

LENGUAJE Y REALISMO METAFÍSICO EN LOCKE

ANTONI DEFEZ MARTÍN
Universitat de Girona

RESUMEN: La teoría corpuscular de la materia era, según Locke, la mejor explicación de cómo es la realidad. Sin embargo, no creía que fuese posible demostrar filosóficamente la verdad de esta afirmación: los seres humanos sólo pueden llegar a tener creencias justificadas, pero no conocimiento, sobre la constitución real del mundo. Por esta razón, Locke, en su defensa filosófica de la hipótesis corpuscular, apela a la teología: Dios podía hacer posible lo que para los humanos sería inconcebible.

PALABRAS CLAVE: Locke, teoría corpuscular, materialismo, realidad, conocimiento, teología.

Language and Metaphysical Realism in Locke

ABSTRACT: According to Locke the corpuscular theory of matter was the best explanation of the reality. Nevertheless, he did not believe that it was possible to demonstrate philosophically the truth of this claim: human beings can only achieve justified beliefs, but not knowledge, on the actual constitution of the world. For this reason, Locke, in his philosophical defense of the corpuscular hypothesis, appeals to theology: God could make possible what for human beings would be inconceivable.

KEY WORDS: Locke, corpuscular theory, materialism, reality, knowledge, theology.

FILOSOFÍA, ESCEPTICISMO Y REALISMO METAFÍSICO

Locke se propuso en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) investigar los orígenes, los fundamentos, los grados de certeza y el alcance (los límites) de las actividades cognoscitivas humanas (E, I, i, #2 y #7). Dos motivos había detrás de este interés: de un lado, el debate planteado por el escepticismo sobre la posibilidad del conocimiento; por otro, el estatus epistémico que cabía otorgar a la nueva ciencia y, en concreto, a la teoría corpuscular de la materia que Locke había recibido de R. Boyle. Como es fácil de entender, ambos motivos estaban entrelazados, pues la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento se concretaba en la cuestión de si era posible conocer cómo es la realidad en sí misma, y si la teoría corpuscular podía ser considerada expresión de dicho conocimiento¹. Por ello, no resulta extraño que el propio Locke desde el principio intente dejar clara cuál es su posición.

¹ Como señala P. H. Popkin, entre los siglos xv y xvii se produjo en el pensamiento europeo una crisis escéptica o pirrónica a partir de una constelación de hechos de índole muy diversa como el descubrimiento y traducción de la obra *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, el resurgimiento del atomismo griego, la aparición de la nueva ciencia galileana y la caída de la visión aristotélico-medieval de la realidad, la disputa entre las concepciones realistas y operacionalistas de la ciencia, el descubrimiento de América y subsiguiente el cuestionamiento de las costumbres europeas, el surgimiento del primer capitalismo y la progresiva desaparición de la forma de vida y de los valores de la sociedad feudal, la nueva religiosidad del protestantismo y su enfrentamiento con el catolicismo, etc. (vid. POPKIN, H., *The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979).

En su opinión, el escéptico tendría razón en algún sentido, ya que hay cosas que no podemos conocer, siendo algunas de ellas sólo objeto de creencia, mientras que otras son irremediablemente desconocidas. Ahora bien, el escéptico estará equivocado si afirma que no es posible conocer nada o que no podemos creer nada justificadamente. Para Locke, estas conclusiones no harían justicia a la situación humana, ni se siguen del reconocimiento de que algunas cosas no nos son cognoscibles. Por el contrario, los seres humanos tienen facultades y poderes epistémicos idóneos para los propósitos de la vida: tanto para conseguir las comodidades y el confort en su existencia, como respecto de los deberes y las obligaciones que tienen hacia los otros y hacia Dios —es decir, la vida moral y la salvación eterna—. Sin embargo, nuestras facultades son escasas y nuestros poderes débiles en lo tocante al problema de la realidad en sí misma: aquí no podrá haber conocimiento, sino, como veremos, sólo creencia justificada (E, I, i, #5).

Una consecuencia de este planteamiento es que no sólo no necesitamos conocer lo que irremediablemente ignoramos, sino que además podremos evitar un escepticismo derrotista y pernicioso si reconocemos los límites de lo que podemos conocer y cuáles son sus causas. Y es que sobrepasar estos límites, ir más allá de lo que nuestras capacidades permiten —no administrar tranquilamente el entendimiento que Dios nos ha otorgado—, es precisamente lo que alimentaría la idea pirrónica de que todo conocimiento es imposible y toda creencia injustificada (E, I, i, #4-#7; y IV, xii, #12)².

Como puede apreciarse, la intención de Locke dista bastante del modelo cartesiano. No se trata de construir una filosofía primera que, mediante un uso metodológico del escepticismo, alcance primeras certezas metafísicas capaces de fundamentar la filosofía natural —en el caso de Locke, la teoría corpuscular de la materia—. No, su intención es menos ambiciosa, más proletaria: como nos dice él mismo en la *Epístola al lector*, trabajar como «un simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y limpiar los escombros que perturban la marcha del saber», es decir, los escombros dejados por el aristotelismo y el mismo cartesianismo.

Locke denomina a esta tarea ‘semiótica’ o ‘lógica’, y la caracteriza como el análisis de «las maneras y los medios por los cuales se adquiere y se comunica el conocimiento» (E, IV, xxi, #1) tanto de la naturaleza de las cosas, de sus relaciones y de sus maneras de actuar —es decir, la filosofía natural— como de lo que el hombre hace en tanto que agente racional dotado de voluntad para su dicha y salvación —esto es, la filosofía moral—. Locke justifica de la siguiente manera por qué esta investigación recibe el nombre de ‘semiótica’ y por qué es una investigación sobre las ideas y las palabras:

«El asunto de esta ciencia consiste en considerar la naturaleza de los signos de que se vale la mente para entender las cosas, o para comunicar sus cono-

² Respecto del escepticismo en Locke, vid. WOOLHOUSE, R., «Locke’s theory of knowledge», en CHAPPELL, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, 1994, pp. 146-171.

cimientos a los otros. Porque, como entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, salvo sí misma, que sea presente para el entendimiento, es necesario que alguna otra se le presente como signo o representación de la cosa que considera, y éstas son las ideas. Y como la escena de las ideas, que constituye los pensamientos de un hombre, no puede exhibirse de una manera inmediata a la vista de otro hombre ni guardarse en ninguna parte que no sea la memoria, que no es un almacén muy seguro, por eso tenemos necesidad de signos de nuestras ideas para poder comunicar nuestros pensamientos los unos a los otros, así como para registrarlos en beneficio propio. Los signos que los hombres han encontrado más convenientes y, por tanto, aquellos de que se valen más comúnmente son los sonidos articulados. Por eso, la consideración de las ideas y de las palabras, en cuanto que son los grandes instrumentos de conocimiento, constituye una parte nada despreciable de la contemplación de quienes pretendan ver en toda su extensión el conocimiento humano» (E, IV, xxi, #4)³.

La semiótica, así entendida, es lo que actualmente llamamos «Teoría del conocimiento», pero incluiría también lo que hoy consideraríamos análisis conceptual. Efectivamente, Locke desmarca su trabajo de la investigación empírica y causal, no entrando en consideraciones físicas de la mente; por el contrario, se propone usar un ‘sencillo método histórico’ para dar razón de cómo la mente alcanza las nociones con las que construye el conocimiento, es decir, cómo recibe sus ideas y cómo elabora otras a partir de ellas (E, I, i, #2). Y así, la semiótica tendrá como objetivo final aclarar cuándo las ideas cumplen el cometido de conocer la realidad y cuándo no, es decir, determinar el origen y el fundamento del conocimiento y, a la vez, sus límites. En este sentido, cabe señalar que Locke no pretende demostrar metafísicamente la verdad de la hipótesis corpuscular de la materia, sino mostrar que esta hipótesis encaja perfectamente con la imagen del mundo del sentido común, mientras que las teorías rivales entran en conflicto con ella. Dicho de otra manera: no hay fundamentación filosófica de la teoría corpuscular, aunque de ella es posible decir que es la mejor explicación que poseemos.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Ahora bien, ¿cuáles son los límites del conocimiento y qué los fija? En primer lugar tenemos el límite de la experiencia: según Locke, todo el conocimiento humano tiene como origen y fundamento la experiencia, ya que todas nuestras ideas —los materiales del conocimiento— provienen de la experiencia (ideas simples), o derivan de ella y tienen en ella su fundamento último (ideas complejas). En segundo lugar, el límite de la actividad de la mente, es decir, tanto la ampliación, la composición y la abstracción que la mente ejerce sobre las ideas

³ Seguimos aquí la traducción de E. O’Gorman del *Ensayo* publicada en México por F.C.E. en 1956.

simples para obtener ideas complejas, así como el razonamiento realizado a partir de las ideas (E, II, i, #22). Como vemos, para Locke, aunque todo el conocimiento humano tiene como origen y fundamento la experiencia, no todo conocimiento deriva o es explicable a partir de ella: el entendimiento humano permite obtener ideas complejas y conocimientos que los sentidos nunca podrían proporcionarnos (E, II, i, #2 y #25)⁴.

Locke, de una manera que recuerda la definición de ‘verdad’ que ya ofreciera Hobbes, afirma que el conocimiento es «la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre nuestras ideas» (E, IV, i, #2). En la mente las ideas están conectadas entre sí bien en función de lo que significan —así ocurre cuando el acuerdo expresa identidad, diversidad o relación—, o bien en función de los lazos que establece la experiencia, como sucede cuando el acuerdo expresa coexistencia y conexión necesaria. Estas conexiones son reflejadas por las proposiciones verdaderas, siendo respectivamente el conocimiento y la creencia justificada el reconocimiento que hace el entendimiento de dichas conexiones.

Así, y dentro del primer caso, las ideas pueden conectarse o bien directa e inmediatamente, como sucede con el conocimiento intuitivo, o bien mediata e indirectamente mediante otras ideas, como ocurre en el conocimiento demostrativo.

⁴ Como es sabido, Locke criticó la teoría de las ideas innatas. En su opinión, partiendo de una motivación correcta —el reconocimiento de que no todo conocimiento puede derivarse de la experiencia—, esta teoría establecía una conclusión errónea: que algunos conocimientos no son adquiridos, sino innatos. Ahora bien, según Locke, es posible hacer justicia al hecho de que no todo conocimiento se derive de la experiencia explicando cómo son adquiridos por el ejercicio del entendimiento sobre los materiales que sí provienen de la experiencia, las ideas. Precisamente porque el entendimiento es común a la mayoría de los humanos se explicaría, sin necesidad de apelar al innatismo, que algunos principios tengan un asentimiento universal. Igualmente, también en función del entendimiento y, claro está, de un adecuado aprendizaje se explicaría por qué la mayoría de los seres humanos, dentro del conocimiento intuitivo, aceptan la verdad de ciertos principios una vez han entendido el significado de las palabras en que vienen expresados o, si se quiere, una vez han captado la relaciones entre las ideas que dichos principios establecen (E, I, ii, #17-#18). Locke presenta dos tipos de principios representativos del innatismo: especulativos como «es imposible para una misma cosa ser y no ser», y prácticos (morales y religiosos) como «es un deber de los padres cuidar de sus hijos» (E, I, ii, #4, y iii, #12). Aunque niega su carácter innato, Locke no niega que podamos conocerlos o que puedan ser objeto de consenso universal —como veremos, es posible un conocimiento demostrativo y, por tanto, universal y necesario en disciplinas como la lógica, las matemáticas o la ética— (E, I, iii, #1). En este sentido debe tenerse en cuenta que la crítica de Locke al innatismo no depende tanto de su empirismo como de su antiintelectualismo. Y es que la teoría de las ideas innatas reclamaría como premisa oculta una concepción intelectualista de los seres humanos y de sus logros cognitivos, pues lo que el innatista presupone que hay en la base de todo conocimiento innato son actos intelectuales de reconocimiento. Por el contrario, Locke contempla el conocimiento como un proceso guiado por el aprendizaje, el adiestramiento, la experiencia, etc., y sólo al interior de este proceso tendrían lugar dichos actos intelectuales de reconocimiento. Este sería el sentido del sencillo método histórico de que habla Locke: no sólo ser una reconstrucción del conocimiento, sino también una descripción que cómo se adquiere de hecho. [Sobre esta cuestión, vid. ATHERTON, M., «Locke and The Issue Over Innateness», en CHAPPELL, V. (ed.), *Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 48-59.]

Por ejemplo, mientras que en «A es A» o «3 es mayor que 2, e igual a 1 más 2» el asentimiento es inmediato, para reconocer el acuerdo que hay entre la idea de la suma de los ángulos de un triángulo y la idea de la suma de dos ángulos rectos no basta con compararlas, sino que hace falta alguna prueba, un razonamiento —alguna idea intermedia— que permita percibir el acuerdo (E, IV, ii, #1 y #2).

A su vez, y como se acaba de indicar, las ideas pueden conectarse también a partir de la observación y la experimentación como es el caso de lo que podríamos llamar conocimiento experimental —por ejemplo, «la plata, pero no el oro, se disuelve en ácido nítrico»— y que es el propio de la filosofía natural. Igualmente, y por lo que se refiere a la existencia de objetos, Locke señala otro tipo de conocimiento que, pese a la definición inicial, no puede ser analizado como una conexión entre ideas: es el conocimiento sensible de la existencia de particulares externos a la mente y de sus propiedades a través de la percepción sensorial (E, IV, ii, #14)⁵.

Como es fácil observar, estas cuatro modalidades de conocimiento no sólo tienen diverso alcance, sino que gozan también de distintos grados de certeza. Así, mientras que los tres primeros —si exceptuamos el conocimiento intuitivo de nuestra existencia y el conocimiento demostrativo de la existencia de Dios— versan sobre generalidades, el conocimiento sensible lo es de particulares. Por otro lado, mientras que los dos primeros gozan de máxima certeza y universalidad —Locke afirma que «en algunas de nuestras ideas hay ciertas relaciones, hábitos y conexiones, tan visiblemente incluidas en su naturaleza, que no podemos, de ninguna manera ni con el concurso de poder alguno, concebirlas separadas de ellas» (E, IV, iii, #29)—, la probabilidad es lo que corresponde a los dos últimos, no pudiéndose hablar en rigor en estos casos de conocimiento, sino de creencia justificada (E, IV, iii, #28 y xv, #3). Con todo, estaríamos aquí ante una probabilidad que, por lo que respecta a la existencia del mundo externo, no dejaría lugar a la duda escéptica.

En efecto, para Locke, la máxima certeza que tenemos de la presencia en la mente de una determinada idea se vuelve problemática cuando intentamos afirmar la existencia del objeto exterior que hipotéticamente la causa y al cual representaría. Sin embargo, habría una prueba concluyente: la vivacidad y la involuntariedad de las ideas que son causadas por los objetos externos. Esta prueba, sin hacer que el conocimiento sensible tenga la certeza del conocimiento intuitivo y del demostrativo, no obstante, eliminaría toda duda razonable.

En suma, hablando estrictamente, sólo hay conocimiento donde hay percepción intuitiva o demostrativa de la conexión necesaria entre ideas, y donde éste no sea el caso sólo habrá creencia u opinión (E, IV, iii, #28 y #29). Es decir, según Locke, la ciencia es un sistema demostrativo de conocimientos, y no un sistema de creencias ligadas por inferencias probables, de manera que, siendo

⁵ Para un análisis del problema de si el conocimiento sensible de la existencia de objetos puede o no ser compatible con la definición lockeana del conocimiento, vid. YOLTON, J. W., *Locke. An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 140ss; y MATTERN, R., «Locke: 'Our Knowledge, Which All Consists In Propositions'», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 227-241.

la aritmética y la geometría ciencias —y la moral también podría serlo—, la filosofía natural no puede aspirar a tanto (E, IV, xii, #1). Y es que, en este caso, el entendimiento es incapaz de descubrir conexiones necesarias entre ideas, ya que las ideas —las esencias nominales— de los objetos no coinciden con sus esencias reales, cosa que sí sucede en la matemática. Veámoslo en detalle.

Locke llama ‘modos’ a las ideas complejas de la matemática, y ‘sustancias’ a las de los objetos de la filosofía natural. Pues bien, la esencia nominal de un modo o de una sustancia es la idea compleja que tenemos —la idea abstracta que acompaña al nombre correspondiente—, de manera que todo componente de esta idea es esencial o necesario a la clase o especie que el nombre designa. Por su parte, la esencia real de un objeto es su ser, aquello que lo hace ser el tipo de cosa que es y, en el caso de la sustancias, aquello de lo que depende su esencia nominal, es decir, todas las propiedades observables de la especie (E, III, iii, #15, v, #14 y vi, #2).

Por ejemplo, del oro tenemos, por un lado, ciertas propiedades observables y, en su caso, descubribles (color, maleabilidad, solubilidad, etc.); por otro, propiedades de las que parecen depender las anteriores y que serían las propiedades de las que trata la hipótesis corpuscular. Así las cosas, la esencia real del oro sería una estructura de corpúsculos imperceptibles dotados sólo de cualidades primarias, la cual explicaría sus propiedades observables, es decir, su esencial nominal, la idea compleja que tenemos del oro. Igualmente, y ya en general, podríamos decir que las diferencias observables entre las distintas sustancias —y así, sus diferentes esencias nominales— dependen de las diferencias existentes en las estructuras de corpúsculos que las constituyen, sus esencias reales (E, III, ix, #12, y IV, iii, #25)⁶.

⁶ En la época de Locke dos concepciones mecanicistas de la materia estaban en voga: por un lado, la cartesiana que identificaba materia con extensión, y consideraba que la materia era infinitamente divisible y el vacío imposible; por otro, la corpuscular que afirmaba que la solidez o impenetrabilidad formaba parte, junto con la extensión, de la esencia de los cuerpos, dejando así abierta la posibilidad a la existencia de los átomos y del vacío. La hipótesis corpuscular, heredera del atomismo antiguo, fue resucitada en el siglo xvii por P. Gassendi, T. Hobbes y R. Boyle. Según esta teoría, la materia de todos los cuerpos es del mismo tipo: sustancia sólida extensa; además todos los cuerpos o son átomos (trozos imperceptibles e indivisibles de materia dotados de extensión, solidez, medida, forma, localización, movilidad, volumen) o agregados de átomos, agregados que tendrían la cualidad de la textura (ordenamiento de los átomos en función de sus diversas medidas, formas, situaciones y movimiento). Según la teoría corpuscular, todo cambio en los cuerpos estaría causado por algún cambio en su textura, y serían efecto del impacto de un cuerpo sobre otro, siendo toda causalidad mecánica. Igualmente, las llamadas ‘cualidades secundarias’ no serían nada en los objetos sino resultado de sus cualidades primarias y textura o, si se quiere, poderes para producir en nosotros ideas de cualidades secundarias. Locke considera que la distinción entre cualidades primarias y secundarias justifica el uso cotidiano de los conceptos de cuerpo, propiedad y causalidad: con la palabra ‘cuerpo’ sólo queremos decir sustancia finita sólida extensa dotada de alguna figura, medida, localización, movilidad, volumen, textura, es decir, rasgos que los cuerpos poseen independientemente del estado en que se encuentren y que se parecen a las ideas de cualidades primarias. A su vez, las ideas de cualidades secundarias serían separables de los cuerpos en tanto que sólo son efectos de los cuerpos en nuestra mente. Igualmente, la acción

En definitiva, en el caso de las sustancias habría una clara diferencia entre su esencia real y su esencia nominal, esto es, entre lo que son los objetos y lo que sabemos de ellos, nuestras ideas. Es más, se trataría de una diferencia insalvable, pues aunque Locke apele a la teoría corpuscular, en su opinión los seres humanos, a diferencia de Dios y quizás los ángeles, no puedan penetrar en todos los detalles de la constitución de la materia y, por tanto, en lo que son las sustancias. De hecho, nuestras ideas de las sustancias únicamente pueden ser ideas de sus esencias nominales (E, III, vi, #3). Y es que, como veremos seguidamente, es la mente humana quien decide qué propiedades forman parte de una esencia nominal y cuáles no, de manera que no es que las esencias reales nos sean desconocidas, sino que nos son desconocidas irremediabilmente.

Muy diferente sería el caso de los modos de la matemática: por ejemplo, la esencia nominal de una figura geométrica es también su esencia real, ya que los modos son ideas complejas que la mente —la mente de los expertos— construye bajo la exigencia de la coherencia (E, II, xxii, #1-#5, y III, v, #8). En efecto, la esencia nominal del triángulo, pero también su esencia real, es ser «una figura que incluye un espacio entre tres líneas» (E, III, iii, #18). Por ello, los geómetras tienen conocimiento de la esencia real de las figuras geométricas y pueden deducir sus propiedades: es decir, la geometría es una ciencia —en realidad, el modelo de la ciencia— (E, II, xxxi, #10-#11). O dicho con otras palabras: allí donde nuestras ideas son de esencias reales, podemos conseguir un conocimiento cierto y universal a través de los métodos *a priori* de la intuición y la deducción (E, IV, iii, #29)⁷. Contrariamente, la filosofía natural no puede ser ciencia: las ideas de sus-

de un objeto sobre otro, incluida la acción del objeto sobre el sujeto perceptor, sólo sería una acción realizada mediante impulso o contacto, de manera que las cualidades primarias y secundarias de los objetos son la causa de las ideas correspondientes. De esta manera, Locke cree hacer justicia a la visión ordinaria de que los cambios que percibimos en las cualidades sensibles de los objetos obedecen a cambios en su estructura física (E, II, viii, #9-#15 y #23). Ahora bien, ¿cómo un empirista puede afirmar que las partes imperceptibles de la materia tienen cualidades, cualidades primarias? Es más: ¿qué quiere decir en este contexto de las ideas de cualidades primarias se parecen a las cualidades primarias? Son exigencias aceptadas para explicar nuestra concepción preteórica de la realidad física que, según Locke, además se encontrarían en continuidad con el marco conceptual del sentido común. [Respecto de la teoría corpuscular de la materia y su aceptación por parte de Locke, vid. McCANN, E., «Locke's philosophy of body», en CHAPPELL, V. (1994), pp. 56-88.]

⁷ También las ideas de la ética son modos cuyas esencias reales conocemos o podemos llegar a conocer, y por ello es posible colocar la ética entre la ciencias demostrativas (E, I, iii, #8, y IV, xii, #8): por un lado, la idea de Dios, construida por la reflexión a partir de la experiencia, permite una fundamentación de la ética, ya que las reglas morales son simplemente los mandamientos de Dios (E, II, xxiii, #33, II, xxviii, #8, y IV, x, #1); por otro, la idea de que nosotros somos seres dotados de entendimiento, criaturas creadas por Dios y dependientes de él, permite entender y obedecer la voluntad divina (E, IV, xiii, #3). [Según Locke, la demostración de la existencia de Dios no puede basarse en el argumento ontológico —la existencia de un ser no puede probarse a partir de su idea—, sino en la existencia de otros seres y, en concreto, en el conocimiento intuitivo de nuestra existencia como seres inteligentes, para remontarse después a la causa de su creación (E, IV, x, #1-#5).] Locke reconoce que hasta el momento nadie ha producido una ciencia moral demostrativa —y él tampoco lo intenta—,

tancias son sólo de esencias nominales, y no podemos construir demostraciones, sino sólo creencias basadas en la experiencia (E, IV, xii, #9-#10).

Como vemos, Locke sigue siendo aristotélico en su epistemología, ya que todavía identifica conocimiento con demostración deductiva, y hace de la universalidad y la necesidad sus rasgos definitorios, aunque los restrinja al ámbito de las matemáticas y la ética (E, IV, iii, #29). Ahora bien, Locke es antiaristotélico en ontología: que entre esencias nominales y esencias reales de las sustancias haya un abismo insalvable, es una tesis que ataca la suposición de que nuestras clasificaciones de los objetos naturales en clases o especies reflejan la existencia objetiva de un determinado número de formas sustanciales fijas e incambiables (E, III, iii, #17 y III, vi, #10). Según Locke, cuando usamos términos generales no estamos reproduciendo o descubriendo especies o clases que existan independientemente de nuestra actividad clasificatoria —es decir, segmentos de realidad que se autoidentifiquen—, sino eligiendo entre las similitudes y diferencias que hay en la realidad aquellas que nos son relevantes (E, III, iii, # 13 y vi, #24-#25). En suma, nuestros sistemas de clasificación están siempre basados en lo que de hecho conocemos de los objetos —nuestras ideas—, no a partir de sus supuestas constituciones internas, y ello sin importar cuál sea la profundidad de nuestros conocimientos.

LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE

Locke no sólo tiene una concepción social del origen lenguaje, sino que además considera que de él dependen el mantenimiento, el confort y el progreso de la misma sociedad, pues una de sus funciones primordiales es la comunicación entre los hombres. Efectivamente, el lenguaje, además de servir para registrar los propios pensamientos con ayuda de la memoria, sirve para dar a conocer a los otros nuestros pensamientos, pues las palabras son signos de las concepciones internas, de nuestras ideas. Ahora bien, esta comunicación no se limita a transmitir a los otros lo que pensamos; también consiste en llegar a compartir nuestras significaciones y, por supuesto, a poder concordar en ellas, es decir, poder hablar de lo mismo —la intersubjetividad⁸.

aunque afirma que algún conocimiento moral lo poseemos de esta manera (E, I, iii, #1-#4, II, xxviii, #8). Con todo, habría otra fuente alternativa: la revelación. En este caso, sin embargo, sólo podemos hablar de creencia y no de conocimiento. La revelación ha de estar sometida a la primacía de la razón, es decir, a la percepción clara y distinta del acuerdo o desacuerdo entre nuestras ideas (E, IV, xiii, #4). Hay algunas verdades supuestamente reveladas más allá de la razón humana (E, IV, xviii, #7), pero es la razón la que ha de juzgar si algo es o no revelación (E, IV, xviii, #10). De hecho, todo lo que sería necesario para la salvación podría alcanzarse con la luz natural de la razón —la revelación no es necesaria— (E, III, ix, 23, IV, xii, #11, y IV, xix, #3). [Sobre estas cuestiones, vid. WOLTERSTORFF, N., «Locke's philosophy of religion», y SCHNEEWIND, J. B., «Locke's moral philosophy», en CHAPPELL, V. (1994), pp. 172-198 y 199-225.]

⁸ Aunque Locke pasa por iniciador del ideacionismo, debe reconocerse que esta concepción, con matices diferentes, ya está presente en Aristóteles y en otros filósofos de la Moderni-

Locke empieza el tratamiento de los términos generales enfatizando la necesidad del carácter general del lenguaje: pese a que todo lo existente es particular, las palabras en su mayoría tienen una significación general (E, III, iii, #1). De lo contrario, todas las palabras serían nombres propios, cosa que excedería la capacidad humana de usar el lenguaje y destruiría la posibilidad de comunicación, pues sería necesario un nombre para cada idea y que el oyente estuviera en contacto con cada idea particular significada, cosa imposible (E, III, iii, #2). Pero es más, con un lenguaje así tampoco sería posible aprender nuevas informaciones sobre particulares con lo que quedaría inexplicado el mejoramiento del conocimiento humano (E, III, iii, #4). Es decir, para poder registrar información y comunicarla, el lenguaje ha de usar términos generales, al igual que para poder hacer referencia a particulares necesita de nombres propios o de expresiones individualizadoras.

Así las cosas, un término general sólo podrá designar objetos particulares mediante alguna idea asociada que introduzca generalidad, esto es, una idea abstracta (E, III, iii, #6). Para Locke, una idea abstracta es una concepción que la mente forma omitiendo (abstrayendo, separando) de la idea compleja de un objeto particular los rasgos que lo determinan espacio-temporalmente, dejando sólo aquellos que comparte con otros objetos del mismo tipo (E, III, iii, #7). En este proceso, sin embargo, nada está prefijado respecto de las similitudes

dad. La tesis central es la siguiente: las palabras significan (están por) objetos sólo en la medida que significan (están por) ideas en la mente de quien que las utiliza; es decir: son las ideas las que directamente o inmediatamente representan (están por) los objetos (teoría representacionista de la mente), mientras que las palabras sólo lo hacen indirecta o mediatamente a través de las ideas (E, III, x, #23). Y es que mientras que la relación ideas-cosas sería natural (representacional), la relación palabras-ideas(cosas) es convencional. Aristóteles había presentado una concepción similar en el *Peri Hermeneias*, pero con la salvedad de que para él todas las afecciones del alma representan fielmente las cosas y sus propiedades, mientras que Locke, lejos de este realismo ingenuo y de la mano de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, no acepta que todas las ideas se asemejen a las cosas y sus propiedades: sólo lo hacen las ideas de cualidades primarias y aún así, como hemos visto, de una manera problemática, ya que las ideas no nos revelan todos los detalles de las cualidades primarias de las partículas imperceptibles que constituyen los objetos (E, II, viii., #8, IV, iv, #3-#4, y IV, xxi, #4). Las ideas son los efectos de los objetos en nuestra mente (teoría causal de la mente), pero no se parecen a sus causas —los objetos— en todos los detalles y, por eso, nos dan una noticia limitada acerca de la realidad. Y lo mismo cabría decir de las palabras: tampoco está garantizado que ellas nos revelen la naturaleza real de las cosas. Con todo, para Locke, ‘significación’ no es equivalente a ‘referencia’, sino que las palabras, haciendo referencia a cosas y propiedades, significan ideas de las cosas a que las palabras hacen referencia: las ideas son el camino de la referencia. En suma: sin ideas no podemos decir nada de las cosas, pero lo que podemos decir está mediado por las ideas que tenemos. Y esto respecto de los términos generales tiene como consecuencia que hay que tener cuidado en lo que decimos sobre las cosas cuando las designamos mediante el nombre de una especie o de una clase: los humanos tenemos éxito en la comunicación y en la referencia a las cosas, pero sería un peligro —el peligro de las referencias secretas— asumir que nuestras palabras expresan la verdadera naturaleza de las cosas, o que significan lo mismo para todos (E, III, ii, #4-#5 y ix, #1, #4-#5). [Para un análisis de estas cuestiones, vid. CHAPPELL, V., «Locke’s theory of ideas», en CHAPPELL, V. (1994), pp. 26-55, y ASHWORTH, E. J., «Locke on Language», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 175-198.]

entre objetos a incluir en la formación de la idea abstracta (E, III, iii, #9). Dicho más explícitamente, el proceso de abstracción tiene como límite las ideas simples de la experiencia, pero las ideas abstractas pueden ser creadas a partir de cualquier similitud que se dé entre los particulares. Los términos generales incluyen, por tanto, una doble imposición voluntaria: de un lado, la conexión palabra-idea es convencional; por otro, la idea abstracta es reflejo de nuestra elección de las similitudes. La naturaleza ofrece semejanzas, pero no nos dice cuáles han de ser registradas por nuestras ideas abstractas, siendo nuestro entendimiento quien crea ideas abstractas y establece los límites de los tipos de cosas que hay (E, III, iii, #12).

Ahora bien, esta actividad no es arbitraria: existe una base objetiva para nuestra percepción y elección de similitudes (E, III, iii, #13). Con todo, la naturaleza crea un número indefinidamente grande de similitudes, de manera que en principio nada parece restringir la formación de ideas abstractas que capturen semejanzas concretas entre particulares: nosotros decidimos dónde cortamos y qué especies reconocemos. Y ello significa que, habiendo similitudes naturales, no hay clases naturales: las especies, las clases son obra del entendimiento humano. En definitiva, la realidad determina nuestros sistemas de clasificación, pero lo hace de una forma débil, pues nuestras clasificaciones, estando determinadas por las similitudes percibidas, están infradeterminadas: somos nosotros quienes, conscientemente o no, organizamos dichas similitudes.

ESENCIA REAL Y ESENCIA NOMINAL

Para Locke, el concepto de esencia es inseparable de la idea de ser miembro de una especie o una clase, y así es la conformidad con la idea abstracta, a la que el nombre de la especie o la clase va asociado, lo que otorga al objeto el derecho a este nombre y a ser miembro de esa especie. Más explícitamente: tener la esencia de una especie o de una clase es lo mismo que poseer las propiedades registradas por la idea abstracta que es la significación del nombre de la especie o la clase, así como también son lo mismo las esencias y las ideas abstractas que son el significado de los nombres de las especies o clases (E, III, iii, #12).

Ahora bien, y como hemos visto, Locke distingue entre esencia real y esencia nominal, es decir, entre el ser de cada cosa (E, III, iii, #17) y el conjunto de cualidades perceptibles que permiten que las cosas sean clasificadas en clases o especies (E, III, iii, #15). Además, haciendo valer la teoría corpuscular de la materia, Locke no acepta que las esencias reales sean las formas aristotélicas, sino la constitución interna de las partes imperceptibles de las sustancias, de manera que, si bien las esencias reales explicarían por qué los particulares tienen las propiedades perceptibles que tienen, son en realidad las esencias nominales lo que permite clasificar a los particulares como miembros de alguna especie o clase (E, III, iii, #18). Y se trata de una situación que no desaparecería, aunque las esencias reales llegasen a ser conocidas mejor, pues aún en ese caso,

como muestra la teoría de las ideas abstractas, todavía nuestras clasificaciones dependerían de las esencias nominales, todavía tendríamos que elegir entre las similitudes y diferencias que la realidad nos presenta⁹.

No es de extrañar, por tanto, que en este contexto, además de esencias reales, Locke hable también de ‘constituciones reales’, haciendo referencia a la totalidad de las características de las partes imperceptibles que, de ser el conocimiento más perfecto, explicaría las cualidades perceptibles del mundo (E, III, vi, #6), siendo la esencia real, por el contrario, sólo aquello que explica por qué un particular posee las cualidades sensibles que son singularizadas por la esencia nominal de la especie a la que pertenece. Así pues, el concepto de constitución real sería no relacional, es decir, no depende de nuestras clasificaciones, mientras que el de esencia real es relativo y depende de la construcción de esencias nominales. En suma, independientemente de nuestro entendimiento, en la realidad en sí misma habría constituciones reales —propiedades y similitudes—, pero no esencias reales, ni en rigor, como veremos después, sustancias¹⁰.

Repitémoslo: incluso si llegásemos a conocer las características imperceptibles de la constitución real de las cosas, todavía tendríamos que decidir su clasificación en especies o clases, es decir, las esencias reales todavía dependerían de las esencias nominales, esto es, del entendimiento humano. Sólo así se entiende que la filosofía natural no pueda ser ciencia o que la teoría corpuscular no pueda ser demostrada filosóficamente, pese a que el realismo metafísico sea filosóficamente correcto. Efectivamente, Dios conoce el mundo tal como es en sí mismo, pero no lo conoce mediante esencias reales o nominales, sino que conoce directamente las constituciones reales. La realidad en sí misma, por tanto, no tiene por qué parecerse a las estructuraciones ontológicas que el entendimiento humano introduce: no hay ninguna garantía de que el mundo sea tal y como lo conocemos.

De hecho, según Locke, para poder decir que nuestros sistemas de clasificación reproducen exactamente unas supuestas esencias deberían cumplirse tres condiciones: (i) que los productos de la naturaleza estuviesen siempre dentro de los límites definidos por las esencias; (ii) que nuestras clasificaciones estuvieran basadas en las esencias reales que fijan los límites de las especies, y (iii) poseer ideas complejas perfectas de las esencias reales (E, III, vi, #14-#19). Sin embargo, nada de esto acontece: la naturaleza con frecuencia produce monstruos; además, la hipótesis corpuscular sólo puede ofrecer una conjetura general, pero no un conocimiento detallado, de las constituciones reales de las cosas y de cómo de ellas surgen las cualidades perceptibles; por último, dado que nuestros lenguajes son anteriores a la ciencia, esas supuestas esencias reales no pueden ser el fundamento de nuestras clasificaciones (E, III, vi, #22-#25).

⁹ Sobre esta cuestión, vid. ATHERTON, M., «The Inessentiality of Lockean Essences», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 199-213; ALSTON, W. P., *Filosofía del lenguaje* (1964), Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 42ss; y SCHWARTZ, S. P., «Introduction», en SCHWARTZ, S. P. (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, New York, 1977.

¹⁰ Cf. GUYER, P., «Locke’s philosophy of language», en CHAPPELL, V. (1994), pp. 115-145.

Podríamos interpretar las tesis de Locke como una posición que depende de la combinación de afirmaciones factuales —que la naturaleza no sigue reglas fijas— y de un pesimismo epistemológico —que no podemos conocer los fundamentos reales de las diferencias perceptibles entre las cosas—. En este sentido, Leibniz ya sugería en 1704 que podrían haber explicaciones científicas de la existencia de monstruos que no fuesen incompatibles con la idea de que en la naturaleza hay límites bien definidos. Asimismo, para Leibniz, nuestra ignorancia actual sobre la constitución real de las cosas no sería una barrera para clasificarlas en función de sus esencias reales, ya que dicha ignorancia sólo significaría que nuestras clasificaciones son conjeturas provisionales. En este sentido, que las clasificaciones del lenguaje ordinario sean previas a las de la ciencia no sería determinante: la investigación y el estudio corrigen las nociones cotidianas¹¹.

Ahora bien, el argumento de Locke no depende de cuestiones de hecho ni de ningún pesimismo epistemológico, sino, como ya hemos dicho, de la manera como construimos nuestras ideas abstractas —las significaciones de los términos generales—. De hecho, aunque conociésemos perfectamente las constituciones imperceptibles de las cosas, de este conocimiento no se seguiría automáticamente su clasificación, ya que del conocimiento de las propiedades no implica un conocimiento de objetos (E, III, vi, #39). Locke no niega que haya similitudes objetivas bien definidas entre los objetos particulares, sino que afirma que éstas no constituyen por sí mismas los límites de las especies: siempre necesitamos elegir qué propiedades y qué semejanzas usaremos (E, III, vi, #39). En otras palabras, la realidad no se interpreta a sí misma, aunque sin duda tiene su peso —como decíamos, determina infradeterminando.

Y es que, a diferencia de lo que sucedería con los modos mixtos —por ejemplo, ‘asesinato’, ‘hipocresía’, ‘sacrilegio’, etc.— que son definidos a voluntad, en el caso de las sustancias la definición de los términos generales intenta capturar la coincidencia real de propiedades, de manera que la naturaleza establece un estándar mínimo de propiedades sensibles no permitiendo la arbitrariedad (E, III, vi, #28 y ix, #13). Esta sería la razón por la que, según Locke, tendemos a pensar que tiene haber una única constitución interna en todos los objetos que comparten las mismas cualidades sensibles relevantes, y la razón por la que también tendemos a pensar que los nombres de las sustancias hacen referencia a una supuesta esencia real (E, III, x, #8).

Y en este sentido alguien podría preguntarse por qué Locke no aceptó una asunción como ésta para explicar el significado de los nombres de clases de sustancias, es decir, una explicación en la que, a pesar de ser usadas las cualidades sensibles como una guía de la referencia, no obstante, se entienda el significado como la referencia que es designada rígidamente¹². Para Locke, sin embargo,

¹¹ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765), III, vi, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 360ss.

¹² Cf., por ejemplo, MACKIE, J. L., *Problemas en torno a Locke* (1976), UNAM, México, 1988, Cap. III; también, BRANDT BOLTON, M., «The Relevance on Locke's Theory of Ideas to his Doc-

esto no pasaría de ser un abuso del lenguaje, pues se pretende que las palabras estén por algo distinto a nuestra idea compleja y, por tanto, por algo que no podría ser significado en absoluto por el nombre que usamos (E, III, x, #18). Además, esta explicación enmascararía el tipo de decisiones que realizamos en nuestras clasificaciones¹³.

IMPERFECCIONES DEL LENGUAJE

Para Locke, hay dos tipos de imperfecciones del lenguaje: por un lado, aquellas que dependen del uso descuidado de las palabras y que podemos remediar determinando su auténtico significado empírico —aquí su teoría de las ideas daría lugar a una especie de criterio empirista del significado—; y por otro, imperfecciones inherentes a la naturaleza del lenguaje que sólo podremos remediar parcialmente, sin llegar nunca a evitarlas del todo —el peligro de las referencias secretas—. Por ejemplo, el hecho de que las palabras signifiquen directamente las ideas del hablante, y sólo de manera mediata las ideas de los otros, tiene como consecuencia que un hablante nunca puede asumir que entiende a los otros o que los otros lo entienden a él, siendo necesario comprobar que así sucede. Igualmente los términos generales presentan dificultades propias: a diferencia de los nombres de ideas simples que siempre podemos definirlos mediante actos de ostensión (E, III, iv, #7 y ix, #18), los nombres de modos mixtos y sustancias, estando necesitados de definiciones verbales en función de ideas simples, carecen de estándares naturales que aseguren el acuerdo en sus definiciones.

Parecería que en el caso de los modos mixtos la dificultad fuese fácilmente superable, ya que en ellos la esencia nominal y la esencia real coinciden y, por tanto, todo lo necesario sería establecer definiciones compartidas. El problema, sin embargo, es que las definiciones, por ejemplo, de términos como ‘asesinato’ o ‘sacrilegio’, a diferencia de lo que sucede con los modos de la matemática, pueden diferir enormemente de un hablante a otro (E, III, ix, #6-#7). A su vez, en el caso de las sustancias son nuestras decisiones sobre las propiedades perceptibles las que determinan las significaciones de los términos, de manera que caben diversas definiciones, y cabe que esta diversidad sea, de entrada, indetectable (E, III, vi, #31 y ix, #13).

trine of Nominal Essence and Anti-Essentialist Semantic Theory», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 214-225.

¹³ Locke llega a afirmar en esta línea que frecuentemente muchos individuos, designados con el mismo nombre, son en sus constituciones internas tan diferentes unos de otros como lo son individuos de especies diferentes (E, III, x, #20). Locke, sin duda, aquí exagera, pues cuando descubrimos que dos objetos tienen constituciones internas diferentes —por ejemplo, el oro y la pirita— tendemos a clasificarlos en especies diferentes, a pesar de sus similitudes macroscópicas. Ahora bien, incluso en este caso habría una decisión humana, decisión que será más o menos fácil de tomar según las circunstancias y que dependerá además de nuestros intereses prácticos y teóricos.

Ahora bien, el resultado de estas imperfecciones no es ni el privaticismo ni el relativismo, es decir, que usemos palabras públicas con significaciones privadas o idiosincráticas. No, para Locke, estas imperfecciones son inevitables, pero son parcialmente remediabiles, en tanto que siempre cabe determinar cómo los otros definen los términos generales y, así, llegar a algún acuerdo (E, III, vi, #51 y xi, #11). Con todo, el uso común no garantiza una comunicación sin dificultades. En primer lugar, porque los avances del conocimiento y del lenguaje abren la posibilidad de inventar nuevas palabras o nuevas significaciones para palabras antiguas (E, III, xi, #12 y #24). Y, en segundo lugar, porque el acceso de cualquier hablante a esas ideas siempre será indirecto e inferencial, de manera que aquellas significaciones comunes también pueden estar abiertas a disputa (E, III, ix, #8). En suma, ninguna apelación al uso común eliminará las imperfecciones inherentes del lenguaje, aunque la praxis lingüística permite entender a los otros y superar las dudas no razonables de tipo pirrónico (E, III, xi, #27).

LAS SUSTANCIAS COMO INDIVIDUOS

Hasta ahora hemos hablado del principio de individuación de las clases de sustancias, pero ¿qué hay de las sustancias consideradas como individuos? Para tratar de esta cuestión comencemos por el problema de la sustancia como sustrato o soporte de las cualidades y los poderes de los cuerpos. En este sentido, Locke afirma que la idea de sustancia en general no deriva de la experiencia —no es la idea de una cualidad sensible—, sino algo supuesto por la mente para poder entender cómo las ideas de cualidades sensibles coexisten agrupadas en haces, ya que no es concebible que coexistan por sí mismas. Dicho con otras palabras, estamos acostumbrados a suponer un sustrato en el cual las cualidades sensibles existen y del cual proceden, un soporte desconocido carente de toda característica, pero necesario, del que dependen aquellas cualidades que conocemos por los sentidos (E, II, xxiii, #1-#2).

Ahora bien, esta caracterización de la sustancia no debería ser entendida como una caracterización positiva —Locke no está diciéndonos que debemos entender de esta manera la idea de sustancia—, pues al mismo tiempo se burla de los que la aceptan: éstos son como aquel hindú que hacía descansar el mundo sobre un elefante, el elefante sobre una tortuga y la tortuga sobre un algo del que no sabía nada: un algo desconocido, «un no sé qué» que nada explica y que habría de ser evitado (E, II, xiii, #17-#20 y xxiii, #2-#3). Por ello, la idea de sustancia en general sería una idea confusa y oscura. Y, sin embargo, esto tampoco significa que sea una idea prescindible: Locke, en contra de lo que algunos han pensado que era su intención, no estaría proponiendo la eliminación de la idea de sustancia¹⁴.

¹⁴ Cf. BENNETT, J., *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales* (1971), UNAM, México, 1988, Cap. III. Para la discusión de este tópico, también: AYERS, M. R., «The Foundations of Know-

En realidad, la posición de Locke es mucho más sutil, pues pretendía, a la vez, hacer inteligible el mundo de la experiencia haciendo justicia al sentido común, y ello sin renunciar al empirismo. De hecho, en respuesta a Stillingfleet, el obispo de Worcester, afirma que no pretende negar la existencia de sustancias, sino la idea general de sustancia. Y así, al apelar a la idea de sustrato desconocido, estaría intentando explicar nuestra costumbre de hablar en términos de sustancias, costumbre basada precisamente en la idea de sustrato. Pero, al mismo tiempo, Locke estaría avisándonos de su nulo valor filosófico, pues la sustancia así definida no pasaría de ser, 'un algo' sin cualidades, «un no sé qué». Dicho de otra manera, no hay demostración filosófica de la existencia de sustancias, y la certeza en ellas es una certeza moral derivada de la costumbre y de nuestra experiencia del mundo.

Así las cosas, según Locke, los humanos hablamos del mundo y lo conocemos como si estuviera hecho de cosas, soportes, poderes, manera de hablar que, pese a ser útil para nuestra vida, sería filosóficamente confusa e inútil para el conocimiento de la realidad en sí misma. De hecho, como nos advierte en la *Epístola al lector*, nuestra manera cotidiana de hablar no tiene por qué ser una buena guía, sino que hace falta un uso cuidadoso de las palabras. Y sería ésta, como ya vimos, una de las imperfecciones no eliminable del lenguaje, pero sí remediable (E, III, x, #22): pensar que el mundo es como lo conocemos nos pone en la situación del hindú y sus *no sé qué*.

En suma, Locke estaría explicándonos el estatus, el origen y el contenido de nuestra idea de sustancia, y a la vez criticando sus interpretaciones realistas. Además, el análisis de Locke se adecuaría a la teoría corpuscular de la materia que, en principio, no casa con nuestras maneras habituales de hablar y de pensar, es decir, con la idea de que la realidad está hecha de sustratos o soportes de cualidades. Y todo ello sería congruente con la idea de que la realidad en sí misma nos es sistemáticamente desconocida: que sólo sea posible hablar del mundo a partir de las esencias nominales y de sustancias, es decir, a partir de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje.

ESCEPTICISMO Y TEOLOGÍA

Como veíamos al principio, Locke aceptaba parte de lo que pretendía el escéptico, pero no su conclusión, pues habiendo cosas que no podemos conocer, hay otras que sí conocemos, y otras que podemos creer justificadamente. Así, por ejemplo, de la existencia del mundo externo tendríamos conocimiento en función de la vivacidad e involuntariedad de nuestras ideas, aunque este conocimiento no goce de la certeza propia de la intuición o la deducción (E, IV, ii, #14;

ledge and the Logic of Substance»; BRANDT BOLTON, M., «Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay», y BENNETT, J., «Substratum», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 24-47, 106-128 y 129-148.

E, IV, xi, #2-#3). Sin duda, un escéptico podría replicar que esta apelación a propiedades cualitativas de las ideas es una petición de principio: para ello sólo necesitaría hacer suya la hipótesis cartesiana del sueño, según la cual el contenido fenomenológico de la vigilia y del sueño pueden ser idénticos. Ahora bien, Locke no acepta esta réplica: en su opinión, esta duda conllevaría una especie de contradicción pragmática, pues nuestra praxis cancela su relevancia: la certeza en la existencia del mundo externo sería tan grande como la felicidad o la miseria provocada por los objetos externos, y más allá de eso el conocimiento de la existencia de los objetos deja de tener interés (E, IV, ii, #14, y IV, xi, #3).

En segundo lugar, según Locke, no hay posibilidad de conocer la realidad en sí misma, teniendo que conformarnos con creencias justificadas: la filosofía natural no es ciencia, pues no es posible, en un sentido demostrativo y cierto, explicar mecánicamente la realidad. A lo largo de este escrito nos hemos referido al abismo insalvable que, según Locke, habría ente esencias reales —o, mejor, constituciones reales— y esencias nominales, y cómo ello impedía que nuestros sistemas de clasificación pudiesen ser un reflejo fiel de la realidad en sí misma. O que si lo fuesen pudiésemos saberlo y demostrarlo filosóficamente. Ahora, sin embargo, podemos ir un poco más allá, pues si no podemos conocer la estructuración ontológica de la realidad, tampoco podremos conocer con certeza absoluta las explicaciones que la teoría corpuscular puede deparar.

Efectivamente, dado el carácter imperceptible de los corpúsculos y sus cualidades no sólo no podremos conocer la constitución microfísica de la materia, sino que nos está vedado el mecanismo causal entre los cuerpos (E, IV, iii, #28); también la manera cómo los cambios físicos en el cuerpo producen ideas en la mente, o cómo los actos mentales originan movimientos en el cuerpo. Igualmente, ignoramos si una mente inmaterial es algo necesario para pensar, o si el pensamiento podría darse en algunos sistemas de materia adecuadamente organizados (E, IV, iii, #6). O cómo las partes sólidas de un cuerpo están unidas o cohesionadas para producir la extensión, es decir, qué mantiene unidos los agregados de átomos (E, II, xxiii, #23); ni siquiera sabemos cómo las cualidades perceptibles de los cuerpos —las ideas de cualidades secundarias— están conectadas causalmente con su estructura de cualidades primarias (E, IV, iii, #13).

Esta última dificultad, y también la segunda, podría dar pie igualmente al reto escéptico cartesiano de que no es posible el conocimiento de cómo es el mundo externo —la hipótesis del genio maligno—. Ahora bien, para Locke éste no es tampoco el caso, y no porque la hipótesis corpuscular sea la mejor explicación que poseamos para entender el mundo tal y como se nos presenta —que lo es—, sino, y aquí Locke echa mano de la teología, porque Dios, siendo omnipotente, puede haber creado el mundo de tal manera que nuestras ideas —las ideas de las cualidades primarias y secundarias— sean el resultado de los movimientos de las partes imperceptibles de los cuerpos. Es decir, es posible que Dios haya hecho el mundo de tal manera que las cosas sean tal y como se nos presentan, y tal y como explica la hipótesis corpuscular.

En otras palabras, Dios podría haber hecho el mundo de tal manera que no pueda suceder que un objeto tenga una determinada esencia real y no produz-

ca, bajo las condiciones adecuadas, las ideas correspondientes en el sujeto. Igualmente, aunque nos sea inconcebible a partir de nuestros conceptos de cuerpo y causa, Dios puede haber hecho que los objetos mantengan conexiones causales o se atraigan a distancia (gravedad). Y lo mismo sucede con la acción mente-cuerpo, o con la posibilidad de que la materia piense, aunque nos sea inconcebible (E, IV, iii, #6, #28-#29, y x, #5).

Así pues, y a diferencia de Descartes, no son la bondad y la veracidad divinas las garantías de nuestro conocimiento. No, para Locke, es la omnipotencia de Dios la que puede haber forjado las conexiones que nos son inconcebibles, o cognoscibles sólo como correlaciones. Y esta apelación a la teología que no permite una demostración filosófica de la teoría corpuscular, tampoco interfiere con ella, ya que los decretos divinos no son un componente suyo: toda la causalidad física continúa siendo mecánica. Dicho de otra manera, la verdad metafísica del mecanicismo no es demostrable apelando a Dios; no obstante, su aceptabilidad depende de Dios, ya que hace posible lo que nos es inexplicable. Y que no sea posible demostrar la hipótesis corpuscular no afectaría a la creencia de que ésta sea la mejor explicación acerca del mundo en sí mismo. Tenemos las facultades que tenemos, y hemos de estar agradecidos a Dios sin intentar lo imposible so pena de caer en un escepticismo derrotista y pernicioso¹⁵.

Universitat de Girona
antoni.defez@udg.edu

ANTONI DEFEZ MARTÍN

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

¹⁵ Sobre la relaciones entre teología y mecanicismo en Locke, vid. «Lockean Mechanism», en CHAPPELL, V. (1998), pp. 242-260.

