

Locke y Descartes: dos posiciones respecto al problema del escepticismo

R. Popkin, a través de un minucioso estudio histórico-documental, ha puesto de manifiesto la importancia que la crisis escéptica o pirrónica del siglo XVI y principios del XVII, tuvo a la hora de configurar las filosofías de la modernidad. Para Popkin, «la crisis escéptica del siglo XVI planteó el moderno problema del conocimiento y *modeló su forma*», siendo posible reducir «la marcha desde Descartes a Kant en términos de esta batalla incesante entre los escépticos y los nuevos filósofos»¹. En cualquier caso, el reto escéptico no es algo meramente relevante desde el punto de vista de la interpretación del pasado. Se ha dicho recientemente que, sean cuales sean los vericuetos históricos del escepticismo, la discusión en torno al establecimiento de una Teoría del Conocimiento debe situarse en contraste con la *posibilidad* misma del escepticismo. De aquí que algunos consideren que la Teoría del Conocimiento sea, entre otras cosas, «un conjunto de defensas contra el escepticismo respecto a la posibilidad misma del conocimiento»².

La presente ponencia, sin embargo, tiene un objeto muy modesto. Versa sobre una escaramuza de esa crisis histórica a la que aludía y en un solo aspecto: la diferente posición filosófica de Locke y Descartes frente al reto escéptico. Más precisamente, voy a hablar de algo que, hasta donde yo conozco, no ha suscitado comentario alguno, a saber: que la posición de Locke frente a lo que Oliver A. Johnson³ llama escepticismo epistemológico «terminal», «teórico» o «lógico», i.e. aquel que establece que la ausencia de conocimiento *no* es una mera *cuestión de hecho* sino que se deriva de la *imposibilidad* debida a lo defectivo de nuestras capacidades cognitivas, se debe a una valoración del escepticismo *metodológico* cartesiano. A la vez veremos cómo en esa valoración entran en juego concepciones, diferentes a las cartesianas, que conciernen a la *Teología* y a *los fines* del conocimiento teórico o especulativo en general.

Así acotado el tema, no entraré en el comentario del carácter anti-escéptico global del proyecto lockeano. Carácter del cual tenemos indicio claro cuando en el *Ensayo*, nada más establecer los fines de la investigación, Locke declara que: «Cuando conozcamos nuestra propia fuerza, conoceremos tanto mejor qué podemos emprender con esperanza de éxito: cuando hayamos medido las capacidades de nuestras propias mentes, y hayamos hecho una estimación de lo que podemos esperar de ellas, no nos inclinaremos ni a sentarnos tranquilos y no disponer nuestros pensamientos para el trabajo, en la desesperanza de no conocer nada en absoluto ni, por otra parte, cuestionarlo todo y rechazar todo conocimiento porque algunas cosas no sean comprendidas»⁴.

Tampoco entraré en el comentario de posiciones lockeanas concretas frente a problemas escépticos concretos (p. ej. puede considerarse con plausibilidad que la famosa distinción entre

cualidades primarias y secundarias responde a la mayoría de las cuestiones suscitadas por los tropos de Sexto Empírico que afirman la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas a partir de la subjetividad y relatividad de nuestras percepciones sensoriales). Voy a centrarme, pues, en el comentario del Cap. XI del Libro IV del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* («De nuestro conocimiento de la existencia de las otras cosas») donde hay evidencia, creo que concluyente, sobre el tema propuesto. Los recursos a otros capítulos, o a otros escritos de Locke, serán para apoyar el comentario de este capítulo crucial. Tal capítulo parece versar tan sólo sobre la existencia de las «cosas externas» y así ha sido valorado usualmente. Sin embargo, hay mucho más. Veamos.

En el capítulo XI del Libro IV del Ensayo, donde Locke explicita su posición, todo el capítulo está cuajado de referencias directas a textos cartesianos aunque Descartes no sea nombrado. Ciertamente el ámbito de la discusión tiene como «background» el reto escéptico tanto para Descartes como para Locke, pero cada uno responde a ese reto desde terrenos diferentes. En efecto, Descartes afirma, cuando habla de sus motivaciones respecto a las *Meditaciones*, que sí ha afirmado que debe dudarse de todo, que Dios nos puede engañar, que deba «retirarse toda confianza de los sentidos» y que no puede distinguirse el sueño de la vigilia ello ha sido para refutar a los escépticos en cuyos escritos habían aparecido tales opiniones. Sólo «para establecer las demostraciones de una forma más cómoda y eficaz propuse estas cuestiones como dudosas al inicio de las Meditaciones», dice Descartes⁵. Ahora bien, aunque Locke ofrece varias «razones concurrentes» para «corroborar»⁶ la seguridad o confianza en la existencia de las cosas exteriores, su punto de partida es diferente y esos argumentos son sólo eso: razones concurrentes que *corroboran* algo *anteriormente* establecido. En efecto, Locke ofrece como tales razones: 1º) que quienes carecen de cualquiera de los órganos sensoriales no pueden tener las ideas que pertenecen a ese sentido (un ciego ideas de colores, etc...), 2º) que las ideas que recibimos de los objetos externos cuando los percibimos no dependen de nuestra voluntad; de lo cual tenemos experiencia por medio de la memoria: de las ideas en la memoria puedo disponer a voluntad pero si veo el sol, o huelo una rosa, «es preciso que sea alguna causa exterior, y el enérgico obrar de algunos objetos fuera de mí, cuya eficacia no puedo resistir, lo que produce en mí esas ideas en mi mente, quiera yo o no quiera»⁷; 3º) porque muchas de nuestras percepciones causan dolor y placer —no así su rememoración o imaginación— «lo que se ocasiona por el desorden que provocan en nuestros cuerpos los objetos externos cuando se les aplican»⁸ y 4º) porque diversos sentidos concurren en el testimonio de la existencia de una cosa (veo el fuego pero si dudo de que es una fantasmagoría puedo tocarlo y sentir dolor). Sin embargo, estos argumentos, como he dicho, tan sólo son adyacentes o corroboran algo previamente establecido. Si Descartes había adoptado la duda hiperbólica para «establecer demostraciones más eficaces» frente al escéptico, Locke piensa que «es vano esperar obtener una demostración y una certidumbre» en este asunto y quien «no quisiera admitir nada que no estuviera directa y llanamente demostrado, sólo podría estar seguro en este momento de perecer rápidamente»⁹.

Ahora bien, ¿Por qué piensa Locke que Descartes no ha demostrado frente al escéptico la existencia del mundo exterior y que no es necesario ni posible adoptar la duda hiperbólica para ello? Creo que hay evidencia suficiente para pensar que Locke participó de la opinión compartida —y primeramente denunciada por Arnauld en sus objeciones a las *Meditaciones*¹⁰— de que Descartes había cometido un círculo vicioso en su supuesta demostración. El Dicciona-

rio de Bayle se hace eco de la reacción escéptica que provocó la argumentación cartesiana y que acusaba a Descartes del abuso lógico que suponía el que el principio llamado a legitimar el criterio de verdad y la intuición —la existencia de un Dios veraz— debiera ser el mismo establecido apelando a aquello que estaba llamado a fundamentar: «Uno de los primeros principios de su razonamiento, después que él había dudado de todo, parece ser demasiado circular para permitirnos construir sólidamente sobre él; ya que él quiere probar la existencia de un Dios desde la verdad de nuestras facultades, y la verdad de nuestras facultades desde la verdad de un Dios. Mejor hubiera hecho en suponer que nuestras facultades eran verdaderas, ya que siendo ellas los instrumentos de los que hacemos uso en todas nuestras pruebas y deducciones, a menos que las supongamos verdaderas, estamos en un callejón sin salida y no podemos avanzar en nuestras pruebas. Así que la vía de la suposición parece ser más racional que la duda»¹¹. Justamente esta vía más racional de la *suposición* por la que aboga Bayle es la que toma Locke y ello constituye una primera evidencia de que consideró detenidamente las implicaciones del proceder cartesiano. En efecto, en el contexto de su discusión sobre nuestro conocimiento de la existencia de las cosas, y poco después de diferenciar el conocimiento sensorial de su existencia del conocimiento intuitivo y deductivo, Locke *une* la afirmación de la confianza en nuestras facultades respecto al conocimiento de la existencia del mundo material con la confiabilidad *en general* de nuestras capacidades cognitivas:

«Una cosa es segura: que la confianza en que, a ese respecto, nuestras facultades no nos engañan, es la mayor seguridad que somos capaces de tener, por lo que toca a la existencia de los seres materiales. Porque no podemos hacer nada que no sea por el medio de nuestras facultades, ni podemos hablar del conocimiento mismo sino por el auxilio de esas facultades que están adecuadas para aprehender hasta lo que el conocimiento sea»¹².

Es decir, Locke es perfectamente consciente del *alcance* y sentido de la duda hiperbólica cartesiana que busca no sólo demostrar, frente a los escépticos, la existencia del mundo exterior sino que también, y fundamentalmente, persigue una *fundamentación* tanto del método —en su dimensión de 4 reglas destinadas a regir la pesquisa del científico lo cual incluye el criterio de verdad de la claridad y distinción— como de aquello que lo hace posible y sobre lo cual descansa: el proceder intuitivo de la razón humana. Esta es sin duda, la diferencia que separa la duda metodológica, tal como se plantea en las *Reglas* y en el *Discurso del Método*, de la duda hiperbólica o metafísica de las *Meditaciones*: allí se recomienda rechazar todos los conocimientos que no son más que probables y no asentir más que a lo que es perfectamente conocido —clara y distintamente— pero en ningún caso se pone en cuestión la confiabilidad de la certeza intuitiva y el criterio de verdad de la claridad y distinción que le es parejo¹³. Pero en las *Meditaciones* se va más allá y no se trata de la constatación de que algunas veces cometemos errores en el empleo de nuestras facultades¹⁴, sino de la posibilidad de que *todo* lo considerado como conocimiento sea un total engaño debido a lo defectivo de nuestras capacidades cognitivas. Tal posibilidad se pone de manifiesto con la hipótesis de un genio maligno que pudiera provocar «que me equivoque *todas las veces* que sumo dos y tres o que enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo alguna cosa aún más fácil»¹⁵. Si reparamos que en las *Reglas*¹⁶ el mismo Descartes había atribuido la responsabilidad de la captación de tales verdades a aquel acto del «espíritu puro y atento» al que llamaba intuición y que —como se advierte al principio de la primera *Meditación*— la duda hiperbólica no se dirige a tal o cual verdad «en particular» sino a los «principios» —i.e. facultades— sobre los que tales verdades se apoyan,

aparece claramente la hipoteca de la intuición como capacidad cognoscitiva fiable a la par que el criterio de verdad y el método considerado como reglas para la dirección de la investigación científica. Es decir, la duda hiperbólica es el artificio metodológico por el cual Descartes se cuestiona si nuestra *naturaleza* —«aquella inclinación que nos lleva a asentir»— es fundamento suficiente para concluir la verdad de nuestras creencias, ya refieran a la física o a la matemática¹⁷.

Para Locke, sin embargo, esa «certidumbre» sobre el mundo exterior es «la mayor de que sea capaz la *naturaleza humana*»¹⁸ y es absolutamente suficiente y no necesario el cuestionamiento de ésta, puesto que, además de encerrarnos, como señalaba, en callejones sin salida o círculos viciosos, ello supone malentender nuestro designio a la vez que conceder demasiadas bazas al escéptico, que exige una demostrabilidad absoluta y un tipo de certeza imposible de obtener en todas las esferas del conocimiento¹⁹. Si hay alguien «tan escéptico como para... afirmar que todo cuanto vemos y oímos... cuanto pensamos y hacemos, durante toda nuestra existencia» no es más que la apariencia engañosa de un sueño desprovisto de realidad, de suerte que se cuestione «la *existencia* de todas las cosas o nuestro *conocimiento de cualquier cosa*», le aconsejaría —dice Locke— que considere que, si todo es un sueño, de poco vale que se le conteste o no, porque un sueño es también la pregunta²⁰. Sin embargo, para un hombre en vigilia, «la certidumbre acerca de las cosas in rerum natura, una vez testimoniada por nuestros sentidos, no sólo es tan grande como nuestra *constitución permite*, sino cuanto *nuestra condición requiere*»²¹. Y ello porque como nuestras facultades no están adaptadas «a la total extensión del ser»²², ni para «alcanzar un conocimiento perfecto, claro y comprensivo» en toda esfera, «sino para la preservación de nosotros mismos, de quienes esas facultades son, y están acomodadas a los usos de la vida, cumplen bien su cometido con sólo proporcionarnos noticia cierta de aquellas cosas que nos convienen y de aquellas que no nos convienen»²³. Si alguien mete la mano en un horno de vidrio quizá —dice irónicamente Locke— despierte con una certidumbre mayor de la que pueda apetecer respecto a que todo no es fantasmagoría. Ello muestra, en cuanto nuestra *finalidad* es la felicidad —o la evitación de la miseria— y en base a ello se debe *ordenar* nuestro conocimiento, que «ningún hombre requiere mayor certidumbre por la cual gobernar sus actos que aquella que es tan cierta como sus mismos actos»²⁴. He aquí, pues, otra posición lockeana que muestra su enfrentamiento con Descartes: no tiene sentido el dudar *teóricamente* de lo que no se duda *prácticamente*. Pero eso no es todo.

Hemos visto que una primera evidencia de que Locke se coloca en diálogo directo con Descartes respecto al problema de la eventual demostrabilidad o certeza de la existencia del mundo externo, deriva del hecho de que Locke *une* una afirmación sobre la confiabilidad de nuestra percepción sensorial con una afirmación sobre la confiabilidad de nuestras *capacidades cognitivas en general* puesto que no podemos *hacer* ni *pensar* en nada sino por su medio, siendo éstas adecuadas, dice Locke, hasta para aprehender lo que el conocimiento sea. Hemos visto que ése, precisamente, es el «enjeu» de la duda cartesiana. Pero una segunda —y sorprendente— evidencia la obtenemos si consideramos algo que hasta ahora no hemos considerado: por qué es posible para Descartes dudar de las verdades de la Matemática. Ello nos va a llevar a tratar las «verdades eternas» en Descartes²⁵. Sorprendentemente, es con dos párrafos sobre las «verdades eternas» como acaba el capítulo de Locke que hemos venido comentando y en el que se trataba, en principio, sólo de la existencia del mundo externo. En

efecto, si Descartes puede dudar de lo que es el mismo proceder esencial de la razón —la intuición, pues es sabido que la deducción se reduce a una sucesión de aquella— a través de la duda sobre las verdades matemáticas, es porque la verdad de éstas se concibe como «adequatio» y no como coherencia. Veamos. Si la coherencia fuera la naturaleza de la verdad matemática, entonces la autoevidencia —la claridad y distinción del acto intuitivo sería condición necesaria y suficiente de su verdad y no cabría cuestionar esa inclinación de mi naturaleza a afirmar como verdaderas mis concepciones claras y distintas²⁶. Pero el criterio de coherencia, siendo necesario, no es suficiente, pues mis concepciones claras y distintas en el dominio de la matemática, según Descartes, deben fundamentarse en, o adecuarse a, algo que no exista en el mundo, pero sí a la existencia de unas *esencias inmutables y eternas* cuya causa reside en la voluntad divina. Ello constituye la teoría de la creación de las esencias o de las verdades eternas, sin la cual no puede entenderse enteramente la duda metafísica²⁷.

Como he dicho, con una alusión a esa teoría acaba Locke su capítulo²⁸. Este afirma que hay dos clases de proposiciones: particulares y universales. Para el conocimiento de la existencia de particulares, salvo Dios y yo mismo —un fénix, un elefante, y el movimiento son los ejemplos de Locke— no tengo otro medio que la información de los sentidos. Ahora bien, hay otro tipo de proposiciones «universales y ciertas» cuya verdad y certeza depende del «acuerdo o repugnancia» o «de la dependencia entre sí de nuestras ideas abstractas». Es decir, tales verdades, que «son llamadas *aeternae veritates* y que verdaderamente lo son» dice Locke, lo son en virtud de las relaciones conceptuales que sostienen las ideas en virtud de sus notas y ello aunque la mera presencia de esas ideas no implique la existencia de nada en el mundo. La captación de tales verdades es también para Locke —como señala en el capítulo «De los grados del Conocimiento»— obra de la intuición —entendida como percepción inmediata del acuerdo o desacuerdo de dos ideas por sí solas sin intervención de ninguna otra²⁹— y de la *demonstración* donde la mente tiene tal percepción no inmediatamente sino mediante la intervención de otras ideas intermedias necesarias para advertir el acuerdo o no de las dos ideas originales. A eso, dice Locke, se le llama «raciocinar» y es lo que ocurre cuando la mente quiere saber el acuerdo que pueda haber entre, p. e., «los tres ángulos de un triángulo y dos ángulos rectos», lo cual la mente razona sirviéndose de correspondencias entre otros ángulos y los que originalmente considera³⁰. En cualquier caso, es de la intuición «de donde depende toda la certidumbre y la evidencia de nuestro conocimiento» y ello hasta el punto que «en el conocimiento demostrativo esa intuición es necesaria en todas las conexiones de las ideas intermedias». Quien exija una mayor certidumbre, dice Locke, no sabe lo que exige «y únicamente revela su deseo de ser un escéptico»³¹. Ahora bien, ese conocimiento universal y cierto, del cual el mejor ejemplo son las matemáticas —aunque Locke piensa que también es posible en el ámbito de la moral, siendo la demostración de tal posibilidad uno de los fines de la investigación lockeana³²— es también un conocimiento «real», dice Locke³³ en el capítulo de *Essay* dedicado a la «Realidad del Conocimiento». Esto es así, aunque el matemático considera las verdades de las matemáticas «solamente en cuanto que están en unas ideas de su propia mente» y quizá no haya visto sensiblemente, ni sea posible ver, una figura existiendo matemáticamente, es decir «precisamente verdadera», in rerum natura. En cualquier caso, tales verdades son ciertas y reales por cuanto las cosas del mundo no entran en las proposiciones matemáticas y no se las considera más que en la medida «que se conforman realmente con aquellos arquetipos que están en su mente»³⁴. Pero es más, Locke, por diferencia con Descartes, piensa que

tales verdades eternas están *únicamente fundadas* en las relaciones conceptuales que tales ideas mantienen entre sí en virtud de sus notas³⁵ y que el hombre está «provisto de tales facultades» que cuando «se aplica a la consideración de tales ideas» no puede dejar de conocer la verdad de ciertas proposiciones en virtud de las conexiones entre ellas³⁶. Tales conexiones son atemporales por no mudables y no se puede concebir que dependan de «algún poder arbitrario que las haya establecido a su gusto», dice Locke³⁷. En uno de los últimos capítulos del Ensayo, cuando Locke habla de las relaciones entre Fe y Razón, ese poder arbitrario anónimo al que aquí se alude, se identificará con Dios y Locke no será menos explícito: no se puede admitir, ni por imposible, que Dios pudiera ser el origen de las cosas que, si se tuvieran por verdaderas, contradijeran «nuestro claro conocimiento intuitivo, porque eso sería tanto como *subvertir los principios y fundamentos*» no sólo de «*todo conocimiento (y) de toda evidencia*» sino también de todo «*asentimiento*»³⁸; es decir, incluso de todo juicio probable, pues es sabido que para Locke el conocimiento probable (lo que él llama «juicio», «belief» y «opinión» o «asentimiento»), el máximo al que podemos aspirar por ejemplo en la filosofía natural pero perfectamente legítimo, se concibe a partir, y se contrasta con, el standard de la certeza matemática, i.e. del conocimiento intuitivo³⁹. Por eso dice Locke, en lo que debía ser un capítulo añadido al Ensayo pero que se publicó por separado, que bajo el rótulo de «razonamientos» —dándole un sentido más amplio que el estricto señalado más arriba— incluye todas las verdades generales descubiertas por la *razón humana* ya sea por «intuición, demostración o *deducciones probables*»⁴⁰ y que, siendo las matemáticas el «instrumento» por el cual el espíritu se «habituá a razonar rigurosamente y con orden» en todas las «especies» de razonamiento, cada argumento debe llevarse a cabo «*como una demostración matemática*»⁴¹.

Ahora bien, cuando decimos que las verdades eternas están fundamentadas en conexiones inmutables y atemporales entre las ideas abstractas, ello no indica, dice Locke directamente apuntando a Descartes aunque sin nombrarlo, que haya que concebirlas como «proposiciones realmente existentes» anteriores a todo entendimiento, ni que sean el resultado de no se sabe qué «impresión» en nuestra mente a partir de ciertos «modelos (patterns)» ajenos o exteriores a la mente⁴². Más bien al contrario, tales proposiciones son el resultado de ese principio o fundamento del proceder de la razón —la intuición— que establece o capta estos «hábitos» entre las ideas abstractas. Así, dice Locke, «siendo hechas una vez, acerca de ideas abstractas, de forma que sean verdaderas, serán, no importa cuándo sean hechas de nuevo en cualquier tiempo pasado o por venir por una mente que tenga tales ideas, siempre realmente verdaderas». Para Locke, pues, el matemático ateo del que hablaba Descartes puede tener toda la certeza posible, la máxima certeza, porque las verdades matemáticas se fundan tan sólo en, y son la expresión de, una razón cuyo proceder no puede ponerse en duda a riesgo de no tener «ninguna medida de lo creíble y lo increíble»⁴³ o de creer hacer demostraciones —que de hecho no son tales por viciadas— allí donde no es posible. Nuestras facultades cognitivas en *general* no son defectivas y por tanto podemos poner el entendimiento a distancia y convertirlo en su propio objeto —ésta es la metáfora de Locke a la hora de evaluar su alcance y sus límites en relación a nuestros fines. Locke insistirá a menudo, a lo largo de su obra, en que «la facultad de razonar engaña raramente o incluso nunca», en que cada uno de nosotros dispone de una «piedra de toque» para distinguir lo verdadero de lo falso y en que «el uso... de la razón natural» no se corrompe sino por los prejuicios, su uso inapropiado o la falta de «ejercicio» de ésta «en el entero dominio de lo inteligible»⁴⁴. Cuando leemos esos pasajes, o aquellos que indican que las matemáticas proporcionan al espíritu el «hábito de las largas cadenas de consecuen-

cias» o la necesidad —en el razonamiento— de «separar todas las ideas distintas»⁴⁵ y que por ende éstas deben ser enseñadas, no tanto «para hacer matemáticos como para hacer de nosotros criaturas razonables»⁴⁶, recordamos inmediatamente al Descartes de las *Reglas* donde también se retrotrae la unidad del saber a la unidad de la razón, se aconseja el ensanchamiento de su luz natural, y se considera a las matemáticas como el resultado primero de los principios de la razón (intuición y deducción). Pero justamente Locke, por diferencia con Descartes, nunca pensará como posible —ni metodológicamente— poner en entredicho lo que en las *Reglas*, y no así en las *Meditaciones*, se da por sentado: la confiabilidad de nuestra «vis cognoscens» de la cual todo lo demás depende.

Esa razón que «tiene que ser nuestro juez en última instancia y nuestro guía en todo»⁴⁷, incluso y principalmente en la tarea de demarcar sus propios límites, es la razón humana, y es desde su punto de vista desde el que se acomete la investigación. No es que Dios esté ausente del sistema lockeano: para Locke, Dios es el único fundamento verdadero de la moral y la Teología es una ciencia incomparablemente superior a todo el resto⁴⁸. Pero a la hora de abordar la investigación, el punto de partida es la razón humana, tratando de dar cuenta de ésta sin situarse, o tener como punto de vista referencial, el entendimiento o razón divina. Así, ante Malebranche y los malebrancheanos (i.e., John Norris), Locke considerará que su punto de vista es ininteligible y que piensan a Dios a su imagen y semejanza. Para Malebranche, los hombres «participan» de una razón universal, inmutable, necesaria e infinita que me ilumina a mí como a todas las otras inteligencias. La universalidad, infinitud y sistema de las ideas ponen de manifiesto la existencia de tal razón que se impone y desborda mi entendimiento. Tal razón de la cual los hombres «participan» o a la que «consultan», es la que posibilita que un chino y yo veamos como necesario que «dos veces dos son cuatro y que hay que preferir un amigo a un perro». Ahora bien, tal razón «no es diferente de la de Dios mismo» y le es «coeterna y consubstancial»⁴⁹. En el párrafo 52 de *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all things in God*, Locke responde que no puede entender lo que se pueda querer decir por «consultar» o «participar» de la razón divina. Para él es todavía más comprensible, dice, comprender a través del entendimiento de otro hombre que «consultar» esa razón divina «porque hay alguna proporción entre mi entendimiento y el de uno de mis semejantes, pero ninguno entre el mío y el de Dios». Ciertamente, un hombre en el extremo del universo (el chino de Malebranche) descubrirá las mismas verdades que yo —y Locke no disiente de los dos ejemplos de Malebranche, pues para él también en principio las Matemáticas y la Ética son susceptibles de certeza demostrativa— pero ello no se debe más que «al poder que los hombres tienen de considerar las ideas, unas por relación a las otras y comparándolas, de descubrir las relaciones que tienen entre ellas». Si Descartes pensaba que la voluntad de Dios era la causa eficiente y total de las verdades eternas, pero que éstas nos eran innatas y descubribles por la sola luz de la razón, y Malebranche que éstas no son más que la parte vista por el entendimiento humano en el entendimiento divino que aunque «coeterno y consubstancial» con esa razón no puede dejar de seguirla (i.e. no dependen de su libre voluntad), para Locke si un hombre no formula una proposición no hay verdad ni falsedad, aunque las relaciones de ideas que expresa esa proposición, y que es el fundamento de su verdad, permanezca inmutable siempre que sea formulada de nuevo⁵⁰.

Por tanto, no hay que interpretar a Locke como despreciando el escepticismo sin haber atendido previamente a los argumentos cartesianos contra tal escepticismo⁵¹ o, en particular,

como asumiendo *acríticamente* la creencia del sentido común acerca de la existencia del mundo externo, sino como habiendo valorado las consecuencias de la respuesta cartesiana, viendo adonde abocan, y situándose en una posición *conscientemente* distinta.

NOTAS

- (1) POPKIN, R.: «The sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge», pp. 3 y 24 respectivamente. Cf. también su obra mayor *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Van Gorcum, Assen, 1960.
- (2) Cf. HAMELYN, D.W.: *The Theory of Knowledge*. The Macmillan Press, London, 1970. Cf. Cap. «Why a theory of knowledge».
- (3) JOHNSON, O.A.: *Scepticism and Cognitivism*. Univ. of California Press. Berkeley, 1978.
- (4) *Essay*, I-I-6, también I-I-5.
- (5) DESCARTES, R.: *Notae in Programma*. Adam y Tannery, Vol. VIII-2, pág. 367. (Subrayados míos).
- (6) *Essay* IV-XI-3.
- (7) *Essay* IV-XI-5.
- (8) *Essay* IV-XI-6.
- (9) *Essay* IV-XI-10.
- (10) «Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que *sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe*. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción». ARNAULD. *IIIª Objeciones a las Meditaciones Metafísicas*. Adam y Tannery, Vol. IX, 4 pág. 166. (Los subrayados son de Arnauld).
- (11) Citado por POPKIN, *op. cit.*, pág. 211.
- (12) *Essay* IV-XI-3. (Subrayados míos). Es interesante señalar que es *después* de esta afirmación cuando Locke pasa a señalar las razones que *corroboran* nuestra seguridad sobre la existencia del mundo exterior a las que antes aludíamos.
- (13) Cf. DESCARTES, R.: *Regulae ad directionem ingenii*. II. Adam y Tannery, vol. X, p. 362.
- (14) En el *Discurso del Método* IV, Descartes introduce la duda que llevará al «Cogito ergo sum» de la siguiente manera: «Ainsi, à cause que nos sens nous trompent *quelquefois*, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et, parce qu'il y a *des hommes qui se méprennent en raisonnant*, même touchant les plus simples matières de géométrie... je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations». Adam y Tannery, Vol. VI, p. 32. (Subrayados míos).
- (15) DESCARTES, R.: *Meditaciones* I. Adam y Tannery, Vol. IX-I, p. 16.
- (16) «Por intuición entiendo... la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan *fácil* y tan *distinta* que no cabe ninguna duda sobre lo que comprendemos... «Así cada uno puede ver por intuición que existe, que piensa, *que el triángulo es definido por tres líneas solamente, la esfera por una superficie* y cosas de este género...». DESCARTES, R.: *Regulae ad directionem ingenii* III. Adam y Tannery, Vol. X, p. 368. (Subrayados míos).

- (17) DESCARTES, R.: *Meditaciones* III. Adam y Tannery, Vol. IX-I, p. 30. En la III Meditación, en el contexto de su cuestionamiento sobre si las ideas que posee provienen de las cosas externas y aquéllas son semejanzas de éstas, Descartes afirma que una de las razones que tiene para creerlo es «que parece enseñármelo la naturaleza... (y) cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra «naturaleza» entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que es verdadero». Por otra parte, en la V Meditación y en el contexto de la afirmación de que toda verdad —incluidas las matemáticas— depende de Dios, Descartes afirma «Pues aunque yo soy de una tal naturaleza, que tan pronto como comprendo alguna cosa muy clara y distintamente, soy llevado naturalmente a creerla verdadera...» *Ibidem*, pág. 85. Es decir, la hipótesis del genio maligno aunque se presente después de los diferentes motivos que han hecho progresar la duda en sus diferentes estadios, los subsume a todos y por eso, inmediatamente después de ser nombrado por primera vez como tal, al final de la I Meditación, Descartes escribe: «Pensaré que el cielo, el aire... los colores, las figuras ... y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones...» (*Ibidem*, p. 17). Es decir, el cuestionamiento es respecto a nuestra entera naturaleza o capacidad cognoscitiva general: tanto respecto a nuestra percepción sensorial, como a la intuición y deducción como ejercicio esencial del entendimiento puro. (Subrayados míos).
- (18) *Essay* IV-XI-2.
- (19) En las «Notas a J. Sergeant», junto a un texto en el que Segeant afirma que el error proviene de asentir a «probable motives», Locke escribe: «soe y' a man is to be a sceptic in all where he has not demonstration». En cuanto la motivación anti-escéptica es clara en Locke, la interpretación es clara también: exigir el mismo standard de certeza demostrativa para todo el saber humano no es más que jugar a favor del escéptico. J. Sergeant, aristotélico-tomista, escribió un tratado llamado *Solid Philosophy asserted against the fancies of ideists* (1690). Los «ideístas» de Sergeant son Locke y Descartes a los cuales acusa de favorecer el escepticismo. Locke anotó en su ejemplar de la obra de Sergeant varios comentarios al margen. El ejemplar se conserva hoy en la biblioteca del St. John's College de Cambridge y gracias a Mr. Guy Lee, *librarian* de dicho College, me ha sido posible consultar esas anotaciones. La citada aparece en la pág. 248 del ejemplar.
- (20) Wittgenstein en *Über Gewissheit* 383 hace una afirmación sorprendentemente parecida: «El argumento 'Puedo estar soñando' no tiene sentido por lo que sigue: porque entonces esta manifestación también es soñada, como también lo es el hecho de que estas palabras tengan significado». Wittgenstein también piensa que la duda hiperbólica cartesiana es imposible, («Quien quisiera dudar de todo no llegaría ni tan sólo a dudar. El juego mismo de la duda presupone la certeza» *Ibidem* §114), pero en cuanto su crítica depende de su concepto del significado como uso y de «juego de lenguaje», ésta está alejada del punto de vista lockeano.
- (21) *Essay* IX-XI-8. (Subrayados míos).
- (22) *Essay* IX-XI-8.
- (23) *Essay* IV-XI-8.
- (24) *Cit. ad loc.*
- (25) Sobre este particular, así como sobre el sentido de la duda metafísica y el problema de la circularidad en Descartes, nos hemos expresado detalladamente en SÁNCHEZ, N. y SANFÉLIX, V.: «Matemáticas, Intuición y Dios». *Pensamiento*, 1983, pp. 437-448.
- (26) Descartes no niega que un matemático ateo pueda «conocer claramente» cualquier verdad matemática, pero ese conocimiento tiene certeza moral y no metafísica y no es «una ciencia cierta y verdadera, porque todo conocimiento que puede tornarse dudoso no puede ser llamado ciencia». DESCARTES, R.: *Meditaciones*, Respuestas II^a objeciones. Adam y Tannery, Vol. IX-I, pág. 111.
- (27) La teoría de las verdades eternas se encuentra tematizada con claridad en las cartas que, en Abril y Mayo de 1630, escribiera Descartes a Mersenne. En las Meditaciones se hace alusión explícita a

ella en el VI y VIII escrúpulo de las Respuestas a las VI Objeciones y se apunta implícitamente a ella en el siguiente texto de la V Meditación: Aunque las verdades matemáticas «no tengan ninguna existencia fuera de mi pensamiento... no son fingidas por mí, sino que tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables... por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque no haya quizá *en ningún lugar del mundo*, fuera de mi pensamiento una figura tal, y que no la haya habido jamás, *no por ello deja de haber una cierta naturaleza*, o forma, o esencia determinada de esta figura, la cual es inmutable y eterna, que yo no he inventado en absoluto, y que no depende de ninguna manera de mi espíritu». Adam y Tannery, Vol. IX-1, p. 51.

- (28) *Essay*, IV-XI-13-14.
- (29) *Essay* IV-II-1. «En este caso la mente no se esfuerza en probar o examinar nada, sino que percibe la verdad del mismo modo que el ojo percibe la luz, únicamente porque se dirige a ella». Locke pone como ejemplos la percepción de la mente de que «un círculo no es un cuadrado», o que «tres es más que dos y que es igual a uno más dos».
- (30) *Essay*, IV-II-2.
- (31) *Essay*, IV-II-1.
- (32) De hecho Locke, en *Essay* IV-XI-13, el único ejemplo que ofrece de proposición universal y cierta, pertenece al ámbito moral («que debemos temer y obedecer a Dios»). Ahora no nos interesa entrar en la crítica de esa particular afirmación. En cualquier caso, a esa altura del Ensayo está suficientemente claro que el ejemplo privilegiado de verdad eterna es cualquier verdad matemática.
- (33) *Essay* IV-IV-6.
- (34) *Cit. ad loc.*
- (35) «En algunas de nuestras ideas hay ciertas relaciones, correlaciones y conexiones tan visiblemente incluidas en la naturaleza de las ideas mismas, que no podemos concebirlas como separadas de ellas, *por cualquier potencia que sea*; y solamente respecto a estas ideas somos capaces de alcanzar un conocimiento universal». *Essay* IV-III-29. (Subrayados míos).
- (36) *Essay* IV—XI-14.
- (37) *Essay* IV-III-29.
- (38) *Essay*, IV-XVIII-5.
- (39) «Así como la demostración es mostrar el acuerdo de dos ideas, por medio de la intervención de una o más pruebas que tienen entre sí una conexión constante, inmutable y visible, así *la probabilidad no es sino la apariencia de un tal acuerdo o desacuerdo, por la intervención de pruebas cuya conexión no es constantes e inmutable*, o, por lo menos, que *no se percibe* lo que sea, pero que es o parece serlo así, por lo regular, y basta para inducir a la mente a juzgar que la proposición es verdadera o falsa, más bien que lo contrario». *Essay* IV-XV-1. (Subrayados míos).
- (40) Locke, J.: *Of the Conduct of the Understanding*. Works Ed. Thomas Tegg. London 1823. Vol. III, §24. (Subrayados míos).
- (41) *Ibidem* §7.
- (42) *Essay* IV-XI-14.
- (43) *Essay* IV-XVIII-5.
- (44) LOCKE, J.: *Of the Conduct...* §3; también §4.
- (45) *Ibidem* §7.
- (46) *Ibidem* §6.
- (47) *Essay* IV-XIX-14.
- (48) LOCKE, J.: *Of the Conduct...* §23.

- (49) «Pero la razón que nosotros consultamos no es solamente universal e infinita, es incluso necesaria e independiente y la concebimos en un sentido más independiente que Dios mismo. Pues Dios no puede actuar más que según esta razón, depende de ella en un sentido: la tiene que consultar y seguirla. Ahora bien, Dios no consulta más que a sí mismo: no depende de nada. *Esta razón no se distingue, pues, de él mismo: le es pues, coeterna y consubstancial*». MALEBRANCHE: *Dixième éclaircissement de la Recherche de la Vérité. Oeuvres complètes*. Ed. André Robinet. Vrin. Paris, 1958. Vol. III, pp. 131-132.
- (50) «If no proposition should be made, there would be no truth nor falsehood; though the same relations still subsisting between the same ideas, is a foundation of the immutability of truth in the same propositions, whenever made». LOCKE, J.: *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of seeing all things in God. Works, op. cit.*, Vol. X, §22.
- (51) Esa es la opinión de SCHOOLS, P.A.: *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*. Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 24.

Nicolás A. Sánchez Durà