la de la objetividad, cual es la única posible para el planteamiento logicista de un Bennett y, a su modo también, del propio criticismo kantiano. Es, al contrario, la legítima y necesaria de la existencia, sólo que natural e inseparablemente imbricada con la de la objetividad. Pues es precisamente el rasgo de legalidad (regularidad: "involuntariedad") de la experiencia el que nos induce a la tesis fundamental del realismo, pese a que el planteamiento de Bennett omita por completo este crucial punto y Kant reduzca idealistamente su fundamentación. Así, son tan inidentificables en el discurso lockeano el kantiano "paralogismo de la exterioridad" como la psicologista duda, que Kant intentara refutar a Hume, sobre la objetividad –en tanto que legalidad de la experiencia– en general. Y de ahí que Locke reconozca sistemáticamente un estatuto especial e independiente al conocimiento de la existencia, irreductible a los modos de la "intuición" y la "deducción". Nuevamente, el nivel de la especulación epistemológica lockeana es objetivamente trascendental, pero en el sentido ontológicamente íntegro y genuino de "trascendental".

Por lo demás, y desde este punto de vista hermenéutico, las consideraciones empíricas lockeanas para elucidar la tesis realista, en modo alguno pueden juzgarse, como hace Bennett, como lógicamente impertinentes. Al contrario, han de entenderse precisamente como elucidación, y no "argumentación", de la noción de realidad. Una dilucidación, además, la lockeana, que llega a las más profundas e incontrovertibles bases del realismo:

la definición pragmática (no pragmatista) de *realidad como lo que nos afecta* ("lo que concierne a nuestra felicidad o desgracia"), que *supera originalmente* lo que podríamos llamar *el intelectualismo ontológico en la línea del realismo volitivo*, y la justificación de la objetividad de nuestro conocimiento como radicada en una autoconsciente "**confianza**" fundamental "en nuestras facultades", en tanto pertenecientes a y fundadas en el ser mismo, con lo que Locke supera anticipativamente el sesgo idealista y últimamente superable del "problema crítico" kantiano de la "deducción".

Reiteraremos conclusivamente que el objetivo de nuestro trabajo habría sido cumplido si hemos logrado poner en cuestión la pertinencia de la lectura sensista, psicologista y representacionista del *Ensayo* de Locke. Creemos haber mostrado que la lectura tradicional no sólo no es la única posible de proyectar sobre los textos, sino que, bien mirados éstos, es imposible o ilegítima dicha proyección, que, así, resulta ser un prejuicio alimentado por la falta de un reexamen cuidadoso. Nos parece que cabe ver en la obra de Locke una anticipación sustantiva y precisa de la tesis críticas de Kant. Pero, igualmente, no podíamos tomar como rasero acrítico de valoración y diagnóstico la versión kantiana del criticismo. Así, la crítica de éste ha supuesto al mismo tiempo una hermenéutica más profunda y una justificación más plausible de la filosofía lockeana, cuya comprensión nos parece haber ofrecido el rendimiento de precisar y recuperar, de un modo inusual, al menos en la literatura sobre Locke, las distinciones básicas de una irrenunciable ontología realista: la *doctrina epistemológica sobre la objetividad* y la *distinción metafísica de conciencia y realidad*.

Dijimos en el capítulo introductorio de esta segunda parte de nuestro trabajo que *el concepto de "representacionismo", o "realismo representativo", no está suficientemente precisado en la literatura crítica*. No podemos acabar, pues, este capítulo sin hacer ahora alguna precisión sintética al respecto, por más que su carácter sumario no pueda sustituir la lectura de nuestras anteriores páginas. Así, hemos de decir que representacionismo *no* es "doctrina del velo de la percepción", como quiere Bennett. Pese a que este rótulo detecte no ya el error sino más bien el problema latente en una dilucidación adecuada de la noción de realidad objetiva, no expresa más que esa parte de la doctrina representacionista. La doctrina "del velo de la percepción" correspondería a un fenomenalismo ontológicamente agnóstico, frente al fenomenalismo lógico en tanto mera elucidación del *concepto* de objetividad. El representacionismo, en cambio, correspondería más bien a lo que Kant llamó "realismo trascendental", posición que supone como premisa un "idealismo empírico problemático" (del mismo modo que el "realismo empírico" kantiano supone como premisa un "idealismo trascendental" o "formal") en la medida en que no consiente reducir realidad a objetividad. De acuerdo con ello, el representacionismo sería la concepción que afirma que existen cosas independientes de la subjetividad, y que las conocemos, pero sólo por inferencia o demostración, por deducción; con lo que siempre quedaría insegura al menos la pretensión no ya realista del realismo trascendental o representativo, sino la representativa o esencial o eidéticamente adecuada: la semejanza de nuestros objetos empíricos con los supuestos objetos reales. En realidad, sólo en la medida en que no se distinga o no se tenga en cuenta la distinción entre existencia y esencia, sino que se entienda, como Kant, por existencia independiente –"cosa en sí"– existencia *absolutamente* independiente (esto es: independiente en tanto que distinta incluso en el aspecto de su forma o esencia, de su constitución), el "realismo trascendental" (representacionismo) sería censurable como una posición intrínsecamente no inconsistente pero sí insostenible en tanto que infundable: porque, afirmando que hay cosas reales o independientes, incluso cuya forma propia se dice conocer, no puede garantizar nunca, por inferencia alguna, esa tesis existencial ni esa

adecuación representativa. Este es el motivo por el que Kant cree necesario el "idealismo trascendental" o "formal", esto es, la tesis de que la subjetividad finita "impone" su constitución a los objetos reales, de los cuales sólo su "materia", su facticidad es "dada": la "forma" la pondría el entendimiento.<sup>906</sup>

Ahora bien, si, lo mismo que puede distinguirse significativa y legítimamente entre acto y contenido de conciencia en la "idea", se distinguiera entre existencia y esencia en el objeto real –si, en suma, se distinguiera coherentemente entre conciencia y realidad–, podría aceptarse como superfluo el problema representacionista sobre la semejanza adecuada, al igual que podría aceptarse como una evidencia, trascendental, la existencia independiente de la realidad empírica o "mundo externo". Esta es la posición en que consiste un realismo tanto gnoseológica como metafísicamente crítico, que opera con un criterio adecuado de discriminación de lo objetivo frente a lo ilusorio, junto con la advertencia de que la distinción entre conciencia (o experiencia u objetividad: el plano ontológico de la esencia, forma o contenido) y realidad (o existencia) no implica ni una reduplicación del universo objetivo ni una reducción de la realidad a la conciencia, con sus contenidos y estructuras.

La distinción fundamental entre conciencia y realidad (esto es: la oscura conciencia de la irreductibilidad del ser o la existencia a sus manifestaciones determinadas o a nuestras determinaciones gnoseológicas) es lo que reivindica, adecuadamente o –con más frecuencia– confusa y equívocamente, todo realismo (incluso el kantiano, por ejemplo, que se quiere "realismo empírico" aunque se funde en un "idealismo trascendental" o "formal"). Pero es seguramente el carácter peculiarmente inasible al concepto inherente a la noción de existencia lo que explica bien las diversas modalidades de la alternativa reduccionista (la fenomenalista/idealista), bien la alternativa o extremo reduplicacionista: la incursión del realismo en las inconsistencias representacionistas, así como la común confusión, por tanto, entre realismo y representacionismo.

De todas formas, parece claro que la presunta doctrina representacionista de la reduplicación objetiva, que implica que los objetos empíricos no son los objetos "reales" sino unos objetos intermediarios ("ideas"), no es una tesis que no ya Locke sino ni siquiera Descartes haya sostenido como una convicción o una tesis primaria o sustantiva. Más bien se trataría de una paradójica consecuencia inevitable para un análisis incomprensiblemente

---

<sup>906</sup> El planteamiento fenomenalista de un Bennett, en tanto tiene un carácter meramente semántico, no se compromete con semejante doctrina de la "imposición" –que, así, desde luego, resulta ser, inadvertidamente, un mito metafísico tan infundable como el "realismo trascendental"–, sino que se limita a describir a qué llamamos real en el sentido de objetivo (o no ilusorio). Pero, al igual que el de Kant, deja de distinguir entre existencia y esencia u objetividad, lo que hace que su posición incurra también en lo que Mackie llama el "dogma sobre el conocimiento causal" que, a nuestro juicio, sólo es posible precisamente por una propia concepción dualista y "reificante" bien de la conciencia, bien de la existencia: por no conocer la alternativa de su *distinción*. El encubierto dogmatismo semántico verificacionista de Bennett no admitiría –aunque no entra siquiera en la cuestión–, como Ayer, la tesis realista de la existencia de objetos independientes de los estados sensoriales como una "hipótesis". En realidad, de su posición se infiere que toda determinada hipótesis causal no expresa sino la creencia de que a determinados datos sensoriales siguieran otros. Es decir: de acuerdo con su fenomenalismo, Bennett no entendería nunca por "causa" otra cosa que una regular ligazón o secuencia de estados sensoriales. Sólo que Bennett, como sabemos, no se plantea el problema ontológico de tal ligazón o legalidad, sino que reduce la noción de causalidad, sea realista o fenomenalistamente concebida, a la de su expresión en el lenguaje: a una "construcción lógica".



inadecuado e insatisfactorio del problema de la realidad.<sup>907</sup> Pero, si bien huelga reconocer que en la filosofía de Locke no se encuentran las precisiones formales que sólo la polémica histórica posterior ha posibilitado, no debe dejar de reconocerse que en ella operan los motivos esenciales de la concepción del *realismo crítico*, tal como lo hemos perfilado en nuestro trabajo y que podemos recapitular brevemente ahora.

### II.5.1. El *realismo crítico* de Locke en síntesis

Diremos, entonces, que *la cualidad crítica o criticista del realismo lockeano* ha de situarse o hacerse consistir en estos rasgos de su concepción:

a) la teoría de la *objetividad* (mediante el lenguaje ideísta y de modo pionero en la modernidad) como contrastación de las apariencias discretas y ocasionales con patrones lógicos (conceptuales) de *regularidad*: una concepción que hace superfluo el problema de la "semejanza" o adecuación representativa con objetos equívocamente independientes de la experiencia;

b) la subsiguiente elaboración de una *doctrina científica*, de claro sentido o estatuto *hipotético*, acerca de la diversa objetividad de las "cualidades" del mundo físico;

c) la captación del problema de la *imperceptibilidad de la "conexión necesaria"* entre las apariencias como:

c.1) el básico y central de la epistemología, en tanto criterio decisivo de *objetividad*, que redundan en

c.2) el reconocimiento del estatuto *probable* de toda ciencia particular y concreta por no poder percibirse la necesariamente supuesta conexión entre apariencias;

d) la latente pero operativa y detectable distinción propiamente metafísica u *ontológica* entre la *existencia* de los objetos del conocimiento y su forma o *esencia*,

d.1) sin incurrir en la falacia *representacionista* de la reduplicación del universo objetivo ni en la falacia *idealista* de la fundamentación del conocimiento real sólo en la conciencia: lo que explica que se considere a la central noción ontológica de "sustancia" como "el fundamento de todo lo demás". Y

d.2) la concepción crítica de las "cosas mismas" o sustancias como consistentes sobre todo en relaciones, con la consiguiente concepción abierta y relativa de las "esencias", que elude por igual el absolutismo racionalista y el reduccionismo fenomenista

De aquí se infiere que Locke ha anticipado tesis sustantivas del criticismo kantiano, a la vez que ha superado anticipativamente otras tesis más controvertibles y por tanto probablemente menos críticas de la en todo caso modélica filosofía kantiana.

---

<sup>907</sup> Ahora bien, este mismo problema o paradoja debería conducir a una investigación más porfiada y confiada: a una precisión mayor de aquello que resulta irrenunciable en la concepción (por más místico o inefable que resulte para el discurso ordinario), aunque tenga que purificarse de incongruentes tesis subsidiarias; pero nunca a una detención bien en el mero y huero diagnóstico dogmático de confusión o "error lógico" (Bennett, Ayer, etc.), bien en la elusiva y tangencial constatación de que aquí yace un problema para el realismo (Aaron, Rábade, etc.). El potente y respetuoso pensamiento de un Kant o un Wittgenstein, por ejemplo, ha reconocido al menos que late una esquiva cuestión fundamental en los problemas del conocimiento y el discurso sobre la realidad, y se han arriesgado bien a expedir especulaciones místicas como la del "objeto trascendental", bien a renunciar a ellas precisamente por la conciencia y el reconocimiento de su carácter "místico".

Entre los **puntos en que Locke anticipa el criticismo** kantiano hay que contar:

1) Por supuesto, el principio empirista general, *sin* reduccionismo sensualista y psicologista alguno, puesto que Locke reconoce adecuadamente el papel de la razón como órgano de conocimiento de la estructura del ser.

2) La doctrina de la objetividad que se manifiesta en la de las "esencias nominales", y se fundamenta en la cuestión de la "conexión necesaria" entre las apariencias, en lugar de incurrir en el dogmatismo de la "cosa en sí" como completitud reproducida de las determinaciones objetivas.

Entre los **puntos en que Locke supera anticipativamente la doctrina de Kant** se cuentan:<sup>908</sup>

1) El operar, más bien que con un controvertible *dualismo* "trascendental" entre la experiencia y el "objeto trascendental" de la misma, con la adecuada *distinción* ontológica entre la "existencia real" y la experiencia en que se nos manifiesta eidéticamente.

2) Entender el ser, la existencia, como auténtico fundamento de la objetividad y el conocimiento, así como exponer su concepción y fundamentación epistemológica de modo fenomenológico y mediante una confianza objetivamente trascendental e indispensable en nuestras facultades de discernimiento, respectivamente; con lo cual queda superado un controvertible "idealismo formal".

3) El acento en el carácter probabilístico de la ciencia concreta, particular.

Para terminar, aún hemos de decir algo acerca de la exigencia kantiana de que los límites del conocimiento deben establecerse "a partir de principios" (en cuyo rasgo estribaría para Kant el perfil decisivo del criticismo, "el único camino que quedaba", según *KrV*, A xii). Ha de repararse en que, en el nivel criteriológico, Locke ofrece como principios epistemológicos no sólo el de la referencia sensible en cuanto al contenido "positivo" y "útil" del conocimiento, sino también, en cuanto a la forma, el de la "conexión o coexistencia necesaria", que se muestra a la "*self-evidence*", no a la autoridad ni el prejuicio. En el nivel de la fundamentación, en cambio, en modo alguno podría considerarse más rigurosa la infundamentada e infundamentable hipótesis metafísica del "idealismo formal" kantiano que la ineludible y trascendental fundamentación ontológica del conocimiento en la "existencia" o la "realidad", de acuerdo, epistemológicamente, con una también trascendental "con[/]fianza" en nuestras facultades y la realidad misma.

---

<sup>908</sup> Aparte de la reinterpretación de los conceptos más abstractos del conocimiento como "operaciones" o funciones de un pensar ontológico, en la que, no obstante corresponda más bien al contexto temático de la primera parte de nuestro trabajo, es conveniente insistir. La afirmación kantiana de que las categorías o lo *a priori* es absolutamente *a priori*, o mejor, que hay en nuestro conocimiento elementos *a priori* puros, nada empíricos, es, tomada en sentido estricto, una falsedad, y tomada en sentido laxo una afirmación desorientadora. La tesis lockeana sobre el origen y significado de los conceptos relacionales o *a priori* expone con mucha más verdad y claridad lo que hay al respecto: se originan en (por) y para la experiencia, y por tanto no hay lugar al pseudoproblema místico kantiano de "cómo pueden aplicarse las categorías a la experiencia" o/y justificar la validez objetiva –en tanto aplicación a la experiencia– de las categorías. Esta es una de las tesis lockeanas que no sólo anticipan, sino que superan la genética kantiana. Así, frente a la idea kantiana de que la experiencia sensible es "ocasión" del surgimiento de las "categorías", en la doctrina lockeana, es clave la noción de "sugerencia": la experiencia "sugiere" los conceptos puros (que, aunque sean "puros", no dejan de ser conceptos: cogidos de la experiencia, sólo que entendida en su complejidad: en su estructura), esto es, sugiere no sólo elementos deícticos sino estructuras, regularidades, relaciones, sólo menos señalables –o deícticas– en tanto que más –y peculiarmente– abstractas.

## BIBLIOGRAFÍA

N. B.: Las fechas entre corchetes corresponden a la edición original; la letra en cursiva, a libros; los subrayados, a nombres de revistas.

### A. Fuentes sobre Locke

LOCKE, J., *An Essay concerning human understanding*, edited by Alexander Campbell Fraser, New York, Dover Publications, 1959 [1706, 5ª edición; 1ª edición fechada en 1690, aunque se distribuyó en 1689].

LOCKE, J., *An Essay concerning human understanding*, edited by Peter Harold Nidditch, Oxford, Oxford University Press, Clarendon edition, 1975 (primer volumen de una nueva edición, crítica, en curso de la obra completa de Locke).

LOCKE, J., *Works*, 10 vols., Aalen, Scientia, 1963 [London, 1823].

### B. Repertorios bibliográficos sobre Locke

CHRISTOPHERSEN, H., O., *A bibliographical introduction to the study of John Locke*, Oslo, Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist. Filos. Klass. 1930, nº 8.

HALL, R. and WOOLHOUSE, R., *80 Years of Locke Scholarship: a Biblio-graphical Guide*, Edinburgh, University Press, 1983.

HALL, R. (ed.): Locke Newsletter, Department of Philosophy, University of York, 1970–

### C. Otras fuentes clásicas

DESCARTES, R., *Discurso del método*, trad. R. Frondizi, Madrid, Alianza Editorial, 1985 [1637].

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, 3 vols., trad. Félix Duque, Madrid, Orbis, 1984 [1739-40].

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978 [1781/1787].

QUINE, W. O., *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969 (Trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1986).

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, trad. Joaquín Xirau, Barcelona, Labor, 1983 [1912].

" *The problems of philosophy*, London, Williams and Nortdate, sin fecha.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1985 [1921].

## D. Monografías, artículos y manuales

N. B.: Los asteriscos de esta sección señalan las obras expresamente citadas y discutidas en nuestro trabajo, aunque hayamos tenido en cuenta el resto para su confección. La selección de obras discutidas se corresponde, aproximadamente, con la que el análisis bibliográfico de Hall/Woolhouse considera relevante o significativa para nuestro tema (el resto no aporta especial originalidad).

\*AARON, R. I., *John Locke*, 3ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1971[1937].

\*ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, 3 vols., Barcelona, Montaner y Simón, 1978 [1949-53].

\*ALEXANDER, P., (1) "Boyle y Locke sobre cualidades primarias y secundarias", en Tipton (ed.); 1ª edición en *Ratio*, 1974.

" (2) *Ideas, qualities and corpuscles. Locke and Boyle on the external world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

\*ASPELIN, G., "La 'idea' y la 'percepción' en el *Ensayo* de Locke", en Tipton (ed.), como "Observación" al artículo de Greenlee [1977].

\*AYERS, M. R., "Las ideas de potencia y sustancia en la filosofía de Locke", en Tipton (ed.); 1ª edición en *Philosophical Quarterly*, 1975.

\*BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume: central themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

BOLTON, M. B., "*Substances, substrata and names of substances in Locke's Essay*", *Philosophical Review*, 1981 (nº 90).

\*BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*, 3 vols., [1926–32].

\*CASSIRER, E., (1) *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, 4 vols., trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979- [1906–57].

\*COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, 9 vols., Barcelona, Ariel, 1969-80 [1946–75].

CURLEY, E. M., "Locke, Boyle and the distinction between primary and secondary qualities", *Philosophical Review*, 1972 (nº 81).

DUCHESNAU, F., *L'empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

\*FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1984 [1976: 6ª edición, rev.].

\*FRASER, A. C. (ed.), *An Essay concerning Human Understanding, by John Locke*, 2 vols., New York, Dover Publications, 1959 [Oxford, 1894].

\*GIBSON, J., *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 [1917].

\*GREENLEE, D., "La idea de Locke de la 'idea'", en Tipton (ed.); 1ª edición en Theoria, 1967.

\*HESSEN, J., *Teoría del conocimiento*, trad. José Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1979 [1926].

\*JACKSON, R., (1) "Locke's distinction between primary and secondary qualities", en Martin and Armstrong (eds.); 1ª edición en Mind, 1929.

" (2) "Locke's version of the doctrine of representative perception", en Martin and Armstrong (eds.); 1ª edición en Mind, 1930.

\*JEFFREYS, M. V. C., *John Locke, prophet of common sense*, London, Methuen and CO LTD, 1967.

KRÜGER, L., *Der Begriff des Empirismus: Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973.

\*LAUDAN, L., "La naturaleza y las fuentes de la visión de Locke sobre las hipótesis", en Tipton (ed.); 1ª edición en Journal of the History of Ideas, 1967.

\*MACKIE, J. L., *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

MACHAMER, P. K., "Recent work on perception", American Philosophical Quarterly, 1970, (nº 7).

\*MARTIN, C. B., "Introduction", en *Locke and Berkeley. A collection of Critical Essays*, C. B. Martin and D. M. Armstrong (eds.), London, MacMillan, 1968.

\*MATTHEWS, H. E., "Locke, Malebranche y la teoría representativa", en Tipton (ed.); 1ª edición en Locke Newsletter, 1971.

\*MELENDO, T., *J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Magisterio Español, col. Crítica Filosófica, 1978.

\*MORRIS, C. R., *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1931.

O'CONNOR, D. J., *John Locke*, New York, Dover Books, 1967 [London, 1952].

NATHANSON, S. L., "Locke's theory of ideas", Journal of History of Philosophy, 1973 (nº 11).

OSLER, M. J., "John Locke and the changing ideal of scientific knowledge", Journal of the History of Ideas, 1970.

\*RABADE ROMEO, S. (2) "Introducción", en *John Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Mª E. García, Madrid, Editora Nacional, 1980.

RABB, J. D., "Are Locke's ideas of relation complex?", Locke Newsletter, 1974.

" , "Reflection, reflexion and introspection", Locke Newsletter, 1977.

\*RYLE, G., "John Locke on human understanding", en Martin and Armstrong (eds.); 1ª edición en *Tercentenary Addresses on John Locke*, ed. J. L. Stocks, Oxford, 1933.

SQUADRITO, K. M., "Locke, Quine and natural kinds", The modern schoolman, 1972 (nº 49).

“ , *Locke's Theory of Sensitive Knowledge*, Washintong D.C., Univ. Press of America, 1978.

\*TIPTON, I. C. (ed.), "Introducción", en *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*, trad. J. Ferreiro S., México, FCE, 1981 [1977].

TROYER, J., "Locke on the name of *substances*", Locke Newsletter, 1975.

VIANO, C. A., *John Locke: Dal Razionalismo all' Iluminismo*, Turín, Einaudi, 1960.

\*WALL, G., "La crítica de Locke al conocimiento innato", en Tipton (ed.); 1ª edición en Philosophy, 1974.

WEBB, T. E., *The intellectualism of Locke: An Essay*, 1857.

\*WOOLHOUSE, R., *Locke's Philosophy of science and Knowledge*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.

“ , *Locke*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 [1983].

\*WOZZLEY, A. D., "Algunas observaciones en torno a la explicación de Locke sobre el conocimiento", en Tipton (ed.); 1ª edición en Locke Newsletter, 1972.

WRIGHT, E., "Recent work in perception", American Philosophical Quarterly, 1984, (nº 21).

\*YOLTON, J. W., (1) *John Locke and the way of ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1968 [1956].

\* " (2) "Locke's concept of experience", en Martin and Armstrong (eds.); 1ª edición en Journal of the History of Philosophy, 1963, como parte del artículo "The concept of experience in Locke and Hume".

\* “, (3) *Locke and the compass of human understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

YOST, R. M., "Locke's rejection of hypothesis about submicroscopic events", Journal of the History of Ideas, 1951 (nº xii).

## E. Otras obras citadas

ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1985.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974 [1962].

AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. Marcial Suárez, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 [1946: 2ª edición rev.].



- CALVO MARTÍNEZ, T., *Aristóteles: Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.
- CASSIRER, E., (2) *La filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1932].
- CHALMERS, A. F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, trad. E. Pérez Sedeño y P. López Máñez, Madrid, Siglo XXI, 1990 [1984<sup>2</sup>].
- FINANCE, J. DE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, trad. Salvador Caballero S., Madrid, Gredos, 1971 [1966].
- FRONDIZI, R. (ed.), *R. Descartes: Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 [Puerto Rico, 1954].
- GARCÍA MORENTE, J., *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982 [1917].
- GARCÍA SUAREZ, A., "Historia y justificación de la inducción", en Max Black, *Inducción y probabilidad*, Madrid, Cátedra, 1979.
- GILSON, E., *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernández B., Pamplona, Eunsa, 1979 [1949].
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- HARTMANN, N., *Metafísica del conocimiento*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1945 [1921].
- NAVARRO CORDÓN, J. M., "Introducción", en René Descartes: *Reglas para la dirección del ingenio* [1701], trad. J. M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984 [1972].
- RÁBADE ROMEO, S., (1) *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*, Madrid, Gredos, 1969.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.
- ZUBIRI, X., (1) *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985 [1962].
- "", (2) *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981 [1980].