

13

**EMPIRISMO
E ILUSTRACION
INGLESA:
DE HOBBS A HUME**

J.C. GARCIA-BORRON

**PROLOGO DE
CARLOS PARIS
EDITORIAL
CINCEL**



CS

JUAN CARLOS GARCIA-BORRÓN MORAL es catedrático (Madrid, 1924) es catedrático de I.B., encargado de cursos de formación del profesorado y miembro de Seminario Permanente de Filosofía en la Universidad Central de Barcelona. Publica numerosos artículos en las revistas *Filosofía*, *Laye y Convivium*. Ha dirigido las ediciones de los diccionarios de filosofía de Runes y Morfeaux. Entre sus obras destacan *Filosofía y ciencia* (1971), *Protágoras* (1983).

EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBS A HUME. Es una obra dividida en tres partes. En la primera, se considera el empirismo en sus distintos sentidos de actitud, método, línea de pensamiento... para remontarse a los más

remotos precedentes de una tradición que ha sido denominada como *empirismo británico*. En la segunda se estudian las bases teóricas y el desarrollo crítico del empirismo en clásicos como Locke, Berkeley y Hume.

La tercera expone los aspectos prácticos de la filosofía de Locke y su continuación ilustrada, centrada en el tratamiento de los temas morales y religiosos de la obra de Hume.



SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

cin
cel

AUTORES:

1. **¿QUE ES FILOSOFIA?
EL HOMBRE Y SU MUNDO**
Manuel Maceiras
2. **LA SABIDURIA ORIENTAL:
TAOISMO BUDISMO
CONFUCIANISMO**
Tomás Gracia Ibars
3. **MITOLOGIA Y FILOSOFIA:
LOS PRESOCRATICOS**
Angel J. Cappelletti
4. **DE LOS SOFISTAS A PLATON:
POLITICA Y PENSAMIENTO**
Tomás Calvo
5. **ARISTOTELES: SABIDURIA
Y FELICIDAD**
José Montoya y Jesús Conill
6. **LA FILOSOFIA HELENISTICA:
ETICAS Y SISTEMAS**
Carlos García Gual
7. **LA CULTURA CRISTIANA
Y SAN AGUSTIN**
J. A. García-Junceda
8. **EL PENSAMIENTO
HISPANOARABE: AVERROES**
R. Ramón Guerrero
9. **TOMAS DE AQUINO:
RAZON Y FE**
Jesús García López
10. **DE OCKHAM A NEWTON:
LA REVOLUCION DEL
PENSAMIENTO CIENTIFICO**
Carlos Mínguez
11. **EL RENACIMIENTO:
HUMANISMO Y SOCIEDAD**
E. García Estébanez
12. **EL RACIONALISMO Y LOS
PROBLEMAS DEL METODO**
Javier de Lorenzo
13. **EMPIRISMO E ILUSTRACION
INGLESA: DE HOBBS A HUME**
J. C. García-Borrón Moral
14. **LA ILUSTRACION FRANCESA.
ENTRE VOLTAIRE
Y ROUSSEAU**
Arsenio Ginzó
15. **KANT O LA EXIGENCIA DIVINA
DE UNA RAZON MUNDANA**
Mercedes Torrevejanó
16. **HEGEL, FILOSOFO
ROMANTICO**
Carlos Díaz
17. **DEL SOCIALISMO UTOPICO
AL ANARQUISMO**
Félix García Moriyón
18. **MARX Y ENGELS:
EL MARXISMO GENUINO**
Rafael Jerez Mir
19. **COMTE: POSITIVISMO
Y REVOLUCION**
Dalmacio Negro Pavón
20. **EL EVOLUCIONISMO: DE
DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA**
Rafael Grasa Hernández
21. **SCHOPENHAUER
Y KIERKEGAARD:
SENTIMIENTO Y PASION**
Manuel Maceiras Faflán
22. **EL PENSAMIENTO
DE NIETZSCHE**
Luis Jiménez Moreno
23. **FREUD Y JUNG:
EXPLORADORES DEL
INCONSCIENTE**
Antonio Vázquez Fernández
24. **EL KRAUSISMO Y LA
INSTITUCION LIBRE
DE ENSEÑANZA**
A. Jiménez García
25. **UNAMUNO, FILOSOFO
DE ENCRUCIJADA**
Manuel Padilla Novoa
26. **ORTEGA Y LA CULTURA
ESPAÑOLA**
P. J. Chamizo Domínguez
27. **HUSSERL Y LA CRISIS
DE LA RAZON**
Isidro Gómez Romero
28. **LOS EXISTENCIALISMOS:
CLAVES PARA SU
COMPRESION**
Pedro Fontán Jubero
29. **MARCUSE, FROMM, REICH:
EL FREUDOMARXISMO**
José Taberner Guasp
y Catalina Rojas Moreno
30. **UN HUMANISMO DEL
SIGLO XX: EL PERSONALISMO**
A. Domingo Moratalla
31. **LA PSICOLOGIA HOY:
¿ORGANISMOS O MAQUINAS?**
Pilar Lacasa
y Concepción Pérez López
32. **EL ESTRUCTURALISMO:
DE LEVI-STAUSS A DERRIDA**
Antonio Bolívar Botía
33. **FILOSOFIA Y ANALISIS
DEL LENGUAJE**
J. J. Acero Fernández
34. **CRITICA Y UTOPIA:
LA ESCUELA DE FRANKFURT**
Adela Cortina
35. **LA CIENCIA
CONTEMPORANEA Y SUS
IMPLICACIONES FILOSOFICAS**
A. Pérez de Laborda
36. **LA ULTIMA FILOSOFIA
ESPAÑOLA: UNA CRISIS
CRITICAMENTE EXPUESTA**
Carlos Díaz

COORDINADORES:

Carlos Díaz
Manuel Maceiras Fafián
Manuel Padilla Novoa
DIRECCION EDITORIAL
José Rioja Gómez

**SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA**

13

**EMPIRISMO
E ILUSTRACION INGLESA:
DE HOBBS A HUME**

JUAN CARLOS GARCIA-BORRON
Catedrático del IE "Montserrat" de Barcelona

**PROLOGO DE
CARLOS PARIS**
Catedrático de Antropología
de la Universidad Autónoma de Madrid


**EDITORIAL
CINCEL**

Cubierta: Javier del Olmo

**© 1985. Juan Carlos García-Borrón
EDITORIAL CINCEL, S. A.
Alberto Aguilera, 32. 28015 Madrid**

ISBN: 84-7046-405-1

Depósito legal: M. 31.230-1985

**Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Gráficas EMA. Miguel Yuste, 27
Impreso en España - Printed in Spain**

Índice

Prólogo de Carlos París	9
Cuadro cronológico comparado	16
Primera parte: EL EMPIRISMO INGLES	
1. El empirismo y sus precedentes	29
1.1. El empirismo como actitud	29
1.2. Método empírico y filosofía empirista ...	31
1.3. El empirismo inglés como línea de pen- samiento	33
1.4. Los precedentes	35
1.4.1. Juan de Salisbury (?1115-1180) ...	35
1.4.2. Los franciscanos: R. Bacon (?1212- 1294) y Guillermo de Occam (?1300-1349)	39
2. Francis Bacon (1561-1626)	42
2.1. Un nuevo ideal de conocimiento	42
2.2. «La caza de Pan», a la conquista de las leyes naturales	45
	5

2.3. Las «formas-leyes» y la inducción	47
2.4. Los ídolos	49
2.5. Utopía de un renacentista con visión de futuro	52
2.6. La «filosofía civil»	54
3. Thomas Hobbes (1588-1679)	56
3.1. El gemelo del terror	56
3.2. Significación y líneas generales de la filosofía natural de Hobbes	58
3.3. El ciudadano y el Estado	62
3.4. Totalitarismo	65

**Segunda parte: LOS CLASICOS DEL
EMPIRISMO FILOSOFICO**

4. La filosofía empirista de Locke	71
4.1. Un pensador «sobrio»	71
4.2. La noseología de Locke	74
4.3. Las «ideas»	75
4.4. Grados de certeza y razones del asentimiento	79
4.5. Locke y la filosofía del lenguaje	81
4.6. El problema teórico de la libertad en Locke	85
4.7. Libertad para hacer lo que se quiere hacer	87
5. Un empirista atípico: George Berkeley (1685-1753)	92
5.1. El espiritualismo apologético de Berkeley	92
5.2. Corrección a Locke: «ser es ser percibido»	95
5.3. Crítica empirista a fondo... ..	98
5.4. ... pero parcial	100
6. La culminación de la crítica empirista: David Hume (1711-1776)	102
6.1. El planteamiento empirista y el análisis de la conciencia	102

6.2. Las ideas y su asociación	104
6.3. Verdades de razón y cuestiones de hecho	106
6.4. Análisis de la idea de causa	109
6.5. La ciencia como probabilidad, ante la «fantástica secta»	111
6.6. El «mundo exterior»	114
6.7. La «sustancia» ante el tribunal de la crí- tica	116
6.8. Y también al «yo» le llega su hora	117

Tercera parte: HOMBRE, SOCIEDAD Y POLITICA EN EL EMPIRISMO Y LA ILUSTRACION BRITANICA

7. Los precedentes del liberalismo lockeano ...	123
7.1. Religión y política	125
7.2. Las ideas políticas inglesas entre la Gue- rra Civil y la Revolución Gloriosa	127
7.3. Niveladores y cavadores	128
7.4. «El Patriarca» y sus críticos	132
8. Ciudadano y Estado en Locke	134
8.1. Visión empirista de los principios prác- ticos	134
8.2. «Verdades católicas» a examen	138
8.3. De los modos del placer y del dolor ...	139
8.4. Felicidad y costumbres	141
8.5. Regreso a la praxis	143
8.6. Los Tratados sobre el gobierno civil (1960)	144
8.7. El estado de naturaleza	146
8.8. Libertad y propiedad	148
8.9. El hombre en la sociedad «civil»	151
8.10. Poder y poderes en el Estado	154
8.11. Las garantías políticas de la sagrada propiedad	156
8.12. La rebelión como resistencia a la agre- sión del poder	159
9. Iglesia y Estado en Locke	161
9.1. La carta sobre la tolerancia	161
9.2. Estado e Iglesia	163

9.3. Los deberes de la tolerancia	166
9.4. Los límites de la tolerancia	170
9.5. Razonabilidad del cristianismo e irrazo- nabilidad del endiosamiento	171
9.6. La educación	175
10. Siglo XVIII e Ilustración británica	178
10.1. Locke y la Ilustración	178
10.2. Religión natural y deísmo	179
10.3. El «filósofo de la naturaleza humana».	181
10.4. Nueva versión empirista de los princi- pios morales	183
10.5. El empirismo se hace «tory»	186
10.6. «Religión y moral» a una nueva luz ...	188
10.7. «Religión natural» como crítica de las ideas religiosas	190
10.8. Recorrido al diálogo	191
10.9. «Nada sagrado ni venerable»	200
10.10. La historia natural de la religión	202
10.11. Del politeísmo al monoteísmo	203
10.12. «Refugiémonos gozosamente en la filo- sofía»	205
Apéndice	211
1. Texto comentado	213
2. Textos y guiones para su análisis	220
Glosario	224
Bibliografía	227

Prólogo

Uno de los rasgos que más peculiarmente caracterizan al siglo XVII, intensificándose en su decurso y prolongándose en el XVIII, es su voluntad fundacional. El afán de levantar una nueva civilización, cimentada en la más estricta racionalidad, posee el ánimo de la clase social que ha conquistado el protagonismo histórico, la burguesía. En sí misma esta actitud, pletórica de optimismo emprendedor, contempla negativamente la historia y aspira a liberarse del pasado, pero paradójica, inevitablemente, es resultado de éste.

La investigación en los campos más variados nos ha ido mostrando de qué manera en el fluir de la baja edad media se iba gestando la realidad del mundo moderno. Es el complejo e interrelacionado conjunto de transformaciones urbanas, económicas, culturales, tecnológicas, cuya dinámica continua y sosegada, en gran parte inconsciente, conducía objetiva e inevitablemente hacia una nueva civilización. Al irrumpir el Renacimiento, abriendo una nueva época, sus hombres viven ya una conciencia de innovación y ruptura; pero esta ruptura, especialmente en sus momentos originarios, en el movimiento humanista, no aparece con el sentido fun-

dacional, con la mirada hacia el futuro con que más tarde, en el XVII, se configurará. La dura crítica del presente y del inmediato pasado que sobre éste gravita, elocuentemente expresada por Vives y Erasmo, está iluminada por dos grandes mitos: el retorno a los clásicos y el rescate de lo natural, la recuperación de dos paraísos perdidos. La nostálgica vocación de regreso encubre, así, la conciencia de la novedad del presente y del futuro.

Sin embargo, el hombre del Renacimiento, en la progresiva maduración de éste, en la enorme llamarada vital que el siglo XVI representa, está viviendo la aventura de un escenario radicalmente nuevo, en el cual se dilata y recrea el viejo espíritu, poseído aún por la fe —entremezclada con la incredulidad— y la imaginación, y también por la pervivencia de viejas tinieblas. Es la conquista de las Indias, de todo un «nuevo mundo», impregnada en el ánimo de la vieja caballería, o los condottieri, sumidos en guerras cuyo contexto tecnológico y político se ha modificado profundamente.

Toda una época convulsa, exuberante, tensada por dispares impulsos, precede al asentamiento de la modernidad: la fantasía, crecida en el regazo de la fe y ya emancipada, no sólo se expande en la novela pastoril y de caballerías, sino que alumbrá todo el mundo de las utopías y penetra —como veremos en Leonardo— la realidad misma de las máquinas, intentando dar una actualidad excesivamente prematura al sueño de volar o al robot, prefigurado en los autómatas. Sobrevive el taller del alquimista y en el del artista —ingeniero y técnico al par de esteta—, tratando de recrear la naturaleza, se forja solidariamente un nuevo mundo de formas y una perspectiva conceptual que anuncia la ciencia moderna. La magia y el despertar del conocimiento científico se unen en una lectura de la naturaleza, percibida desde Cusa como el gran libro portador de la revelación más auténtica, cuyo sentido simbólico se va despojando de connotaciones estéticas y místicas para desembocar en la obra del segundo Kepler y de Galileo, que no conoce ya de «blasones» y primacías jerárquicas entre las figuras geométricas. Tal variedad de impulsos, unos heredados —pero revividos y potenciados con iné-

ditas resonancias—, otros balbucientes, absorbe a los protagonistas de esta época: guerreros, artistas (convertidos en técnicos y científicos) y políticos maquiavélicos—al margen por supuesto del lento fluir de la intrahistoria mayoritaria— en la orgía de un presente, contrapuntado quizá por la idealización del pasado más remoto, pero escasamente sensible, en todo caso, a la apertura del futuro. El «viejo topo» de la historia, sin embargo, prosigue su incansable labor de zapa. Transitando del XVI al XVII, la sabiduría de Cervantes percibe con lúcida ironía el hundimiento de aquel mundo de aventura y fantasía, arrollado por la racionalidad calculadora y mecánica. Las máquinas se desnudan de su vestidura fantástica, vapuleando al que osa confundirlas con desaforados, desafiantes gigantes y nos suministran en el Kepler que dejó atrás el «Misterium Cosmographicum» nada menos que el modelo de naturaleza, comprendida como reloj. En Descartes se levantan al intento de absorber categorialmente el mundo, la vida, el cuerpo humano, todo lo que no sea el puro espíritu. De hecho, en un orden de realidad mucho más operativa que la especulación de los filósofos, con la evolución de las técnicas de producción han conseguido ya su máximo triunfo sobre el hombre: la aparición del «trabajador colectivo» como gran máquina humana, de la cual el trabajador individual, a diferencia del viejo artesano, es sólo una pieza.

Se afinca entonces la conciencia de que está surgiendo un nuevo mundo y las mentes más alertadas a la sensibilidad peculiar del momento se sienten vocacionalmente arquitectos de su construcción. La vivencia de la novedad se alía con la convicción, que anima la obra de Francis Bacon y de Descartes, de que la novedad del presente augura un futuro todavía mejor. La teoría de «degeneración» como sentido de la historia va retrocediendo ante la del progreso. Pero la orientación de la historia según este vector, el desarrollo de las posibilidades que circundan al hombre, requiere una reconstrucción radical; y no ya para rescatar arcaicas perfecciones, sino para alumbrar la racionalidad latente que la ganga del pasado, los viejos ídolos, los erróneos métodos, la inercia de las tradiciones, han sepultado.

Es una actitud compuesta complementariamente de recelo y de confiada, ingenua entrega. Por una parte, la desconfianza, «el temor a ser engañado» —como subrayó Ortega—, caracteriza a la modernidad; por otra, reina una fe singular en la sencillez, un optimismo de la facilidad y el éxito una vez que el «seguro camino», como dirá después Kant, haya sido descubierto.

Mas es el caso que, pretendiendo romper el imperio de los viejos ídolos, el pensamiento moderno incurre en una nueva mitología que preside su etapa iniciadora: la de la simplicidad en la naturaleza y el conocimiento, la de la desvelación de lo radicalmente originario. Tan inauténtico como el regreso a pasadas épocas resultará el encuentro con lo incuestionable, el saber asentado en lo definitivo. Su persecución, empero, inaugura una larga jornada en el incansable y patético esfuerzo filosófico. Si la naturaleza es pensada con arreglo al paradigma técnico del reloj, también el conocimiento, como una máquina cuyo funcionamiento ha resultado hasta el momento defectuoso, ha de ser desmontado y reconstruido a partir de sus piezas maestras. Y los pensadores de esta época no perciben como una caja negra el mecanismo de nuestro conocer, sino, con una típica ilusión introspectivista, como algo perfectamente penetrable y evidenciable mediante un análisis desprejuiciado.

Cuando esta empresa se pone en marcha en el gran intento sistemático cartesiano, es una interiorización secularizadora de la tradición mística la que orienta el análisis y la reconstrucción, no sólo del conocimiento, integrando los nuevos saberes —la dióptrica, los meteoros y la geometría—, sino de la metafísica. Una metafísica renovada, pero definitivamente llamada a asentar, con el vigor del método recién descubierto, las viejas verdades de la espiritualidad e inmortalidad del alma, de la existencia de Dios. Sería terrible —parecen sentir algunos pensadores como Berkeley y Newton tras Descartes— que en este nuevo mundo que está naciendo se perdieran las ancestrales seguridades estabilizadoras.

Pero el «eureka» cartesiano, el grito jubiloso de descubrimiento que tratan de transmitir las páginas del pensador francés, el fervor que le lleva a proyectar una

peregrinación de gratitud ante la Virgen —no sabemos aún si el actual Plan Eureka galo obtendrá más éxito en su terreno— se estrelló en la crueldad crítica del gremio filosófico, nada propenso a unanimidades. No consiguió Descartes establecer el saber definitivo, montar la máquina perfecta del conocimiento de la verdad, que reduciría la tarea de los futuros filósofos a su contemplación, al gozo de la visión beatífica ante la verdad, por fin desvelada. Los hallazgos solitarios, cuya escenografía el mismo Descartes ha descrito, vividos como grandes y definitivas e incommovibles revelaciones, al hacerse públicos serán ciertamente tomados en consideración por los pensadores coetáneos, mas también gravemente cuestionados. Delimitarán, esto sí, una zona de debate y un nuevo punto de partida para la incansable creación filosófica; surgirán en el continente los grandes sistemas del racionalismo, alcanzando construcciones tan sutiles y bellamente recortadas como la de Leibniz.

En las islas británicas el rechazo será más radical y el intento reconstructor se planteará en muy diversos términos. En continuidad con una vocación empirista, aflorante ya en la Edad Media, se repudia la idea de una razón en cuya interioridad estructural se hacen patentes las grandes claves del saber; muy por el contrario, el funcionamiento del conocer sólo es comprensible desde los «datos» —sean externos o internos— en cuya elaboración consiste. Son los inputs los que constituyen la clave del mecanismo cognoscitivo, y es la experiencia, que debe ser despojada —asi en Hume— de las deformaciones que la parasitizan, la fuente de la verdad. La concepción de esta experiencia, por otra parte, es realizada según los paradigmas de la física atómica y mecanicista traducida al mundo de los hechos noéticos.

La historia de este intento de radicalidad nos es relatada por el historiador de la filosofía, Juan Carlos García-Borrón, en el sugestivo libro que prologo, de un modo diáfano, riguroso y sistemático, poniéndola en relación con los trepidantes avatares de la sociedad y la política británicas de esta época, en cuyo marco se produce la primera gran revolución burguesa de nuestra historia europea.

El empirismo de la ilustración británica representa la

gran formulación inicial de una tendencia que se prolongará y reestructurará hasta nuestro siglo, buscando tantáticamente la radicalidad del dato objetivo sobre cuya base el saber quede firmemente asentado. En tal historia, ulterior al período estudiado en el libro de Juan Carlos García-Borrón, habría que situar la polémica del XIX entre los «hechos» comtianos y las «sensaciones» de Mach como pretendidas materializaciones de lo incuestionable. Y en el siglo XX, la apasionante historia del empirismo lógico, de sus reformulaciones auto-criticas del principio de verificabilidad y de los enunciados protocolarios, en un debate pleno de tenaz honestidad, mas también de frustración. Porque la realidad es que, tratando de liberarse del subjetivismo, del espectáculo babélico de la historia, una ilusión ha orientado el prolongado esfuerzo del empirismo: la de los «datos puros de la experiencia»; también, en íntima unidad, la de la objetividad incuestionable. Y, lo cierto, es que no existe «experiencia pura». Sobre la realidad física cada especie biológica construye y estructura su mundo perceptivo con arreglo a sus necesidades y a la anatomía con que la evolución la ha configurado. Cabría entonces hablar en el universo zoológico de la experiencia de cada especie, del mundo cerrado en que vive, no como una revelación, sino como la referencia necesaria de su supervivencia, determinada por la evolución. En la especie humana tal situación biológica es reinformada por la cultura en que el mismo proceso de evolución desemboca; y la cultura, con su historia y su lógica contextualizadora, va desplegando las zonas y formas de experiencia. Si queremos hablar de datos primarios, si pretendemos asentar un punto de partida para el hacer filosófico, tendríamos que relacionarlo a esta realidad, a una complejidad en devenir dentro de la cual los datos aparecen y adquieren sentido, y no a ellos como última, mostrenca referencia.

En esta línea, toda una amplia y variada corriente en la filosofía de la ciencia ha insistido desde principios de siglo —quizá al lector conformado por los tópicos haya que indicarle que mucho antes de Kuhn— en la trama teórica dentro de la cual la experiencia se sitúa. A esta posición dentro del marco teórico habría que añadir las

determinaciones que provienen de la lógica de las necesidades y la tecnología propias de la totalidad cultural. Y en este sentido resulta sumamente interesante, regresando sobre la etapa narrada en el libro de García-Borrón, comparar la teorización del conocimiento a que los filósofos doctrinalmente se entregan, con la práctica científica coetánea. Una práctica que, saltando sobre la escisión racionalismo-empirismo, alía en su trabajo ambas instancias. Es algo que nos aparece claramente en la metodología galileana racio-empirista. En el pisano, en efecto, la experiencia aparece siempre trabajada a través de modelos abstractos, que se tratarán después de materializar en el laboratorio, recreando la naturaleza y haciendo surgir un mundo nuevo de fenómenos que pretenden replicar las abstracciones. Es un sentido de lo empírico en abierta polémica con la experiencia del sentido común, a lo Simplicio. Y en Newton se nos hace patente una muy curiosa contradicción, subrayada por la crítica posterior, entre el ideario empirista y la realidad de una construcción que rompe en su desarrollo tal ideario, ya recurriendo a esquemas tales como los del espacio y el tiempo absolutos, ya extendiendo las cualidades de la materia más allá de lo estrictamente empírico en su «regla III».

Queden simplemente apuntadas como incitación al ejercicio crítico del lector estas consideraciones, cuyo desarrollo tendría que convertir en un libro estas líneas introductorias, que se honran en prologar el libro de García-Borrón.

Carlos París

Cuadro cronológico comparado

DE HOBBS A HUME	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
<p>1588.—Nace TH. HOBBS.</p> <p>1597.—BACON: 1.ª edición de los <i>Ensayos</i>.</p> <p>1605.—BACON: <i>El progreso del saber</i> (en inglés).</p>	<p>1588.—La «Armada Invencible».</p> <p>—MONTAIGNE: 4.ª edición de los <i>Ensayos</i>.</p> <p>—L. DE MOLINA: <i>Concordia del libre albedrío</i>.</p> <p>1591.—G. BRUNO: <i>Sobre la mónada; Sobre lo inmenso</i>.</p> <p>1592.—Nace GASSENDI.</p> <p>1596.—Nace DESCARTES.</p> <p>1597.—<i>Disputaciones Metafísicas</i>, de SUAREZ.</p> <p>1600.—Ejecución de G. BRUNO.</p> <p>—Fundación de la Compañía Inglesa de Indias.</p> <p>1601.—CHARRON: <i>De la sabiduría</i>.</p> <p>1602.—Fundación de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.</p> <p>1603.—Jacobo I Estuardo, rey de Inglaterra.</p> <p>1608.—Nace MILTON.</p>

1609.—BACON: *De sapientia veterum.*

1618.—BACON, lord canceller de Inglaterra.

1620.—BACON: *Novum Organum.*

1623.—BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum.*

1626.—Muere BACON.

1627.—BACON (póstuma): *Nueva Atlántida.*

1609.—Primera cátedra de química en la Universidad de Marburgo.

—KEPLER: *Physica coelestis.*

1610.—Invento del microscopio.

1611.—Nace HARRINGTON.

1612.—SUAREZ: *De legibus ac Deo legislatore.*

1616.—Primer proceso a GALILEO.

—Fallecimiento de CERVANTES y SHAKESPEARE.

1617.—Nace A. SIDNEY.

1618.—Comienza la Guerra de los Treinta Años.

1623.—Nace PASCAL.

—GALILEO: *Il Saggiatore.*

1625.—Muere Jacobo I.

—Nace GUELINCX.

—GROCIO: *De iure belli ac pacis.*

1627.—Nace BOSSUET.

1628.—HARVEY: *De motu cordis ac sanguinis.*

Cuadro cronológico comparado

DE HOBBS A HUME	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
<p>1632.—Nace LOCKE.</p> <p>1636.—HOBBS redacta en París sus <i>Objeciones</i> a DESCARTES.</p> <p>1642.—HOBBS: <i>De cive</i>.</p>	<p>1632.—Nacen SPINOZA y PUFENDORF. —GALILEO: <i>Diálogo sobre los dos grandes sistemas</i>.</p> <p>1633.—Condena de GALILEO.</p> <p>1635.—CALDERÓN: <i>La vida es sueño</i>.</p> <p>1637.—DESCARTES: <i>Discurso del método</i>.</p> <p>1638.—Muere JANSENIO. —Nace MALEBRANCHE. —GALILEO: <i>Discursos y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias</i>.</p> <p>1641.—DESCARTES: <i>Meditaciones metafísicas</i>.</p> <p>1642.—Muere GALILEO. —Nace NEWTON. —Comienza la guerra civil inglesa.</p> <p>1644.—MILTON: <i>Areopagitica</i>.</p>

1646.—LOCKE ingresa en la Westminster School.

1651.—HOBBS: *Leviathan*.

1655.—HOBBS: *De corpore*.

1657.—HOBBS: *De homine*.

1658.—LOCKE obtiene el *master* en Oxford.

1646.—Nace LEIBNIZ.

1648.—Acaba la Guerra de los Treinta Años (Paz de Westfalia).

—Independencia holandesa.

—Muere E. HERBERT DE CHERBURG.

1649.—Acaba la guerra civil inglesa.

—Carlos I, ejecutado.

—Cromwell, lord protector.

1650.—Muere DESCARTES.

1651.—Acta de Navegación.

1652.—WINSTANLEY: *Ley de libertad*.

1653.—Muere R. FILMER.

1655.—Muere GASSENDI.

1656.—Excomuniación y destierro de SPINOZA.

—HARRINGTON: *Oceana*.

1658.—Muere CROMWELL.

1660.—Restauración de Carlos II en Inglaterra.

—Fundación de la *Royal Society*.

—BOYLE formula su ley de incompresibilidad de los gases.

Cuadro cronológico comparado

DE HOBBS A HUME	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
<p>1675-79.—Locke, en Francia. 1679.—Muere HOBBS.</p> <p>1683.—Exilio de Locke a Holanda. 1685.—Nace BERKELEY.</p>	<p>1662.—Muere PASCAL. 1663.—DESCARTES, incluido en el <i>Indice</i>. —Nace DEFOE. 1667.—MILTON: <i>Paraiso perdido</i>. 1668.—Guerra de Devolución. —Nace G. B. VICO. 1670.—Nace TOLAND. —SPINOZA: <i>Tratado teológico - político</i> (editado anónimo). 1674.—MALEBRANCHE: tomo I de la <i>Recherche de la Vérité</i>. 1677.—Mueren HARRINGTON y SPINOZA. —Se publica la <i>Ética</i> de SPINOZA.</p> <p>1680.—FILMER: <i>Patriarca</i> (póstumo). —MALEBRANCHE: <i>La Nature et la Grâce</i>. 1683.—Ejecución de A. SIDNEY. 1685.—Muere Carlos II. — Jacobo II, rey de Inglaterra. —Revocación del Edicto de Nantes.</p>

- 1686.—LEIBNIZ: *Discurso de metafísica*.
 —J. RAY: *Historia Plantarum*, primera taxonomía vegetal empírica moderna importante.
- 1687.—NEWTON: *Principios matemáticos de la filosofía natural*.
- 1688.—Triunfo de «la Gloriosa» y abdicación de Jacobo II.
- 1689.—Guillermo III de Orange y su esposa María (hija de Jacobo II), reyes de Inglaterra.
 —El Parlamento aprueba el *Bill of Rights*.
 —Nace MONTESQUIEU.
- 1694.—Nace VOLTAIRE.
- 1695.—LEIBNIZ: *Nuevo sistema de la naturaleza*.

- 1689.—Aparece en Holanda la *Carta sobre la tolerancia*, de LOCKE.
- 1690.—LOCKE: *Dos tratados sobre el gobierno; Ensayo sobre el entendimiento humano*.
- 1693.—LOCKE: *Examen de la opinión del padre Malebranche sobre la visión de las cosas en Dios; Pensamientos sobre la educación*.
- 1695.—LOCKE: *Razonabilidad del cristianismo*.

Cuadro cronológico comparado

DE HOBBS A HUME	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
<p>1698.—Se publican los <i>Dos tratados sobre el gobierno</i> (LOCKE).</p> <p>1704.—Muere LOCKE.</p>	<p>1696.—TOLAND: <i>Cristianismo no misterioso</i>.</p>
<p>1709.—BERKELEY: <i>Nueva teoría de la visión</i>.</p> <p>1710.—BERKELEY: <i>Principios del conocimiento humano</i>.</p> <p>1711.—Nace HUME.</p>	<p>1704.—Muere BOSSUET.</p> <p>1705.—CLARKE: <i>Discurso sobre las inmutables obligaciones de la religión natural y certeza de la revelación cristiana</i>.</p> <p>1709.—Nace LA METTRIE.</p>
<p>1713.—BERKELEY: <i>Tres diálogos entre Hylas y Filonús</i>.</p>	<p>1712.—Nace ROUSSEAU. —Edición definitiva de la <i>Recherche de la Vérité</i>.</p>
	<p>1715.—Nacen CONDILLAC y HELVETIUS. —Mueren MALEBRANCHE y FENELON.</p>

1721.—BERKELEY: *Sobre el movimiento.*

1732.—BERKELEY: *Alciphron.*

1734.—BERKELEY, nombrado obispo.

—BERKELEY: *Analista: Discurso dirigido a un matemático incrédulo.*

1739.—HUME: *Tratado sobre la naturaleza humana.*

1741.—HUME: *Ensayos morales y políticos.*

1748.—HUME: *Investigación sobre el entendimiento humano.*

1716.—Muere LEIBNIZ.

1721.—Se publica la *Monadologia* de LEIBNIZ.

1722.—Muere TOLAND.

1723.—Nace A. SMITH.

1724.—Nace KANT.

1727.—Muere NEWTON.

1733-36.—Invento de la lanzadera volante: gran incremento de la producción textil.

—Comienza el uso de la hulla en las fundiciones.

1744.—Mueren POPE y VICO.

—Se publica la *Ciencia Nueva* de éste.

1748.—Nace J. BENTHAM.

—LA METTRIE: *El hombre máquina.*

—MONTESQUIEU: *El espíritu de las leyes.*

Cuadro cronológico comparado

DE HOBBS A HUME	CONTEXTO HISTORICO Y CULTURAL
<p>1751.—HUME: <i>Investigación sobre los principios de la moral</i> (de la misma época proceden los <i>Diálogos sobre religión natural</i>).</p> <p>1753.—Muere BERKELEY.</p>	<p>1751.—Muere lord BOLINGBROKE. —Se inicia <i>La Enciclopedia</i>.</p>
<p>1757.—HUME: <i>Historia natural de la religión</i>.</p> <p>1759.—HUME: <i>Historia de Inglaterra</i>.</p>	<p>1755.—Muere MONTESQUIEU.</p> <p>1756.—VOLTAIRE: <i>Ensayo sobre las costumbres</i>.</p>
	<p>1759.—Carlos III, rey de España.</p>
	<p>1762.—Catalina II, zarina de Rusia. —ROUSSEAU: <i>Emilio, El contrato social</i>.</p>
	<p>1763.—WATT inventa la máquina de vapor. —KANT: <i>El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios</i>.</p>
	<p>1764.—VOLTAIRE: <i>Diccionario filosófico</i>. —C. G. LEROY: <i>La inteligencia e impre- sionabilidad de los animales</i>, primera obra de etología empírica.</p>

1765.—LEIBNIZ: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*

1771.—Muere HELVETIUS.

1772.—Nace D. RICARDO.

—Termina *La Enciclopedia.*

1774.—Insurrección de las colonias inglesas en América.

1776.—A. SMITH: *Riqueza de las naciones.*

1778.—Mueren ROUSSEAU, VOLTAIRE y LINNEO.

1776.—Muere HUME.

1779.—Se publican los *Diálogos sobre religión natural*, de HUME.

1780.—Muere CONDILLAC.

1781.—Primera edición de la *Crítica de la razón pura.*

1788.—KANT: *Crítica de la razón práctica.*

1789.—Toma de la Bastilla.

—*Droits de l'homme et du citoyen.*

Primera parte

EL EMPIRISMO INGLES

El empirismo y sus precedentes

1.1. El empirismo como actitud

Hay dificultades o errores que se diría que pesan como maldiciones sobre nuestra tradición filosófica. Una de las más pertinaces es seguramente la polisemia de muchas palabras que esa tradición se ha obstinado en utilizar como consagradas en su condición de signos, a pesar de los continuos y multidireccionales cambios de significado: una maldición que debe ser reconocida como tanto más grave, cuanto que afecta no a términos cualesquiera, sino a los de mayor uso o importancia. Y así ha sido desde el principio, ya desde el empleo de *physis* en el griego preplatónico, o desde que Aristóteles utilizara *eidós* con un significado tan distinto del que su maestro le había dado (y, para seguir con ese ejemplo, cuando la tradición había decidido optar por «idea» * en referencia al sentido platónico, la confusión, lejos de disminuir, aumentó por el uso que del término

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 224.

hicieron más tarde los empiristas ingleses y cuando, aún más tarde, lo adoptó a su vez Hegel con tan distinto propósito).

En análoga dificultad estamos respecto de aquellos términos de que se vale la historia del pensamiento (derivándolos normalmente de términos técnicos empleados por filósofos) para designar sistemas, escuelas o tendencias. Se llama, así, «idealista» * a Platón, a Berkeley o a Hegel (y, si el que usa el término es marxista, también a Aristóteles o a Locke). «Racionalistas» se aplica —por ejemplo, en las disputas teológicas— a los pensadores *empiristas*, mientras que otras veces «racionalismo» es precisamente el término que se opone como antítesis a «empirismo».

Parece, pues, conveniente que, además y antes de puntualizar cuando llegue el caso el sentido de los términos técnicos esenciales en el desarrollo de esta obra, fijemos ya desde el comienzo de la misma el o los significados del que inicia su título.

Antes de pasar a mayores precisiones, observamos que «empirista» puede hacer referencia a una actitud humana genérica, a un método de pensamiento o a una filosofía. El uso de «empirismo» para designar una actitud es el menos técnicamente filosófico y, en consecuencia, el más extendido o periodístico. Cubre muy distintas posibilidades, de alguna de las cuales podría decirse no sólo que no es específicamente filosófica, sino que sería ajena y aun contraria a «filosofía» (y a «ciencia»).

«Empírico» se usa a menudo, en efecto, para designar un saber de *mera* experiencia (o su poseedor), no teorizado ni organizado en ciencia, como el saber del campesino o el jardinero que distingue las plantas y las hierbas en absoluta ignorancia de la botánica o la edafología; o como la habilidad del mecánico que arregla un motor sin saber palabra de mecánica teórica; o, lo que aún es menos *conocimiento* en sentido científico o filosófico, como el saber puramente fáctico, casual e incluso falto de comprobación del que pone de nuevo en marcha el motor moviendo de cierto modo una cierta pieza.

Pero, aun dejando aparte tales usos extremos, «empirismo» en el primer sentido que consideramos, describe sólo vagamente una actitud muy genérica y poco precisa que quizá podría caracterizarse así: *insistencia en los hechos y en la utilización de éstos como algo a oponer a teorías utópicas, a fantasías o ilusiones voluntaristas, a la fe «bajo palabra» o simplemente poco abonada por la realidad, a los apriorismos o a las construcciones interpretativas generalizadoras.* «Empirismo como actitud» querría decir, pues, inclinación personal a los *hechos directamente comprobables* y a desconfiar tanto de los meros deseos como de teóricas «exigencias racionales» no garantizadas por la experiencia; una inclinación que correspondería al interés por la posible utilización práctica del conocimiento.

Es en este sentido en el que suele hablarse del «empirismo de los ingleses», que no es, desde luego, lo mismo que el «empirismo inglés», pero que puede también encontrarse con facilidad en éste y en sus más distinguidas cabezas de fila teóricas, incluido el espiritualista Berkeley; al menos, si nos atenemos a sus intenciones declaradas y a las bases en que pretende apoyar su insólita teoría inmaterialista.

1.2. Método empírico y filosofía empirista

El empirismo *metódico* (también compartido por todos los representantes del «empirismo filosófico inglés») es la dependencia de la observación inmediata, *la búsqueda de los datos del conocimiento en la experiencia sensible y la referencia a ésta de cualquier concepto o término que pretenda la condición de «conocimiento real»*; el recurso a la experimentación, la preferencia por las argumentaciones inductivas o de analogía, con la complementaria desconfianza (cuando no absoluta repulsa) ante las especulaciones «meramente racionales» o los procedimientos mentales discursivo-deductivos tipo Descartes (especulaciones a las que, en todo caso, nunca se consideran válidas por sí mismas, sino, cuando más, como sugerencias o «anticipaciones de la experiencia» a comprobar).

Empirismo filosófico o *filosofía empirista* será, en fin, un *sistema ordenado de conocimientos* que, correspondiendo a la actitud empirista y empleando métodos empiristas, implica unos presupuestos comunes sobre las fuentes, límites y posibilidades del conocimiento, y sobre el origen y naturaleza de las «ideas» o los «universales» *. (Históricamente, además, será característica de los filósofos empiristas clásicos el interés, a veces muy agudo, por los problemas políticos, en el plano práctico y en el teórico.)

Aunque su tratamiento más detallado tiene, naturalmente, su puesto en el cuerpo de este libro, puede ser conveniente adelantar ya desde ahora los principales «presupuestos comunes» a que hemos hecho referencia y que serían así esquematizables:

- El estudio del conocimiento a partir de y mediante el método del análisis psicológico introspectivo.
- El planteamiento del problema de la realidad exterior (o de la «verdadera naturaleza» de ésta), o la renuncia a la solución de tal problema *desde* la experiencia, entendida como presencia de datos en la mente, razón por la cual el empirismo, para perspectivas noseológicas de tipo marxista, es *siempre* un idealismo aun en los casos en que afirma la realidad exterior.
- La tesis de que no es posible ningún conocimiento *a priori* * (o, al menos, no un conocimiento de realidades existenciales), de que no hay ningún conocimiento *innato* * y que, por evidente y clara para la razón que pueda ser una idea, no garantiza la *realidad* de su objeto.
- Las consecuentes afirmaciones de que, con independencia de la experiencia (fuente *única* de conocimiento), no es posible conocimiento alguno al que se pretenda referencia existencial; que toda idea, si no es una experiencia directa, ha de ser *derivada* de la experiencia y que, por tanto, los «universales» han de reducirse a contenidos de la experiencia sensible o a datos directamente presentes a la percepción, si es que el *nombre* en que consisten ha de tener algún significado.

El empirismo clásico de los siglos XVII y XVIII supone además, sin excepciones, que la experiencia se nos da como una colección de *impresiones sueltas e inconexas*, que son luego elaboradas mediante relaciones conecti-

vas con las que se constituye un «mundo»; y se esfuerza en explicar el origen empírico de las correspondientes leyes de conexión.

1.3. El empirismo inglés como línea de pensamiento

Es tópico decir que el empirismo es una constante del pensamiento filosófico, científico y político inglés; incluso se ha dicho que es «la» filosofía tradicional inglesa o británica, que permite integrar en una sola línea a todas las figuras representativas de la misma, desde tiempos medievales hasta, por ejemplo, un Bertrand Russell.

No obstante, cuando en la historia de la filosofía se habla más concretamente de un «período empirista», se alude a una línea más reducida —pero más continua— que va desde el segundo Bacon, el canciller renacentista, hasta David Hume, en el siglo XVIII. Uno de los momentos de gran densidad filosófica de la historia, que coincidió con la época de crecimiento de la economía y de la política liberal burguesa en la Gran Bretaña.

Es usual llamar *inglesa* a esa línea de pensamiento, y es correcto hacerlo, ya que el inglés es la lengua en que esos filósofos se expresan. Pero comprende las distintas nacionalidades británicas y, justamente, los tres grandes maestros de su tramo culminante son: un inglés, John Locke; un irlandés, George Berkeley, y un escocés, David Hume. Todo ese período registra una historia ideológica continua y progresiva, la prosecución de un esfuerzo mantenido para elaborar una filosofía más exigente en la crítica del conocimiento y que pudiera servir, de un modo a la vez más *seguro* y más *fecundo*, al propósito proclamado por Francis Bacon de conocer y dominar la realidad.

Es, sin embargo, excesivo proclamar la unidad de la línea más extensa, y ni siquiera conviene exagerar la propia de su período central y más estrictamente «empi-

rista». Aun ateniéndonos a este período, no todos sus representantes, ni siquiera la mayoría de ellos, encajarían en los límites de una definición doctrinal de «empirismo» en un sentido filosóficamente riguroso. Pues en Hobbes hay también apriorismos racionalistas y afirmaciones metafísicas que suponen una excesiva extrapolación de la experiencia, por más que estas afirmaciones sean materialistas y opuestas a las de su gran contemporáneo continental, Descartes. Y en Hume, por el contrario, hay una condena completa de la metafísica, así como de toda posible afirmación apriorística sobre la realidad. Y, mientras que el «empirismo» de Hobbes se construía sobre la base de un dogmatismo metafísico, el del escocés concluye, en muy acusado contraste, en un escepticismo metafísico. Entre ambos extremos está la filosofía empirista clásica, cuyo principal representante es Locke.

Y si, con esas reservas, cabe hablar de *una* filosofía más o menos estrictamente calificable de empirista, pero susceptible de ser entendida como un desarrollo evolutivo a lo largo de una línea continua, de lo que en modo alguno puede hablarse es de un *sistema filosófico* común.

Por ejemplo, Berkeley, sin dejar de formar parte —desde luego— de la corriente empirista, elabora un sistema tan peculiar y tan polarmente alejado del de Hobbes que, mientras en el de éste todo se explica en términos de *materia* (clara e inequívocamente *corpórea*) y movimiento, el suyo, el de Berkeley, constituye una metafísica *espiritualista* en el sentido más estricto del término: *sólo* hay espíritus, la «realidad material» no tiene otra existencia que la de una «idea» o «representación» *en* un espíritu. Y, mientras que Hobbes excluye de su sistema no sólo la teología, sino *todos los «objetos» de ésta* (Dios, lo increado, lo «suprarracional», así como «los ángeles y todas aquellas cosas que no son tenidas por cuerpos»), Berkeley, además de colocar a Dios, en tanto que «Espíritu Supremo Creador» (de los demás espíritus) como clave de arco de su sistema, hará de «Él» la causa verdadera y directa del orden de las ideas que se encuentran en los espíritus creados. Y, aun sin llegar a diferencias tan extremas, luego de

que Locke fundamentase la *credibilidad* de la sustancia * mediante el empleo de la idea de causa, Berkeley se negó a admitir sustancias materiales, por encontrar suficiente el recurso a las causas espirituales, y Hume rechazó luego tanto las sustancias, sin excepción, como el uso metafísico y apodíctico de la idea de causa, para la cual propuso una descripción funcional hasta entonces inédita.

Nada de eso empece, sin embargo, para afirmar legítimamente que, al menos en alguno de sus sentidos, el empirismo da la tónica general a toda la línea de pensamiento aludida. Esta, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, desarrolla el tratamiento de unos mismos grandes temas y reproduce, consecuentemente, un mismo modo de tratarlos.

1.4. Los precedentes

En el apartado anterior nos referimos a la costumbre, muy extendida en los manuales, de iniciar la «línea empirista británica» en la edad media y, más concretamente, en el primer Bacon. Si bien las distancias metodológicas y doctrinales que separan al fraile del siglo XIII de los filósofos del período XVII-XVIII son, más que grandes, insalvables, es justo reconocer una semejanza de actitud y unos homologismos en los planteamientos de la temática científico-filosófica que autorizan a ver en aquél un precedente de éstos. Y si, además de a la no-seología, se atiende con especial interés —como es nuestro propósito— a los aspectos morales y sociopolíticos del empirismo inglés, puede llegarse aún más atrás en la búsqueda de precedentes. Vamos, pues, a remontarnos un poco más. Hasta el siglo XII.

1.4.1. Juan de Salisbury (? 1115-1180)

En una época histórica anterior a la del que fue típico *fraile* franciscano, Roger Bacon, encontramos, en efecto, la sugestiva figura de un *monje*, Juan de Salisbury, en el que apuntan ya con claridad ciertos rasgos de lo

que será el clásico y tópico «empirismo británico». Y alguno de ellos es tanto más llamativo como muestra de dicha tendencia, cuanto que lo encontramos precisamente no ya en un fraile, sino en un monje.

Pues una de las novedades centrales que la condición de fraile aportó al pensamiento eclesiástico medieval fue la apertura de la atención hacia el mundo exterior y la sociedad general, con la que el fraile se *mezclaba*, y hacia una problemática extraeclesiástica más o menos «profana». Por el contrario, el *monje*, en los primeros siglos, había sido un contemplativo que deseaba conocer agustinianamente a Dios en su alma «y nada más»; y el «monasterio», como corresponde a la etimología de esta palabra y a la de «monje», era un «lugar de solitarios» en el que los contemplativos buscadores de la santidad se mantenían alejados del mundo.

Por eso resulta sorprendente y sugestivo encontrar a un monje inglés de las características de Juan de Salisbury en una escuela monacal francesa del siglo XII, Chartres (si bien su obra política fue escrita en Inglaterra y con anterioridad a su estancia en el continente).

El monje Juan —como, por lo demás, otros monjes de Chartres— anticipaba el espíritu del futuro Renacimiento al reclamar para la formación del hombre culto el trato frecuente con los grandes escritores de la antigüedad clásica. El mismo, en su papel de historiador de la escuela, celebra que el canciller de ésta, Bernardo, valorase más el cultivo de la inteligencia y del gusto en sus alumnos, que la acumulación de erudición, a la vez que consideraba indispensable «sentarse sobre las espaldas» de los «gigantes» clásicos para poder ver más y mejor desde esa altura.

Pero aunque la escuela era, preferentemente, y como cabría esperar, platónica, el inglés muestra —*junto con una proclamada confianza en los sentidos* («sin la cual seríamos inferiores a los animales») — una insólita preferencia por Cicerón: y esto, con una intención abiertamente crítica frente a sus contemporáneos escolásticos (que, nos dice, se enredaban en interminables controversias porque *confiaban, de un modo a la vez soberbio e ingenuo, en el poder de los razonamientos*) porque pre-

tendían *dictaminar la verdad* allí donde la simple probabilidad debería dejarnos más que satisfechos.

Por su parte, Juan adopta en su filosofía teórica la actitud práctica que encontraba admirable en Cicerón. La medida en las afirmaciones y el saber dudar de aquello que en efecto ignoramos, le parecían el mejor talismán para librarnos de discusiones inútiles y triviales. Así, conviene reservar el juicio acerca de cuestiones tales como la sustancia, las facultades del alma, el origen de ésta, el libre albedrío, la materia, el infinito, el tiempo y el espacio, los universales, etc. El sentido práctico, casi utilitario, de que da muestras el monje inglés al criticar acerbamente tales polémicas escolásticas, puede ejemplificarse cuando, a propósito de la naturaleza de los universales *, dice que ha hecho perder más tiempo que el que emplearon los césares en dominar el mundo, y gastar más dinero del que tuvo Cresos (dos preocupaciones que, como veremos, suelen distinguir a los modernos empiristas ingleses). O cuando nos propone su nada dogmática solución al problema: si el universal no existe como una unidad, al menos es posible pensarlo así; si los universales no existen separados de las cosas, al menos es posible estudiarlos por separado.

Y hay además un segundo campo en el que el monje se muestra no menos sorprendentemente afín a los empiristas ingleses del XVII: el de la vida política, campo en el que son de notar tanto lo marcado del interés con que la considera, cuanto alguna de las posiciones que en ella adopta.

El pensamiento de Juan de Salisbury se resume en dos obras capitales, que cabe poner en paralelo con las dos clásicas obras maestras de Locke. El *Metalogicus* (donde expone sus puntos de vista sobre el conocimiento y lo que podríamos llamar «filosofía teórica») se correspondería con el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. El *Polycraticus* (terminado en 1159 y dedicado a Thomas Becket, el canciller que se arriesgaba a oponerse a Enrique II) haría juego con los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*.

El *Polycraticus* comprende una descripción de la vida de la corte, una teoría política, y consideraciones sobre

los medios de asegurar la felicidad. Lleva el humorístico subtítulo de «Sobre bagatelas de la curia y huella de los filósofos».

Para Juan de Salisbury, la política, en el sentido de organización de un *poder*, es un mal; pero un mal necesario y un mal menor. Los jefes «temporales» serían inútiles si el hombre viviera sin pecado, pero esto no pasa de ser lo que hoy llamaríamos una condicional contrafactual, o más bien lo que los ingleses llaman literariamente *wishful thinking*. Pero, puesto que existen y han de existir, los jefes temporales deben ser ilustrados («*rex illiteratus est quasi asinus coronatus*») y reconocer una ley a la que ellos mismos estén sometidos.

Esta ley «superior», para un monje del siglo XII, ha de ser, por supuesto, la ley de Dios. Pero Juan de Salisbury no cree que deba entenderse sin más como la ley positiva expresada en la «palabra de Dios», sino algo así como lo que los estoicos, en versión de Cicerón, llamaban «ley natural»: aquella *equitas* que es *convenientia rerum* y que da «a cada uno lo que es suyo». Un verdadero príncipe, nos dice, debe decretar sólo aquello que es conveniente y conceder —con equidad— a cada uno lo suyo.

Pero es el caso que las cosas no ocurren siempre como parecería deseable que ocurrieran; y, de hecho, un rey puede no ser justo. En tal caso, no se puede pretender que subsista una obligación incondicional de obediencia. El viejo maestro romano facilita también aquí al monje el modelo de solución: «no solamente no está prohibido matar a un tirano, sino que es conforme a justicia y a derecho el hacerlo».

En el mismo Cicerón encontró Juan de Salisbury inspiración para restaurar la noción laica, romana, de Estado (lo que contribuye a proporcionarle el aire prerenacentista que muchos historiadores han notado en él). Claro que, profundamente inmerso en el centro mismo de la Edad Media, el monje no puede por menos de intentar *derivar* el orden estatal («temporal») del orden espiritual: algo que, por supuesto, le impide concederle verdadera autonomía. Pero, por paradójico que pueda parecernos, Juan de Salisbury defiende, proba-

blemente por primera vez en la Europa de los reinos cristianos, una separación efectiva entre Iglesia y Estado.

1.4.2. Los franciscanos: R. Bacon (? 1212-1294) y Guillermo de Occam (? 1300-1349)

El caso del fraile Roger Bacon, como hemos dicho, es mucho más conocido, y se ha hecho habitual referirse a él como el primer «pre-moderno» que formuló la exigencia imperiosa del conocimiento experimental. Fue el primero en acuñar la expresión misma de *scientia experimentalis* y en considerar como objetivo final de ésta el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza.

Aunque no se librase de la obsesión medieval por la teología, a la cual, como buen franciscano, reducía «todas las artes», el primer Bacon no se cansó de proclamar que para el conocimiento de este mundo son necesarias las matemáticas (*impossibile est res hujus mundi sciri nisi scietur mathematica*) y, aún más, el método experimental:

Efectivamente, la teoría concluye y nos hace admitir la conclusión; pero no proporciona esa seguridad libre de duda [...] hasta que la conclusión no ha sido hallada por vía de experiencia.

Esa seguridad (*certificans*) no hay argumento que pueda ofrecérsela; en consecuencia, *totum dependet ab experientia*.

El primer Bacon fue mucho menos afortunado que el segundo. Sus propios hermanos de orden le denunciaron como hechicero porque, además de criticar a los escolásticos por «querer enseñar antes de haber aprendido», citaba como autoridades a griegos paganos y árabes, estudiaba la caída de los cuerpos *en corrección* de los filósofos, fabricaba magníficas lentes que permitían verificar propiedades físico-matemáticas de los rayos solares, ponía de manifiesto errores en el calendario juliano, y había inventado un polvo del tipo de la pólvora.

En 1253 fue apartado de la enseñanza en la Universidad de Oxford y trasladado a un convento de París, donde no tardó en verse encerrado en una celda. Escribió, para defenderse, hasta tres versiones de una misma obra (*Opus Maius*, en la corta tregua que le proporcionó un breve pontificado amigo, el de Clemente IV —1265-1268—; *Opus Minus*, y *Opus Tertium*). Y, sin que ninguna de ellas mereciera su rehabilitación, murió en 1294.

Otro franciscano inglés algo posterior, Guillermo de Occam, ha sido también muy citado como precedente del empirismo, así como incluido en la línea de la «filosofía típicamente inglesa». Gilson, en su clásica y magistral historia de la filosofía en la Edad Media, le llama, incluso, «uno de los empiristas más radicales que se conocen». Y, aludiendo a su filosofía política, D. D. Runes —por ejemplo— ha afirmado que «de su actividad crítica resultó la elaboración de la conciencia laica del Estado».

En este mismo aspecto, F. Copleston aclara que, al rechazar la autoridad del papa, el franciscano no pretendía «apoyar el absolutismo político», sino afirmar la tesis de que los hombres «tienen derecho a la libertad y, aunque el principio de autoridad, como el principio de propiedad privada, pertenece a la ley natural, todos los hombres gozan de un derecho natural a elegir a sus gobernantes»; y, junto con esa tesis, la de que el método de elección y transmisión de la autoridad «depende de la ley humana». Nadie puede, así, situarse por encima de la comunidad, *excepto por la decisión y consentimiento de ésta*, de modo que cada pueblo y cada Estado tiene derecho a elegir su cabeza si así lo quiere (OCCAM, *Dialogus de imperatorum et pontificorum potestate*, 2, 3, 2, 6). Con esto quedarían formulados dos importantes puntos del pensamiento político moderno:

- la independencia del poder temporal, y
- la libertad del pueblo para establecer su propia forma de gobierno, si tal es su voluntad.

Hay, sin embargo, muchas y poderosas razones para que aquí hagamos muy poco más que mencionar esa reputación de destacado precedente asignada a Occam.

La principal —y la que, desde luego, sería por sí misma suficiente— es de orden práctico: no es este el lugar para referirse extensamente a un filósofo debidamente estudiado en otro tomo de esta colección. Pero existen también buenas razones teóricas, a las que puede bastar igualmente con aludir: por muchas coincidencias y analogías puntuales que pueden encontrarse, Guillermo de Occam sería siempre *otra cosa*, imposible de reducir al espíritu del *empirismo* que vamos a estudiar aquí. Lo impide, ante todo, la preeminencia absolutamente trascendental que la teología tiene en su pensamiento; y lo dificulta agudamente (incluso si, a propósito de Occam, nos limitamos a las cuestiones *filosóficas* en el sentido posterior) su interés predominante por la lógica, que es, por el contrario, la gran desatendida en el empirismo inglés clásico.

Los precedentes en la nomenclología nominalista * y en el pensamiento político tendrían, pues, que ser buscados con abstracción de aquellos dos grandes condicionantes, y todo quedaría falseado si no se tuviera en cuenta la heterogeneidad de contextos e intenciones.

No obstante, y por otra parte, habría que advertir también lo que, por debajo de todas las diferencias, hay de común en el contexto de unos y otros pensadores: la evolución *laica* de la sociedad (TOUCHARD: 1981, p. 167), que ya es visible en el siglo XIV inglés, junto con el primer florecimiento de la burguesía en el renacer de la civilización urbana y el comienzo del gran desarrollo artesanal y comercial de la Europa moderna.

Francis Bacon (1561-1626).

2.1. Un nuevo ideal de conocimiento

Hemos dicho que, al hablar de un período empirista concreto en la filosofía europea moderna, o del «empirismo inglés», las historias suelen aludir a la «línea iniciada por Bacon», como con Descartes inician la «línea del racionalismo continental».

Existe, efectivamente, una cierta continuidad entre el segundo Bacon y el empirismo posterior, pero la relación entre ellos no es ni mucho menos la que se da entre Descartes y el racionalismo que él inicia. Bacon se limita en todo caso a sentar las bases —o algunas bases importantes— del empirismo, pero no pone también, como Descartes para el racionalismo, los grandes temas internos y las líneas de desarrollo de los mismos. Bacon no es todavía, ni podía serlo, un filósofo barroco; es más bien un pensador renacentista algo rezagado, que sabe ser al mismo tiempo, eso sí, un precursor y un heraldo de nuevos ideales para la ciencia.

De hecho, la ciencia moderna se constituye sobre las realizaciones de los grandes astrónomos, físicos y matemáticos de los siglos XVI y XVII, desde Leonardo y Co-

pérrnico hasta Galileo, y también mediante los métodos que este último teorizó, a la vez que los ponía en práctica. Pero fue Bacon, tan inferior en cuanto a realizaciones científicas, quien mejor supo expresar los *ideales humanos* de lo que iba a ser la ciencia moderna.

Según yo mismo he resumido en otro lugar, éstos serían:

a) En el orden teórico:

- la definitiva sustitución del criterio de autoridad y los razonamientos especulativos por la sumisión a la realidad, y
- la exigencia de contar con una base de observación sistemática.

b) En el orden práctico:

- la orientación del conocimiento de la naturaleza a la finalidad del dominio de ésta por el hombre;
- la consciente decisión de alcanzar ese dominio para la transformación de la naturaleza en interés del hombre, y
- el reconocimiento de que el único medio adecuado para ello es el conocimiento realista de la naturaleza misma.

Una de las más famosas frases de Bacon, escrita al comienzo de su *Novum Organum* (ver nuestro Apéndice), expresa del modo más feliz la doble propuesta: *a la naturaleza no se la domina más que obedeciéndola*. Otra, más breve, que sirve de lema al propio Bacon, podría servir igualmente de título a la aventura de la ciencia moderna: «Saber es poder.»

En un siglo como el suyo —la primera gran época de descubrimientos e inventos—, Bacon quiere una ciencia que se sume, para dirigirlos, a los esfuerzos humanos de conquista, posesión y poder; quiere que, en frase de J. Hirschberger, «inventos y descubrimientos no queden a merced de la fortuna o de la magia», que se hagan según ciencia y método. Su nueva concepción de la ciencia y el sentido de la utilidad de ésta serán «la base de la nueva civilización».

La obra capital de Francis Bacon, nutrida de espíritu



Francis Bacon.

renacentista pero dirigida hacia el futuro, debería llevar por título *Instauratio Magna*, «la gran renovación». De ella sólo apareció íntegra una primera parte, *De dignitate et augmentis scientiarum*, «sobre la dignidad y el desarrollo de las ciencias». La segunda es el *Novum Organum*, publicada (sólo a medias) en 1620; y de la tercera no hay sino fragmentos.

Semejante destino de lo que tenía que ser su obra capital es bien expresivo de la aportación del propio autor a la historia: cumplir el papel de heraldo, publicar un «Manifiesto» e iniciar —sólo en parte— su puesta en práctica y su desarrollo.

Casi son suficientes los títulos de las partes publicadas para resumir el sentido del *manifiesto* y el tendido de líneas para su desarrollo. El de la primera significa la entronización de la ciencia, liberada de tutelas, como soberana del reino de la teoría (*de dignitate*), y la necesidad de incrementarla y enriquecerla (*et augmentis*). El de la segunda condensa los dos aspectos de la concepción baconiana: la teoría no es un fin en sí, sino un «instrumento» (*organum*) para la acción humana; y, para cumplir tal objetivo, ese *organum* habrá de ser *novum*, porque el viejo instrumento (el *Organon* clásico, de Aristóteles) no servía a esos fines, no era utilizable *ad inventionem operum*, pues era una lógica argumentativa, más adecuada *para establecer y hacer perdurar los errores basados en concepciones vulgares que para descubrir la verdad* (BACON: *Novum Organum*, I, 12). La imprenta, la pólvora, la brújula «han cambiado la faz de las cosas y el estado del mundo; la primera en la escritura, la segunda en la guerra y la tercera en la navegación» *sin deber nada* al viejo *Organon*. Han sido resultado del *trato directo con la naturaleza*, y a dar a este trato su máxima fecundidad es a lo que debe aspirar el *nuevo instrumento* que el hombre moderno necesita.

2.2. «La caza de Pan», a la conquista de las leyes naturales

El nuevo método por el que Bacon aboga para la regularización científica del trato directo con la natura-

leza es el método inductivo, fundado en la observación empírica, y que, sobre el análisis de los datos observados, infiera hipótesis, verificadas mediante continuas observaciones y experimentos, en un proceso *de los experimentos a axiomas que indiquen o delimiten («designent») nuevos experimentos* (BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum*, 5, 2).

Bacon ve su punto de partida, consecuentemente, en lo que él llama «la caza de Pan»: la búsqueda y acopio de las más variadas experiencias en relación con el fenómeno que sea objeto de estudio: acumulación de observaciones y experimentos que no ha de limitarse al empleo de medios tradicionales, sino que ha de ensayar otros nuevos (como, por ejemplo, el uso de los «espejos ardientes» para concentrar el calor de un fuego, y no sólo de los rayos solares); o la prolongación de un experimento (por ejemplo, la destilación) más allá de lo que se necesita para lograr un efecto ya conocido.

En toda generación y transformación de cuerpos hay que indagar lo que se pierde y desaparece, lo que permanece y lo que es añadido, lo que se dilata y lo que se contrae, lo que se une y lo que se separa, lo que se mantiene y lo que se interrumpe, lo que ayuda y lo que obstaculiza, lo que domina y lo que es dominado y otras muchas cosas. Y no sólo en la generación y la transformación, sino en todas las alteraciones y movimientos.

(BACON: *Novum Organum*, II, 6)

De ese modo, Bacon esperaba que la acumulación de datos apresados a la naturaleza por la energía insaciable de Pan, llevaría por sí sola al hallazgo de las regularidades naturales que busca la ciencia; una confianza que le hizo desestimar la importancia de la teoría *rectora*, lo que el progreso mismo de la ciencia nos obliga a reconocer como un error, y así lo reconocen hasta los historiadores más proclives al empirismo (HULL: 1961, páginas 232-235 y 306).

Bacon divide la *philosophia naturalis* en *speculativa* y *operativa*, que será la aplicación de la «especulativa» *. Esta, a su vez, comprende lo que él llama «física espe-

cial» (que estudia tipos específicos de materia en un determinado «campo de causas») y «metafísica» (que considera las leyes más elevadas y generales).

Una ciencia destinada al dominio de la naturaleza ha de proponerse el conocimiento de las causas, porque *la ignorancia de la causa priva del efecto* (BACON: *Novum Organum*, I, 4). La «física» investigará las causas eficientes y materiales, mientras las otras dos causas de la tradición aristotélica, la formal y la final, queden para la «metafísica».

Pero Bacon descarta pronto la *causa final*, porque su indagación *es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, nada pare* (*De dignitate et augmentis scientiarum*, 5). Un dictamen absolutamente consecuente con el propósito que él asigna a la ciencia, pues el conocimiento de la «causa final» en nada ayudaría a la producción (o evitación, o modificación) del fenómeno: lo que interesa conocer de éste no es su «para qué natural» (aunque existiera y fuera conocido, como podría ser, por ejemplo, el caso de la digestión), sino el *cómo y por qué* tiene lugar, el *mecanismo* que lo produce, si es que el conocimiento científico ha de servir *para* regularlo luego en vistas a *nuestros* fines.

En cuanto a la causa «formal», o *forma*, única que queda para ser estudiada por la *physica generalis* («metafísica»), hay que advertir en seguida que no tiene nada que ver con su homónima aristotélica. En Bacon, «forma» quiere decir *ley* y, en efecto, usa ambos términos como sinónimos.

2.3. Las «formas-leyes» y la inducción

Las «formas-leyes» y la inducción constituyen el objeto del *Novum Organum*.

Por mucha fuerza demostrativa que pueda tener el silogismo aristotélico, si los términos que componen sus proposiciones (*premisas*) expresan conceptos confusos, producto de una mala abstracción, la deducción que parta de tan inseguras premisas no podrá garantizar la verdad de la conclusión. Sólo una inducción *digna de confianza* puede sacarnos de esa dificultad. Pero no

sólo el *origen* de la inducción ha de ponerse en la observación de los hechos; todo el proceso ha de atenerse a ellos. *Necesitamos una historia natural y experimental suficiente y correcta basada en los hechos* (BACON: *Novum Organum*, II, 10). Para esta exigencia de fidelidad a los hechos es imprescindible el *nuevo instrumento*, porque *ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho y los instrumentos no son menos necesarios para el entendimiento que para la mano* (ver Apéndice).

Bacon propone sus famosas *tablas* para garantizar que esa necesaria observación sea suficiente y fidedigna. No son propiamente las técnicas de laboratorio para la investigación de las causas en que más tarde pudieron convertirse por la reelaboración que de ellas hizo J. Stuart Mill en el siglo XIX, cuando la ciencia era ya una realidad madura. En Bacon pretenden servir más bien al descubrimiento de las «leyes» que él llama «formas».

Para mejor entender la versión baconiana originaria convendrá seguir su tratamiento de una de esas «formas».

Si queremos descubrir, por ejemplo, la del calor, lo primero será construir una lista de casos en los que se registre la presencia de éste, como los rayos del sol, la chispa encendida con el pedernal, el cuerpo vivo de un animal —*tabula essentiae et praesentiae*— (BACON: *Novum Organum*, II, 11). Una segunda lista registrará casos que, aun siendo tan semejantes a los anteriores como sea posible, estén privados de calor, como los rayos de la luna o de otros astros (*ibíd.*, 12): tal será la *tabula declinationis, sive absentia in proximo*. Finalmente, una *tabula graduum* registrará casos en los que la «naturaleza» cuya forma investigamos esté presente en grados diversos (*ibíd.*, 13), como las diferencias en el calor corporal cuando el animal se esfuerza, o en los casos de fiebre.

Las tablas baconianas pueden, pues, quedar resumidas en el siguiente esquema:

- «de presencia»: lista de casos que registran la presencia del objeto de estudio;
- «de ausencia»: lista de casos, tan semejantes a los prime-

ros como sea posible, en los que aquél, sin embargo, esté ausente, y

- «de grados»: los distintos casos en que se presente en grados diversos.

La comparación de estas tablas nos permitirá descubrir si hay algo *siempre presente* cuando lo está la naturaleza estudiada y *que falte siempre que ésta esté ausente*, y qué es lo que varía en correspondencia con las variaciones de la misma (*ibid.*, 15). El primer paso a dar será la exclusión, como forma de la naturaleza en cuestión, de aquello que no la acompaña siempre, mientras que, por el contrario, aparece a veces en su ausencia, o no varía en correspondencia con sus variaciones —proceso de *reiectio* o *exclusio*— (*ibid.*, 16-18). Pero la inducción sólo es completa cuando se puede llegar a una afirmación positiva (*ibid.*, 19), si bien ésta, al principio, sólo es *inchoata* o provisional (*ibid.*, 20). Así, en el caso del calor, Bacon encuentra su *forma* en el *movimiento expansivo e impedido o contenido* («*cohibitus*») *que se esfuerza en proceder a través de las partes más pequeñas*.

La afirmación «incoada» tiene aún que revalidarse, pues siempre cabe esperar que se den casos negativos aún no descubiertos. Tenemos ya, pues —detalladamente expuesto—, un «método» empírico que se corresponde a la «tendencia» empirista de acuerdo con las mayores exigencias de ésta. Y el *Novum Organum* acaba con la exposición de lo que su autor considera el medio principal para la «revalidación» del hallazgo; a saber, la «vía de los ejemplos privilegiados» (*instantiae solitariae*, aquellos ejemplos en los que la naturaleza en cuestión es *lo único* que tienen en común una serie de cosas por lo demás heterogéneas).

Las «ayudas al entendimiento» todavía restantes deberían ser examinadas en la parte del *Novum Organum* que no llegó a aparecer.

2.4. Los ídolos

Aunque Bacon introduzca el tema a propósito del conocimiento de la naturaleza, la doctrina de los *ídolos*



Francis Bacon.

(BACON: *Novum Organum*, I, 38-68) es más ampliamente aplicable, y hasta puede encontrar un mayor campo de expansión —y encontrará una acogida más sonada— en otros dominios en los que, efectivamente, puede resultar más apropiada.

Cuando la mente humana se propone disponer de un conocimiento cierto, no se halla en un estado neutral y objetivo desde el que emprender una investigación no viciada. Por el contrario, está ya influida por prejuicios y preconceptos que fuerzan sus interpretaciones. Es preciso, pues, que vigilemos y cuestionemos esas falsas nociones o *idola*. Bacon ensaya una clasificación de las

mismas, distribuyéndolas en cuatro apartados a los cuales designa —como es propio de su estilo (él fue, sin duda, un clásico de la lengua)— con nombres vigorosos y pintorescos: ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro:

- *Idola tribus* son aquellos a los que siempre tiende la naturaleza humana, pues radican en ella misma, como el darse por satisfechos con las apariencias sensibles sin sentir la necesidad de complementar la observación directa con instrumentos, ya sean *aparatos materiales* que permitan mejorar o corregir la observación, ya sean «aparatos» metódicos para disponer la investigación; o el mantener la adhesión a antiguas creencias, en especial a las agradables, y eso hasta el punto de desatender los casos que parecen contradecirlas: «lo que a un hombre le gustaría que fuese verdadero, eso tiende a creer»; o el confundir las abstracciones con cosas; o el *antropomorfismo*, del que es ejemplo especialmente extendido, tenaz y desorientador, el uso de las «causas finales» consistente en atribuir a la naturaleza *intenciones*, y dar por sentado que todo fenómeno ha de ser «para algo», como las nubes y la lluvia «para regar las cosechas».
- Ídolos «de la caverna» (*specus*) son, por el contrario, los peculiares a cada individuo, originados en su temperamento y sus condicionamientos personales, pues «cada uno tiene una cierta cueva o caverna propia que altera la luz exterior». Así serían los que podemos ejemplificar en la denuncia de nuestro refranero: «cree el ladrón...».
- Ídolos «del mercado» (*fori*) son los debidos a la influencia del lenguaje, pues las palabras describen las cosas según el modo que se ha hecho común concebirlas en el trato interhumano. Es más, hay incluso palabras de mucho uso (como «fortuna») a las que *nada* corresponde, y otras que cubren de modo oscuro e impreciso *diversas* clases de cosas, cualidades o acciones, como «rápido».
- Ídolos «del teatro» son, en fin, los fundados en el prestigio proporcionado por la ocupación del escenario público; en especial, los sistemas filosóficos del pasado, que representan «mundos irreales de creación humana». Digamos de paso que aquí, junto con otros tipos de filosofías corruptoras de la verdad, como la «filosofía supersticiosa» que hace pasar por conocimientos lo que sólo son opinio-

nes teológicas, Bacon cita la «filosofía *empírica*» desde luego, no la «empirista» (ver 1.1.), que «se basa en una observación insuficiente, sin claridad ni garantía científica».

2.5. Utopía de un renacentista con visión de futuro

Como buen renacentista, Bacon fue autor de una utopía (*New Atlantis*, a la que se suele fechar en 1624, aunque pudo ser escrita un decenio antes, y también quedó inacabada), con una escenografía parecida a la de Tomás Moro, según correspondía a la época de los grandes descubrimientos geográficos. Pero a diferencia de aquella, que estaba llena de resonancias clásicas y de nostalgia por un primitivo paraíso perdido, la de Bacon es una utopía *futurista*: la sumisión de la naturaleza al hombre, con mucho del progresismo científicista de un Julio Verne en el siglo XIX, o incluso de la *science-fiction* de nuestros días. También aquí Bacon es más heraldo que otra cosa.

Pero la *Nueva Atlántida* nos dice además algo de lo que Bacon pensaba sobre la organización del Estado (lo que no llegaría a hacer, en cambio, en sus obras sistemáticas) porque, por encima de todo, la *Nueva Atlántida* es «utopía» en el sentido de figuración ideal de una sociedad que asegure la felicidad de los ciudadanos mediante una perfecta organización que destierra los males o los reduce al mínimo. Y en el engarce de esos dos temas, científico y social, en la copresencia de la confianza en el dominio sobre la naturaleza que la ciencia procurará al hombre y la aspiración a una organización social que asegure la felicidad, se contiene la sugerencia, no explicitada por Bacon, de que sea aquel dominio lo que facilite la felicidad de la sociedad, al proporcionar los medios para una vida humana mejor. Por eso es oportuno que consideremos ahora la utopía como complemento de la ciencia y prefacio a su «filosofía civil».

Al llegar ante las costas del desconocido país, los navegantes occidentales que lo descubren fondean en el puerto de *una bella ciudad, no grande, pero bien edificada*, y reciben allí un comunicado escrito en hebreo, griego, latín y español, en el que se les ofrece la ayuda que puedan necesitar, pero se les advierte que se abstengan de desembarcar y que no se demoren más de una quincena. Cuando los viajeros solicitan, en español, el desembarco, para que sean atendidos algunos enfermos y sugieren la posibilidad de hacer intercambios comerciales, una persona *de aspecto venerable que al parecer poseía autoridad*, se acerca en un bote y, al saber que son cristianos, autoriza el desembarco *si todos juran por los méritos del Salvador que no son piratas ni han derramado sangre «legal ni ilegalmente» en los últimos cuarenta días*. Un funcionario examina el barco *llevando en la mano un fruto perfumado* que empleaba para preservarse de una posible infección.

Hospitalidad, prudencia, respeto moral a la vida (*más allá de los legalismos*) y técnica profiláctica se juntan así como bienvenida y anuncio de lo que aquella nueva sociedad va a revelar a los navegantes. Estos son instalados en la *Casa de los Extranjeros* y, sólo cuando las razones de confianza llegan a parecer bien fundadas, el gobernador les va enseñando la historia del país, sus proyectos y realizaciones, cuyo centro está en la *Casa de Salomón*, *«la fundación más noble que jamás se hizo sobre la Tierra y el faro de este reino»*.

Esta Casa de Salomón es la novedad característica de la Nueva Atlántida: una institución *consagrada al estudio de la naturaleza para el conocimiento de sus causas, movimientos y virtudes internas* y *«la mayor extensión posible de los límites del poder humano»*, es decir, el mismo objetivo de la *Instauratio Magna*. Entre los logros de esa institución, Bacon anticipa nada menos que el submarino, el avión, el micrófono, el crecimiento artificial de los frutos, bebidas que tienen el alimento de la carne y la bebida a la vez, generadores de calor, microscopios, laboratorios de acústica, el pronóstico del tiempo, la previsión de las enfermedades, etc., así como el trabajo en equipo para la investigación.

2.6. La «filosofía civil»

La doctrina de la persona humana, dice Bacon,

considera dos temas principales: las miserias del género humano y las prerrogativas y excelencias del mismo. Respecto a las miserias [...] muchos las han lamentado elegante y profusamente, tanto en escritos filosóficos como teológicos, y es un género grato y saludable. Pero el tema de las prerrogativas del hombre me parece merecedor de un lugar entre las cosas deseables.

(BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum*, 4, 1)

Siempre el mismo optimismo y la misma tendencia a mirar hacia adelante.

La parte que se ocupa del hombre en la división baconiana de la filosofía se distribuye entre la antropología (*Philosophia humanitatis*) y la filosofía política (*Philosophia civilis*). La primera, que se ocupa del cuerpo, comprende medicina, cosmética, atlética y *voluptuaria*; la segunda se dedica al estudio del «alma sensitiva» (psicología), pues del «alma inmortal» no debe ocuparse la filosofía, sino la teología, a la que el propio Bacon presta muy escasa atención.

La «psicología», al estudiar el *intellectum*, conduce a la «lógica», entendida como *ars inveniendi, iudicandi, retinendi et tradendi*, y a la aplicación o derivación de esta última, que es la pedagogía; y, al estudiar la voluntad, conduce a la ética. Pero el objeto de esta última no es meramente el bien privado, sino el *bien común* y el *cultivo* del alma (*georgica animi*) de modo que se haga apta para conseguirlo.

Tal inserción de la política en la ética no impide que aquí, como siempre, Bacon quiera ser realista:

Hay que agradecer —dice— a Maquiavelo y a los escritores de este tipo el que digan abiertamente y sin disimulo lo que los hombres acostumbran hacer, no lo que deben hacer.

No obstante, a diferencia de lo que ocurrirá más tarde en el empirismo y pese a (o, quizá mejor, precisa-

mente por) su condición de hombre político que llegaría a canciller del reino, Bacon, como ya hemos dicho, no teoriza sobre el Estado, sino sobre aquello que hace a los hombres aptos para vivir en sociedad, y sobre los beneficios que ésta reporta al individuo: el alivio de la soledad, la ayuda para los asuntos prácticos (*de negotiis*) y la protección que el gobierno proporciona a los gobernados. A propósito de esto último, es interesante anotar que Bacon echa de menos una *ciencia de la «justicia universal» o de las fuentes del derecho* (BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum*, 8,3).

Thomas Hobbes (1588-1679)

3.1. El gemelo del terror

Con el optimismo renacentista de Bacon, así como con el carácter abierto y sólo incoado de sus enseñanzas, contrastan fuertemente el pesimismo barroco de Hobbes y el sistematismo casi monolítico de sus teorías. Y, en el aspecto sociopolítico, a los sueños entusiastas del Renacimiento sucede, con Hobbes, el desconfiado realismo de un mundo que está viviendo al mismo tiempo la pleamar de las guerras de religión y el estallido de las pugnas imperialistas en lo que va a ser la competencia feroz de las nuevas naciones (Portugal y España, Inglaterra, Holanda, Francia) por el dominio colonial del globo.

El tema de la paz civil dominará el pensamiento político del siglo XVII. De un modo especialmente notorio en Hobbes, pero en una dimensión no menor en Locke; y, hasta en un pensador tan distante de uno y otro como pueda ser Pascal, encontramos esta inequívoca sentencia:

La justicia es lo que está establecido. No pudiendo justificarse la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que la justicia y la fuerza estuvieran juntas y hubiera paz, que es el supremo bien.

Por el contrario, Hobbes hablará poco de felicidad, tema que empieza a reaparecer en Locke y que dominará el pensamiento de los ilustrados.

Thomas Hobbes, hijo de un pastor protestante, nació el año en que la Inglaterra de la reina Isabel temía la invasión de los católicos de la Armada Invencible, lanzada contra ella por el *demonio del mediodía*, el rey Felipe II de España. El mismo escribió que su madre *llevaba en el vientre dos gemelos: a mí y al terror*. En la lucha de su rey Carlos I con el Parlamento tomó el partido del monarca; y vivió exiliado en París desde 1640 (el año en que el Parlamento consiguió el poder efectivo al imponer al rey que no tuviera otros ministros que los que contasen con la confianza parlamentaria) hasta 1651. En París escribió sus obras capitales, y volvió a Inglaterra cuando ya Cromwell había triunfado, pero también cuando, con la represión de los movimientos en favor de la igualdad de la riqueza, la revolución había dejado de ser la del pueblo de Londres para manifestarse exclusivamente como lo que, desde luego, había sido siempre también: una combinación de exaltación burguesa para la promoción y consolidación de sus intereses, y de «cruzada» puritana.

Hobbes, antes de volver a Londres, renunció a su monarquismo, pero no al ideal de la soberanía absoluta y la unidad de gobierno. Y, con la restauración de Carlos II, se reintegró a la corte, aunque nunca llegó a ser visto sin recelo. Previamente a su exilio en Francia, había estado ya allí acompañando a jóvenes pupilos (él se ganaba la vida como preceptor de familias nobles). En París se relacionó con círculos científicos y filosóficos, conoció la filosofía atomística de Gassendi y el método racionalista de Descartes, que le impresionó profundamente por su parecido con el rigor y la exactitud científica de Galileo. Pero desde el primer momento rechazó las interpretaciones idealistas * y el espiritualismo de Descartes.

3.2. Significación y líneas generales de la filosofía natural de Hobbes

Probablemente el punto de partida teórico de Hobbes se encuentra en su oposición al idealismo cartesiano. El que yo sea «una cosa que piensa», el que esto sea evidente, incluso el que sea la «primera» evidencia, o la única propiamente irrefutable en y por sí misma, no da derecho a afirmar que «soy *sólo* una cosa que piensa», un «espíritu inextenso» porque se supone que lo extenso no puede pensar. Esto es intentar sacar demasiado de una intuición que no lo contiene. El pensar es un *acto*; la intuición de éste no autoriza a concluir nada acerca de la *sustancia* * que lo realiza. ¿Por qué el pensar no podría ser el acto de algún *cuerpo*, una propiedad que ciertos cuerpos tienen, aunque otros no la tengan?

Al reflexionar sobre *lo que* pienso, sobre lo que se me presenta como conocimiento de la realidad, y en la inferencia que nuestra mente hace de los efectos a las causas y viceversa, Hobbes considera que nuestro conocimiento resulta siempre de *percepciones* y que el denominador común de éstas es la materia y el movimiento. El propósito metódico, que Hobbes comparte con su antagonista Descartes, a saber: analizar lo complejo en lo simple y eliminar todo lo que sea dudoso, le lleva entonces a proclamar como objeto único de la ciencia y la filosofía los cuerpos y sus movimientos. Esto le lleva a su vez, como ya sabemos, a excluir de la filosofía a la teología con todos sus «objetos» (ver 1.3).

La filosofía será, para Hobbes, un sistema que incluye la reflexión teórica sobre el conocimiento y el estudio científico de la realidad material, *incluida* la realidad humano-social, que habrá que abordar igualmente en términos de cuerpos en movimiento: *Filosofía es el conocimiento, adquirido por recto razonamiento, de los efectos o fenómenos, conocidas sus causas o generaciones, y, a su vez, de las generaciones que pueden darse; pero efectos y fenómenos son cualidades o potencias de los cuerpos.*

La conciencia cognoscitiva es efecto de las vibraciones en el sistema nervioso («sensaciones»). Los llama-

dos «conceptos del intelecto» no son más que *signos* que se refieren a esas sensaciones (nominalismo). En sus aspectos motores (emocionales y volitivos), la *conciencia* (el «alma», según los espiritualistas) es una *respuesta* a aquellas vibraciones. Todo lo que «acontece», todos los hechos, tanto físicos como mentales, se encierran en los distintos capítulos de la «filosofía»: la *geometría* describe los movimientos espaciales de los cuerpos; la *física* describe los efectos mutuos de los cuerpos en movimiento (mecánica); la *ética* se interesa por «los movimientos en un sistema nervioso» (las pasiones); la *política* estudia los efectos mutuos entre sistemas nerviosos humanos.

La física de Hobbes es, pues, un riguroso mecanicismo, con notable influencia de Gassendi y un grado de consecuencia que es bastante más «racionalista» que «empirista», según el sentido que ambos términos toman en la filosofía inmediatamente posterior. Su base noseológica es, desde luego, sensista, pero de un sensismo en verdad no menos apriorista que el antisensismo cartesiano; y Hobbes no siente la autoexigencia, que luego sentirá Locke, de justificarlo.

Lo más específico de Hobbes es *la consecuente prolongación del mecanicismo al hombre y a los problemas humanos*. El hombre es cuerpo; su obrar es un nada libre juego de fuerzas y estímulos sensibles y de reacciones de los sentidos. La misma ciencia, concebida según el lema baconiano de «saber es poder», es el resultado de la mecánica de las sensaciones, que permite prever y calcular el mecanismo de los acontecimientos. La moral se funda simplemente en el asentimiento y aprobación que damos a lo que produce sensaciones agradables y en la desaprobación de lo que las produce desagradables. Esa, que es la base de la moral, va a serlo igualmente de la política.

Desde luego, el resumen de este apartado es sólo una simplificación de manual de historia, que intenta recoger lo que hoy puede importarnos más. Pero el cerrado y exhaustivo sistematismo de Hobbes no es tan sencillo. El distingue el *conocimiento de hecho* (o *historia*) y el *conocimientos de la consecuencia de una afirmación respecto de otra* (ciencia o filosofía, pues a los

CIENCIA, ES DECIR, CONOCIMIENTO DE LAS CONSECUENCIAS; TAMBIEN LLAMADA FILOSOFIA

1. Consecuencias de los accidentes comunes a todo cuerpo natural que son *Cantidad* y *Movimiento*.

a. Consecuencias de la *Cantidad* y *Movimiento indeterminados*, que siendo los principios o primeros fundamentos de la filosofía, reciben el nombre de *Philosophia Prima*. PHILOSOPHIA PRIMA.

b. Consecuencias del *Movimiento* y *Cantidad* *determinados*.

a': Consecuencias de la *Cantidad* y *Movimiento* determinados.

{ por la Figura } *Matemáticas* { *ARITMETICA*
 { por el Número } *GEOMETRIA*

b': Consecuencias del *Movimiento* y *Cantidad* de cuerpos en *especial*.
— consecuencias del *Movimiento* y *Cantidad* de las grandes

A. Consecuencias de los accidentes naturales llamados **FILOSOFIA NATURAL**

partes del Mundo, como { la Tierra } *Cosmografía* { **ASTRONOMIA**
 { las Estrellas } **GEOGRAFIA**

— consecuencias del *Movimiento* y *Cantidad* de

clases y figuras especiales { *meccánica* } **INGENIERIA**
 del cuerpo { doctrina de *Gravedad* } **ARQUITECTURA**
 NAVEGACION

2. **FISICA**, o consecuencias de las *cuantidades* de los cuerpos *Transitorios*, como los que a veces aparecen, a veces desaparecen **METEOROLOGIA**.
b. Consecuencias de las *cuantidades* de los cuerpos *Permanentes*.

{ a': Consecuencias de las *cuantidades* de las *Estrellas*.
 { consecuencias de la *luz* de las *Estrellas*. De aquí, y del movimiento del sol, está hecha la ciencia de la **ESCIOGRAFIA**.
 { consecuencias de la *Influencia* de las *Estrellas*... **ASTROLOGIA**

- b. Consecuencias de las cualidades de los cuerpos *Líquidos* que llenan el espacio entre las estrellas, como el Aire, o sustancia etérea.
- c. Consecuencias de las cualidades de los cuerpos *Terrestres*.

- Consecuencias de las partes de la Tierra que carecen de sentido.
 - Consecuencias de las cualidades de los *Minerales*, como *Piedras, Metales*, etc.
 - Consecuencias de las cualidades de los *Vegetales*.

- Consecuencias de las cualidades de los *Animales* en general.
 - Consecuencias de la *Vista* OPTICA
 - Consecuencias de los *Sonidos* MUSICA
 - Consecuencias de los restantes *Sentidos*.

- Consecuencias de las cualidades de los *Hombres* en especial.
- Consecuencias de las *Pasiones* de los hombres ETICA

- Consecuencias del *Lenguaje*.
 - para *ensalzar, envilecer*, etc. POESIA
 - para *persuadir* RETORICA
 - para *razonar* LOGICA
 - para *controlar* La Ciencia de lo JUSTO e INJUSTO.

- 1. De las consecuencias de la *Institución de Repúblicas* en cuanto a los *derechos* y *deberes* del cuerpo político, o soberano.
- 2. De las consecuencias de lo mismo en cuanto al *deber* y *derecho* de los súbditos.

B. Consecuencias de los accidentes de los cuerpos Políticos; llamada POLITICA, y FILOSOFIA CIVIL.

libros de ciencia se les llama comúnmente de filosofía). Serviría de poco entrar en el detalle de la enciclopedia científica (o *partes de la filosofía*) según la concepción de Hobbes, pero es posible que más de un lector agradezca que le facilitemos el esquema introducido por el propio filósofo en su *Leviathan*, 1.ª parte, capítulo 9, «De las diversas materias del conocimiento».

3.3. El ciudadano y el Estado

El siglo XVII es un momento particularmente rico en la historia del pensamiento político, sobre todo en Inglaterra y Países Bajos, primeras naciones en que se consolida el peso político de la burguesía.

De Hobbes, que se propuso hacer de la política una ciencia, dice C. B. Macpherson, uno de los más valiosos estudiosos actuales de la filosofía política, que *es considerado generalmente, y con justicia, como el más formidable de los teóricos políticos ingleses*, por ser su doctrina *a la vez tan clara, tan arrolladora y tan aborrecida*. Y en la *Historia de las ideas políticas*, de Touchard, se dice que la obra de Hobbes fue «de una amplitud y de un rigor sin paralelo posible en la filosofía política del siglo, de una audacia tranquila que suscitó el horror de los católicos, de los obispos anglicanos, de los defensores de la libertad política y hasta de los partidarios de los Estuardo». Su interés no ha decrecido nunca, y así, uno de los libros más sonados publicados el último año (1984), le está dedicado (M. MALHERBE, *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, París).

A diferencia de Bacon, político activo, e incluso de Locke, que se relacionaría ampliamente con el mundo político, Hobbes fue *un hombre de gabinete, estudioso, solitario y más bien timorato* (TOUCHARD). Admirador, como hemos visto, del método analítico-sintético de Galileo, se propuso *descomponer la sociedad en sus elementos y recomponerlos luego en un todo lógico sistemático*. Su filosofía política es, pues, también, más racionalista que empirista, obsesionada muy cartesianamente por la necesidad de nociones exactas y definiciones claras y rigurosas que le sirvieran de base, por más

que también aquí se negase a admitir ideas *innatas* y se guiase por situaciones muy empíricas.

Antiaristotélico por sus tesis, coincide, sin embargo, con el maestro griego en el propósito de promover una «vía media» entre las tensiones partidarias extremas, y en el poner el lenguaje como base de la sociedad y del Estado:

Sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni Estado, ni Sociedad, ni Contrato de Paz, como tampoco los hay entre los leones, los osos y los lobos.

El lenguaje hizo del hombre un ciudadano, es decir, *le hizo hombre*, pues, sin el contrato, el hombre es *un lobo para el hombre*.

Lo que hay de empirismo en el Hobbes filósofo de la política es su afición a considerar la realidad (es decir, la presión con que *su* propia experiencia le hace sentir la realidad en torno) y, por otra parte, su decisión de *rechazar toda veleidad de introducir en la justificación del poder ningún recurso a lo sobrenatural*. Las dos afirmaciones centrales que organizaron su pensamiento, al imponerle deductivamente la necesidad del cálculo racional como razón de ser del Estado, serán éstas (que, en su opinión, reflejan dos hechos de la mayor importancia):

- En primer lugar, la igualdad natural (biológica) de los hombres:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que [...] aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros...

(HOBBS: *Leviathan*, parte 1.ª, cap. 13)

- En segundo lugar, la escasez de los bienes que todos los hombres apetecen, como consecuencia de sus necesidades. Y así,

de la igualdad [en las fuerzas en competición] procede la inseguridad, y de la inseguridad la guerra.

(*Ibid.*)

Toda motivación fundada en supuestas realidades extraempíricas queda descartada. En el capítulo final del *Leviathan* se denuncia la invocación al demonio, el temor a éste, los exorcismos y la utilización que de todo ello hacen las iglesias no, desde luego, por convicción, sino por el interés de que dan sobradas muestras empíricas con la manipulación de «la ficción de una potencia invisible».

En sus primeros escritos, Hobbes se manifestaba partidario de la monarquía hereditaria y de las virtudes aristocráticas; pero la evolución que culmina en su obra maestra va en el sentido del abandono de las antiguas fidelidades, y la aceptación de las nuevas virtudes burguesas, ante todo de la *prudencia*, como correspondía a quien nació y vivió sintiendo a su lado la presión acuciante del temor (la prudencia —dice en *Leviathan*, cap. 13— *no es sino experiencia*). Su clásica defensa del poder absoluto no será la defensa del monarca autócrata que hacían los partidarios de éste, basada en la proclamación del derecho divino (un recurso no menos sobrenatural que el recurso al demonio): será una tesis *utilitaria*, a la que llegará por el camino del individualismo burgués y laico, y tendrá como objetivo la conservación de la paz en interés de los integrantes de la sociedad civil (sobre todo, de los integrantes menos favorecidos por las estructuras tradicionales, pero que tampoco fueran de los que no tenían nada que perder; es decir, de quienes en definitiva salieron ganando con la guerra civil).

El derecho del soberano se funda en el *contrato* (contrato entre iguales, no pacto entre el soberano y los súbditos, *Leviathan*, cap. 14); porque el Estado no es una realidad «por naturaleza» que se imponga *de suyo*, sino, al contrario, es *resultado de la puesta en común de los intereses* de sus componentes. Se trata, desde luego, de un *supuesto lógico*, no *histórico*, como si hubiera habido un verdadero convenio fundacional; y no se refiere a los hombres primitivos (ni a una presunta «naturaleza humana universal») sino a los hombres tal como Hobbes los conoce. El «estado natural» de los hombres «antes» del Estado debe entenderse, pues, como la condición hipotética en que *esos* hombres que

Hobbes conoce *se hallarían necesariamente si no hubiera un poder como el del Estado* (MACPHERSON: 1970, páginas 28 y ss.).

El «hombre natural», como todo cuerpo, tiende a autoafirmarse y autoconfirmarse («primera ley del movimiento»). Tiene, en consecuencia, un *derecho natural* a hacerlo: lo que

los escritores llaman comúnmente jus naturale es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como él quiere para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida, y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para aquello.

(HOBBS: *Leviathan*, cap. 14)

Ahora bien, esa misma tendencia da a los hombres, como su condición primera, la colisión, el conflicto; por sí sola llevaría, pues, a la *guerra de todos contra todos*. Pero hay una «segunda ley del movimiento», que impulsa al individuo a ceder una parte de aquel derecho a cambio de una cesión similar por parte de los demás:

Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia [...] y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo.

(*Ibid.*)

La segunda ley no se opone en modo alguno a la primera, antes bien, *la confirma*, porque «el motivo y el fin del que renuncia a su derecho o lo transfiere no son otros que la seguridad de su propia persona, en su vida y en los medios de preservarla», es decir, en la propiedad.

3.4. Totalitarismo

El contrato es la base del Estado y su única justificación. En consecuencia, si el Estado no garantiza la

seguridad (única razón por la que ha sido establecido) pierde su razón de ser. Por eso ha de «imponer» la obediencia a todos sus miembros, una obediencia que sólo puede estar a su vez garantizada por el «carácter absoluto» del poder. El Estado no puede proteger eficazmente a los individuos (que, para ser protegidos, le han transferido sus derechos) si su poder es discutido o acosado, si no es «absolutamente superior y decisivo». La propiedad misma, *no es tal y no dura más que lo que le place al Estado (ibid., cap. 29)*. Todo ataque al Estado es un ataque a la propiedad, porque es él quien la garantiza al impedir la *guerra de todos contra todos* y la arrebatiña. Pero para garantizarla, el Estado ha de instituirse «en su propio fundamento». *Propiedad* «sólo» querrá decir propiedad «legal», definida por el mismo Estado. Este, al servicio de los *ciudadanos-propietarios*, ha de «poder absolutamente» sobre ellos.

Finalmente, el Estado ha de ser *eclesiástico y civil* a la vez. El título completo de la obra clásica de Hobbes reza así: *Leviathan, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Y ha de ser así porque no puede haber otra autoridad que se oponga a la del Estado.

Una multitud constituye una sola persona cuando está representada por una sola persona; a condición de que sea con el consentimiento de cada uno de los particulares que la componen.

Hobbes no se ocupa de la religión *en cuanto a su verdad*, pues ésta no es sino *cuestión de fe*; pero, en tanto que regla y organización social, la religión *no es filosofía, sino cuestión de Estado*. Puesto que una república *no es sino una persona*, la característica del culto público *es ser «uniforme»*; y, por tanto, *allí donde se autorizan muchos tipos de culto procedentes de las diversas religiones de los particulares no puede decirse que exista ningún culto público*, siendo así que

puesto que una república no tiene voluntad ni hace leyes que no sean las confeccionadas por la voluntad de quien posee el poder soberano, se sigue que los atributos ordenados por el soberano en el culto a

Dios [...] deben tomarse y usarse en cuanto tales por los hombres privados en su culto público.

(*Ibid.*, cap. 21)

No es admisible que, en nombre de la religión, trate de alzarse otra *cabeza* que escape a la dirección de la cabeza del Estado.

De esta forma, el contrato entre individuos funda un utilitarismo (de *finés* igualmente individuales) totalitario, *lo mismo* que en Locke, según veremos, funda un utilitarismo liberal. No obstante, el Leviathan, el monstruo, no podrá ser un *autócrata* (no *podría* serlo racionalmente, de acuerdo con los principios en que se basa), porque, aunque sin límites que se le opongan desde algo extraño a él mismo, sólo tiene el poder de hacer *lo que racionalmente le justifica*, no su *capricho*.

Será una filosofía más cautamente atendida a la *actitud* empirista la que permitirá someter a crítica el ideal cerradamente sistemático de Hobbes.

Segunda parte

**LOS CLASICOS
DEL EMPIRISMO FILOSOFICO**

La filosofía empirista de Locke

4.1. Un pensador «sobrio»

Al igual que Hobbes, aunque medio siglo más tarde, John Locke (1632-1704) estudió filosofía escolástica en Oxford; y, como aquél, se apartó de la misma, aunque conservaría, asumidas, algunas enseñanzas y, en especial, ciertos conceptos fundamentales, bien que reinterpretados. Obtuvo el *master* en 1658, y años más tarde estudió medicina, en la que se hizo doctor el año 1674. La dirección de su atención hacia los temas médicos, así como el trato asiduo que a partir de entonces mantuvo con ilustres hombres de ciencia como el médico Sydenham, contribuyó sin duda a dar a su pensamiento una orientación más consecuentemente empirista que la de Hobbes, así como un respeto de discípulo en relación con aquéllos, algo que hay que reconocer como poco frecuente en la historia de la filosofía. En la «Carta al lector» que abrirá su obra maestra, el *Essay concerning human understanding*, leemos:

La sociedad del saber no carece hoy de grandes maestros [...]; pero no todo el mundo puede ser un



John Locke. Galería Nacional de Retratos, Londres.

Boyle o un Sydenham, y en una edad que produce maestros de la talla del gran Huygens o del incomparable señor Newton [...] es ambición suficiente la de emplearse como operario de segunda fila en la tarea de aclarar algo el terreno.

También como Hobbes, Locke vivió años (desde 1675) en Francia, donde conoció el cartesianismo y el anticartesianismo de Gassendi; y también fue exiliado político, aunque de signo opuesto. A los tres años de su regreso a Inglaterra, la situación política se hizo allí otra vez difícil para los adversarios del absolutismo de los Estuardo; en 1683, año en que fue ejecutado A. Sidney, Locke se exilió a Holanda, donde se alojó en casa del *remonstrant* (contestatario) Veen, médico como él. No regresó a su país hasta que, tras el triunfo de la «revolución gloriosa» y la abdicación de Jacobo II, Guillermo III Orange y su esposa María (hija de Jacobo) fueron proclamados reyes y el parlamento inglés aprobó el *Bill of Rights* (1689).

Aquel mismo año apareció en Holanda, en latín, su *Carta sobre la tolerancia*, y al año siguiente sus otras tres obras clásicas: *Dos tratados sobre el gobierno*, *Ensayo sobre el entendimiento * humano* y *Pensamientos sobre la educación*.

Como en el caso de Hobbes, la estancia en el continente había resultado decisiva para su obra. También lo había sido para consolidar sus dos principios, teórico y práctico, más permanentes y condicionantes: el antiinnatismo y el antiabsolutismo. Su acción política le había aliado a los liberales que se oponían a la tesis del derecho divino de los reyes y, en las luchas de las iglesias, había optado por el partido «latitudinario» que, a mediados del siglo, pretendía reconciliar a los bandos contendientes. (El término *latitudinarian* se derivó de *latitude*, «anchura», en el sentido de «amplitud para la libertad en materia de acción u opinión», y se utilizó primero para significar la opinión liberal que permite la diversidad dentro de una unidad y, luego, como sinónimo de indiferentismo religioso. En general, un «latitudinario» era lo contrario de lo que en castellano solemos llamar «un estrecho».)

El nuevo rey, en la promoción de exiliados liberales que siguió al triunfo de «la Gloriosa», designó a Locke para que le representase en la Corte de Berlín (Locke había ingresado en el servicio diplomático en 1665). El filósofo renunció, alegando que en aquella corte un diplomático no podía por menos que ser un gran bebedor, mientras que él era «el hombre más sobrio del país».

Es posible que esta descripción sea la más caracterizadora para el ciertamente liberal y ciertamente empirista John Locke; un hombre sobrio, un pensador sobrio.

4.2. La noseología de Locke

Locke fue quien constituyó el empirismo como una forma clásica de filosofía. En él, ésta es sobre todo una teoría del conocimiento dirigida contra el apriorismo de las «ideas innatas»*; y, aunque asimila los principales conceptos de la tradición filosófica («sustancia», «causa»), lo hace para dar cuenta de los mismos a partir del análisis psicológico, y justifica su valor objetivo desde el supuesto de la realidad de los dos polos del conocimiento: conciencia y mundo exterior. Acepta, pues, la trascendencia del conocimiento, al que llega a describir como la «copia» (*picture*) que nuestras ideas deben ser respecto de sus objetos (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 8, 15; II, 25, 6). Por ello, entre los grandes maestros del empirismo es el que menos expuesto queda a los reproches de «idealismo»*, espiritualista o agnóstico, de que no sin razón serán objeto Berkeley y Hume.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* es la primera exposición clásica de la noseología empirista. Su propósito, según lo expresa Hull, fue «reformar la filosofía siguiendo normas científicas», no tanto «obtener conocimiento» (lo que debía ser tarea de las distintas ciencias) «cuanto analizar y correlacionar los métodos y resultados de las ciencias» (estableciendo sus límites, examinando sus fundamentos y la validez de sus pretensiones, armonizando y coordinando sus conclusiones).

Su tesis es que no existen ideas innatas * en nuestra mente, ni en el orden teórico ni en el práctico (moral); que es falsa «esa doctrina recibida» según la cual hay «ciertos caracteres originarios impresos en la mente desde el primer momento de su ser». Su método queda así expuesto en la *Introducción*, 3:

*Primero investigaré el origen de las ideas [...] que un hombre es consciente de tener en su mente y la manera como el entendimiento * llega a hacerse con ellas; luego intentaré mostrar qué conocimiento tiene por esas ideas el entendimiento, y su certidumbre, evidencia y alcance; y después haré alguna investigación respecto a la naturaleza y fundamentos de fe y opinión, es decir, del asentimiento que otorgamos a una proposición dada en cuanto verdadera, pero de cuya verdad aún no tenemos conocimiento cierto. Así tendremos oportunidad de examinar las razones y los grados del asentimiento.*

4.3. Las «ideas»

Las ideas, en el sentido dado al término por el empirismo, serán los contenidos de la mente humana, cualquiera que sea el tipo de los mismos; no un peculiar modo de conocer (un conocer «esencial», o meramente general y abstracto), ni aún menos, por supuesto, un peculiar modo de ser, a lo platónico. Oigamos a Locke:

Puesto que todo hombre es consciente en sí mismo de que piensa; y, siendo aquello en que, al pensar, su mente se ocupa de las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen en su mente ideas diversas, como aquellas que se expresan por las palabras blancura, dureza, dulzura, pensar, movimiento, hombre, elefante, ejército, embriaguez, etc. Así, pues, lo primero que hay que averiguar es cómo llega a tenerlas.

Puesto que ninguna de las ideas es innata, será conveniente explicar «de dónde puede tomarlas el entendimiento» y «por qué vías y etapas pueden penetrar en

la mente». Para mostrarlo, promete Locke, «invocaré la observación y la experiencia de cada cual».

La argumentación lockeana en contra de la «doctrina recibida» del innatismo se basa, fundamentalmente, en que si tales ideas existieran las tendrían ya los niños y los no adoctrinados, los «salvajes» de modo especial; o, si no las tenían *actualizadas*, sería al menos fácil hacérselas reconocer, lo que no es el caso, ni siquiera cuando se trata de la idea de Dios, primer y privilegiado ejemplo de «idea innata» en el cartesianismo. Dejamos para más adelante el despliegue de esta argumentación, porque tiene una especial importancia cuando se trata de los «principios prácticos» y porque es, en efecto, a ese propósito cuando Locke hace su despliegue más concreto y detallado (LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro I, cap. 2, 1). De momento, y para los fines de su argumentación teórica, podemos simplemente dar por bueno el supuesto de su no existencia, tal como hace Locke en el contexto al que empezamos a referirnos.

Supongamos —sigue Locke, en lo que es seguramente el más reproducido de sus textos— que la mente [...] sea un papel en blanco, limpio de todo signo («a white paper, with no character on it»). ¿Cómo llega a tener ideas?, ¿de dónde saca todo el material de la razón y del conocimiento [...], ese prodigioso cúmulo, de variedad casi infinita, que la activa imaginación ha pintado en ella? Contesto con una sola palabra: de la experiencia. Este es el fundamento de todo nuestro saber, que de ella deriva en última instancia.

En consecuencia, el objetivo de Locke será mostrar cómo esa derivación es posible, con lo cual se librará del reproche de *pereza* que él mismo hace a quienes *se vieron libres de investigar* porque, cuando se hallaron ante unas proposiciones que, al ser comprendidas, no admitían duda, se limitaron a *afirmar que eran innatas* (*ibíd.*, 3, 24).

Como ya hemos dicho, la exposición toma la forma del «análisis psicológico» que se hará clásica en el empirismo inglés:

En primer lugar, nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten a la mente «percepciones» de cosas, según los variados modos en que son afectados por los objetos.

Y así obtenemos ideas como las de *amarillo, blanco, calor, frío, blando, duro, amargo, dulce*. De ese modo, los sentidos «transmiten» a la mente desde los objetos externos lo que en ellos producen aquellas percepciones. Tal es la primera y más importante fuente de las ideas, pues es la que origina el mayor número de las que tenemos.

Una segunda fuente es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente en su ocupación con las ideas, cuando reflexiona sobre ellas y las considera.

Así se produce otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de las cosas externas [como], las de percibir, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer [que], podemos observar en nosotros mismos [...]. Así como a la otra [fuente] la llamé sensación, a ésta la llamo reflexión [...]. Estas dos fuentes, a saber, las cosas externas materiales, objeto de la sensación, y las operaciones de nuestra propia mente, objeto de la reflexión, son, para mí, los únicos orígenes de donde proceden todas nuestras ideas.

Constituyen, en efecto, el material, todo el material de nuestro saber, pues el entendimiento no posee ideas innatas ni es capaz tampoco de inventar idea alguna. Dicho material único se compone de las ideas «simples», que proceden de un solo sentido (las de color, sabor, olor, o «cualidades secundarias») o de varios («cualidades primarias», como las de extensión, forma (figura), reposo y movimiento, unidad y pluralidad); o bien, de la introspección o reflexión (ideas de recuerdo, disgusto, etc.). Todas ellas son conformes a la realidad, porque, al no poder ser sacadas de sí por la mente, han de ser productos naturales de las cosas exteriores [...] que realmente obran sobre nosotros (*ibid.*, IV, 4, 4). No obstante, Locke distingue las cualidades primarias de las secundarias (*ibid.*, II, 8, 9). Las primeras van

inseparablemente unidas a los cuerpos, aun en sus partes más pequeñas (número, extensión, figura, movimiento o reposo, dureza); son los «modelos» (*patterns*) de los que la percepción nos ofrece «imágenes» (*resemblances*). A las segundas sólo les corresponde objetivamente la *capacidad* de producir en nosotros determinadas sensaciones (color, sonido, sabor), que *no están* en los cuerpos, aunque sí están en ellos las causas de estas sensaciones (*ibíd.*, 8, 17).

Así puede, pues, esquematizarse todo el material de las ideas simples:

TODAS ELLAS «CONFORMES A LA REALIDAD»	
Ideas de la sensación	<ul style="list-style-type: none"> — de <i>un solo sentido</i> (color, sabor, olor...) <ul style="list-style-type: none"> • (proceden de «cualidades secundarias») • tienen en las cosas sus causas — de <i>varios</i> (extensión, figura, número...) <ul style="list-style-type: none"> • (proceden de «cualidades primarias», inseparablemente unidas a los cuerpos)
Ideas de la reflexión	<ul style="list-style-type: none"> Operaciones o estados de nuestra mente (recuerdo, disgusto, etc.)

A partir de las ideas simples, y *sin que sea posible la adición de nuevo material* (puesto que no lo hay), la mente puede formar «ideas complejas», que resultan de la *comparación* de las primeras. «Intuimos identidad y diversidad», coexistencias y conexiones en el contenido de distintas ideas simples y, con ayuda de la memoria, conocemos que hay aspectos en los que las distintas ideas muestran conveniencia (*agreement*) y desconveniencia (*disagreement*). Así se forman los «universales» *, que recogen *semejanzas* entre las cosas y no una supuesta «esencia real universal».

La mecánica que lleva a los universales abstractos lleva también a las «ideas complejas», a las que se

supone como objeto una realidad transempírica individual, como la idea de *sustancia* *; y también a las más abstractas de las ideas, aquellas que no parecen tener objeto empírico ni ser siquiera referibles a objeto empírico alguno, como la de «infinitud».

«Sustancia» es el nombre que los filósofos han asignado a nuestra idea (compuesta) de un «soporte común de cualidades». El hecho de que en nuestra experiencia se den determinados complejos de cualidades sensibles (primarias y secundarias) que se mantienen unidas o varían con independencia del «fondo» sobre el cual se da su conjunto (hecho que otorga a éste una relativa constancia), nos hace suponer que todas ellas son cualidades *de* una sola y misma cosa, y decimos que pertenecen a (o constituyen) esa determinada sustancia, a la que asignamos un nombre. Así, llamamos «oro» a un cuerpo amarillo de determinado peso, fusibilidad y maleabilidad, soluble en agua regia ... si bien la fijación de las conexiones es difícil y puede ser precaria, porque

las ideas simples de las que se hacen nuestras ideas complejas de las sustancias no suelen presentar una visible conexión o incompatibilidad necesaria con otras.

(*Ibid.*, IV, 3, 10)

La «infinitud», por su parte (para dar un ejemplo de otro tipo de derivación) corresponde a nuestro reconocimiento de la incapacidad de limitar, de hecho o en la imaginación, la extensión espacial o temporal, que siempre puede ser continuada o superada.

4.4. Grados de certeza y razones del asentimiento

El conocimiento de la génesis de las ideas nos ilustra así sobre la última parte del propósito lockeano, que era, recordémoslo, determinar *los grados de certidumbre, evidencia y alcance, y las razones del asentimiento*. Por ejemplo, la sustancia y la idea de las diferencias sustanciales son supuestos legítimos, en tanto que infe-

ribles de la experiencia y referibles a ésta en condiciones empíricamente determinables; pero *no tenemos una idea de lo que es* [la sustancia], *sólo una idea confusa, oscura, de lo que hace* (*ibíd.*, II, 13, 19). Nada hay en la experiencia que nos permita *conocer* su posible «naturaleza fundamental» por debajo de los «accidentes» (somos *perfectly ignorant of it*, *ibíd.*, II, 23, 2), ni siquiera nada que nos *garantice* su existencia. Y la idea de infinito podría tener un uso, por ejemplo, en los razonamientos matemáticos, sin que eso autorice ninguna afirmación que pretenda pasar por el «conocimiento» de un objeto «actualmente infinito».

En cuanto a la cuestión general de la «existencia real» de las cosas y el mundo, ha de afrontarse igualmente sobre la base del *agreement* de nuestras ideas (*ibíd.*, IV, 1, 7). Pese al subjetivismo de su método psicológico, Locke insiste en que nuestras representaciones no deben tomarse como meros «contenidos de conciencia».

Si el conocimiento que tenemos de nuestras ideas acaba en ellas sin llegar más allá, cuando apuntan intencionalmente a algo exterior, nuestros pensamientos más serios no tendrían apenas más utilidad que los sueños de un cerebro desquiciado [...] que ve claramente cosas en el sueño.

(*Ibíd.*, IV, 4, 2)

Pero todo nombre que no sea simplemente un sonido huero ha de significar algo que, o está en la cosa a la que el nombre se aplica, y entonces es algo positivo y se considera existente en la cosa [...] o bien tiene su origen en una referencia que nuestra mente encuentra en la cosa hacia algo distinto de ésta, pero que se considera simultáneamente con ésta, y entonces el nombre significa una relación.

(*Ibíd.*, II, 25, 2)

Finalmente, en cuanto a los grados de asentimiento, Locke establece los siguientes (*ibíd.*, IV, 2):

- **Intuición**, cuya fuerza es irresistible; se da sin esfuerzo y ofrece la mayor claridad y certeza, pues en ella la mente no hace sino constatar la conveniencia o inconvenien-

cia entre ideas. Sólo sobre la base de éste son posibles los restantes «grados».

- **Demostración**, por la que la mente conoce también la conveniencia o inconveniencia de dos ideas, pero no inmediatamente, sino a través de ideas intermedias que hay que considerar sucesivamente. El conocimiento demostrativo no es siempre claro, porque alguna de las ideas intermedias que lo hacen posible no son fácilmente evidentes.
- **Conocimiento sensitivo de seres particulares**. Es todavía lícito llamarle «verdadero saber», pero no alcanza el grado de certidumbre de los anteriores.

4.5. Locke y la filosofía del lenguaje

En la estela de la moderna filosofía analítica son hoy frecuentes las interpretaciones del análisis del conocimiento de Locke desde el punto de vista del análisis del lenguaje (algo que ya fue anticipado por Horne Tooke en el siglo XVIII, al afirmar que el *Essay* era *un tratado sobre las palabras o sobre el lenguaje*). Será, pues, oportuno que antes de pasar a otros temas prestemos atención a lo que el propio Locke expuso en su *Ensayo*, a propósito de la extensión y certeza de nuestro conocimiento, como una consciente y explícita teoría del lenguaje.

Locke advirtió que, puesto que los resultados teóricos de nuestra búsqueda de la verdad se expresan en proposiciones, y puesto que éstas constan de palabras y su comprensión depende de la comprensión de las palabras, la noseología tenía que afrontar el problema del lenguaje.

Las palabras, dice, se interponen de tal forma entre nuestro entendimiento y la verdad que

como medio a través del cual aparecen los objetos, la oscuridad y el desorden velan frecuentemente nuestra mirada y perturban nuestra comprensión.

Es como un eco de la tesis de Bacon sobre los ídolos del lenguaje; pero lo que Locke se propone es un estu-

dio sistemático, al que dedica el libro III del *Ensayo*.

Como el resto de su filosofía, la teoría del lenguaje de Locke tiene un enfoque individualista y utilitarista, desde el que hay que entender su afirmación de que las palabras son «arbitrarias». Por lo demás, entiende que al inventar o elegir palabras somos influidos por aquellas que designan objetos sensibles, por la «gran dependencia que nuestras palabras tienen de las ideas simples comunes», y así, para expresar operaciones mentales empleamos palabras como «captar» o «aprehender» (es decir, «coger»), «todas tomadas de las operaciones concernientes a objetos sensibles».

Espíritu, en su significado primario, es aliento [...]; y no dudo que, si pudiera investigar sus orígenes, encontraría en todas las lenguas que los nombres aplicados a cosas no sensibles tuvieron su origen en ideas sensibles.

(LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, 1, 5)

Pero el punto filosóficamente más importante de la teoría es el relativo a los universales *, pues la mayor parte de las palabras son «términos generales», lo que, a primera vista, podría parecer poco razonable puesto que «todas las cosas existentes son particulares» (*ibid.*, 3, 1). Ahora bien, es imposible que cada cosa particular, cada pájaro y cada bestia, cada árbol o planta [...] cada hoja de éstos o cada grano de arena tenga su nombre propio (*ibid.*, 2); y, aun admitiendo que eso fuera factible, no sería de gran utilidad para el desarrollo del conocimiento, el cual, aunque fundado en las cosas particulares, se amplía por concepciones generales, a las que las cosas están sujetas, una vez reducidas a clases bajo nombres genéricos (*ibid.*, 4). El «nombre propio» sólo es útil para aquellos seres o cosas que los hombres tienen que señalar con frecuencia de manera singular (*ibid.*, 5). El gran problema filosófico del lenguaje será, pues, cómo se forjan las palabras generales, en qué lugar encontramos esas naturalezas generales que se supone están significadas por esos términos (*ibid.*, 6).

La tesis central puede resumirse diciendo que las palabras generales son «signos» de las *ideas generales*, y que las ideas se convierten en generales cuando se separan de las circunstancias de tiempo y lugar [...] por vía de abstracción que las habilita para representar a más de un individuo (*ibid.*). Pero con los nombres de géneros o especies, como hombre o mono, no nos referimos a «divisiones naturales», *copia exacta de límites precisos fijados por la naturaleza*, ni a las supuestas *esencias* captadas por el entendimiento. Las ideas generales que esos nombres expresan son determinadas por el hablante humano.

Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son [...] fabricados por el entendimiento para su propio uso.

(*Ibid.*, 11)

Tienen su fundamento, como vimos, en las semejanzas entre las cosas (*ibid.*, 13), pero atendemos a unas u otras de esas semejanzas, las valoramos más o menos, decidimos considerarlas distintivas o no, según la dirección que damos a nuestra atención, según nuestros intereses o deseos. Agrupamos aquello que tiene para nosotros más sentido agrupar, y lo hacemos por aquellas cualidades o propiedades por las que nos resulta más o menos equivalente. «Nodriza» y «madre», «madre» y «padre», dan paso a las ideas generales de las que pueden ser signo «hombre», mujer» o «persona», sin que unas sean más o menos «esenciales» que otras.

El parecido entre seres particulares suele bastar para los distintos usos semánticos en el campo de nuestros intereses habituales; pero si, en cambio, se tratase de la cuestión de «si un feto de forma inusitada es o no un 'hombre'», distintas personas darían respuestas diferentes, y el pretender decidir el acierto de una u otra sólo produciría «controversias estériles». De tales controversias nos libran la propia explicación lockeana y el buen sentido, pues, por ejemplo, «hombre», «en opinión de la mayoría», no es el nombre que corresponda a la «esencia» *res finita cogitans*, sino a «la idea de un ser pensante o racional con un cuerpo de determinada forma»; y, dice Locke,

creo poder estar seguro de que cualquiera que viera una criatura de su misma forma o hechura, aunque no tuviera más razón que un gato o un loro, no dejaría de llamarla «hombre»; o si oyera a un gato o a un loro discurrir, razonar y filosofar, no lo llamaría sino gato o loro; y diría que el primero era un hombre embotado o irracional y que el segundo era un loro muy inteligente.

(*Ibid.*, II, 27, 9)

Locke ensayó también un inventario de las distintas formas de *abuso de las palabras* por las que éstas pueden ser desviadas de su sentido. En primer lugar, como ya indicó Bacon, las palabras se emplean muchas veces sin ninguna idea, o sin ninguna idea clara. Las primeras han sido *en su mayoría introducidas por sectas filosóficas o religiosas* (*ibid.*, III, 10, 2); sus promotores, *bien por afectar alguna singularidad [...], bien por ocultar alguna debilidad de sus hipótesis*, acuñan palabras que *si se las examina bien, pueden ser calificadas justamente de términos sin significado*. En cuanto a las segundas (*ibid.*, 3) son aquellas que *sin tener ningún significado establecido van unidas por el lenguaje a ideas muy importantes*. Así, quienes *tienen continuamente en sus labios palabras como sabiduría, gloria, gracia, etc.*, se verían en un compromiso al tratar de definir las, porque *no tienen en su mente ninguna idea determinada que deseen comunicar a los demás por medio de dichos términos*. Esto se debe a que los hombres aprenden los nombres *antes de tener las ideas que les corresponden* (*ibid.*, 4).

Otro gran abuso de las palabras es la *inconstancia en su uso*. Así, hasta en un mismo escrito, *especialmente sobre un tema controvertido*, es corriente que las mismas palabras se usen *unas veces para significar un conjunto de ideas simples y otras para significar un conjunto diferente*, lo cual, si es intencionado, le parece a Locke no una muestra de ingenio, sino *una deshonestidad mayor que la suplantación de cuentas al ir a saldar una deuda*, como el llamar en un negocio al 8 unas veces 7 y otras 6, según nos convenga (*ibid.*, p. 5).

El tercer abuso es el de la *oscuridad afectada* que introduce *términos nuevos o ambiguos, sin definir*, de

modo que su significado usual resulta confuso. Locke lo achaca, en primer lugar, a los escolásticos, pero ofrece un ejemplo cuya intención es claramente anti-cartesiana:

Que cuerpo y extensión significan en el uso común —si no hay «abuso»— ideas distintas, es algo evidente para quien reflexione un poco; pues si los significados de esos dos términos fueran idénticos, sería tan acertado e inteligible decir «el cuerpo de una extensión» como decir «la extensión de un cuerpo»; y, con todo, hay quienes piensan que es necesario confundir el significado de estos dos términos.

(*Ibid.*, p. 6)

4.6. El problema teórico de la libertad en Locke

«Libertad» es uno de los términos de los que más ha usado y abusado la tradición filosófica y teológica. Es también uno de los que Locke tiene mayor cuidado en delimitar, para darnos de él un significado libre de toda «confusión», del que podrá usar tanto en su filosofía teórica como —según veremos en la tercera parte de este libro— en su filosofía práctica.

Porque, a la antigua noción metafísica y a la larga tradición teológica que vino a desarrollarla y complicarla, se había sumado últimamente, sobre todo con el acceso de la nueva clase burguesa al primer plano de la producción intelectual, un nuevo concepto que ya Hobbes había expresado en toda su crudeza: la «ausencia de impedimentos externos», *impedimentos que a menudo pueden arrebatarse a un hombre parte de su «poder para hacer lo que le plazca»* (HOBBS: *Leviathan*, parte 1.^a, cap. 14).

El lugar clásico para el tratamiento empirista del tema es aquí, una vez más, el *Ensayo sobre el entendimiento*: un largo capítulo (II, 21) «Acerca de la potencia».

Después de dividir la *potencia* en activa y pasiva, Locke afirma que la idea más clara de *potencia activa* es la que *sacamos de la acción de nuestra mente sobre*

los movimientos de nuestro cuerpo (loc. cit., 4). Llamamos, dice, voluntad (*Will*) a

ese poder que tiene la mente de ordenar que una idea sea sometida a consideración o de impedir que sea considerada; o bien de preferir en cualquier momento particular el movimiento de una parte del cuerpo a su reposo, y viceversa.

(*Ibid.*, 5)

Pero no tarda en declarar que no debemos entender esa *potencia* como una «facultad» distinta, con existencia propia, que fuese *agente* (*ibid.*, 5 y 16), pues las potencias no son *agentes*, sujetos de acción, sino sólo *relaciones* (*ibid.*, 19). La mente no debe ser concebida como un conjunto de agentes encargados de realizar tales o cuales operaciones (uno «ve» el bien, otro lo «quiere», etc.); es siempre el mismo sujeto, el individuo concreto, que *se relaciona de un modo u otro* con sus objetos.

De esa *potencia activa* que la mente tiene sobre ciertas acciones, saca Locke sus definiciones de libertad y necesidad.

En la medida en que un hombre tenga la potencia de pensar o no pensar, de moverse o no moverse «según las preferencias o directrices de su propia mente», será un «hombre libre».

Por el contrario,

si el hacer algo o no hacerlo no responde a la preferencia de su mente, «no será un hombre libre», aunque quizá la acción sea voluntaria. De manera que la idea de libertad consiste en la idea de «una potencia que un agente tiene para hacer o dejar de hacer» una acción particular según la determinación o pensamiento de su mente que elige lo uno o lo otro. [...] Si no está en la potencia del agente el actuar eligiendo [...] no existe libertad, y el agente está bajo una necesidad. De manera que la libertad no puede existir si no existen pensamiento, volición y voluntad; pero pueden existir pensamiento, voluntad o volición sin que exista libertad.

(*Ibid.*, 8)

Un hombre que cae al agua al derrumbarse un puente no es más libre que una pelota de tenis en un partido, pues *aunque piense y prefiera no caer al agua, «no entra en su poder» el impedir su movimiento*. De la misma manera, un hombre que *«golpea a otro con movimiento convulsivo de su brazo [...] actúa impelido por la necesidad y el reflejo, y no libremente (ibíd., 9)*. Si se conduce a un hombre dormido a una habitación y, al despertar, encuentra a quien desea ver, permanecerá allí *voluntariamente (es decir, que preferirá permanecer allí en lugar de salir fuera)*, pero si ha sido encerrado, *no está «en libertad de» salir (ibíd., 10)*.

4.7. Libertad para hacer lo que se quiere hacer

Tal definición empirista de *libertad*, en relación no con *la esencia de la voluntad*, sino con el sujeto concreto de acciones concretas (no la que se asegura que corresponde *al hombre*, sino la que en realidad tienen «éste» o «aquél»), cambia, pues, radicalmente la concepción tradicional metafísica (DAUDIN: 1950, pp. 186-187).

La aversión de Locke al uso de palabras metafísicas que dan lugar a «controversias estériles» es inseparable de su reivindicación de independencia respecto a las iglesias, así como de su *propia* actitud de tolerancia ante las enconadas y trágicamente reales luchas que aquellas controversias habían propiciado en los comienzos de la Europa moderna. La libertad lockeana, desentendida de problemas metafísicos y de misterios teológicos, consiste en *el poder de tomar o dejar, poder que tenemos en ciertos casos y no en otros*. Al cabo del largo recorrido del capítulo 21, Locke volverá a su concepción inicial con la mayor rotundidad y simplicidad:

La libertad, es evidente, consiste en «la potencia de hacer o no hacer», de hacer o dejar de hacer algo «según nuestra voluntad». Esto no puede negarse.

(LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 21, 57)

Así se pone fin a las interminables discusiones a propósito de la cuestión tradicional sobre si *la voluntad* es o no «libre», cuestión «no razonable» (*unreasonable*) porque es «ininteligible» (*unintelligible*).

Si no me equivoco, tan falto de sentido es preguntar si la voluntad del hombre es libre como preguntar [...] si su virtud es cuadrada: la libertad es «tan poco predicable de la voluntad como la cuadratura lo es de la virtud», [ya que] la libertad no es sino un poder, que pertenece sólo a los agentes.

(*Ibid.*, 14)

No debemos, pues, preguntar si «la voluntad» es libre (*ibid.*, 20), sino *si un hombre es libre* (*ibid.*, 21); y la respuesta, sencilla y cómoda, consistirá en que el hombre *es libre en la medida* en que pueda, por la dirección o la elección de su mente, preferir la existencia de una acción a su no existencia, hacer que esa acción tenga lugar o que no lo tenga. No se trata de *si es libre para querer*, sino de *si es libre para hacer lo que quiere*. La libertad es *el libre albedrío de ejecutar aquello que se desea* (*ibid.*, 24). Y ya pueden discutir jesuitas y dominicos, luteranos y calvinistas, sobre la voluntad y sus determinaciones o predeterminaciones.

En el fondo, aunque con más moderación y racionalización, Locke ha vuelto a la dura fórmula de Hobbes: el poder del hombre «para hacer lo que le plazca». Pero tampoco hay que dar a esta expresión un sentido de rebeldía prometeica, que, desde luego, no existe en Locke. Simplemente, lo que se había visto con enfoque teológico, con el hombre como sujeto atraído por el pecado, sometido a una ley eterna y responsable ante ella, se ve ahora dentro de la perspectiva de las nuevas clases cultivadas de la Inglaterra comercial, que presenta al hombre como *autor de «empresas temporales» interesantes* (DAUDIN: 1950, p. 191). La libertad de que habla Locke no es ni la de la rebeldía satánica del *non serviam*, ni tampoco la de la responsabilidad humana ante las opciones morales: es la *libertad de acción* del individuo real y concreto, cuyos deseos mundanos, tenden-

cias naturales y apetitos espontáneos deben ser vistos como normales y merecedores, en principio, de satisfacción.

Una libertad que, como veremos en la última parte de este libro, podrá ser *restringida o favorecida* por las instituciones sociales, y que se sitúa decididamente dentro de la perspectiva empirista, en un plano distinto al de la problemática metafísica.

Locke procede a continuación al análisis de los motivos que determinan la volición. Quien *determina la volición*, dice, es la propia mente. Pero, ¿qué es lo que *mueve a la mente en cada caso particular?* ¿cuál es *el motivo que nos impulsa* a mantenernos en reposo o a hacer este o aquel movimiento particular? Locke encuentra la respuesta obvia: *tan sólo la satisfacción que encontramos*, o, al contrario, un malestar del que queremos darnos la satisfacción de quedar libres, pues

nada nos puede impulsar a cambiar un estado o a emprender una acción nueva si no es algún estado incómodo o molesto que padecemos («some uneasiness»).

Entonces cree necesario precisar algo más su terminología. El malestar producido en la mente por el sentimiento de un bien ausente es el *deseo*, cuya diferencia con la voluntad hay que aclarar, ya que *esta ha sido una de las ocasiones más importantes de oscuridad y error* (LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento*, II, 21, 30). *Respecto de una misma acción, el deseo puede tener una tendencia contraria a la que nos impone la voluntad*, como manifiestan situaciones médicas en las que hemos de abstenernos de satisfacer un deseo que nos sería nocivo y «no queremos» satisfacer.

Padecemos un dolor en la medida en que deseamos un bien ausente; pero todo bien ausente no produce un dolor con la misma proporción, mientras que todo dolor sí provoca un deseo igual a sí mismo. [...]. Por tanto, la ausencia de un bien puede ser considerada y contemplada sin deseo, pero, siempre que haya un deseo, independientemente de su intensidad, se produce sensación de malestar.

El *mayor bien* no «nos determina» sino en la medida en que sentimos su ausencia, en la medida en que «lo deseamos». Es *el malestar del deseo* lo que inmediatamente determina la voluntad en cada acción voluntaria (*ibíd.*, 33), y no en relación con *el mayor bien positivo*, sino *por la presencia del malestar* (*ibíd.*, 35), cuya supresión es *el primer peldaño de la felicidad* (*ibíd.*, 36). *Felicidad y desgracia son los términos que indican los dos extremos cuyos últimos límites no conocemos*, aunque de ambas tenemos impresiones muy vivas producidas por deleites y gozos [...] o tormentos y pesares (*ibíd.*, 42).

Todo dolor presente forma parte de nuestra desgracia presente, pero todo bien ausente [...] no forma parte de nuestra desgracia porque si así fuera seríamos desgraciados constantemente y hasta el infinito, pues hay infinitos grados de felicidad que no podemos alcanzar.

Por eso, «una vez suprimido todo malestar, cualquier porción de bien es suficiente para que el hombre se sienta satisfecho». Si esto no fuera así, no habría lugar para esas acciones nimias que tan a menudo solicitan nuestra voluntad y hacen que derrochemos parte de nuestra vida (*ibíd.*, 45). Como no es el caso que deseemos siempre *el bien mayor*, podemos satisfacer nuestra voluntad con *bienes menores*, e incluso con *acciones nimias*. Y lo que queremos es la «libertad para» actuar en consecuencia.

En su largo tratamiento de la determinación de las voliciones, con la constante referencia a *lo que cada uno puede observar en sí mismo y en los demás*, Locke puede volver así, sin abandonar el plano empírico, al viejo tema y admite que, al menos *en la mayoría de los casos*, «tenemos» el poder de *suspender la ejecución y satisfacción de cualquier deseo* (*ibíd.*, 48), en lo que encuentra *la fuente de toda la libertad y eso que llaman (creo que impropriamente) libre albedrío* (*ibíd.*). Pero pasa como sobre ascuas por ese tímido replanteamiento de la *libertad metafísica de la voluntad* y recupera la orientación utilitaria. Poco después, ya en su enfoque

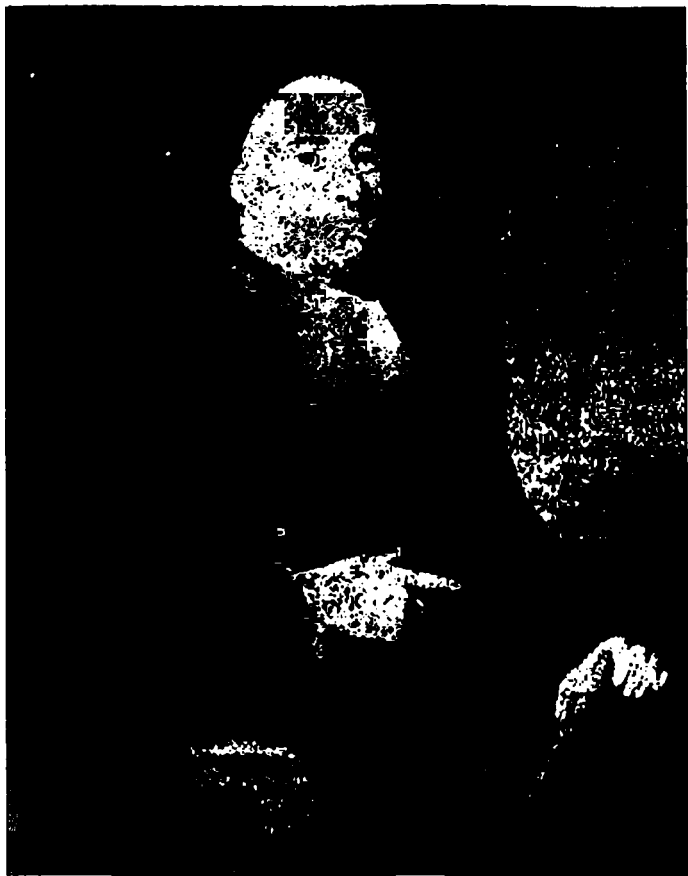
habitual, el *fundamento de la libertad* será la necesidad de obtener la felicidad, pues para mejor poder *suspender la satisfacción de nuestros deseos en casos particulares* lo conveniente es *empeñarnos en obtener la felicidad* (*ibíd.*, 52). El eje sobre el que gira la libertad de los seres intelectuales es el poder suspender su búsqueda en los casos particulares hasta *haberse informado* [...] *sobre si una cosa particular que les es propuesta* [...] *está en el camino de su meta principal* (*ibíd.*, 53). A partir de ahí considerará las *pasiones* y su *gobierno*, la *responsabilidad* y los *juicios erróneos* a propósito de virtudes y vicios (*ibíd.*, 54-72). Pero con todo esto estamos ya mucho más en la moral utilitaria (de la que nos ocuparemos más tarde) que en el análisis de la idea de libertad.

Un empirista atípico: George Berkeley (1685-1753)

5.1. El espiritualismo apologético de Berkeley

Los empiristas «típicos» son más o menos moderadamente agnósticos (o no comprometidos «a nivel teórico» con posiciones teológicas estrictas), ya sea al modo *latitudinario* de Locke, ya sea al modo ilustrado, como Hume; en todo caso, se muestran «liberales» en cuestiones religiosas. El clérigo irlandés George Berkeley, futuro obispo anglicano, es, por el contrario («en tanto que» filósofo empirista) un apologeta del teísmo cristiano, dedicado explícitamente a combatir a los *librepensadores*, según consta en el título de su *Alciphron*.

Con esa finalidad elaboró una nueva versión metafísica del teísmo, creacionista, *al servicio de la cual* puso la epistemología del empirismo como la mejor, en sus manos, para acabar con el materialismo y enaltecer la infinita y gloriosa potencia divina. Su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* se subtitula así: *Investigaciones de las causas principales de errores y*



George Berkeley.

dificultades en lo concerniente a las ciencias y de los motivos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligiosidad.

Todas las historias de la filosofía hacen de Berkeley un seguidor de Locke, quien, sin duda, ejerció una primerísima influencia sobre él. Pero desde el estudio de A. Luce, *Berkeley and Malbranche* (Oxford, 1934), es también bastante usual añadir como segunda influencia principal sobre el irlandés al oratoriano francés P. Ma-

lebranche, cuya *Recherche de la Vérité* Berkeley se sabía casi de memoria. Berkeley coincide, ante todo, con Malebranche en que su filosofar está sometido a una *exigencia religiosa interna* y en que los dos buscan una *armonía razonable de conocimiento y fe*. Ambos construyeron una filosofía en la que la naturaleza, tal como la conocemos, es una manifestación de Dios (JESSOP: 1938, p. 123).

Los primeros en señalar la cercanía entre los sistemas del clérigo empirista y el oratoriano innatista fueron sus propios contemporáneos. No obstante, el mismo año en que aparecieron los *Principios del conocimiento humano* (1710), Berkeley, en una carta a Percival, negaba enérgicamente su vinculación a las ideas de Malebranche, y en la tercera edición de sus *Tres diálogos* (1734; la primera es de 1713) renueva aquella negación y precisa los puntos de disconformidad:

- Los sentidos no son falaces; pero las sensaciones están sólo en la mente cuando son percibidas.
- No existe un mundo inmaterial independiente de cualquier conciencia; semejante concesión del P. Malebranche es *materialismo*. (Claro está que Malebranche suponía el mundo material «originado» en la mente divina y en el *fiat* creador; pero suponía también, erróneamente ahora, según Berkeley que, una vez creado, «persistía» en su propio orden *fuera* del Creador, y tan profundamente separado de las mentes finitas que ni siquiera tenía relaciones causales o cognoscitivas con éstas.)
- No intuimos las ideas en Dios. No hay conocimientos *innatos* como el de *extensio intelligibilis* en el que situamos *el sol, las estrellas, etc.* La extensión, como todo conocimiento, es un «dato» del sentido que está en la mente lo mismo que el rojo. (El que la mente *no pueda ser extensa* no plantea dificultad alguna, pues tampoco puede ser roja. Por lo demás, en la mente sólo hay *extensiones concretas*, pues la extensión *universal*, como todo *universal*, no es más que un nombre.)

Si se tratara de juzgar exclusivamente por esta declaración de disconformidades, sería fácil concluir que los contemporáneos que asociaban a Berkeley con Male-

branche erraban y que el irlandés no hizo sino seguir a Locke en su línea de oposición al racionalismo cartesiano; y esa fue, en efecto, la conclusión que sacaron los historiadores posteriores, en general.

Pero el caso es que toda la doctrina específicamente berkeleyana del *esse est percipi, ser es ser percibido*, va directamente contra el materialismo, a la mayor gloria de Dios, y sirve para fundamentar una metafísica que ordene a Dios el espíritu del hombre, directamente y sin intermediarios.

El mundo del empirismo, el mundo que nos ofrecen los sentidos, es de una realidad mucho más rica que ese otro mundo que, según Malebranche y el equivocado sentido común, «les trasciende» en lo que se considera *la realidad* física; un mundo mucho más rico, pero no «trascendente», no separado e independiente; solamente existe «en el acto en que» (desde el lado divino) la mente infinita «lo crea» o (desde el lado humano) la mente finita lo «percibe». Lo *físico* se «identifica» con lo *sentido*. Y Berkeley elimina así, de golpe, la dificultad cartesiana de conseguir *certeza* a propósito del mundo corpóreo (que, sencillamente, no existe), y elimina también el problema de Malebranche y de los ocasionistas* sobre la relación de lo corpóreo con lo mental (pues «todo» es mental).

5.2. Corrección a Locke: «ser es ser percibido»

Ahora bien, para conseguir esa finalidad Berkeley creyó necesario corregir a Locke y elegir a la vez como punto de partida el análisis que de la experiencia sensible había hecho aquél.

Para la corrección, tuvo que suprimir el otro *polo* (realista) de la conciencia que Locke había respetado; y para ello sometió al maestro del empirismo a una crítica que fue durísima, sin concesiones, pero también incompleta, pues la detuvo precisamente al llegar a la *realidad* de los espíritus. Como «la misma crítica» sería proseguida por Hume más allá de aquel límite,

Berkeley aparecería en la historia como el «eslabón» entre Locke y Hume, y la trayectoria de los tres maestros, como una trayectoria continua, algo que indudablemente el propio Berkeley no había buscado.

Un tercer clérigo de la época, A. Collier, había tomado como lema para su *Clavis Universalis* (1713) una cita de la *Recherche* que Berkeley podría haber hecho igualmente suya: *el asenso y aprobación del vulgo en materias difíciles es argumento cierto de la falsedad de la opinión aprobada*. Pero el *buen sentido* de los empiristas, aunque tan exacerbadamente crítico en Hume (en consecuente imitación del propio Berkeley) volvió a imponerse tras la pirueta metafísica del obispo afín a Malebranche.

Aunque el lema de Malebranche-Collier (ni más ni menos que los *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, de Berkeley) no habría podido contar con la aprobación del «sobrio» Locke, no es menos cierto que el irlandés está en línea con el inglés, en cuanto que ambos piensan el oficio intelectual del filósofo como consistente en *analizar la experiencia y decidir qué podemos inferir válidamente de ella* (HULL: 1961, p. 248). Ahora bien, la confianza en la ciencia, generalizada tras los éxitos de ésta en el siglo XVII y que Locke compartía sin reservas, empezó a ser minada por el obispo desde que creyó ver en ella un peligro de materialismo. Y, ¿qué mejor salvaguarda contra ese peligro que *eliminar la materia*? La apelación lockeana a la experiencia tenía pues que tomar un nuevo derrotero: la *inmanencia* de la misma experiencia, la reducción de ésta a *contenidos de conciencia*, la ecuación ser = ser percibido.

En la *Nueva teoría de la visión* (1709) es ya perfectamente visible la entera actitud de Berkeley, el método elegido y el propósito final. Si los ópticos, dice, dedicasen menos tiempo a la geometría y más al *análisis psicológico* (es decir, si fueran *más empiristas*), observarían que la apreciación de *distancias* de los «objetos» visibles a partir de la *imagen plana* en el ojo *se debe a la experiencia*, no a ninguna operación de geometría proyectiva. Y, ¿qué es lo que la experiencia nos dice? Sencillamente, que *lo que experimentamos*

como el acto de voluntad de mover la mano nos puede proporcionar la *sensación de contacto*, en correspondencia con una *sensación visual*; y que lo que experimentamos como el acto de voluntad de abrir los ojos nos puede proporcionar la *sensación visual* que se corresponde con la *sensación de contacto*.

Así, corrige Berkeley la ciencia con la ciencia (empírica) y, por cierto, correctamente; pero, a la vez, deja en actos espirituales o «sensaciones» lo que antes había sido pensado como «objetos». No es que abra los ojos y vea lo que hay ante ellos, sino que un acto de voluntad me lleva a una *sensación*.

Es la experiencia (lo que yo *experimento en mí*) y sólo ella quien ha de fijar los «hechos». Y ni la experiencia de las sensaciones visuales ni la de las sensaciones de contacto (siempre e igualmente *sensaciones*) nos da derecho a *inferir* que esas sensaciones tengan una y la misma *causa real* (como infería Locke). Ni tampoco que una u otra, ni por separado ni juntas, *tengan causas materiales en absoluto*.

Por lo demás, la inferencia sería *inútil*, pues lo experimentado es *el complejo de sensaciones* y no hay necesidad de «otra» realidad, como tampoco hay posibilidad de comprobarla (¿acudiendo a qué?, ¿a otra *sensación*?).

Excluyamos todo ser que no sea *ser percibido: esse = percipi*. Tal y no otra es la tesis que se detalla en los *Principles of human knowledge* (1710) y que se defiende polémicamente en los *Three Dialogues*, contra la creencia del ingenuo materialista Hylas en un mundo de *objetos reales*, que la argumentación de Filonús revelará como imaginario e innecesario. Pues

los miserables refugios que se espera encontrar ora en una sucesión eterna de causas y efectos, ora en un concurso fortuito de átomos [...], en una palabra, todo el sistema del ateísmo, ¿no es enteramente desbaratado con sólo pensar la repugnancia que acompaña a la idea de que todo o parte del mundo visible [...] pueda existir fuera de su participación en un espíritu?

(BERKELEY: *Tres diálogos*, II)

5.3. Crítica empirista a fondo...

La principal innovación que Berkeley hace a Locke en la línea noseológica del empirismo es la radicalización del nominalismo*. *Todas las ideas son particulares. Me es totalmente imposible formar ideas abstractas*, dice Filonús a Hylas en el I *Diálogo*. Las supuestas ideas *generales* de Locke no son más que «nombres comunes», con los cuales hacemos referencia más o menos «indistinta» o confusa a diversas ideas particulares. La supuesta *idea general de triángulo*, dice, no puede «admitir en sí» un ángulo recto, porque entonces no serviría para los triángulos oblicuángulos; pero tampoco puede «excluirlo», porque en ese caso no serviría para los rectángulos: si «quiere valer» para todos, «no vale» para ninguno; y tampoco vale, desde luego, para una *realidad ideal extramental* al estilo platónico, que no podría «ser» a la vez rectangular y oblicuangular, y que, sin ser lo uno o lo otro, mal podría ser un triángulo. La *universalidad* de «triángulo» (o de cualquier otro nombre común) *no puede estar más que en el nombre con el que designamos indistintamente a una u otra* representación concreta, dentro de ciertos límites de *parecido*.

Porque puedan construirse teoremas relativos a la extensión, o figuras sin ninguna mención de lo grande y lo pequeño [...] ¿sería posible una idea abstracta de la extensión «sin» ningún tamaño y figura o cualidad sensible?

(*Ibíd.*)

Uno de los falsos universales, un mero nombre «al que no corresponde realidad alguna», es *la materia*.

¿Substratum material, dices? ¿Por cuál de tus sentidos te pones en contacto con ese ser?

(*Ibídem*)

Conocemos por la experiencia el *mundo corpóreo* como el conjunto de los objetos corpóreos que en la experiencia se nos dan; pero *lo que directamente apprehendemos son las ideas, los contenidos de la mente*

(los *colores, olores, etc.*), no unas supuestas «cosas reales» o cosas-objetos, de las que fueran efecto los *objetos-ideas*. No hay que pensar, pues, que el mundo corpóreo sea *otra cosa* que lo que nos está presente en la percepción (no *a* la misma). No se puede encontrar ninguna razón suficiente para suponer que hay *dos* mundos que exhiben cualidades corpóreas:

- el percibido y no-realmente-corpóreo (la *representación en mi mente*), y
- el no-percibido (pero supuestamente *existente-en-sí* para que podamos pensarlo como *causa* de nuestras sensaciones, y que *sería* el *verdaderamente corpóreo* o no espiritual).

No solamente los cartesianos, sino también Galileo y Locke aceptaban que ese *segundo mundo* es «extenso». Pero todos ellos lo hacían consistir sólo en *cualidades primarias*, pues consideraban las secundarias como *subjetivas*, meramente *causadas* por los objetos reales, pero existentes sólo en la mente del hombre. Para Berkeley, esto es una abstracción insostenible, un supuesto arbitrario que contradice toda evidencia empírica. En efecto, ésta nos presenta cualidades *primarias y secundarias* inseparablemente entretnejidas y todas al mismo título; si los sentidos, por separado, no nos *ponen en contacto* con ningún *substratum*, ¿de qué nos sirve «sumar» sus testimonios, unos testimonios que, además, no son tales?

No es, desde luego, que haya que dudar de las sensaciones a las que llamamos «ver una mesa» o «tocar una mesa»; no se trata de que la vida sea «sueño» ni de que no se pueda distinguir el sueño de la vigilia, para utilizar una expresión cartesiana. Pero es en las sensaciones, y sólo en ellas, donde está la base para relacionar unas con otras y para prever nuevas sensaciones futuras (reales, no soñadas) en nosotros o en los demás. Eso es todo lo que necesita el cálculo científico sobre la «realidad». Ahora bien, no hay nada en las sensaciones que autorice el *supuesto* de un mundo independiente, ni podrían las sensaciones decirnos nada acerca de tal mundo. Cuando el astrónomo predice un

eclipse de sol para la hora *X*, el *único* sentido científico (empírico) que podemos dar a su predicción —y también el único que nos interesa— es el siguiente:

Cuando percibamos el paso de la imagen de un minuterero por la imagen de un número X en la imagen de un reloj «percibiremos al mismo tiempo» la imagen de un círculo oscuro que cubre la imagen de un círculo brillante sobre un fondo azul.

(HULL: 1961, p. 293)

El «supuesto» de que haya *algo* material y externo llamado sol, tierra, materia gravitatoria, etc., *con independencia de mi percepción* (y de la de los demás) es arbitrario, gratuito e inútil.

Berkeley anticipa así, ni más ni menos, la «crítica de la experiencia pura» de Avenarius y Mach.

5.4. ... pero parcial

Sí; pero *sólo* en lo referente al mundo de la materia.

Porque cuando Hylas objeta a Berkeley-Filonús el *orden* de las sensaciones o su relativa constancia en la «vida real», que alguna causa deben tener, a diferencia de las ideas «pálidas» y más o menos inconexas de la fantasía o el sueño, Berkeley replica que lo que él supone es que tienen lugar vivas, conexas y ordenadas, *en un espíritu*; y no duda en achacar su conexión y su orden (el fuego *quema*, y *quema precisamente* cuando su imagen ha coincidido con la imagen de una parte de mi cuerpo) al espíritu trascendente, perfecto y omnipotente de Dios, del Dios creador y ordenador de todo lo que es real.

Se trata, pues, de una solución análoga, aunque obtenida por un camino metafísico muy distinto, a la solución que desde el racionalismo cartesiano ofrecían el P. Malebranche o los ocasionistas*: no es la «materia», sino Dios (única «verdadera causa») quien produce efectos en nosotros. También en Berkeley los objetos de la sensación son un «lenguaje divino», un sistema de

signos en que se revela la causa divina. Pero más económicamente y más inexcusablemente:

- Más económicamente, porque el Dios de Berkeley nos presenta esos signos de un modo directo, *sin el innecesario recurso intermedio* al mundo material, que no serviría para nada que no fuera plantear luego las dificultades de cómo podría afectar, desde su «extensión», al inextenso espíritu del hombre. ¿Por dónde la imagen «material» del «cuerpo extenso» «tocaría» al sujeto espiritual de la sensación?
- Más inexcusablemente, porque, como el mundo extenso no existe, *sólo Dios* puede ser la causa de la constancia de nuestras sensaciones y del orden con que tantas veces se nos imponen independientemente de nuestra voluntad y aun en contra de ella.

Si seguimos la luz de la razón, la constancia, uniformidad y método de nuestras sensaciones nos permitirán conocer la bondad y la sabiduría del espíritu que las produce en nuestra mente.

(BERKELEY: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, XXII)

Los cuerpos, al dejar de ser *causas*, no siguen siendo *ocasiones*; sencillamente, han desaparecido.

Ser es, pues, ser percibido para el mundo material. Pero no para los sustanciales espíritus perceptores ni, por supuesto, para Dios, espíritu infinito causa de las percepciones. En su curiosa última obra, *Siris* (1744) que, como ya su largo título completo indica, combina la exposición de *las virtudes del agua de alquitrán* con el neoplatonismo de Plotino, Berkeley cita a éste (*Enneada* V, 3): *el alma no está en el mundo, sino que el mundo está en el alma*; y aclara que está allí porque lo ha puesto Dios, mientras que sólo cuando nos mantenemos de espaldas a Dios, vueltos hacia el fondo de la caverna platónica, ilusoriamente tomada por mundo real, creemos verdaderas lo que son *sombras e imágenes*. El empirismo ha rizado el rizo.

La culminación de la crítica empirista: David Hume (1711-1776)

6.1. El planteamiento empirista y el análisis de la conciencia

La última gran figura del empirismo clásico es David Hume. Heredero, en primer lugar, de Locke, está, como Berkeley, muy influido por los ocasionistas cartesianos: pero a Hume le interesa mucho más la crítica a que éstos sometieron las nociones tradicionales de sustancia y causa, que la dirección en que intentaron reinterpretarlas. Por ello, la influencia de Berkeley en Hume, que es también mucha, es de doble signo: positivo en lo referente a la crítica del realismo lockeano, y negativo (desencadenante de su propia reacción) en lo referente a la metafísica.

Por otra parte, en la línea de Locke pero aún más intensamente, caracteriza a Hume el considerar el saber, más como una guía para la vida práctica que como una conquista cognoscitiva de la realidad del ser. Su obra juvenil, *Tratado de la naturaleza humana* (1734), abarcaba conjuntamente la temática que luego se des-



David Hume.

arrollaría en sus dos obras maestras, las dos *Investigaciones*, sobre el entendimiento * y sobre la moral. Pero el aspecto «práctico» de la filosofía, por importante que sea, debe ser pospuesto por el momento, ya que será el objeto propio de la última parte de este libro.

El punto de partida de la filosofía de Hume es el mismo que desde Locke basa todo empirismo: no hay conocimiento válido sino en la medida en que el análisis pueda reducirlo a la experiencia, de la cual es tomado. Pero Hume está dispuesto a llegar, sin retroceder ni detenerse, hasta las últimas consecuencias del empirismo.

Desde el comienzo de su obra capital en el plano de la teoría del conocimiento, la *Investigación sobre el entendimiento humano* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748), es patente la vocación antimetafísica que tanta parte ha tenido en que el neopirismo del siglo xx, el «empirismo científico», busque en él, y no en Locke, su precedente clásico. La metafísica, dice Hume, no ha sido nunca ciencia, sino un vano deseo de penetrar en lo impenetrable, cuando no la obra astuta de la superstición, de las angustias y prejuicios de la religión (HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, II, p. 102). Para liquidar de una vez para siempre las inabordables cuestiones metafísicas, es preciso *inquirir seriamente en la naturaleza del entendimiento humano, realizar un análisis exacto de su poder y capacidad* (HUME: *Investigación sobre el entendimiento humano*, sec. 1).

6.2. Las ideas y su asociación

Hume, como Locke, empieza por descartar la existencia de ideas o principios innatos. Todos los contenidos de la conciencia proceden de la experiencia sensible («percepción»). Pero el escocés introduce algunas innovaciones terminológicas que le permitirán una mayor claridad y rotundidad en las consecuencias de aquel principio.

A los datos *inmediatos* de la experiencia externa o interna (*sensations, feelings, sentiments*) los llama *impressions*, y caracteriza a éstas por su viveza y su sentido de realidad. *Ideas* (*sic*, en inglés como en castellano) son, en cambio, contenidos *mediatos*, reproducidos o derivados de aquéllas, y por esa razón menos vivos, «más débiles», pues

todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor [...] y cuando con posterioridad evoca esta sensación o la anticipa en su imaginación [y] una distinción semejante afecta a todas las percepciones de la mente.

(HUME: *Investigación sobre el entendimiento...*, sec. 2)

A primera vista, continua Hume, el pensamiento del hombre es ilimitado. Puede unir formas y apariencias incongruentes, conducirnos incluso más allá del universo y concebir lo que nunca se ha visto u oído contar. Nada, salvo lo que implica contradicción absoluta, parece estar más allá del poder del pensamiento. Pero un examen más detenido muestra que todo ese poder creativo de la mente se reduce a la facultad de mezclar, trasponer, aumentar o disminuir los materiales suministrados por los sentidos. Lo mismo podemos representarnos una montaña de oro que un caballo virtuoso, combinando nuestras ideas de oro y montaña o nuestra idea de caballos y nuestro sentimiento (feeling) de la virtud.

Para expresarme en lenguaje filosófico, todas nuestras «ideas», o percepciones más débiles, son copia de nuestras «impresiones», o percepciones más intensas.

(*Ibidem*)

Quien pretenda otra cosa, dice desafiante Hume, tiene un único y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no deriva de dicha fuente. Por tanto, concluye,

si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con harta frecuencia), «sólo habrá que preguntar de qué impresión se deriva la supuesta idea»; y, si es imposible asignarle una, se habrá confirmado nuestra sospecha.

(*Ibidem*)

Ya veremos con qué insistencia y con qué coherencia vuelve el propio Hume sobre este canon.

A partir, pues, de aquel único material originario, el

contenido de la mente aumenta y se enriquece merced a la *asociación de las ideas*. Ya Locke lo había señalado así, pero Hume atiende a ello más extensamente y también con una mayor simplicidad, que logra mediante la renuncia a los escrúpulos realistas del inglés.

Se ha repetido mucho que Hume estableció una especie de «ley de gravitación» de los contenidos de conciencia y, efectivamente, él mismo aludió con intención a Newton en este contexto. Los *movimientos de las ideas* deben poder reducirse a una «ley de mecánica»: *«hay una especie de atracción que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el físico»*. Y, así, aunque Hume se sorprende de que *ningún filósofo lo haya intentado* (lo que supone un olvido, por lo menos, de Aristóteles), proclama con orgullo de descubridor que las ideas se unen y combinan en virtud de la semejanza, de la contigüidad (en el espacio y/o en el tiempo) y de la relación causa-efecto. *Según creo, apenas se pondrá en duda que estos principios sirvan para conectar ideas*, como la de una pintura con la de su original, de una habitación con las contiguas, de una herida con el dolor que produce, o viceversa; y cuantos más casos examinemos para descubrir *el principio que une las distintas ideas entre sí*, más nos cercioraremos de que esa enumeración es *efectivamente completa* (*ibíd.*, sec. 3).

Es más, la ley puede aún reducirse a dos condicionantes; a saber, la semejanza, y la contigüidad espacio-temporal, pues la relación causa-efecto se reduce, como veremos, a la conexión regular de dos acontecimientos en el espacio y en el tiempo. La semejanza será decisiva para la comparación entre ideas (en cuanto a sus relaciones *formales*), como es el caso en la matemática; la contigüidad espacio-temporal lo será en el campo de las ciencias de hecho (*matters of fact*).

6.3. Verdades de razón y cuestiones de hecho

Todos los objetos de la razón e investigación humana —dice Hume— pueden dividirse en dos grupos:

relaciones de ideas y cuestiones de hecho; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Algebra y Aritmética y, brevemente, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta expresa una relación entre estos números.

(Ibid., sec. 4, 1)

La matemática expresa verdades de razón, relaciones formales entre ideas, sin atender para nada a cuestiones de existencia o *matters of fact*, es decir, *con independencia de lo que pueda existir en cualquier parte del universo*. Así, tres conjuntos de 5 «lo que sea» equivalen a 15 «lo que sea» (independientemente de que, *de hecho*, se encuentren o no 15 «lo que sea» y de que puedan o no formar tres conjuntos); y como 30 es dos veces 15, entonces es posible concluir (con absoluta independencia de los hechos) que $3 \times 5 = 15 = 30/2$. Esas *relaciones* valen sin necesidad de que los signos que las componen sean referidos a existentes de hecho, *sencillamente porque el negarlas sería contradictorio*. Claro está que eso no nos garantiza «30 qué» cosas puede haber en un lugar o un momento dado, pero *sí las hay, las relaciones se cumplirán, como se cumplen aunque no los haya*, porque no corresponden a cosas existentes sino a «*las ideas mismas*» de 3, 5, 15 y 30. Así pues, en esto (pero sólo en esto) *es posible la necesidad y la universalidad*.

Una universalidad, desde luego, que sólo puede tener valor formal, pues *contenidos universales* * no existen; en esto Hume sigue a Berkeley de cerca y sin reservas. Las «*ideas generales*» no son sino «*ideas particulares añadidas a un cierto término que las confiere mayor extensión*» porque «*recuerdan ocasionalmente a otros individuos similares*». Es decir, que «*5 pájaros*» no serían cinco versiones del «*universal-pájaro*», sino 5 seres individuales y distintos entre sí, a los que se asignaría un mismo nombre porque, para los fines que sean, nos parecen *suficientemente parecidos*. Como toda cosa de la naturaleza es individual, dice Hume, «*es absurdo*

suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos», y

lo que es absurdo de hecho y en la realidad debe serlo también en la idea, pues nada de lo que podamos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible [...] [y] como es imposible formar idea de un objeto que tenga cantidad y cualidad, pero no un grado preciso de ambas, es igualmente imposible formar una idea que no se halle limitada en esos aspectos. Las ideas abstractas son, pues, individuales en sí, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es la de un objeto particular, aunque en nuestro razonamiento la apliquemos como si fuera universal [...] [Porque] cuando hemos encontrado semejanza entre varios objetos [...] aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad [...] La palabra despierta una idea individual y a la vez una cierta costumbre que produce cualquier otra idea que podamos tener ocasión de emplear [por su semejanza en aquel aspecto que pueda servir a nuestros fines y aunque] difieran en otros muchos aspectos [de la primera].

(HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, I, 1, 7)

Fuera de las «relaciones de ideas» no nos quedan, pues, como conocimientos, más que las puras *matters of fact*. Las palabras finales de la *Investigación sobre el entendimiento humano* son terminantes:

Si [al recorrer los libros de una biblioteca] cae en nuestras manos, por ejemplo, algún volumen de teología, o de metafísica escolástica, preguntémosnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto relativo a una cantidad o a un número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y de existencia? No. Entonces, arrojémoslo a las llamas, porque sólo puede contener sofismas y supercherías.

En cuanto a las *verdades de hecho*, no ofrecen en absoluto el grado de necesidad de las ciencias formales y

no son averiguadas de la misma manera [ya que] lo contrario de cualquier «matter of fact» es todavía posible, porque nunca implica contradicción. Que el sol no salga mañana es una proposición ni menos inteligible ni más contradictoria que la afirmación de que saldrá. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad.

(HUME: *Investigación sobre el entendimiento...*,
sec. 4, 1)

Adán no habría podido deducir de la fluidez y transparencia del agua que se podía ahogar en ella, ni del brillo y el calor del fuego que éste podría destruirlo. Igualmente, que la pólvora tiene fuerza explosiva y el imán atrae, que el pan es un buen alimento para el hombre y no para el león, son *hechos* que no cabría *deducir del análisis* de sus respectivas ideas. En ese tipo de hechos, la experiencia nos hace reconocer una relación causa-efecto, pero por mucho que analicemos la relación —tal como se da, por ejemplo, en el caso del calor y la dilatación—, es imposible descubrir la segunda idea *en la primera*, o viceversa. Nadie puede deducir de la idea de una cosa *qué efectos* producirá ni *qué causa* la ha producido, pues lo que llamamos causa y lo que llamamos efecto son *existentes diferentes*. El que *de hecho* se den conexiones entre ellos, y cómo sean esas conexiones, sólo puede sernos indicado por la experiencia.

6.4. Análisis de la idea de causa

Si queremos comprender mejor la relación causa-efecto que hace posibles las ciencias «de hechos», tendremos, pues, que analizar cuidadosamente lo que en verdad ofrece la experiencia a ese propósito.

La experiencia produce en nosotros la noción de una conexión entre los eventos que la constituyen, y nos enseña que esa conexión presenta regularidades. En términos de ideas, esas regularidades aparecen en forma de secuencias espacio-temporales. Así, por la ley de la asociación, la presencia de una de esas ideas (o su co-

rrespondiente *impresión*) suscita en la mente la idea de la otra. A eso es a lo que llamamos relación causa-efecto, un par de conceptos que puede utilizar luego abusivamente la ciencia y de los que, sin duda, ha abusado sobradamente la metafísica al interpretarlos como un *poder real* (que de hecho no se manifiesta en lo que es meramente *sucesión* regular) y *necesario* (cuando, en el campo de las *matters of fact*, como sabemos, no cabe hablar de necesidad). Vamos a ver cómo se desarrolla la crítica de Hume en las dos caras de la cuestión.

Examinaremos en primer lugar —dice— la idea de causalidad y el origen de que deriva, [porque] es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, «examinando la impresión de que procede» [...]. Dirijamos la atención sobre dos objetos cualesquiera de los que llamamos causa y efecto y examinémoslos por todas partes para encontrar la impresión que produce esa admirable consecuencia de un objeto a otro. Ya a primera vista me doy cuenta de que «no puedo buscar tal impresión en ninguna cualidad particular» [...] pues, cualquiera que elija, encuentre algún objeto que no la posee, aunque se le aplique la relación causa-efecto. Nada existe, sea externo o interno, que no pueda ser considerado causa o efecto, aunque es evidente que no hay cualidad alguna que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación. La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna relación entre objetos [...]. Encuentro, en primer lugar, que los objetos considerados como causas y efectos son siempre contiguos [...]. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros [...] están conectados por una cadena de causas contiguas entre sí [...] y si, en algún caso, no podemos descubrir esa conexión, suponemos que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de contigüidad es esencial a la de causalidad.

(HUME: *Tratado de la naturaleza humana*, III, 2, 75)

Pero

cuando miramos los objetos externos en torno nuestro y examinamos el modo de operar de las causas, nunca podemos descubrir «poder o conexión necesari-

ria alguna», nada que [...] haga del efecto una consecuencia indefectible de la causa. «Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra». Al impulso de una bola de billar «sigue» el movimiento de la segunda: esto es cuanto aparece a los sentidos externos. La mente no tiene ninguna impresión interna de esa sucesión. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o de conexión necesaria.

(Recuérdese: si sospechamos que un término filosófico se emplea sin significado, no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea.)

Parece, pues —continúa Hume—, que esta idea de conexión necesaria surge del acaecer de varios casos similares [...]. Esta idea no puede ser sugerida por uno solo de ellos [...]. Pero en una serie de casos no hay nada distinto de cualquiera de los casos individuales [...] salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual [...]. Esta conexión que sentimos en la mente [...] es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o conexión necesaria. Y no hay más. [...] Por tanto, cuando decimos que un objeto está [causalmente] conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan la inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada.

(HUME: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sec. 7)

6.5. La ciencia como probabilidad, ante la «fantástica secta»

Naturalmente, esa manera de entender la conexión causa-efecto como un hábito que nos lleva y nos autoriza a *esperar* la repetición uniforme de la experiencia, no podría darnos una *plena certeza*.

Tampoco nos condena, sin embargo, al escepticismo, o, al menos, a lo que el propio Hume llama así y considera *fantástica* [y equivocada] *secta*. Lleva, sí, a la renuncia al ideal griego, platónico-aristotélico, de la universalidad y necesidad de la *epistème* (el «conocimiento cierto») cuando se trata de «ciencias reales» o *matters of fact*. Para Hume, como para el moderno neopositivista, universalidad y necesidad sólo caben en las ciencias formales (relaciones de ideas). La ciencia *real* no puede aspirar a más que a la probabilidad. Así, en el mismo texto que estamos citando, Hume añade que aquella «conclusión algo extraordinaria» está fundada en una evidencia suficiente, que no dejará de serlo por las dudas escépticas. Y prosigue:

Si hay una relación entre los objetos que nos importa conocer perfectamente es la de causa-efecto. En ella se fundan todos nuestros razonamientos sobre las cuestiones de hecho o de existencia. Sólo ella nos permite alcanzar la certeza sobre los objetos privados de un testimonio directo [...]. La única utilidad de las ciencias es enseñarnos cómo podemos controlar y regular los acontecimientos futuros por medio de sus causas.

Pues bien, de acuerdo con la experiencia

podemos definir una causa como un objeto seguido de otro y tal que todos los objetos semejantes al primero van seguidos de objetos semejantes al segundo o, en otros términos, tal que si el primer objeto no hubiera existido no habría existido el segundo. [O bien, como] un objeto seguido de otro y cuya aparición conduce siempre el pensamiento a la idea de ese otro. [Estas dos definiciones] están sacadas de circunstancias «exteriores» a la causa y, sin embargo, no podemos remediar ese inconveniente y conseguir una definición más perfecta que pueda designar «en» la causa la circunstancia que la pone en conexión con su efecto.

(Ibidem)

Aunque entendida con esa humildad, propia del dominio de las *matters of fact*, la causa no es, pues, una

quimera, sino una creencia (*belief*) sólida y sometible a prueba (*proof*); pero a una prueba, por supuesto, empírica, que nada tiene de *demonstración necesaria*. La expectativa del efecto no puede nunca pasar de *probable*, aunque la acumulación de experiencias probatorias aumente satisfactoriamente el grado de probabilidad.

Sobre esa base hay que entender lo que Hume piensa de la «regularidad de la naturaleza» y de las posibilidades de la inducción. La experiencia sólo da información *directa y cierta* de los objetos de conocimiento *durante el tiempo* a que alcanza su acto de conocimiento; pero, ¿cómo extender ese conocimiento a otros objetos o a un tiempo futuro? ¿Por qué puedo esperar de un nuevo trozo de pan los efectos que experimenté al comer otro parecido? La inferencia, que puede ser correcta y que «suele hacerse», a saber: *he encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto y preveo que otros objetos de apariencia similares serán acompañados de efectos similares*, establece una conexión que no es intuitiva (HUME: *Investigación sobre el entendimiento...*, sec. 5, 2). Tampoco se puede tratar de una inferencia demostrativa, puesto que

no implica contradicción alguna que el curso de la naturaleza llegara a cambiar y que un objeto aparentemente semejante a otros que hemos experimentado pueda ser acompañado por efectos contrarios o distintos [...]. ¿Hay una proposición más inteligible que la de que todos los árboles echan brotes en diciembre y perderán sus hojas en mayo? Ahora bien, lo que es inteligible [...] no implica contradicción, y jamás podrá probarse su falsedad por argumentos demostrativos [...]. Si, por tanto, se nos convence con argumentos de que nos fiemos de la experiencia pasada y la convirtamos en pauta para nuestros juicios posteriores, estos argumentos tendrían que ser tan sólo probables [...]. Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestros conocimientos de esa relación se derivan totalmente de la experiencia y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto [...] significa evidentemente mover-

se en un círculo y dar por supuesto lo que se pone en duda.

(Ibidem)

Así, pues, la «fantástica secta» no puede ser descalificada más que provisionalmente y para los fines prácticos de la ciencia, que autoriza expectativas razonables cuando se fundan (y cuando más se fundan) en experiencias bien hechas. Pero si queremos llegar a los *fundamentos teóricos* de la certeza, debemos reconocer que, por lo que hace a las *matters of fact* o a cualquier afirmación sobre la existencia o los existentes *reales*, el empirismo, después de la crítica de Hume, no nos puede librar del escepticismo.

6.6. El «mundo exterior»

Eso es también lo que sucede en lo referente a las demás grandes cuestiones metafísicas en torno a las cuales se habían movido los empiristas anteriores: la existencia del mundo exterior, la idea de sustancia, y la sustancialidad del yo en particular. Durante una parte de su recorrido por dichos temas, Hume va también del brazo de Berkeley; pero no tarda en oponérsele de un modo clamoroso.

La *opinión* de una *existencia independiente y continua* del mundo exterior, *está tan profundamente arraigada en la imaginación que es imposible desarraigarla*, dice Hume en la parte del *Tratado* dedicada al tema (I, 4, 2) —como un Filonús que hubiera renunciado a convencer a Hylas; pero acto seguido añade: *y ninguna convicción metafísica lo conseguirá.*

La opinión filosófica de la doble existencia de percepción y objetos —continúa— satisface a nuestra razón al admitir que nuestras percepciones dependientes son continuas y diferentes, y al mismo tiempo agrada a la imaginación al atribuir una existencia continua a otra cosa que llamamos objetos.

Pero esto no es sino una *ficción* con la que pretendemos eludir la contradicción entre la imaginación, que

nos dice que *nuestras percepciones semejantes tienen una existencia [...] que no es aniquilada cuando no se perciben*, y la reflexión, que nos dice que *nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia discontinua*.

De ese modo contrasta Hume «su» sentido de *existencia*, o *existencia empírica* (aquella de la que, recordémoslo, nos informa la experiencia *sólo durante el tiempo al que alcanza el acto de conocimiento*), y la *existencia de los objetos* en el sentido que la opinión común da a esa expresión: realidad independiente y continuada fuera del acto de la percepción. Y nos dice que se intenta «garantizar» la *existencia del objeto* en este segundo sentido sobre la base de una relación causa-efecto que no puede «autorizarnos» a salir del plano de la *existencia empírica*, según un uso correcto de los criterios empiristas.

Una única conclusión que podemos inferir cuando vamos de la existencia de una cosa a la de otra se hace por medio de la relación de causa y efecto, que muestra que hay una conexión entre ellas y que la existencia de la una depende de la otra. La idea de esa relación se deriva de la experiencia pasada, por la cual hallamos que dos seres están constantemente unidos entre sí y siempre presentes a la vez ante la mente. Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero «nunca entre percepciones y objetos». Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier otra cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos.

(Loc. cit.)

Ambos partidos, el de la creencia y el de la reflexión, son, sin embargo, invencibles, ha dicho Hume. Jamás podremos afirmar con certeza la existencia (en el segundo sentido, el popular) del mundo exterior, pero tampoco podremos «desarraigar» la creencia en la misma. Mal lo podría conseguir, por supuesto, la «forzada convicción metafísica» de Berkeley, que se basaba, se-

gún vimos, en una aplicación de la relación de causalidad divergente de la que hace el sentido común, pero exactamente de la misma naturaleza: la «causa» del orden y de la relativa constancia de las *percepciones* sensibles semejantes sería no el mundo exterior, sino Dios, al que, desde luego, habría que tender como una *realidad objetiva*, no menos *trascendente* a la conciencia que el mundo. Berkeley está así utilizando un cierto tipo de inferencia *porque* ha desestimado *ese mismo* tipo de inferencia. Una inconsecuencia que es imposible disimular.

6.7. La «sustancia» ante el tribunal de la crítica

Pero en la metafísica de Berkeley había todavía un segundo atentado (desde luego, inseparable del anterior) a la coherencia del empirismo: la aceptación para el mundo de los espíritus de la idea de *sustancia*, que unilateralmente se rechazaba para el mundo de los cuerpos.

Hume dirige su crítica desde el primer momento (*Tratado de la naturaleza humana*, I, 1, 6) contra la *idea misma* de sustancia, de un modo que no se presta a reducirla luego al caso del «substrato material».

*Me gustaría —dice— preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de esas cosas, si la idea de sustancia * se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo?*

Como no podía por menos, se contesta a sí mismo que la sustancia no se percibe como un color, ni como un sonido o sabor, etc. Y prosigue: *deberá, pues, derivarse de alguna impresión de la reflexión*. Pero las impresiones de la reflexión

se reducen a nuestras pasiones y emociones; y no parece probable que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos «ninguna» idea de sustancia que sea distinta a la de una colección de cualidades particulares [...]. La idea de sustancia [...] no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y a las que se asigna un nombre particular mediante el cual podemos recordar —a nosotros mismos y a otros— esa colección.

El punto vulnerable de la argumentación humeana sería la pretendida intuición del yo sustancial, la *primera evidencia* que Descartes estaba seguro de haber encontrado al encerrarse en su propia conciencia, y de la que no había dudado el cartesiano-agustiniano P. Malebranche, ni tampoco, a pesar de su profesión de empirismo, el obispo Berkeley. Hume va a aplicar aquí una vez más, de modo inmisericordemente consecuente, el canon al que siempre le hemos visto recurrir en los momentos decisivos: *¿de qué impresión se deriva la supuesta idea?* (HUME: *Investigación sobre el entendimiento humano*, 2).

6.8. Y también al «yo» le llega su hora

El lugar clásico sobre ello es la sección 6, en el contexto del *Tratado* (I, 4) últimamente citado.

Hay filósofos —dice Hume— que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia; y se hallan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y su perfecta simplicidad [...]. Desgraciadamente —continúa— todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas, y no tenemos una [tal] idea del yo, pues ¿de qué impresión puede derivarse esa idea?

Es preciso contestar a esa pregunta,

si queremos tener una idea clara e inteligible del yo [pues] toda idea real debe proceder de alguna im-

presión. Pero el yo o persona no es una impresión, sino aquello a lo que se supone que tienen referencia las distintas impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestra vida, pues se supone que así es como existe el yo. Pero no hay impresión alguna constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden unas a otras [...]. No podemos, pues, derivar de ninguna de ellas la idea del yo y, en consecuencia, no existe tal idea. [...] ¿De qué manera permanecerían entonces en él y cómo estarían contenidas en él? En lo que a mí respecta, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. «Jamás puedo sorprenderme a mí mismo» en algún momento sin percepción alguna y «jamás puedo observar más que percepciones». Cuando éstas se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, «no me doy cuenta de mí mismo» [...]. Si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiera ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo [...] no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un «no-ser» perfecto. Si alguno, basándose en una reflexión seria y sin prejuicios, piensa que tiene una noción diferente de su yo, debo confesar que no puedo discutir más largo tiempo con él.

Y, en el mejor estilo del humorismo británico y del talante liberal, añade:

todo lo que puedo conceder es que puede estar tan en su derecho como yo y que somos esencialmente diferentes a ese respecto [...]. Pero, dejando a un lado a algunos metafísicos de esa clase —concluye, sin abandonar el humor— puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes [...] en perpetuo flujo y movimiento.

Nada hay en la «sustancia» del «yo espiritual» que permita a éste envanecerse de su subsistencia si se acepta la misma crítica empirista que ha disuelto el

substratum material. Todo lo que queda por hacer es tratar de justificar la *creencia* en la «identidad personal», lo mismo que se puede intentar justificar la creencia en la existencia del mundo exterior o, en general, de sustancias. Hume lo intenta con ayuda de sus leyes de asociación y con el recurso a la memoria, por la que hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas.

La crítica empirista iniciada por Berkeley no puede, pues, detenerse allí donde a Berkeley le interesaba detenerla. La tenaz y consecuente revisión humeana de lo que la experiencia puede, en definitiva, proporcionar, despertará a Kant de su «sueño dogmático» y le obligará a un replanteamiento de lo que el *a priori* puede aportar para evitar pérdidas demasiado inaceptables. Porque también los temas morales y de filosofía práctica en general serán tratados por Hume en el espíritu de su empirismo sin concesiones. Pero eso corresponde a la parte final de este libro.

Tercera parte

**HOMBRE, SOCIEDAD Y POLITICA
EN EL EMPIRISMO
Y LA ILUSTRACION BRITANICA**

Los precedentes del liberalismo lockeano

Incluimos a Hobbes en la primera parte de este libro como anterior que es a los clásicos de la filosofía empirista y porque la importante dosis de racionalismo dogmático de su sistematismo le hace difícilmente incluíble en lo que, desde Locke, es una línea continua y básicamente concorde en el modo de entender el conocimiento. Pero ahora, al dirigir la atención al pensamiento político, se hace imprescindible recordar al autor del *Leviathan*. En este campo es él, pese a todas las diferencias aportadas por Locke, el verdadero punto de partida. Y quien esté especialmente interesado por esta parte de nuestro tema hará bien en releer nuestro capítulo 3, en especial sus dos últimos apartados.

La filosofía política inglesa del siglo xvii está, en efecto, dominada por dos obras capitales: el *Leviathan* (1651) y los *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690), dos fechas que coinciden casi exactamente con la revolución de Cromwell y la de Guillermo de Orange. Y, cualesquiera que sean las diferencias entre Hobbes y Locke, esas sus dos obras clásicas, aunque «difieran en



John Locke.

sus aplicaciones prácticas, proceden de un mismo individualismo, de un mismo utilitarismo y de una misma preocupación por la seguridad y la paz» (TOUCHARD: 1981, p. 257). Pero mientras que la primera se escribió en plena guerra civil, la segunda se publicó cuando parecía alborear lo que en adelante iba a ser, en efecto, la apacible historia del moderno parlamentarismo inglés, al cerrarse el largo período de las discordias civiles.

Partimos, pues, de lo que en la primera parte dijimos a propósito del *Leviathan*. Y aún habremos ahora de remontarnos más, a las condiciones con las que el propio Hobbes se encontró en la Inglaterra anterior al triunfo de Cromwell en 1649. Una época que el mismo Touchard caracteriza por los vínculos entre religión y polí-

tica, con la peculiar mezcla de puritanismo y utilitarismo que define la revolución inglesa.

7.1. Religión y política

El siglo anterior, tras la ruptura con el catolicismo romano, había centrado las discusiones de teoría política en el tema del papel de la Iglesia en el Estado. La Iglesia de Inglaterra había logrado consolidarse políticamente, aunque no acallar las polémicas con el catolicismo, a las que se sumaría, desde el campo protestante, la contestación de los puritanos. En ese clima escribió Richard Hooker (1553-1600) su obra *Leyes del gobierno eclesiástico*, en los últimos años del siglo. «El juicioso Hooker», como le llama Locke, entiende que tanto la resistencia católica como los ataques puritanos destruyen los fundamentos de la obligación política: los católicos, por su sumisión a una autoridad extraña a la comunidad nacional; los puritanos, porque rompen la armonía de Iglesia y Estado; y unos y otros por la dureza e inflexibilidad de sus posiciones dogmáticas.

Para poner orden en esa situación, Hooker propone la distinción, de clara influencia en Locke, entre la «ley natural» y la ley humana positiva, sobre ideas tradicionales de origen medieval, pero en línea con la realidad de los tiempos y con un espíritu muy utilitario.

La ley natural obliga al hombre como tal, y no depende de uno u otro Estado. La ley positiva surge cuando los hombres, para remediar la falta de *autosuficiencia*, se unen en sociedad y forman un gobierno, sin el cual la sociedad es imposible. Pero aunque gobierno y ley sean *necesarios a la sociedad*, la naturaleza no ha determinado la *clase* de gobierno, ni tal o cual ley particular. Estos son asuntos de la comunidad, y todo lo que cabe exigir de la ley (positiva) es que no se oponga a la ley natural y que sea formulada para el bien común, con el acuerdo de los componentes de la comunidad en la que va a tener vigencia. Por lo demás, también el gobierno de la Iglesia es cuestión más o menos indiferente; y al no ser la Iglesia anglicana contraria al

cristianismo ni a la razón, debe ser acatada en Inglaterra.

Hobbes, como su amigo John Selden (1584-1654), dará un paso más e insistirá en la necesaria subordinación de la Iglesia al poder civil: el sacerdote, cualquiera que sea su jerarquía, es un ciudadano como los demás.

Simultáneamente, el puritanismo se «aburguesa» y se funde con los intereses de la sociedad mercantil en plena expansión que es la Inglaterra de Cromwell y el Acta de Navegación. El mismo hombre que tiene el deber religioso de salvarse, tiene el deber social de trabajar y enriquecerse. Las virtudes ascéticas (la diligencia, la sobriedad, la templanza, la prudencia) que ayudan a lo uno, ayudan igualmente a lo otro: «el *beneficio es la prueba temporal de la gracia*». Y la nueva moral, fundada en el individualismo y en el utilitarismo, es una optimista moral de triunfadores que resulta, en cambio, despiadada para quienes fracasan; es la moral que mejor se adapta a las nuevas capas sociales del capitalismo en desarrollo, que desean, por encima de todo, orden y paz social.

Al lado de esa temporalización de la conciencia puritana se va imponiendo cada vez más la idea, pacificadora y convivente, de la tolerancia. Así, un puritano militante como el poeta Milton (al que tendremos que referirnos más adelante), defenderá la idea de libertad religiosa junto con la de libertad política; y en su *Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes* (1659) excluye de esa libertad únicamente a los «papistas», por la sola razón de que se han mostrado como un peligro para la paz de la nación.

Frente a esa nueva conciencia puritano-burguesa, utilitaria y «liberal», se alza el absolutismo conservador de la Restauración de los Estuardo (1660-1688). El absolutismo (mejor, autoritarismo) del propio Hobbes se había ya apartado del de un Carlos I, en tanto que Hobbes se negó, como vimos, a introducir en la justificación del poder ningún recurso a lo sobrenatural, y buscó en vez de eso el «cálculo racional» y el contrato. Este no significaba un *límite* para la soberanía, sino el *fundamento* de ésta, y no podía entenderse como una concesión del monarca, sino como su razón de ser (por

más que fuese razón suficiente para su ejercicio sin restricciones). Los teóricos del nuevo absolutismo de Jacobo I trataron de dar marcha atrás y recuperar la idea de la *fidelidad al rey* y a la monarquía; pero en los breves reinados sucesivos están cada vez más a la defensiva. Cuando abdica Jacobo II, todo está preparado para que el triunfo de la segunda revolución del siglo (la *Glorious*) pueda afirmarse tranquilamente.

7.2. Las ideas políticas inglesas entre la Guerra Civil y la Revolución Gloriosa

Durante la guerra civil, las ideas republicanas están representadas, sobre todo, «desde la base», por los primeros *levellers* y, desde las cercanías del poder, por John Milton (1608-1674), el que, en una etapa posterior de su vida —tras la derrota política y el arresto—, sería el gran poeta del *Paraíso perdido*.

Entre los años 1641 y 1660, Milton fue el «panfletista» de Cromwell. Desde 1649 tuvo el cargo oficial de «secretario para lenguas extranjeras». En 1644 había escrito *Of Education*, para promover la educación de los jóvenes como ciudadanos ilustrados, cultivados y responsables, sobre la base del humanismo clásico pero con mucha atención a la ciencia moderna; y *Areopagitica*, que es tal vez el primer alegato formal en favor de la libertad de prensa. En 1649, dos semanas después de la ejecución de Carlos I, escribe *The tenure of Kings and Magistrates (La condición de los reyes y magistrados)*, donde expone la tesis de que el poder reside siempre en el pueblo, que lo delega en un soberano, al cual, si no lo usa debidamente, puede deponer e incluso ejecutar, reasumiendo el poder antes delegado; y, a continuación, *El Iconoclasta*, dirigido contra el *Eikón Basiliké*, que había sido publicado como «autorretrato del rey santo y mártir» a partir de los papeles de Carlos I, por su capellán John Gauden. En 1651 insistirá en los mismos temas en sus dos *Defensas del pueblo inglés*,

dirigidas en este caso a Europa, para contrarrestar la defensa de Carlos I encargada en el exilio por Carlos II.

Pero la idea (que, por lo demás, estaba ya vigente en Hobbes) de que las instituciones políticas y sociales sólo se justifican en la medida en que protegen los intereses y garantizan los derechos de los individuos que forman la comunidad, va haciéndose dominante más allá de la guerra civil y hasta la revolución del ochenta y ocho, porque desde la burguesía mercantil se va extendiendo a la aristocracia más tradicional de los «señores de la tierra». Y aunque a este utilitarismo se enfrenten las tesis más radicalmente demócratas de los *levellers* y algunas ideas republicanas, es posible que, como dice Touchard, esa oposición sea más aparente que real.

7.3. Niveladores y cavadores

El partido de los *levellers* o «niveladores» (de *level*, nivel), como ha confirmado recientemente Macpherson, no se cuestionó propiamente ni una democracia económica ni siquiera una extensión de los derechos políticos auténticamente democrática; y no abordó, en absoluto, la revisión de la idea de propiedad. Lilburne fue perfectamente explícito al enumerar como derechos fundamentales

la libertad de conciencia en materias de fe y de culto divino, la libertad de la persona y de la hacienda, que consiste en la propiedad de sus bienes, en el poder de disposición sobre sus posesiones.

(*Vox Plebis*, 1646, en MACPHERSON: 1970, p. 123)

La igualdad solicitada por los *niveladores* era mucho más política que social; era individualista y estaba interesada únicamente en la eliminación de las *grandes* diferencias en beneficio de la pequeña propiedad, artesanal o agrícola. No aspiraban a una sociedad *sin* clases, como la que mucho antes había ya soñado Tomás Moro, sino a lo que el mismo Macpherson llama «sociedad

de una sola clase», en la que nadie fuese ni excesivamente rico ni excesivamente pobre, pero todos y cada uno fueran dueños de *lo suyo*, y, por supuesto, en medidas distintas.

La nivelación propuesta por los *levellers* no es en ningún caso una nivelación radical; y no podría considerarse radical ni siquiera a nivel político. Desde la publicación de los *Clarke Papers*, en 1891, se ha venido repitiendo que los *levellers* eran partidarios del sufragio universal masculino, pero Macpherson (pp. 99 y ss.) ha demostrado el error de tal apreciación y que, de hecho,

excluyeron siempre de sus propuestas de sufragio a dos importantes categorías de hombres: a sirvientes o asalariados [es decir, todos cuantos «trabajaban para un patrón a cambio de un salario»] y a quienes recibían limosnas, o mendigos.

Ya en el primer debate sobre el sufragio (*Putney*, 29 de setiembre de 1647), el portavoz *leveller*, Petty, dio a Cromwell la razón por la cual *excluiríamos a los aprendices o sirvientes o a los que reciben limosna*, exclusión en la que unos y otros estaban de acuerdo. Y la carta enviada a los regimientos republicanos el 11 de noviembre daba cuenta de que había sido así aprobado, *con sólo tres votos en contra*. No estará de más aclarar que «la razón» de la exclusión era que «quienes dependen de la voluntad de otros hombres estarían temerosos de desagradar a éstos», según expresión del mismo Petty, con lo que no sería posible la pureza del sufragio. El derecho de sufragio sólo podía ser concedido a «hombres libres», y lo único discutido era quien podía ser considerado hombre libre; pero ni los *levellers* consideraban tales a «sirvientes y mendigos».

Los sucesivos manifiestos de los *levellers* fueron aún más explícitos. La *Petition* de enero del cuarenta y ocho exige *derechos electorales para todos los ingleses siempre que no sean privados legalmente de sus derechos por alguna causa criminal, ni menores de veintiún años, ni sirvientes o mendigos*, lo cual es confirmado

en los *Agreements* II —de diciembre de aquel mismo año— y III de 1649.

Claro está que la posición *leveller* favorecía una extensión considerable del derecho de sufragio, que Cromwell limitaba a los *propietarios libres, con exclusión de los campesinos arrendatarios y enfiteutas y de los artesanos, comerciantes y tratantes no libres*, que no eran miembros de las corporaciones. Según los cálculos de Macpherson, tal sufragio comprendería, aproximadamente, a unos 212.000 hombres, mientras que con la extensión propuesta por los *levellers* el número de los hombres con derecho a sufragio subiría casi al doble. Pero un verdadero sufragio universal masculino para los mayores de edad, sin otra excepción que la de los criminales y delincuentes, tendría que alcanzar una cifra cercana a 1.170.000. Así, pues, la «nivelación», incluso limitada al campo del derecho político del sufragio, sólo sería aplicable a poco más de un tercio de la población masculina adulta.

Por lo demás, cuando la Restauración hace desaparecer a los *levellers* como partido, sus ideales se van simplemente fundiendo en la dirección generalizada de la moderación que dará paso, después de 1688, al liberalismo de Locke.

En cuanto a los «cavadores» (*diggers*), que se autocalificaban de «verdaderos *levellers*» y constituían, en frase de Touchard, «el ala izquierda» de éstos, fueron los únicos que denunciaron la propiedad privada como base de la opresión y que creyeron que el libre acceso común a la tierra era la única clave de la libertad; y sólo ellos propugnaron su sustitución por la propiedad en común y el trabajo comunitario, «el único derecho natural del individuo». La *Ley de libertad* (1652) de G. Winstanley, es la obra más característica de esos radicales, de los que se ha dicho que fueron «los primeros filósofos proletarios».

Pero lo cierto es que su radicalismo era también más ideológico que revolucionario. En el aspecto religioso, su postura era más bien nostálgica y reaccionaria y, si se oponían a la Iglesia, lo hacían desde una emotiva religiosidad de puritanismo evangélico (*Jesucristo —decían— fue el primer «leveller»*), menos conformista que

el nuevo puritanismo «burgués»; mientras, los «niveladores» —en general— eran más partidarios de la *tolerancia*, también en el espíritu que triunfará con Locke.

Cuatro años después de la *Ley de libertad* apareció una nueva utopía, la *Oceana*, de Harrington (1611-1677), un renacentista rezagado pero muy acorde con los ideales de los *levellers*, aunque de espíritu más aristocrático, Harrington resultó ser inesperadamente y no con demasiada consecuencia, el primer moderno en descubrir (desde luego, sobre huellas aristotélicas) la relación entre la distribución de la propiedad y el poder político, y uno de los principales inspiradores de la «democracia agraria» del futuro presidente americano, Thomas Jefferson.

La *Oceana* es la utopía de una república «igualitaria» (*The Equal Commonwealth*) que no admite otra economía que la agrícola tradicional y en la que el gobierno corresponde a la aristocracia, naturalmente campesina. Pero el «igualitarismo» se reduce a que toda la población dispone de tierras propias y a que los mayores ven limitada su renta máxima de un modo que les impide medrar indefinidamente a costa de los más pobres. Así esperaba Harrington que podría evitarse el predominio excesivo de una clase, lo que, en opinión de Aristóteles, era vital para la estabilidad de la constitución política. Pero esos grandes propietarios se repartirían entre sí *tres cuartas partes* de la tierra, mientras la otra cuarta parte se distribuiría entre todo el resto de la población. Era, pues, un igualitarismo de radio aún más corto que el propuesto por los *levellers* para el derecho de sufragio.

Por otra parte, el papel del gran propietario (cuyo principal oficio público sería el de las armas) puede ser muy característicamente matizado a la luz del tratamiento que Harrington hace de las ventajas reportadas por la sumisión militar de «las provincias». Como también Macpherson ha señalado, Harrington incluye en *una misma teoría general de la apropiación el trabajo del empresario y la nobleza armada que conquista territorios y pueblos para su ganancia privada* (MACPHERSON: 1970, p. 156). Algo perfectamente coherente con el hecho de que la dominación colonial, que permi-

tía el paso del producto excedente del trabajo de un pueblo a manos privadas en el pueblo colonizador, era un modo de satisfacer *la exigencia de acumulación de riquezas necesaria para iniciar el capitalismo moderno (ibíd.)*.

7.4. «El Patriarca» y sus críticos

Como ya hemos dicho, los partidarios del absolutismo levantaron cabeza, sin demasiado éxito, en los años de la Restauración Estuardo. En 1680, a falta de nuevas y mejores disponibilidades, se decidió editar una obra, *El Patriarca*, «o el poder natural de los reyes», escrita casi treinta años antes por un noble absolutista, sir Robert Filmer (1588-1653).

Extemporáneamente, el *Patriarca* defendía la tesis absolutista de Jacobo II y buscaba en la *Biblia* el fundamento del poder. El «poder natural» de los reyes consistía, según Filmer, en un derecho hereditario que procede de Adán, a quien fue conferida por Dios la autoridad sobre todos sus descendientes y el dominio del mundo. Adán, fue, en efecto, padre de toda la humanidad y, *si comparamos los derechos naturales de un padre con los de un rey, veremos que son idénticos, sin más diferencia que el campo al que se extienden (Patriarca, I)*. Los derechos de Adán pasaron a sus herederos en transmisión primeramente singular y lineal; pero se convirtieron en múltiples con el crecimiento y dispersión de la humanidad. Así aparecieron los reinos, conjuntos de muchas familias, pero sin nada que les hiciera esencialmente distintos de éstas. El reino es al rey como la familia al padre; y el rey es el encargado por Dios de defender, ordenar y dirigir la vida material y espiritual de la sociedad entera, como el padre recibe de Dios un poder que mal podría recibir de sus hijos.

Aunque pudiera parecer lo contrario, el *Patriarca* nos acerca más que nunca a Locke, pues lo someterá a una puntual y cumplida crítica, en su primer *Tratado sobre el gobierno* (1690); y, al hilo de esa crítica, desarrollará su propia teoría. Pero la de Locke no fue la única crítica provocada por el *Patriarca*, y debemos referirnos

por lo menos a otra, de aparición más tardía (*Discurso sobre el gobierno*, 1698), pero anterior en su elaboración, que discurre por cauces más o menos paralelos. Su autor fue Algernon Sidney (1617-1683), un republicano menos utópico que su contemporáneo Harrington y que fue condenado a muerte en el reinado de Carlos II, el mismo año en que Locke tuvo que huir a Holanda.

Sidney, en réplica intencionada a Filmer, afirmaba la soberanía popular y presentaba la libertad humana como un derecho natural, no como una graciosa concesión de los reyes. La *Carta Magna* se limita a expresar la aceptación de un hecho que *no comienza* con ella: *reconoce* la condición libre que corresponde a los gobernados, no la *otorga*.

Ciudadano y Estado en Locke

8.1. Visión empirista de los principios prácticos

Como ya anticipamos al tratar de los fundamentos teóricos de la filosofía de Locke, éste concede desde el primer momento la mayor importancia a los «principios prácticos». El libro I del *Ensayo sobre el entendimiento humano* está destinado a la crítica de las «naciones innatas». Su primer capítulo considera los «principios innatos» en general, si bien se refiere explícitamente a los que allí llama *especulativos* * y, más en especial, a los *primeros principios del conocimiento y de la ciencia*. Pero el capítulo siguiente (más extenso, por cierto), se consagra a la tesis de que *no hay principios prácticos innatos*, y el tercero (*Otras consideraciones relativas a los principios innatos, tanto especulativos como prácticos*), se ocupa más que nada de la *idea de Dios*, cuyo largo tratamiento (I, 3, 7-17) empieza significativamente con la negación del carácter innato, no ya de la idea en sí misma, sino del «precepto» *que se debe adorar a Dios*.

Por otra parte, al abordar el tema general de los principios prácticos (I, 2, 1) afirma:

Si los principios especulativos de que tratamos en el capítulo anterior no gozan de hecho de asentimiento universal [...], está mucho más claro que los principios prácticos quedan lejos de ser universalmente acogidos y me temo que será difícil presentar una regla moral que pretenda tener un asentimiento inmediato y general.

Resulta, pues, evidente que estos principios están aún más lejos de ser innatos. Con lo cual, aclara, no se trata de poner en duda su verdad, sino de que hay que descubrir la certidumbre de ésta.

La crítica de la presunta validez universal comienza, como no podía menos, con la invocación al testimonio de la experiencia:

para saber si existen unos principios morales en los que concuerden todos los hombres me atengo al parecer de cualquiera medianamente conocedor de la historia [...]. ¿Dónde hay una verdad práctica universalmente admitida sin duda ni reparo, como debería serlo si fuera innata?

La justicia y el cumplimiento de los contratos continúa el filósofo (empezando, así, por algo tan querido a la sociedad burguesa mercantil de su Inglaterra), es algo en lo que parece haber acuerdo incluso entre bandidos. Pero si los forajidos se atienen a esas normas no es por haberlas recibido como leyes innatas; las observan

como reglas de su propia conveniencia «dentro» de sus comunidades; pues es inconcebible que admita la justicia como principio práctico quien obra rectamente con su compañero de fechorías y, al mismo tiempo, despoja o mata al primer hombre honrado que encuentra. La justicia y la fidelidad son vínculos comunes de la sociedad y por eso hasta los forajidos [tienen que aceptarlas], pues de lo contrario no podrían mantenerse unidos. Pero, ¿osará alguien decir que quienes viven del fraude y la rapiña tienen principios innatos de fidelidad y justicia?

(Ibid., 2)

Locke considera la posibilidad de que un principio fuese mentalmente reconocido por todos como verdad innata aunque no fuera puesto en práctica, pero le parece *muy raro y poco razonable* que los principios «prácticos» *queden en pura contemplación*. Los principios prácticos, dice, *son para fines operativos y deben producir conformidad en las acciones* (ibíd., 3). Es cierto que hay algo innato o puesto en el hombre por la naturaleza y que, en consecuencia, *opera constantemente e influye en todas las acciones de todas las personas y en todas las edades*, a saber, el deseo de felicidad y la aversión a la desgracia. Pero eso no son impresiones de la verdad en el entendimiento, sino inclinaciones del apetito.

No niego que haya tendencias naturales [...], pero esto no favorece en absoluto la doctrina de los caracteres innatos en la mente, que serían principios de conocimiento para gobernar nuestros actos.

(Ibíd., 3)

La siguiente prueba de que las reglas morales son adquiridas y no innatas ni evidentes por sí mismas, es que siempre es posible y legítimo *exigir su razón*, incluso en el caso que ha solido presentarse como «regla de oro» de toda moral racional: *compórtate como quieras que otro se comportara contigo* (ibíd., 4).

Una tan importante e innegable regla moral (sobre todo, apostillamos de nuevo, en la sociedad en la que y para la que escribe Locke) como la «obligación de guardar los compromisos» se presenta como derivada de las más distintas razones:

un antiguo filósofo la derivaría de la dignidad humana y de la obligación de perfeccionar nuestra naturaleza; un cristiano, de la voluntad de Dios; Hobbes, de que el público así lo requiere y de que el Leviathan castigaría la infracción.

(Ibíd., 5)

Locke no nos dice aquí qué es lo que, cualquiera que sea la «razón» alegada, hace «innegable» a la norma. Pero su contexto permite que se le entienda con clari-

dad: lo que la hace innegable es su *utilidad* para satisfacer el deseo de felicidad y la aversión a la desgracia que la naturaleza ha puesto en nosotros. Y, en efecto, el siguiente apartado explica que *la virtud generalmente merece la aprobación no porque sea innata, sino porque es de provecho*, y que la gran variedad de opiniones sobre las reglas morales resultan de *los distintos tipos de felicidad que los hombres esperan o se proponen*; y que están más generalizadas aquellas reglas que ofrecen a cada uno más ventajas si los demás las observan. Precisamente por eso, y en contra de la presunta validez universal de la norma,

si, dejando a un lado la cortesía, no reconocemos demasiada sinceridad a las declaraciones de la mayoría de los hombres y tomamos sus actos como intérpretes de su pensamiento, hallaremos que no sienten respeto interno por esa regla ni tienen plena convicción [...] de su obligatoriedad.

(*Ibíd.*, 7).

Y Locke se complace en dar ejemplos de *algunas barbaridades cometidas sin ningún remordimiento*, como los saqueos de ciudades por los ejércitos, o la práctica, *incluso en naciones civilizadas*, del abandono de niños o ancianos, entierro de niños en la sepultura de su madre muerta de parto, etc.

El siguiente argumento es que los hombres tienen principios prácticos opuestos.

No se puede nombrar ningún principio moral ni regla de virtud que no sea en otro lugar del mundo despreciado y condenado por la costumbre de esa sociedad que se rige por opiniones pragmáticas o reglas de vida opuestas [...] excepto las absolutamente necesarias para conservar la sociedad humana

y aún éstas se violan en las relaciones entre sociedades distintas (*ibíd.*, 10).

Puede pensarse que una ley sea aceptada en principio aunque de hecho sea violada, pero *es imposible que una sociedad entera desconozca y deseche de modo público y expreso una regla que sea reconocida como cierta*. Y

puesto que naciones enteras desconocen las distintas reglas morales, esto basta para mostrar que *ninguna puede ser considerada innata* (*ibid.*, 11).

8.2. «Verdades católicas» a examen

Con posterioridad a la primera redacción de la crítica que estamos considerando, Locke conoció el *De Veritate* de lord Herbert, donde se enumeraban hasta cinco *noticias comunes* o principios innatos a los que, según su autor, era posible reconocer como tales por sus características distintivas. Se trataba, por supuesto, de *nuestras verdades* católicas, pero que habrían sido *escritas por Dios en el fuero interno de los hombres*. Tales *notitiae* eran: que hay un Dios supremo; que hay que dar culto (*coli debere*) a ese Dios; que el mejor culto es la virtud unida a la piedad; que es preciso arrepentirse de los pecados; y que, después de esta vida, hay premios y castigos.

Las *características distintivas* serían: prioridad, independencia, universalidad, certeza, necesidad (para la conservación del hombre) y *conformidad sin dilación*.

A Locke no le parece que tales criterios sean cumplidos por las *noticias* del *De Veritate*, ni que éstas sean en absoluto más apropiadas que *otras cien*, como alguna de las ya criticadas, para aspirar al título de principios innatos.

A pesar de eso, las somete a una crítica especial. En particular, dice, las características de prioridad, independencia y universalidad *no convienen de modo perfecto a ninguna de ellas*, pues muchos hombres y naciones enteras desconocen o rechazan alguna o todas. El término *virtud* es de *tan difícil comprensión, tan susceptible de equívoco en su sentido, da lugar a tan diversos contenidos*, que mal podría determinar un principio innato; y, así, si *virtud* hubiera de entenderse como lo que es tenido por tal en los diversos países, la tercera *noticia* de Herber estaría *tan lejos de ser indudable que ni siquiera sería verdadera*; y si se entiende como *lo conforme a la voluntad de Dios*, sería

verdadera pero inútil, porque el hombre puede admitirla sin saber por eso qué es *lo conforme a la voluntad de Dios, y lo mismo da carecer de norma que poseer una que se desvíe hacia cualquier lado.*

Y no sirve decir que los principios innatos pueden haberse oscurecido *por depravada costumbre y mala educación*, y que sólo se conservan en buen estado en la mente propia o en la de los hombres *de nuestro círculo*, cosa

no poco frecuente en quienes, erigiéndose en jueces únicos de la verdad, no tienen en cuenta para nada el sufragio y opinión del resto del género humano, [lo que —dice Locke— es un] bonito modo de argumentar y un camino bien breve hacia la infalibilidad.

(*Ibíd.* 20)

Por otra parte, no es extraño que

ciertas doctrinas, que no tienen otro origen que la superstición de la niñez o la autoridad de los ancianos, puedan alcanzar con el transcurso del tiempo la conformidad de los vecinos, la dignidad de principios religiosos o morales, porque quienes se esmeran en inculcar a sus hijos los buenos principios [los infunden en el] entendimiento aún incauto y sin prejuicios (pues el papel en blanco es apto para recibir cualquier impresión).

Y esos principios pasan luego por innatos porque no recordamos cuándo los adquirimos (*ibíd.*, 23).

8.3. De los modos del placer y del dolor

Ya hemos visto que Locke reconocía la existencia de «tendencias naturales», no sin distinguir las, desde luego, de los principios de conocimiento moral, pues, como añade ahora, si los hombres dejaran actuar libremente esas tendencias, se produciría *el derrumbamiento de toda moral*. Pero tampoco hay por eso que pensar que las únicas «leyes» que permitan ordenar la actividad práctica de la sociedad sean las leyes positivas.

Hay mucha diferencia entre ley innata y ley natural, entre algo grabado en nuestras mentes desde un principio y algo que, aun ignorado, podemos llegar a conocer mediante el uso y ejercicio de nuestras facultades naturales.

(Ibíd., 13)

Una vez terminado el suplemento de crítica al que le dio pie el *De Veritate*, Locke nos recuerda que, puesto que los hombres *acaban adorando ídolos que han sido erigidos en sus mentes (ibíd., 26)*, se hace inevitable el examen de los supuestos «principios» de acuerdo con el nuevo enfoque (ibíd., 27).

El libro II del *Ensayo* se ocupa, como es sabido, del estudio de las ideas. *Entre las ideas simples que recibimos a partir de la sensación y de la reflexión, el dolor y el placer merecen una consideración muy detallada, dice; y a esa consideración dedica el capítulo 20 del libro.*

Como en el caso de otras ideas, éstas no pueden

ser descritas, ni definidos sus nombres; el modo de conocerlas [...] estriba sólo en la experiencia, [pues] definir las por la presencia del bien o del mal no es sino hacer que las conozcamos y reflexionemos sobre lo que sentimos en nosotros mismos.

(LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 1)

Llamamos bueno a lo que *puede provocar o aumentar el placer o disminuir el dolor en nosotros; llamamos mal a lo que puede provocar o aumentar un dolor o disminuir cualquier placer en nosotros (ibíd., 2)*. El criterio del hedonismo * es así admitido sin vacilación, como simple constatación de un hecho natural, si bien Locke aclara a continuación que al hablar de placer o dolor se refiere *tanto al cuerpo como a la mente, según la distinción que comúnmente se establece (ibíd.)*; una observación que le parece indudablemente importante, puesto que poco después insiste:

por placer y dolor, deleite y malestar quiero que se me entienda siempre (como ya indiqué) que no me

refiero sólo al placer y dolor corporales, sino a cualquier deleite o malestar sentidos por nosotros.

Placer y dolor son *los pilares en que descansan nuestras pasiones* (*ibid.*, 3). Con ese prisma, Locke examina, sucesivamente, amor, odio, deseo, alegría tristeza, esperanza, temor, desesperación, cólera y envidia (*ibid.*, 4-13); y de estas dos últimas pasiones dice que no se encuentran en todos los hombres, porque *no están simplemente causadas por el dolor y el placer, sino que contienen algunas consideraciones sobre nosotros mismos y los demás* y en algunos hombres no existe la valoración de los méritos propios o el deseo de venganza. Pero *todas las demás [...] pienso que se dan en todos los hombres*, concluye (*ibid.*, 14).

8.4. Felicidad y costumbres

Ya vimos en nuestra segunda parte cómo Locke eludía el problema teórico de la libertad *de querer*, que sustituía por la libertad *de hacer* lo querido. Tal libertad es naturalmente compatible con que la mente que determina la acción sea a su vez *movida* por el deseo (de alcanzar una satisfacción o de apartar o disminuir un malestar); y

si se preguntara todavía qué es lo que mueve al deseo, respondo: la felicidad [happiness] y sólo esto.

(II, 21, 42)

Ahora no nos interesa la relación que todo eso pueda tener con el problema metafísico de la libertad de la voluntad, cuestión a la que ya nos hemos referido, sino cómo es utilizado por Locke en el problema práctico de la actividad humana, ética y política. En el capítulo 28 del libro II del *Ensayo (Sobre otras relaciones)*, nos habla de *la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias del hombre y la norma respectiva por la cual es juzgado.*

Creo —dice— que esta relación puede denominarse «relación moral», en tanto que califica nuestros actos morales; y pienso que debe ser examinada con detenimiento, ya que no existe ninguna otra parte del conocimiento sobre la que debamos poner tanto cuidado para llegar a ideas precisas.

(Ibíd., 4)

Y como

el bien y el mal moral, según hemos mostrado, no son sino el placer o el dolor o aquello que nos procura el placer o el dolor, el bien y el mal morales son sólo la conformidad o disconformidad entre las acciones voluntarias y alguna ley, por las cuales llegamos al bien y al mal a través de la voluntad y el poder de un legislador; y ese bien y ese mal, es decir, el placer o el dolor que acompaña al cumplimiento o violación de esa ley, es lo que llamamos recompensa y castigo.

(Ibíd., 5)

Locke admite en este contexto tres tipos de ley: la ley divina, que determina lo que es pecado y lo que es deber; la ley civil, que determina el delito y la inocencia; y la ley «de opinión o de reputación», que establece lo que es virtud o vicio (ibíd., 6):

- Ley divina: pecado y deber
- Ley civil: delito e inocencia
- Ley «de reputación»: virtud o vicio

La ley divina está promulgada por la luz de la naturaleza o por la luz de la revelación (ibíd., 8). La ley civil es la norma establecida por la comunidad para las acciones de los hombres que a ella pertenecen (ibíd., 9). La ley de la opinión o de la reputación se presenta como más problemática, pues aunque quien «decide» sobre la virtud o el vicio es la «opinión pública», se supone que virtud y vicio significan acciones buenas o malas por naturaleza, lo cual la haría coincidir con la ley divina (ibíd., 10). «De hecho», no obstante, es cosa clara que en los casos concretos de su aplicación entre las diversas naciones y sociedades de los hombres de todo el mundo, los nombres de virtud y vicio se atribuyen cons-

tantemente sólo a aquellas acciones que, según el país o sociedad de que se trate, acarrean reputación o descrédito. Así, ciertas acciones encuentran refrendo de aprobación o desagrado conforme al juicio, máximas y usos (fashions) del lugar (ibid.).

La moral se reduce, pues, a ciencia de las costumbres.

8.5. Regreso a la praxis

La importancia que Locke concede a los principios prácticos en su obra fundamental no dio, pues, paso, como habría podido esperarse, a un tratado de moral individual.

Según su propio autor, los resultados del *Ensayo* no debían ser considerados como un fin en sí mismos, sino como *instrumentos para dirigir prudentemente el uso de la razón en los distintos campos de su actividad*. En la «Epístola al lector» que le sirve de prólogo, Locke nos informa de que

estando reunidos en mi despacho un grupo de amigos discutiendo un tema bastante lejano a este, pronto nos vimos en un punto muerto por las dificultades que, desde todos lados, aparecían. Después de devanarnos los sesos durante un rato sin lograr aproximarnos a la solución [...] se me ocurrió que habíamos equivocado el camino y que [lo primero era] examinar nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento.

De cuáles eran las principales preocupaciones de Locke en el campo de la actividad práctica, si no los supiéramos ya por su propia biografía, pueden ilustrarnos los ejemplos mismos a los que acude en su crítica del supuesto carácter innato de los primeros principios: el culto a Dios, la justicia, el cumplimiento de los contratos; temas todos ellos que estaban en el centro de la problemática social de su entorno.

De su estudio de la *relación moral* (libro II del *Ensayo*) resultaba, como se recordará, que el bien y el mal morales consisten en la conformidad o disconfor-

midad con alguna ley; que la ley civil es la establecida por la comunidad, la *ley de la opinión* depende del país o sociedad de que se trate, y la *ley divina* (en lo que tiene de *natural* y no *revelada*) es la que «suponen» como su modelo los juicios de la opinión pública que determinan la ley de la opinión.

El hombre no es pues, para Locke, un solitario que pueda encerrarse en sí mismo e interrogarse en busca de una *ley práctica* impuesta por la propia razón legisladora, o de la huella impresa en su conciencia por el divino creador del ser y del deber. El hombre es miembro de una sociedad y ciudadano de un Estado; tiene que *aprender del mundo que le rodea* y tratar de *adaptar a ese mundo sus «tendencias naturales»* hacia la felicidad, o *adaptar*, en la medida en que ello sea posible, *el mundo social a esas tendencias*.

Nada tiene de extraño, en consecuencia, que el problema de la *praxis* resulte ser en Locke un problema *social* y que las preocupaciones políticas de su tiempo, tan intensamente vividas por él mismo como participante en las luchas de los *whigs* contra los *tories*, fuesen también el principal objetivo de su ocupación intelectual en este terreno. Por eso no escribió una obra sobre ética individual y sí, en cambio, obras capitales sobre la relación Individuo-Estado (*Dos tratados sobre el gobierno civil*) y sobre la inserción del individuo en la comunidad (*Razonabilidad del cristianismo, Carta sobre la tolerancia*).

8.6. Los Tratados sobre el gobierno civil (1960)

Al primero de ellos nos hemos referido con anterioridad. Locke lo dedicó, como sabemos, a la crítica de la tesis absolutista del «derecho natural» de los reyes, tal como se exponía en el *Patriarca* de Filmer. Frente a éste, Locke establece que:

- Adán no tuvo, ni sobre sus hijos ni sobre el mundo, ninguna autoridad ni dominio por derecho natural ni por donación positiva de Dios.

- De haberlo tenido, tal derecho no habría pasado a sus herederos.
- De haber pasado éste, no se podría determinar con certeza a quién correspondería, puesto que no hay ninguna ley natural ni divina sobre quién sea el legítimo heredero en cada caso.
- Si, aun así, hubieran podido determinarse los herederos legítimos, de poco nos aprovecharía, pues se ha perdido por completo el conocimiento de cuál sea la línea primogénica de Adán y en ninguna familia del mundo se puede hacer valer la pretensión de tener derecho a su herencia.

La consecuencia que de ello saca Locke al iniciar su segundo *Tratado* es la siguiente:

si no se quiere dar ocasión a pensar que todos los gobiernos del mundo son solamente producto de la fuerza y de la violencia y que los hombres no conviven bajo otras reglas que las de los animales, según las cuales el más fuerte es quien vence, lo que es poner las bases del desorden y del mal perpetuos, del tumulto, la sedición y la rebelión (cosas contra las que tanto gritan los seguidores de la hipótesis de Filmer), habrá que encontrar necesariamente otro origen para el gobierno y para el poder político y otra manera de designar y de conocer a las personas en quienes ha de recaer.

El segundo *Tratado* contiene, pues, la parte positiva de la doctrina lockeana; y su primer paso consiste en dejar constancia de lo que él mismo entiende por poder político, que, a diferencia de Filmer, distingue del poder del padre, del amo, del marido o del señor sobre sus hijos, criados, mujer o esclavos, respectivamente.

Poder político, dice Locke, es

el derecho a dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las inferiores, para la regulación y salvaguarda de la propiedad, y a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de todas las leyes y en la defensa del Estado contra agresiones del exterior, y todo ello únicamente en pro del bien público.

(II *Tratado*, 1, 3)

El punto de partida *para entender correctamente el poder político y derivarle de su origen es considerar en qué estado se encuentran los hombres naturalmente.* Este es un estado

de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de las personas que creen conveniente dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

(*Ibid.*, 2, 4)

Tal principio es lo que hace del *Tratado*, en palabras de Touchard, *el prototipo de obra oportuna, que refleja la opinión de la clase ascendente.* Expresa el ideal burgués de libertad, hedonista, no heroica; y teoriza la «revolución» pacífica triunfante y la convivencia en tolerancia, con el acierto de presentar todo eso en el conjunto integrado de una filosofía coherente.

8.7. El estado de naturaleza

Tras definir el *estado de naturaleza* en los términos que acabamos de ver, Locke establece que aquél es igualmente *un estado de igualdad en el que el poder y la jurisdicción son recíprocos y nadie tiene más que los otros, pues nada más evidente que el hecho de que criaturas de la misma especie y condición, nacidas con las mismas ventajas naturales (y una vez descartada la pretensión de que Dios haya reservado a alguno por declaración manifiesta un derecho indiscutible de dominio y soberanía), han de ser también iguales entre sí sin subordinación ni sujeción.*

Con expresa renuncia a la pretensión de originalidad, Locke acude al «juicioso Hooker», del que hace una extensa cita en la que se enlazan la idea de igualdad natural, el deber de mutuo amor (*pues, si todos son iguales, para todos debe haber la misma medida*), el deseo de ser estimado y el sentimiento del deber recíproco de tolerancia y afecto (*ibid.*, 5).

El estado de naturaleza debe ser amable y puede ser-

lo; no feroz, como era para Hobbes. Pero tampoco debe imaginarse como un jardín de delicias en un libre juego de impulsos hedonistas. El *hombre natural*, es decir, el buen burgués pacífico que Locke conoce empíricamente, no es el venturoso *buen salvaje*, anterior al establecimiento de la propiedad, que más tarde soñará Rousseau. Por eso Locke comienza el siguiente párrafo con estas palabras: *Pero si éste es un estado de libertad, no es un estado de licencia.*

El derecho implica deber; el estado de naturaleza tiene su ley que a todos obliga: *nadie ha de atentar contra la vida, la salud, la libertad ni las posesiones de otro; nadie puede invocar una «libertad» que nos autorice a destruirnos mutuamente. Cada uno está destinado a defenderse a sí mismo y a proteger al resto de la humanidad; y, si no es para hacer justicia a un malhechor, nadie puede arrebatarse ni dañar la vida ni nada de lo que tiende a la protección de la vida, la libertad, la salud, la integridad del cuerpo y de las propiedades de otro.*

La *guerra de todos contra todos* no es, en absoluto, una necesidad, como Hobbes creía (*Leviathan*, capítulo XIII); pero es, desde luego, una posibilidad. Una o varias personas pueden (aunque no deban ni tengan que hacerlo) recurrir a la fuerza para obtener lo que la norma natural prohíbe, es decir, para supeditar a sus fines propios la libertad, la vida o los bienes de los demás. Para evitar o limitar esa posibilidad es para lo que los hombres se organizan en sociedades y establecen un poder «al que apelar» para que asegure la convivencia en paz.

Para que se prohíba a todos los hombres invadir los derechos de otros y «para que sea observada la ley natural» que aspira a la paz y a la defensa de todo el género humano. La ejecución de esta ley, en el estado de naturaleza, se ha dejado en manos de todos los hombres [y] todo el mundo tiene derecho a castigar a los transgresores en grado suficiente para prevenir su violación.

porque esta ley como todas las demás, que conciernen al hombre en este mundo, sería vana si nadie tuviera

el poder de *ejecutarla y, en consecuencia, proteger al inocente y reprimir a los delincuentes* (LOCKE: *II Tratado*, 2, 7).

Por eso, en el estado de naturaleza, unos hombres pueden adquirir poder sobre otros, pero no un poder absoluto o arbitrario según *la exaltación, el apasionamiento o la extravagancia ilimitada de la propia voluntad, sino en la medida necesaria para la reparación y la represión* hasta donde dicten *la razón y la conciencia*. Sólo así es legítimo que un hombre *haga daño a otro, que es lo que llamamos castigo; un castigo proporcionado*, para conseguir disuadir de nuevas transgresiones al criminal mismo y a los demás mediante el ejemplo (*ibíd.*, 8). Y al derecho de castigo, que todos los hombres poseen, se añade el derecho de reparación, que solamente corresponde a *la parte ultrajada* (*ibídem*, 10).

Pero si, de este modo, todos tenemos *poder ejecutivo*, parece *poco razonable* que uno sea juez en su propia causa, porque el amor propio le hará parcial y el deseo de venganza podrá llevarle al exceso. Esa es, sin duda, la razón del gobierno: refrenar la parcialidad y la violencia. Pero es preciso recordar que *los monarcas absolutos no son más que hombres, por lo cual no se ve*

[cómo] *podría ser mejor que el estado de naturaleza aquel gobierno [...] en el que un hombre tiene libertad para ser juez en su propia causa y hacer a sus súbditos todo lo que le plazca, sin que nadie tenga libertad para cuestionar o controlar a quienes ejecuten sus designios.*

(*Ibíd.*, 13)

8.8. Libertad y propiedad

Por lo demás, la constitución de un gobierno civil no quita a los hombres los derechos de que disfrutaban, salvo el de hacerse justicia a sí mismos. La libertad del hombre en el estado de sociedad consiste en

no estar sometido a más poder legislativo que el establecido de común acuerdo, ni al dominio de otra

voluntad ni a la limitación de más ley que la que este poder legislativo establezca de acuerdo con la confianza depositada en él.

(*Ibid.*, 4, 22)

Lejos, pues, de creer, como Hobbes, que el contrato implica un poder absoluto o ilimitado, lo que el contrato hace, para Locke, es precisamente «excluir» esa limitación: en el acto mismo en que los ciudadanos eligen un poder, «imponen a éste que les garantice la libertad».

Ser libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y va tan unido a la seguridad del hombre, que no es renunciabile.

(*Ibid.*, 23)

[Resulta difícil pasar sobre este contexto sin observar cómo el liberal John Locke justifica, sin embargo, la esclavitud, cuando alguien que puede ser reo de muerte, en vez de ejecutado es utilizado en su servicio *por el ofendido*, sin que *por ello cometa éste delito alguno*; pues, en todo caso, siempre queda al esclavo *obtener la muerte al resistirse a la voluntad de su amo* si considera que *las penalidades de su esclavitud superan el valor de su vida (ibid.)*]

La segunda diferencia importante entre Locke y Hobbes a propósito del tránsito del estado de naturaleza a la estructura social, corresponde al tema de la propiedad (II, 5). Para Locke, ésta es *anterior* a la sociedad civil y beneficia no sólo al interés privado del propietario, sino a todos los hombres, porque

quien se apropia de una tierra mediante su trabajo no disminuye, sino que aumenta los recursos económicos del género humano [...]. Si bien la tierra y todas las criaturas inferiores son comunes a todos los hombres —argumenta Locke— cada hombre es propietario de su persona [y si] con el trabajo de sus manos [saca algo del estado en que la naturaleza lo tenía] lo combina con algo que le pertenece y lo convierte, en consecuencia, en propiedad suya [lo cual] excluye a los demás hombres del derecho de poseerlo.

(*Ibid.*, 27)

Pero tampoco la apropiación puede ser ilimitada, pues no lo quiere así la ley natural, sino *en la medida en que se pueda hacer uso de los bienes apropiados antes de que se deterioren*. Por ello, hubo *pocas ocasiones de querrela* mientras abundaron las provisiones para un escaso número de consumidores (*ibíd.*, 31). Ahora bien, como *la base principal de la propiedad no son los frutos de la tierra ni los animales que la habitan, sino la tierra misma*, por igual razón un individuo tiene derecho a la propiedad privada de *tanta tierra cuanto pueda labrar, sembrar y cultivar* para aprovechar sus productos (*ibíd.*, 32), lo cual tampoco creaba grandes problemas mientras quedaba tierra suficiente para que los demás se pudieran servir de ella, como *nadie se puede considerar ultrajado por quien bebe agua de un río y deja el río entero para los demás* (*ibíd.*, 33).

Otra cosa es que, en un Estado moderno como el inglés, con gran número de habitantes, gobierno, moneda y comercio, nadie pueda apropiarse de una porción de tierra común (*ibíd.*, 35).

La naturaleza estableció convenientemente la medida de la propiedad según la magnitud del trabajo del hombre y las necesidades de la vida [limitándola] en una proporción muy moderada.

(*Ibíd.*, 36)

Locke presenta, pues, la propiedad privada como un derecho natural tan primitivo, tan universal y tan importante como el derecho a la vida, a la libertad, a la salud y a la integridad; pero, por lo mismo, sólo puede dar por buena esa pretensión en la medida en que no excluya de tal derecho a nadie y en que, para ello, la propiedad se reduzca a *una proporción muy moderada*, condiciones que, desdichadamente, resultaron poco acordes con la propia realidad de los «estados liberales» y con las apetencias de los propietarios capitalistas. El uso mismo del criterio empirista obligaría a someter a profunda revisión la idea de la *medida natural de una proporción muy moderada* (que, por lo demás, ya el propio Locke tiende a considerar de manera harto flexible, como también Macpherson ha puesto de relieve).

Al mismo tiempo, la justificación de la propiedad por el trabajo que el hombre ejerce, junto con la afición empirista a apoyar la argumentación no en las ideas innatas, sino «en los hechos», lleva a Locke a prestar a la economía real una atención nada común en los filósofos anteriores, lo cual le permite anticipar posiciones de los economistas clásicos del siglo siguiente, seguidores de su mismo liberalismo. Así, compara la producción agrícola en distintos países y escribe:

es, pues, el trabajo lo que otorga a la tierra la mayor parte de su valor y sin él no valdría apenas nada [...] [y] todo el valor de más que tienen la paja, el salvado y el pan de harina [...] es totalmente resultado del trabajo. Y no basta con incluir el trabajo del labrador [...] del segador [...] o del hornero; los trabajos de quienes domesticaron los bueyes, extrajeron y perfeccionaron la estructura de hierro, piedra o madera del arado, el molino o el horno [...] deben ser también puestos en la cuenta del trabajo [...]. La naturaleza y la tierra suministran sólo unos materiales que, por sí mismos, están más bien faltos de valor.

(*Ibid.*, 43)

8.9. El hombre en la sociedad «civil»

Dios, dice Locke,

impuso al hombre obligaciones, necesidades y conveniencias lo bastante fuertes para inclinarle a vivir en sociedad y le dotó de entendimiento y lenguaje para gozar de ésta y perpetuarla.

(LOCKE: *II Tratado*, 7, 77)

La primera sociedad fue entre hombre y mujer (que implica derechos recíprocos encaminados a la procreación y una comunidad de intereses; *ibid.*, 78); la siguió la de padres e hijos (*ibid.*, 79-84) y, con el tiempo, la de amos y sirvientes (*ibid.*, 85), si bien *las palabras amo y criado son tan antiguas como la historia.*

Un hombre libre se hace criado de otro al venderle, por un tiempo determinado, un servicio al que se compromete a cambio de un salario.

Por ello, el poder conferido al amo *no es más que temporal ni puede exceder de lo que especifica el contrato*, salvo el caso del esclavo, cuya condición justifica de nuevo Locke con el argumento que ya conocemos.

Examinemos —continúa Locke (*ibid.*, 86)— *todas estas relaciones [...]. Veremos que, por mucha semejanza que pueda haber, difieren mucho del Estado por lo que hace a la constitución, al poder y a la finalidad. Un paterfamilias no puede tener poder legislativo sobre la vida ni la muerte de los miembros de la familia. No es ésa la única diferencia: todo hombre nace, como se ha visto, con derecho a la libertad y al disfrute de cuanto le permite la ley natural y tiene el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, y de juzgar y castigar las infracciones de otro. Pero la «sociedad política» sólo podrá serlo auténticamente si cada uno de sus miembros renuncia a aquel poder natural y lo deja en manos de la «comunidad». Esta se convierte en árbitro, con normas fijas, imparciales e idénticas para todos por la mediación de hombres con autoridad, otorgada por la comunidad para la ejecución de tales normas (ibid., 87).*

Siempre, pues, que un número de hombres forman una sociedad de manera que cada uno *haya renunciado en favor de la comunidad al poder ejecutivo [...]* allí y sólo allí nos encontraremos con una «sociedad política o civil». Así, los hombres autorizan a la sociedad a legislar «por» ellos, según requiere el bien público (*ibid.*, 89). *Es, pues, evidente que la monarquía absoluta [...] es incompatible con la sociedad civil. El objetivo de esta última es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza (en el que cada hombre es juez de sus propias causas). Por lo demás, quienes creen que el poder absoluto corrige la bajeza de la naturaleza humana, sólo tendrían que leer la historia de esta época o de cualquier otra para convencerse de lo contrario (ibid., 90-92).*

«Todos» los hombres son libres, iguales e independientes por naturaleza, y nadie puede ser privado de esa condición ni sometido a un poder político sin su consentimiento. Pero cuando un número de personas *se avienen*

a formar una comunidad o gobierno, pasan a constituir un cuerpo político en el que es la mayoría quien tiene derecho a actuar y decidir, siempre dentro de aquellas condiciones previas (II, 8, 95).

Lo que origina y constituye de hecho una sociedad política no es sino el consentimiento de un número de hombres libres capaces de formar una mayoría [...]. Esto y sólo esto es lo que da o podría dar origen a cualquier gobierno legítimo.

(Ibid., 99)

Al llegar aquí, Locke se formula dos objeciones:

- No hay en la historia ejemplo de un solo gobierno que se haya instituido de ese modo.
- Y como todos los hombres nacen bajo un gobierno al cual han de someterse, no podrían, legalmente, iniciar uno nuevo (*ibid.*, 100).

A la primera contesta que la falta de documentación nada prueba, porque las sociedades son anteriores a la escritura y desconocemos su nacimiento e infancia (*ibid.*, 101), aunque no faltan indicios que permiten rastrear aquel origen (*ibid.*, 102), como en el caso de la antigua Roma, o los informes que en distintos lugares de América había recogido el naturalista e historiador español José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590). Y expone a continuación las razones que, en su opinión, explican que los estados se hayan apartado de tales orígenes. Pero, añade, aun cuando *gente libre por naturaleza y por propio consentimiento* llegaran a poner el poder en manos de un solo hombre *sin limitarlo ni regularlo por razones expresas*, jamás nadie pensó que la monarquía fuese *Jure Divino*, cosa de la cual *nunca oyó hablar el género humano hasta que nos fue revelada por la Teología contemporánea* (*ibid.*, 112).

En cuanto a la segunda objeción, y aunque quedaría contestada con sólo *hacer ver a quienes la formulan que les enreda a ellos mismos en igual dificultad*, Locke afirma que ningún hombre está dispuesto a reconocer ningún tipo de *sujeción innata* (*ibid.*, 114). No hay en la

historia ejemplos tan frecuentes como el de los hombres que *rehuyeron la obediencia a la jurisdicción bajo la cual habían nacido*.

8.10. Poder y poderes en el Estado

Una vez apartadas las objeciones, queda —dice Locke— considerar *qué ha de entenderse por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para ser sometido a las leyes de un gobierno*. Nadie duda que el consentimiento expreso convierte a un hombre en *miembro perfecto de una sociedad*. Lo que es difícil de establecer es *qué se ha de entender por consentimiento tácito y en qué medida obliga*:

Sobre esto diré que todo hombre que posea o disfrute de cualquier parte del dominio de un gobierno ha de dar su consentimiento y queda obligado [...] a obedecer sus leyes mientras dure su disfrute [...]. Sería una clara contradicción que alguien entrase a convivir con otros para garantizar y regular la propiedad y supusiese que sus propias tierras, cuya propiedad ha de ser regulada por las leyes de la sociedad, han de quedar exentas de la jurisdicción de aquel gobierno.

(*Ibíd.*, 119-120)

La finalidad principal de la comunidad política es, como hemos visto, su autoconservación y la conservación de la libertad y propiedad de sus miembros (II, 9, 131). Su problemática primordial consiste, pues, en determinar el modo de emplear su fuerza en vistas a esa finalidad. Tal es el fundamento del *poder legislativo*, al que su misma función da a la vez contenido y límites.

El poder de la sociedad o el poder legislativo no podrá nunca extenderse más allá de lo necesario para el bien común.

(*Ibidem*)

Pero, en tanto que poder, el legislativo es el más importante, como más importante es su función: hacer

las leyes, a las que todos, incluidas las personas con el más alto poder *ejecutivo*, estarán sometidos para que sea así posible salir con provecho del *estado de naturaleza*.

El poder legislativo es, pues, *el poder supremo del Estado, algo sagrado e inalterable* (*ibid.*, 134). Y la primera exigencia que debe imponer e imponerse para cumplir su función y justificar su propia legitimidad será la de *legislar igual para todos*, establecer leyes que *no varíen* al aplicarse a casos particulares.

Ningún tipo de poder foráneo ni de poder interior subordinado podrá «eximir» a miembro alguno de la sociedad.

(*Ibidem*)

La segunda exigencia es buscar el bien común en el respeto al derecho de los ciudadanos. Puesto que no es sino el *poder conjunto* de los mismos, «no podrá ser superior» al que ellos *tenían* [...] y *cedieron*;

nadie puede transferir a otro más poder que el que posee, y nadie posee un poder [...] que le permita destruir su propia vida o arrebatar la vida o la propiedad de otro.

(*Ibid.*, 135)

Por otra parte, para la aplicación de la justicia harán falta, además de leyes fijas e iguales, *jueces reconocidos y autorizados* (*ibid.*, 136) que den a la interpretación de la ley la imparcialidad que no tendrían los apasionados por las disputas de intereses.

El poder legislativo tendrá, pues:

- **Por origen:** la necesidad de conservar la libertad y la propiedad de los miembros de la comunidad.
 - **Como dignidad:** el poder supremo del Estado.
 - **Como exigencias:** *Legislar igual para todos*, sin exención de miembro alguno de la comunidad.
- Buscar el bien común en el respeto al derecho de todos a la vida y a la propiedad.

8.11. Las garantías políticas de la sagrada propiedad

En tercer lugar, continúa Locke, volviendo así en exclusiva sobre algo que nunca había dejado de mencionar «también» antes,

el poder supremo no puede tomar a nadie parte de su propiedad sin su consentimiento [pues] la salvaguarda de la propiedad es el fin de un gobierno y la razón por la cual los hombres entran en sociedad.

(*Ibid.*, 138)

Queda así radicalmente excluido el «error» de creer que el poder supremo de un Estado pueda *disponer de los bienes de sus súbditos*. Hay aquí, una vez más, una rectificación intencionada de Locke a Hobbes, para quien (*Leviathan*, XXIX) si un hombre tiene una propiedad *que excluye el derecho de cualquier otro súbdito*, la tiene «exclusivamente por el poder soberano», *sin la protección del cual, cualquier otro hombre tendría el mismo derecho*; y, en consecuencia, ninguna propiedad puede «excluir el derecho del soberano». No puede prevalecer «mi» derecho de propiedad por encima de quien me «da» ese derecho. La diferencia no es sorprendente si se piensa que, como bien ha señalado Touchard, en la época de Hobbes la clase media debía situarse bajo la protección del poder, pero en 1688 se siente ya *lo bastante fuerte como para reivindicarlo*.

Es esta nueva fuerza lo que permite a Locke continuar:

[En] aquellos gobiernos en que el poder legislativo recae en una asamblea de carácter vitalicio o en un solo hombre, como ocurre en las monarquías absolutas, existe el peligro de que los gobernantes consideren que sus intereses son indiferentes de los del resto de la comunidad y tiendan a aumentar su propia riqueza y poder.

(*Ibidem*)

No hay, sin embargo, razón de disciplina o necesidad de obediencia que pueda autorizar esa libre disposición de los bienes de los gobernados, pues

[ni] el sargento que puede ordenar a un soldado que avance hacia la boca de un cañón [...] puede exigirle que le dé «ni un solo penique» de sus caudales.

(Ibid., 139)

Tan rotunda doctrina sirve a Locke para decidir con seguridad en el problema de los impuestos.

Es cierto —reconoce— que los gobiernos no pueden mantenerse sin grandes gastos y es bueno que quien se beneficia de la protección del Estado pague la parte que le corresponda para ayudar a mantenerlo.

Pero siempre es necesario su propio consentimiento, es decir, el consentimiento de la mayoría, ya sea otorgado por ellos mismos o por los representantes que han elegido (*ibíd.*, 140).

Por último, el poder legislativo no puede transferir la facultad de promulgar leyes, pues ha sido a él a quien el pueblo lo ha otorgado (*ibíd.*, 141).

Ahora bien, para que estas limitaciones de carácter fundamental y de principio «no puedan» ser transgredidas de hecho, es preciso complementarlas con otro tipo de limitaciones prácticas e institucionales, pues la debilidad humana puede hacer caer demasiado fácilmente a los legisladores en la tentación de hacerse también con el poder de ejecutar, lo cual, dice Locke,

les eximiría de la «propia» obediencia a las leyes por ellos dictadas y les permitiría acomodarlas [...] a su beneficio privado. [Por ello] en los Estados bien ordenados [...] el poder legislativo está en manos de diversas personas que, debidamente congregadas [...] tienen [ese] poder, pero, una vez hechas las leyes, se vuelven a separar y quedan igualmente sometidas a las leyes que han promulgado.

(II, 12, 143)

Y como las leyes exigen una ejecución y una observancia perpetua, es necesario que haya otro poder que

de ello se ocupe (*ibid.*, 144). Locke llama a éste *ejecutivo*, y lo distingue de un tercero al que llama *federativo*, encargado de representar a la comunidad frente a las demás y ante los individuos ajenos a ella, y que es el competente para decidir las alianzas, la guerra y la paz, y las transacciones internacionales (*ibid.*, 145 y 146).

Estos dos poderes son distintos, porque *el uno comprende la ejecución de las leyes internas y el otro se ocupa de la seguridad y de los intereses públicos en el exterior; pero casi siempre van unidos (ibid., 147) y difícilmente se podrán separar; en consecuencia, si recayeran en personas que pudieran actuar por separado, llevarían más pronto o más tarde al desorden y la ruina (ibid., 148).*

Naturalmente, todos los poderes dependen de la voluntad de los ciudadanos, lo mismo que el legislativo, pues dependen de éste; y sólo aquella voluntad los justifica. Y el poder ejecutivo debe dar cuenta de sus decisiones al legislativo.

Mientras el gobierno subsiste, el poder supremo es el legislativo, porque quien puede imponer leyes a otro ha de ser, por fuerza, superior.

(*Ibid.*, 13, 150)

Es así incluso donde el poder legislativo no es permanente y sí lo es la persona que encabeza el ejecutivo, puesto que si ésta viola la ley *ya no tiene ningún derecho a ser obedecida. Esa persona es solamente el símbolo, la imagen o representante del Estado, que actúa por voluntad de la sociedad, tal como declaran las leyes y no tiene, pues, otra voluntad ni otro poder que los de la ley (ibid., 151).* La monarquía constitucional ha quedado definida; lo contrario no es sino *tiranía y usurpación de poder (ibid., 18, 199).*

Ningún poder —resume Locke— tiene más autoridad que la que le ha sido delegada por otorgamiento positivo y por comisión, y todos ellos han de responder [de su ejercicio].

(*Ibid.*, 13, 152)

Si los legisladores son elegidos para un determinado período de tiempo, según Locke estima conveniente (*ibíd.*, 153), el poder de elección ha de ser siempre ejercido por el pueblo, *sea en épocas determinadas o cuando fuera convocado*. La potestad de convocar corresponde al ejecutivo, que lo hace a intervalos prefijados en la constitución o

si la ocasión o las exigencias de la población requieren la enmienda de las leyes existentes o la confección de otras nuevas, o la reparación o prevención de cualquier inconveniencia que pese sobre el pueblo o le amenace.

(*Ibíd.*, 154)

8.12. La rebelión como resistencia a la agresión del poder

Si las normas son violadas por la fuerza, el que así procede se pone *en estado de guerra con el pueblo*, y éste tendrá derecho a destituirle.

En todos los estados y condiciones, el auténtico remedio contra la fuerza ejercida sin autorización es la fuerza misma.

(*Ibíd.*, 155)

Si bien *la fuerza sólo puede oponerse a la fuerza cuando ésta es injusta e ilegal* (18, 204):

Todo el que hace uso de la fuerza sin tener derecho a ello [...] se pone en estado de guerra con aquellos contra los cuales lo ha hecho. Una vez en este estado, todos los vínculos anteriores desaparecen y pierde vigencia cualquier derecho que no sea el de autodefensa y el de ofrecer resistencia al agresor.

(19, 232)

Por eso no hay rebelión en lo que es más bien resistencia contra la rebelión de los gobernantes frente a la ley y a la naturaleza misma de la sociedad civil; y

siempre que la sublevación sea para defender o restaurar el orden establecido.

Y ¿quién habrá de juzgar si el monarca o el poder legislativo actúan contrariamente a su cometido? Mi respuesta es, dice Locke, que el juez será el pueblo (ibid., 240).

Probablemente nada resumirá ni cerrará mejor la teoría de Locke sobre el gobierno que el párrafo final del *Ensayo*:

Para acabar: el poder que cada individuo cedió a la sociedad al incorporarse a ésta no puede revertir a ellos mientras subsista la sociedad, y siempre habrá de permanecer en manos de la comunidad. Sin ello no podrían existir la comunidad ni el Estado, cosa que sería contraria al convenio inicial. Así, hasta cuando la sociedad ha puesto el poder legislativo en manos de una asamblea para que lo retengan sus miembros y los sucesores de éstos, con instrucciones y autoridad suficientes para nombrar tales sucesores, el poder legislativo no puede nunca volver al pueblo mientras dure aquel gobierno. Habiendo dado el poder a un legislativo, para que lo retenga a perpetuidad, los hombres le han cedido su poder político y no lo pueden recuperar. Ahora bien, si han establecido unos límites a la duración del legislativo y han otorgado este poder a una persona o a una asamblea sólo con carácter temporal, o si aquellos que lo ejercían lo pierden a causa de las faltas cometidas, o porque se ha cumplido el término establecido, entonces volverá a la sociedad y el pueblo tendrá potestad para hacer lo que crea más conveniente: retener el legislativo, modificar su forma o, conservando la antigua, depositarlo en otras manos.

(Ibid., 264)

Iglesia y Estado en Locke

9.1. La Carta sobre la tolerancia

Complemento inseparable de los *Dos ensayos* es la *Carta sobre la tolerancia*, aparecida en los Países Bajos, en latín (1689), y traducida al inglés aquel mismo año por W. Popple. Abbagnano la califica como «uno de los más sólidos monumentos elevados a la libertad de conciencia», y es, posiblemente, de las obras de Locke, la que mejor expresa su ideología básica en materia de *praxis*. Anteriormente había escrito ya un *Ensayo sobre la tolerancia* que quedó inédito y, en otras varias ocasiones, se había referido al tema, al que volvería también más tarde en su obra teórica capital, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: en referencias más o menos tangenciales, como las que hemos visto a propósito de la crítica del innatismo y, más expresa y centralmente, en los capítulos 18 y 19 del libro IV, destinados respectivamente a la delimitación de los ámbitos de razón y fe, y a la condena del entusiasmo religioso.

En los escritos anteriores a la *Carta*, la idea dominante es que lo esencial a la religión es el culto *interno*

a Dios, al amparo de toda intromisión del poder civil, pues la libertad del hombre coincide en este punto con el respeto de la ley natural. Por lo que hace al culto «externo», Locke sostiene que el magistrado, *para evitar las discordias*, puede legítimamente *determinar el uso de cosas indiferentes que guarden relación con la religión*; y entre esas cosas indiferentes están, desde luego, las *diferentes modalidades* del culto externo. En la *Carta* (dedicada al profesor remonstrante y erasmista Felipe de Limburgo) se preocupa menos de reservar al magistrado civil el derecho de intervención, y más de establecer los límites del poder civil.

La *Carta* entra en materia con la mayor rotundidad y descubre en seguida el fondo del pensamiento del autor:

Puesto que me preguntáis mi opinión sobre la tolerancia recíproca entre los cristianos, responderé en pocas palabras que éste es el principal criterio de la verdadera Iglesia. En efecto, hay gente que se ufana de la antigüedad de los lugares y de los nombres de su culto o de su esplendor [...] y todos, en general, de la ortodoxia de su fe (pues todo el mundo se cree ortodoxo); todas estas cosas y otras semejantes son más bien signos de la lucha de los hombres por el poder que signos de la Iglesia de Cristo. Quien posee todo eso pero está falto de caridad, de mansedumbre o de benevolencia hacia todos los hombres en general, incluso hacia los que no profesan la religión cristiana, no es aún cristiano [pues] la verdadera religión [...] no ha nacido para la pompa exterior o para la dominación eclesiástica o, en fin, para la violencia, sino para ordenar la vida de los hombres según la rectitud y la piedad.

Y, tras apelar al testimonio explícito del Evangelio y de los apóstoles, que afirmaron que *sin la fe, que obra no por la fuerza, sino por el amor, nadie puede ser cristiano*, el autor recurre a la conciencia de aquellos que *bajo pretexto de religión persiguen, torturan, roban, matan*; y, en un párrafo de singular elocuencia, bastante más lleno de efectos literarios de lo que es usual en él, se niega a aceptar la sinceridad de las *buenas intencio-*

nes que alegan, mientras no haya visto a esos fanáticos corregir de la misma manera a sus amigos y familiares que hayan pecado manifiestamente contra los preceptos evangélicos. Los vicios, el fraude, la malicia, ¿no se oponen más a la gloria de Dios, a la pureza de la Iglesia y a la salvación de las almas, que una convicción de conciencia contraria a las decisiones eclesiásticas o una abstención respecto a un culto externo? El furor correctivo de tales fanáticos, continúa, se aplica a corregir opiniones que conciernen a menudo a doctrinas sutiles [...] o a introducir ceremonias; y cuál de las partes tiene razón, cuál es culpable de herejía o cisma no lo sabrá nadie hasta el día del juicio. Así, desde el primer párrafo de la Carta, queda resumido —y casi estructurado— todo lo esencial en la posición de Locke.

Este, considera una monstruosidad el que haya hombres tan ciegos que no vean que la tolerancia es tan acorde con el Evangelio y con la razón. Pero es el caso que algunos alegan la preocupación por el Estado y el respeto a las leyes como pretexto para la persecución y la crueldad, mientras otros, en nombre de la religión, buscan el desenfreno y la impunidad de sus faltas. Para que nadie, ni como súbdito fiel ni como creyente sincero, abuse de sí mismo o de los otros, será, pues, preciso distinguir entre los asuntos de la ciudad y los de la religión y delimitar cuidadosamente la Iglesia y el Estado. Es lo que, sin más dilación, pasa a hacer Locke.

9.2. Estado e Iglesia

El Estado es

una sociedad de hombres constituida con la única finalidad de conservar y promover los bienes civiles [a saber], la vida, la libertad, la integridad del cuerpo y su protección contra el dolor, la posesión de bienes externos como tierras, dinero, muebles, etc.

Es deber del magistrado civil asegurar esos bienes a la totalidad del pueblo y a cada súbdito en particular, mediante leyes impuestas a todos por igual; y, si alguien

quisiera violar estas leyes, su audacia debe ser reprimida por temor al castigo, que *consiste en privarle total o parcialmente de los bienes de que habría podido gozar*. Como nadie sufriría esto de buen grado, el magistrado ha de disponer de fuerza coercitiva.

Pero al cuidado de esos bienes el magistrado no debe ni puede añadir el de la salvación de las almas.

En primer lugar, en parte alguna aparece que Dios haya atribuido a algún hombre autoridad para obligar a otros a abrazar su religión y, además, *nadie puede, aunque quiera, creer porque se lo manden*, de modo que mal podría nadie ser salvado por otro, *sea príncipe o súbdito*.

En segundo lugar, no puede pertenecer al magistrado el cuidado de las almas porque todo su poder consiste en la acción. Y como la religión consiste en la fe íntima y la naturaleza del entendimiento * *es tal que no puede ser constreñido por fuerza exterior alguna*, serán vanas las confiscaciones, la prisión o las torturas; y, si se trata de enseñar o corregir con argumentos, el magistrado no es más que otro hombre cualquiera. El poder civil no ha de prescribir, pues, artículos de fe ni en materia de dogma ni en materia de culto.

Si alguien, para salvar su alma, quiere adoptar un dogma o practicar un culto, ha de creer de todo corazón en la verdad de ese dogma o en que ese culto será del agrado de Dios. Pero ningún castigo puede poner en el alma tal convicción.

En tercer lugar, al ser diversas las opiniones religiosas de los príncipes, y en el irreal supuesto de que éstos pudiesen lo que no pueden, resultaría algo *aún más absurdo e indigno de Dios: la felicidad o el castigo eterno se deberían al azar del nacimiento*.

En cuanto a la Iglesia,

es una sociedad libre de hombres voluntariamente reunidos para adorar a Dios del modo que creen le agrada para salvar sus almas.

Nadie nace miembro de una Iglesia ni está obligado por la naturaleza a adherirse a alguna. Y

como la única causa de su adhesión ha sido la esperanza de la salvación [...] también ésta será la única razón para su permanencia.

Quien descubra algún error en la doctrina o alguna inconveniencia en el culto ha de tener libertad para abandonarlos.

Ninguna sociedad puede subsistir si carece de leyes. La Iglesia, pues, ha de tener las suyas para convenir el tiempo y lugar de sus asambleas, las condiciones de admisión o exclusión de sus miembros, la diversidad de funciones y cosas semejantes; y sólo a ella compete establecer tales leyes, como sociedad libre que es. ¿Estará, sin embargo, obligada a contar con una jerarquía que proceda *por sucesión continua e ininterrumpida de los apóstoles*? Mostradme, contesta Locke, *el edicto por el cual Cristo estableció esa ley*; pues la frase de Mateo (18, 20) *donde estén reunidos dos o tres en mi nombre yo estaré entre ellos* parece sugerir una cosa muy distinta. Por lo demás, quienes pretenden estar instituidos por Cristo y ser sus continuadores por sucesión, están en desacuerdo entre sí y *esta disputa asegura necesariamente la libertad de elección*. En cualquier caso,

el Evangelio testimonia en numerosas ocasiones que los verdaderos discípulos de Cristo han de esperar y sufrir persecuciones; pero no recuerdo haber leído en sitio alguno del Nuevo Testamento que la verdadera Iglesia de Cristo haya de perseguir a otros o atormentarles u obligarles a aceptar sus creencias.

Entonces, ¿qué clase de sanción tendrán las leyes eclesiásticas?:

las que convienen a las cosas en que son inútiles la profesión y la observancia externa [...]. Esta es la suprema fuerza del poder eclesiástico [...]: rotas las relaciones entre el cuerpo de la sociedad y el miembro que ha sido condenado, éste deja de formar parte de la Iglesia.

Así delimitados los campos, no cabe ya confusión en cuanto a las jurisdicciones. Ni la Iglesia puede derivar ningún derecho del Estado, ni el Estado de la Iglesia.

La Iglesia, tanto si entra en ella el magistrado como si sale, continúa siendo lo que era, una sociedad libre y voluntaria; ni adquiere el poder de la espada porque en ella entre el magistrado ni, cuando éste se va, pierde el derecho que tenía de enseñar y de excomulgar.

9.3. Los deberes de la tolerancia

Establecido esto —sigue Locke— consideremos cuáles son los deberes que conciernen a la tolerancia. Ante todo, afirmo que ninguna Iglesia está obligada, en nombre de la tolerancia, a mantener en su seno a quien, a pesar de sus advertencias, se obstina en pecar contra sus leyes.

Pero no habrá que añadir al decreto de excomunión *palabras injuriosas ni violencias que dañen el cuerpo o los bienes del expulsado, pues la fuerza pertenece por entero al magistrado.*

En segundo lugar, ninguna persona privada ha de atentar contra los bienes de otro ni destruirlos con el pretexto de que profesa otra religión o practica otros ritos. Todos los derechos de hombre y de ciudadano han de ser conservados como sagrados; no dependen de la religión.

Y, lo mismo que la razón y la sociedad natural, el Evangelio proclama los deberes de benevolencia y caridad.

Aun cuando fuera posible, insiste Locke, establecer con certeza cuál de las Iglesias «tiene una opinión recta», esto *no aumentaría su poder* de modo que pudiera desposeer a los fieles de otras, pues la Iglesia no tiene jurisdicción en asuntos terrenales. Y, con tanta ironía como empirismo, añade:

vale la pena observar que esos defensores tan ardientes de la verdad [...] que tan poco sufren el cisma, casi nunca expresan [su] celo [...] a no ser que dispongan de un magistrado civil a su favor. En cuanto cuentan con esa ayuda y se vuelven superiores en

fuerza, la paz y la caridad cristiana ya pueden ser violadas; en caso contrario, hay que cultivar una mutua tolerancia.

Por último, Locke considera los deberes del magistrado. Aun cuando a éste, como hombre que es, pueda preocuparle la salvación de los demás, habrá de recordar que las leyes defienden la salud y los bienes de los ciudadanos contra la violencia y el fraude, pero no contra la incuria o la disipación propias. *Nadie puede ser obligado contra su voluntad a estar sano o a enriquecerse, cosas que, sin embargo, son las que dependen más directamente del magistrado.*

Por lo demás, la mayor parte de las cosas que enfrentan encarnizadamente a los cristianos *son de bien poca importancia y mientras no se mezclen con ellas la superstición o la hipocresía*, podrían ser observadas o descuidadas *sin peligro para la religión o para la salvación*. Y aun cuando de los mil caminos que toman los hombres sólo uno llevase a la salvación, ¿cómo saber cuál sería éste? El derecho o el arte de gobernar no comportan *ninguna certeza sobre todas las demás cosas ni especialmente sobre la religión*.

De nada vale argüir que el magistrado puede (y debe) limitarse a mandar que sea observado lo establecido por la Iglesia en materia de cosas sagradas, pues ¿no se trata siempre de la Iglesia *que place al príncipe*? Una vez más une Locke la ironía algo mordaz al realismo empirista y observa que

la Iglesia (si hemos de llamar Iglesia a una reunión de eclesiásticos que proceden por decreto) se adapta más fácilmente a la Corte que la Corte a la Iglesia. Bastante se sabe lo que fue la Iglesia bajo un príncipe ortodoxo o bajo un príncipe arriano [...] [y] la historia de Inglaterra nos ofrece ejemplos más recientes.

Pero el punto capital que resuelve la cuestión, concluye, regresando a su idea inicial,

es que, incluso si la opinión del magistrado fuese la más importante y el camino por él impuesto fuese ver-

daderamente evangélico, si yo no estoy persuadido en el fondo de mi corazón no me llevará a la salvación [...]. Puedo hacerme rico en un oficio que detesto, puedo curarme gracias a unos medicamentos en que no confío, pero no puedo ser salvado por una religión sobre la cual tengo dudas o por un culto que detesto [...]. Aparte de todo lo que se pueda poner en duda sobre la religión, una cosa al menos es cierta: ninguna religión que yo no crea que es la verdadera puede ser para mí ni verdadera ni útil.

Tras tan extensa introducción de carácter general, que nos pone ante hombres liberados así *de la dominación ejercida por otros en materia de religión*, Locke procede a tratar por separado y en detalle el rito y el dogma, para *ver más claramente la razón universal de la tolerancia*.

A propósito del primero, y sin entrar en la extensa casuística, algo obsoleta, puede ser interesante recoger la opinión de Locke sobre que hay ciertas *cosas indiferentes* que, precisamente por serlo, pueden ser sometidas al poder legislativo, pero nunca al arbitrio del magistrado, sino cuando así lo requiera el bien público, pues

lo que es inútil al Estado, aunque en sí sea indiferente, no puede ser sancionado por ley.

Así, si se pretende como rito inmolar a un niño, el magistrado podrá prohibirlo, porque *no se trata de algo indiferente*; pero también podría prohibir la inmolación de un ternero, aun siendo en sí misma «indiferente», si dejara de serlo y existiera la prohibición general de matarlos, por ejemplo para salvar al ganado de la extinción a causa de alguna plaga. Pero no hay por qué prohibir una Iglesia idolátrica, pues dar al magistrado autorización para prohibirla arruinaría igualmente a las demás, desde el momento en que

cada príncipe considera ortodoxa su religión

y considera idolátricas a las demás. En lo concerniente a la religión, el poder civil que puede cambiar algo podría cambiarlo todo:

Si es lícito introducir una sola cosa en los asuntos sagrados por medio de la ley [...] será en vano que se quiera buscar una medida.

Por lo que hace a la fe, hay que distinguir entre la esfera de la *opinión y del entendimiento*, y la de lo que *afecta a la voluntad y a las costumbres*. En la primera, nada puede ser introducido por ley civil, ni de nada serviría el intentarlo. Si de lo que se tratase fuera de obligar a *hacer profesión de fe*, sería tanto como pedir *mentir a Dios y a los hombres para salvar el alma: ¡bella religión!* Además, las *opiniones* no ponen en peligro el poder del magistrado ni el bien de los ciudadanos. Aun cuando fueran falsas o absurdas, se sustraen a la competencia de las leyes, que

no velan por la verdad de las opiniones, sino por la seguridad y la integridad de los bienes de cada uno y del Estado.

En cuanto a las *opiniones prácticas* (las que afectan a la voluntad y las costumbres), merecen otra consideración, ya que *la rectitud de las costumbres interesa a la vida civil y las acciones morales pertenecen tanto al fuero interno como al externo*, por lo que caen tanto bajo la autoridad del gobierno como bajo la de la conciencia. Aquí es de temer el conflicto si una pretende usurpar el poder de la otra; *pero si se sopesa bien lo que hemos dicho sobre sus límites, la dificultad será fácilmente resuelta.*

La salvación es asunto de cada uno. Todo el mundo puede dedicar a la salvación de los otros cuantos argumentos y exhortaciones quiera, pero toda violencia o coacción han de ser excluidos y

nadie está obligado a obedecer por encima de sus creencias los consejos o la autoridad de otros.

Ahora bien, además del alma inmortal, el hombre tiene *una vida inestable y de duración incierta*, en la cual *lo necesario para vivir bien y felizmente no se produce de manera espontánea; y como la malicia del hombre es tal que la mayor parte prefieren disfrutar del*

producto del trabajo a ganarlo por sí mismos, es preciso constituir la sociedad para la cooperación y la seguridad de los beneficios de la industria de cada cual frente a la rapiña o el fraude de los conciudadanos o las agresiones del exterior. La prerrogativa de que goza el magistrado tiene, pues, por fundamento el bienestar público terrenal. Y si por azar (pues no debería ocurrir así en un Estado gobernado con buena fe) un edicto manda algo que parece ilícito a la conciencia de un particular, éste deberá abstenerse de la acción que su conciencia declara ilícita y someterse a la pena que no es ilícito soportar.

En efecto, el criterio privado de cada uno respecto a una ley hecha en vistas al bien público sobre asuntos políticos no suprime la obligación.

Y si se trata de una ley que concierne a asuntos que no son de competencia del magistrado (asuntos de creencia o rito), *los que son de otra opinión no están obligados por ella, porque, una vez más,*

la sociedad política sólo ha sido establecida para conservar a cada uno de los particulares la posesión de los bienes de esta vida.

9.4. Los límites de la tolerancia

Una vez expuesta la parte positiva de su doctrina, Locke se refiere a quienes se arrojan de modo más o menos abierto

para ellos y para los de su secta, un privilegio particular y contrario al derecho civil; [a] toda esa gente [...] que atribuye a los fieles, a los religiosos, a los ortodoxos, es decir, a sí mismos, en los asuntos civiles algún privilegio del que no dispone el resto de los mortales.

Locke no vacila en decir de esa gente que *no pueden tener derecho alguno a ser tolerados por el magistrado, puesto que ellos mismos, en cuanto se les presenta la*

ocasión, se apoderan de los derechos del Estado y de los bienes y la libertad de los ciudadanos que no son de los suyos.

Por otra parte, tampoco han de ser tolerados aquellos que *niegan la existencia de un poder divino*. La razón es que *las palabras, el pacto, el juramento, que constituyen los lazos de toda sociedad humana* tienen en aquella creencia su mejor base, mientras que sin ella *no pueden formar nada estable ni sagrado*. Hay aquí como un anticipo pragmático del dostoievskiano *si Dios no existe, todo está permitido*.

Pero los fanáticos intolerantes y los ateos —para quienes no hay compromisos sagrados— son los únicos a quienes Locke ve más allá de los límites convenientes de la tolerancia.

En cuanto a las otras opiniones prácticas, aunque no estén exentas de error, no hay razón alguna para no tolerarlas si no tienden a asegurar a la propia Iglesia la dominación o la impunidad civil.

9.5. Razonabilidad del cristianismo e irrazonabilidad del endiosamiento

Hemos visto cómo en la *Carta* Locke empleaba argumentos como la pluralidad y disparidad de las creencias y los cultos religiosos. Los mismos argumentos que, junto con las pretensiones de posesión de la verdad absoluta a salvo de toda crítica, eran utilizados por los «libertinos» para negar o disminuir el valor de la religión, contrapuesta de ese modo a «la sana razón».

Ya hemos podido observar que no era esa la intención de Locke. Por el contrario, este afirma la posibilidad del carácter *racional* de la religión. A la defensa más explícita de esta posición dedicó una obra especial, la *Razonabilidad del cristianismo* (1695).

Locke resume el *núcleo esencial* del cristianismo en la condición mesiánica de Cristo y en el reconocimiento de la verdadera naturaleza de Dios como único, supremo e invisible. A este *monoteísmo*, tan libre de supersticiones vulgares como de sutiles complicaciones teológicas, po-

dría haber llegado por sí solo «la parte racional y pensante del género humano»; pero ha sido mérito de la religión cristiana haberlo difundido por todo el mundo. No obstante, es la sencillez de su esencia lo que le hace aceptable para la razón, no los añadidos de los «expertos» en ortodoxias y herejías, que no han hecho sino enredarse y enredar a los demás en interminables disputas.

Naturalmente, la fe en Cristo implica la obediencia a sus preceptos, que se reducen, en el fondo, a la ley natural. Pero tal vez lo más peculiar en la perspectiva de Locke es que, a diferencia de otros racionalistas, no se limita a *corregir* la religión aplicándole normas descubiertas fuera de ella misma que *eliminen su* irracionalidad. Al contrario, él entiende que la razonabilidad es *intrínseca* al cristianismo. Así lo manifiesta ya el título completo de la obra: *La razonabilidad del cristianismo tal como nos es transmitido en la Escritura*. El Cristo, según podemos leer en el Evangelio, se enfrenta precisamente a las rutinas tradicionales, a los formalismos esotéricos *, a las supersticiones y al compromiso no razonado con la «Antigua Ley», tanto como a la irracionalidad de las pasiones violentas y corruptoras (ira, venganza...).

Por otra parte, al poner de manifiesto la *razonabilidad* del cristianismo, Locke no pretende una reducción «racionalística» de la fe.

[La razón], en cuanto algo que se distingue de la fe, consiste en el descubrimiento de la certeza o de la probabilidad de aquellas proposiciones que la mente alcanza por deducción a partir de ideas obtenidas mediante el empleo de las facultades naturales,

mientras que la fe es el asentimiento a una proposición no porque la razón nos la imponga, sino *por un acto de crédito en aquel que la propone como procedente de Dios por alguna extraordinaria vía de comunicación* (LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, 18, 2). En consecuencia, para un ser racional *no puede ser objeto de fe* lo que «contradiga» una *clara evidencia intuitiva* (*ibid.*, 5), pero «sí puede serlo» algo que esté

sobre la razón sin contradecirla (*ibid.*, 7 y 8). Ahí está precisamente el motivo de que la revelación pueda ser considerada razonablemente posible. Si bien *la razón ha de ser nuestro supremo juez y guía en todas las cosas* (*ibid.*, IV, 19, 14), no por eso hemos de *rechazar* una proposición revelada que no pueda ser explicada por principios naturales (*ibid.*), aunque sea competencia de la propia razón juzgar el carácter revelado de la proposición y su sentido.

Si los límites entre la razón y la fe (base lógica de la rigurosa separación entre lo temporal y lo espiritual) no se respetan, no se podrá contrarrestar ningún fanatismo ni ninguna extravagancia en la religión, la fe ciega, soñadora y fanática que Locke condena siempre sin reservas, pues

siendo la religión lo que más debería distinguirnos de las bestias [...] a menudo hace que los hombres aparezcan como más irracionales e insensatos [que aquellas].

(*Ibid.*, 18, 11)

El capítulo 19 del *Ensayo* está dedicado al estudio y condena del «entusiasmo», según el sentido etimológico de la palabra: *endiosamiento*. Quien no ama la verdad, dice Locke,

no mostrará grandes esfuerzos por conseguirla ni gran disgusto cuando no lo logre. Merece la pena saber cómo un hombre puede conocer verdaderamente si la ama, y creo que sobre esto hay una prueba infalible: el no abrazar ninguna proposición «con mayor seguridad de lo que sus pruebas permiten».

Quien exceda esa medida

no ama la verdad por amor a la verdad misma, sino por algún otro fin oculto.

(*Loc. cit.*, 1)

El asumir autoridad para ordenar a los demás y la inclinación para prescribirles opiniones es una constante de aquella corrupción del juicio. Nadie más dispuesto

a ello que quien asume su fantasía entusiasta como fundamento de la opinión y de la conducta (*ibid.*, 3).

Como la revelación inmediata es algo sobre lo que los hombres encuentran más fácil establecer sus opiniones y regular su conducta que el tomarse el aburrido trabajo de un raciocinio estricto, y como éste no siempre concluye felizmente,

no faltan los que actúan como beneficiarios de la revelación. En todos los tiempos ha habido hombres melancólicos, devotos cuya excelente opinión de sí mismos *ha llevado a pensar que tenían una gran familiaridad con Dios y una comunicación frecuente con el espíritu divino* (*ibid.*, 5).

Estando sus mentes preparadas de esta manera, cualquier opinión sin fundamento que venga a establecerse firmemente en sus fantasías es una iluminación que procede del espíritu de Dios [y], sean cuales fueren las acciones absurdas que se sientan inclinados a realizar, concluyen que su impulso proviene siempre de una llamada que debe ser obedecida.

(*Ibid.*, 6)

El entusiasmo se acepta con una falta total de investigación y de pruebas, pues su luz, *que procede del cielo, es siempre fuerte, clara y pura, conlleva su propia demostración* (*ibid.*, 8). Así lo aseguran quienes la gozan y cuando un hombre dice que ve o siente, nadie puede negárselo. Pero, dice Locke,

el conocimiento de cualquier proposición que llega a mi mente sin que yo sepa cómo, no es una percepción de que procede de Dios [...]. Aunque se llamen luz y visión, supongo que, en el mejor de los casos, se trata de creencias y de seguridades; y la proposición que se tiene por una revelación no es una proposición que «se conozca como» verdadera, sino que «se tiene por» verdadera. Pues cuando «se sabe» que una proposición es verdadera no se necesita la revelación, y resulta difícil pensar cómo alguien podría tener una revelación de lo que es ya

conocido [...]. Lo que veo, sé que es así por la evidencia de la cosa misma; lo que creo, lo creo a consecuencia de un testimonio [...]. La cuestión estriba, pues, en esto: ¿Cómo sé que Dios es quien me lo ha revelado?

Si el *entusiasta* no descubre los fundamentos en que se basa para pensar que esa *revelación* procede de Dios,

toda su confianza es mera presunción, y la luz que tanto le deslumbra no es sino un fuego fatuo que le mantiene encerrado en este círculo: es una revelación porque lo cree firmemente, y lo cree porque es una revelación.

(*Ibíd.*, 10)

9.6. La educación

Entre los *Dos tratados* y la *Razonabilidad del cristianismo*, Locke publicó *Algunos pensamientos sobre la educación* (1693), tal vez el más progresista, aunque no el más citado, de sus escritos y uno de los de más eficaz influencia en los ilustrados franceses, particularmente en Rousseau.

La educación es, para Locke, educación *de* y *en* la razón. Aunque su escrito se dirigía ocasionalmente a la educación de un joven aristócrata, se aparta decididamente de la idea de la formación en las «buenas maneras» y de la adquisición de una distinción elitista (aunque bastante menos, desde luego, de los condicionamientos elitistas de su puesta en práctica). Admite que la cultura es necesaria, pero niega que sea «lo más importante» en la educación:

Imagino que considerarlais muy necio a quien no estimara infinitamente más a un hombre virtuoso y sensato que a un gran erudito.

(*Pensamientos*, párrafo 147)

No existe un modelo de educación abstracta que tenga por destinatario a un individuo no menos abstracto, desvinculado de la concreta sociedad en la que ha de

vivir y de su puesto en ella; pero, al mismo tiempo, la educación debe facilitar al individuo la capacidad de *juzgar y criticar* las opiniones, las costumbres y las supersticiones que han de rodearle y desde el comienzo le rodean. Este es el sentido de la educación en la razón: preparar al individuo para que las exigencias de ésta puedan pesar decisivamente en su conducta.

La razón debería ser el criterio de nuestras opiniones y, por supuesto, no sólo con fines contemplativos, sino, como la «sensatez» requiere, para la buena ordenación de la vida.

El principio de toda excelencia [es], evidentemente, privarnos de la satisfacción de nuestros deseos cuando éstos no son autorizados por la razón.

(Pensamientos, 38)

Por ello, ese *predominio* de la razón que debe ser el fin de la educación no puede alcanzarse sólo ni principalmente por la adquisición de conocimientos, sino por la formación del carácter y sus virtudes.

Parte esencial de esa formación del carácter habrá de ser, en palabras de Abbagnano, el reconocimiento y la formación del sentido de la *dignidad* humana. De ahí que Locke, en abierta oposición a una sólida costumbre inglesa (que no iba a ser, ni mucho menos, detenida por su razonada crítica), condene la práctica del castigo corporal como procedimiento educativo.

Los castigos corporales, dice Locke, no sólo no aminoran la fuerza de la inclinación natural al placer, sino que la alimentan y, en consecuencia, la intensifican; y, además, vuelven *odiosos* los valores que supuestamente tratarían de inculcar. Una disciplina así concebida es, en todo caso, una *disciplina de esclavos*. El educando

se somete y simula obediencia mientras siente que el palo le amenaza; pero cuando éste desaparece o la buena suerte de no ser visto le garantiza la impunidad, tanto más da rienda suelta a su tendencia.

La educación debe contar con estímulos positivos, y ninguno mejor que el desarrollo del sentimiento del ho-

nor, el deseo de obtener la aprobación y la estima de los demás. En ese sentimiento se encuentra el debido equilibrio entre la solidaridad social y la dignidad propia del individuo. Si la educación apoya además el despliegue de la iniciativa por parte de éste, la individualidad puede convertirse en una personalidad libre, responsable y emancipada. Para ello —y quizá sea éste el punto en que Locke se nos muestra más moderno— es imprescindible que el educador lo haga todo por descubrir las disposiciones y cualidades particulares de cada uno.

Tal es el sentido de la preferencia que Locke expresa por la «educación privada» sobre la enseñanza habitual en las escuelas públicas (por cierto, confesionales) de su tiempo. Difícilmente puede, pues, ser considerada acertada (o sincera) la actual revalorización del Locke teórico de la educación por parte de algunos que se esfuerzan hoy en presentar como una misma cosa la defensa de la libertad para mantener tal o cual tipo de enseñanza (en sentido institucional) con la defensa de la enseñanza *libre* (o enseñanza *en y para* la libertad).

Siglo XVIII e Ilustración británica

10.1. Locke y la Ilustración

Locke puede ser considerado perfectamente como el primer ilustrado. Lo sería ya, desde luego, a partir de su posición crítica general, igual que en la filosofía clásica Tales de Mileto o Jenófanes, por citar dos ejemplos, son *ilustrados* antes de la «Ilustración» ateniense de Pericles. Pero incluso si se atiende a las características más salientes de la «Ilustración» como período de la historia propio del siglo XVIII, bastaría para esa consideración la fuerte y declarada influencia lockeana en Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Y si se acepta para «Ilustración» una definición de diccionario filosófico (*período cultural que se distingue por los fervorosos esfuerzos de algunos personajes rectores para hacer de la razón el ordenador absoluto de la vida humana y esparcir la luz del conocimiento sobre la mente y la conciencia de los individuos*), en Locke se anticipa ya plenamente —acabamos de verlo— la Ilustración. Lo único que sobraría a la definición citada sería el «absoluto» que califica al «ordenador de la vida humana» (la razón). Pero no sería así, en todo caso, por las

peculiaridades distintivas de Locke, sino más bien por su condición de «empirista británico». El «absolutismo» es más propio de los racionalistas franceses, que continúan siendo cartesianos a pesar de toda su admiración por Locke.

En Francia, la Ilustración se desarrolló en medio de una mayor contradicción social: la que existía entre, por una parte, unas estructuras políticas aristocráticas y autoritarias —con una monarquía absoluta y una economía de amplia base feudal y monopolista— y, por la otra, una burguesía más constreñida que la inglesa, pero también más educada y capaz de asumir la dirección de una sociedad en la que no tenía libre acceso al poder político, pero cuyos resortes administrativos había empezado a dominar a la vez que los sectores menos vastos, pero más fecundos y progresivos de la economía.

Además, la mesurada expresión británica (facilitada a su vez por el carácter liberal-parlamentario de su monarquía, y por el movimiento convergente de su aristocracia hacia modos y empresas de capitalismo «burgués» y por el de su burguesía hacia las formas tradicionales aristocráticas) contrasta con la Ilustración francesa. Esta última, excitada por la corrupción de la corte, la intransigencia religiosa, los abusos del poder real, los privilegios de los grandes señores y de la Iglesia, fue violenta en su crítica dura, satírica y destructora del pasado.

Si, siguiendo la acostumbrada periodización histórica, consideramos la «Ilustración británica» en el siglo XVIII, veremos que ésta sigue estando más cerca de su anticipación en Locke que de sus coetáneos franceses, e incluso veremos que, en algunos casos y en ciertos aspectos, representa un retroceso más bien que lo contrario.

10.2. Religión natural y deísmo

La figura dominante de la Ilustración británica es, sin duda, David Hume, el último gran empirista. Pero en las materias más ideológicas del «siglo de las luces»

hay que interponer entre Locke y Hume el desarrollo de las ideas de religión natural y deísmo (por más que aquéllas se originan con anterioridad al propio Locke).

La idea de *religión natural*, aunque tan «siglo XVIII», puede remontarse a humanistas del Renacimiento, como Tomás Moro; y, desde luego, aparece formulada con claridad en autores ingleses del XVII. En este punto, el lugar de honor corresponde sin disputa a lord E. Herbert de Cherbury (1583-1648), quien, especialmente en *De Veritate* (1624), defendió una *religión de la razón* respecto de la cual la Biblia, como otras antiguas tradiciones religiosas, no sería sino una versión apropiada a tiempos primitivos. De todas esas tradiciones se puede aislar un *núcleo racional* que habría sido impreso en un cierto «instinto humano» por la sabiduría divina.

Las implicaciones innatistas de esta posición fueron, ya sabemos, rechazadas por Locke, pese a ser éste bastante afín al *contenido* de la tesis propuesta. En general, el deísmo de los siglos XVII y XVIII es una continuación de aquellas ideas, que opta decididamente por la disolución de las llamadas «revelaciones divinas» mediante la aplicación a las mismas del criterio racional. Para los deístas, como Voltaire y el propio Hume, religión y ética deben considerarse hechos *naturales*. Dios Creador no tiene relación directa (al menos, no una relación cognoscible) con el mundo que, una vez creado, se rige simplemente por sus propias leyes. En consecuencia, la oración y la esperanza teológica carecen de sentido y el hombre ha de buscar en *sus propias* facultades racionales la reforma crítica de sus creencias y costumbres (aunque el programa, para aristócratas de tendencias esotéricas* como lord Bolingbroke, que tanto inspiró a Voltaire, no deba difundirse entre el «pueblo sencillo», al que ya «le va» la religión tradicional).

John Toland (1670-1722) fue, sin duda, quien más lejos llevó las ideas racionalizadoras en Inglaterra, aunque no más lejos que alguno de sus seguidores franceses, como D'Holbach y Helvetius. Su *Cristianismo no misterioso* (1696) mereció la distinción de ser condenado al fuego en tiempo y país poco propenso a tales extremos: se proponía disolver el cristianismo en pura razón,

despojándolo de todo carácter sobrenatural, y radicalizó tanto su crítica que acabó negando la recompensa ultraterrena y la inmortalidad del alma, así como la existencia de un juez divino. En sus *Cartas a Serena* (la ilustrada reina Sofía Carlota de Prusia) (1704), sin renunciar a su idea de que las «auténticas» y enmendadas «verdades del cristianismo» no contienen nada inconcebible o contradictorio, defendió un sistema universal de la «materia en movimiento» que entroncaba con Hobbes y tuvo una gran influencia en el materialismo francés del siglo XVIII.

10.3. El «filósofo de la naturaleza humana»

La naturaleza humana es la única ciencia del hombre.

Así lo proclama, en ajustada conjunción de humanismo y empirismo, el joven empirista ilustrado David Hume al empezar el tercio central del Siglo de las Luces o Edad de la Razón.

Y, con todo —continúa— ha sido descuidada hasta ahora. Yo habré hecho bastante si contribuyo a ponerla un poco más de moda; esta esperanza me ayuda a disipar mi carácter melancólico y me da fuerzas contra la indolencia.

(Tratado de la naturaleza humana, I, 4, 7)

Todas las ciencias le aparecen como vinculadas a la naturaleza humana, pues son parte de los conocimientos humanos y están sometidas al juicio del hombre; y esto vale tanto para las matemáticas como para la física o la teología *natural*. Las ciencias y toda forma de conocimiento no son sino otros tantos esfuerzos racionalizadores. Pero cuando la razón descubre que aquellas verdades que considera *fundadas en la naturaleza de las cosas* son, sin embargo, subjetivas y justificadas *por hábitos* en función de «instintos» del sujeto, razón e instinto entran en conflicto. Un conflicto que se soluciona cuando se reconoce que también la razón es

una manifestación de la naturaleza instintiva del hombre:

nada más que un instinto maravilloso y oscuro que nos hace seguir cierto encadenamiento de ideas.

Recordemos el tratamiento humeano de la «causa», la categoría presuntamente «objetiva» que nos sirve de base para elaborar las ciencias «de hechos».

En tanto que resultados de hábitos, las *creencias* son en realidad «sentimientos» naturales o instintos, no actos de razón. Por ello, no pueden ser «definidas»; pero sí es posible describirlas, como concepciones *más vivas, intensas y fuertes que las que acompañan a las puras ficciones de la imaginación* y nacidas de una *conexión habitual de su objeto con alguna cosa que está presente en la memoria y en los sentidos*. Ya sabemos que Hume explicaba de ese modo las creencias en la realidad de las causas, del *mundo material* y del *yo*. Ahora vamos a enfrentarnos con la aplicación de los mismos criterios a las creencias morales y religiosas.

En efecto, como el mismo Hume escribió al comienzo de su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), al estar ya «curados» los hombres de su pasión por las hipótesis y los sistemas en filosofía natural, ya

es tiempo de que acometan la reforma en las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de ética [que no esté fundado] en los hechos y en la observación.

Y en la esfera de la acción humana no parece haber mayores dificultades que en la del mundo físico para establecer un *encadenamiento regular* de los fenómenos: si se pierde una bolsa con dinero en Charing Cross no tardará más de una hora en desaparecer, y éste es un hecho por el que no han de sufrir innecesariamente los partidarios del libre albedrío, puesto que *regularidad* no quiere decir *determinación causal absoluta* (como tampoco lo quería decir en el campo de la física). Así como en nuestras relaciones con la naturaleza física nos basta con poder esperar que las regula-

ridades descubiertas *probablemente se repitan*, en nuestras relaciones con los demás hombres sólo necesitamos la hipótesis de que «cada uno» puede saber *cómo reaccionarán probablemente* los otros.

10.4. Nueva versión empirista de los principios morales

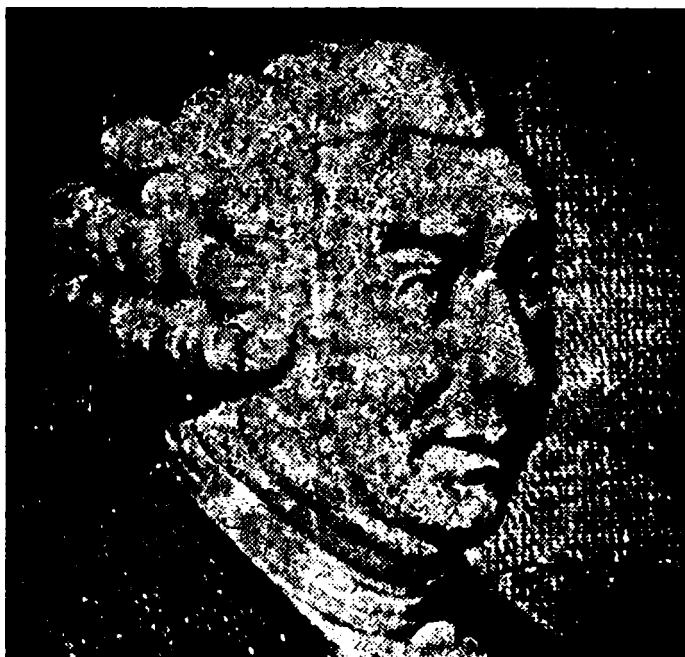
Perfectamente fiel a ese propósito y en un tono al que ya nos había familiarizado Locke —aunque, a diferencia de éste, sin mencionar la palabra *virtud*—, Hume comienza su investigación (Sección I, «Sobre los principios generales de la moral») con un análisis del complejo de cualidades que en la vida ordinaria confieren a quienes las poseen una especial *estimabilidad* personal. Con lo que un historiador católico y tan poco afecto a Hume como J. Hirschberger ha calificado de «mirada extraordinariamente aguda», el último empirista distingue las siguientes clases de *cualidades valiosas*:

- Las útiles a la comunidad: benevolencia y justicia (secciones II y III).
- Las útiles a uno mismo: fuerza de voluntad, diligencia, frugalidad, vigor corporal, inteligencia y otros dones del espíritu (sección VI).
- Las que nos son inmediatamente agradables a nosotros mismos: alegría, magnanimidad, dignidad de carácter, valor, sosiego y bondad (sección VII).
- Las que resultan inmediatamente agradables a los demás: modestia, buena conducta, cortesía, ingenio (sección VIII).

Agrado y utilidad son, pues, el común fundamento de la «estimabilidad» y la aprobación; y, en última instancia, la utilidad se funda en el agrado:

«La utilidad es agradable y solicita nuestra aprobación.» Esta es una cuestión de hecho confirmada por la observación de todos los días. Pero, ¿útil para qué? Sin duda, para el interés de alguien.

(HUME: *Investigación sobre los principios de la moral*, V, 1)



David Hume.

Ahora bien, el hedonismo, para Hume, *no es egoísmo*; y la «moral del sentimiento» no ha de apoyarse únicamente en éste, sino también en la razón, que tendrá que servir de árbitro en los conflictos que surgen en la vida moral. La *rectitud moral* de nuestras acciones, a diferencia de, por ejemplo, la hermosura, es *objeto de razonamiento* y no meramente de preferencia sentimental.

No obstante, la moral *deriva* de la inclinación y del sentimiento (HUME: *Investigación sobre los principios...*, I, 1); solo que éste no tiene tampoco por objeto únicamente el propio yo. No hay que exagerar la importancia del egoísmo personal, porque la experiencia misma así nos lo advierte. Por ejemplo, no es posible negar que existe *también* en nosotros un sentimiento de aprobación para la justicia o para la benevolencia desintere-

sada del «sí mismo» que tiene ante los ojos únicamente el bien de otros.

Lo que es honorable, lo que es bueno [...], lo que es generoso toma posesión del corazón y nos estimula a abrazarlo.

(*Ibid.*, IX, 2)

El hombre vive en sociedad y la «utilidad» que fundamenta la valoración moral de las cualidades personales ha de ser utilidad para la vida social. Así, dice Hume, en una situación de abundancia ilimitada de comodidades y bienes materiales para todos los hombres, la justicia sería inútil; más aún, imposible. Las reglas de la justicia, que imponen limitaciones al uso de los bienes, *dependen de la situación concreta* y de la utilidad que, en tal situación, reportan a la sociedad. No sentimos la obligación de la justicia hacia los animales, y no porque ellos mismos no sientan (antes al contrario, les creemos sensibles), sino porque no estamos con ellos en situación de reciprocidad social. Tampoco la sentiríamos si pudiésemos vivir en completo aislamiento. Si las reglas de la justicia se respetan menos entre las naciones que entre los individuos es precisamente porque las naciones pueden, en mucha mayor medida que los individuos, existir sin estrechas relaciones entre sí (*Ibid.*, 4).

El hombre *no puede* permanecer indiferente ante sus semejantes, sencillamente porque tiene que desarrollar su vida entre ellos. No es, pues, verdad que el único móvil de la acción humana sea el egoísmo individual, pues el bienestar y la felicidad individuales son inseparables del bienestar y felicidad colectivos.

Así creyó Hume haber conseguido dar una explicación más convincente y más «fundada en la naturaleza humana» a lo que Locke había llamado «ley de opinión o reputación»; y aclarar mejor, desde ésta, los vínculos entre «agrado» y «utilidad», para superar la excesivamente ligera formulación eudemonística de Locke (ver nuestro apartado 8.4). Y, por otra parte, para fundamentar en la experiencia la rectificación a la visión

exageradamente utilitaria y desalmada de Hobbes con su «estado de naturaleza» y su «guerra de todos contra todos».

Finalmente, con su enfoque Hume quita a la moral lo que Abbagnano llama su «vestido de luto» teológico, y la muestra, por el contrario, humana, benéfica, afable y hasta alegre.

La única molestia que impone —escribió el propio Hume— es la de calcular justamente y preferir constantemente la mayor felicidad. Y si se acercan a ella pretendientes austeros, enemigos de la alegría y el placer, son rechazados como hipócritas o falsarios o, si se les acepta, se les pone entre los menos favorecidos de sus seguidores.

(*Ibid.*, IX, 2)

10.5. El empirismo se hace «tory»

La utilidad social es también el fundamento de lo que Hume considera máxima virtud política: la «obediencia», sin la cual la sociedad no podría subsistir. Igualmente, la teoría política del escocés (por lo demás, escasa) es el resultado de consideraciones sociales.

Si la filosofía teórica de Hume fue la consecuencia de una radicalización de la tesis de Locke, en política, en cambio, adoptó posiciones mucho más conservadoras, en armonía con el desplazamiento político de la burguesía británica entre los siglos XVII y XVIII (paralelo a la consolidación del Imperio). *Un gobierno aceptado y establecido, dice, ofrece «por ello mismo» una ventaja infinita.*

Hume fue, de hecho, un *tory*, mientras que Locke estaba en la línea de los *whigs*. En uno de sus *Ensayos políticos* («El contrato originario») examina la tesis del pacto social y la considera verdadera en cuanto hace del pueblo origen del poder y en cuanto afirma que los hombres cambian su libertad natural por las leyes para obtener la paz y el orden; pero insiste mucho en la experiencia para dejar bien sentado que, *as a matter of*

fact, la mayoría de los gobiernos y estados nacen de la conquista o de revoluciones o usurpaciones. Semejantemente, y sin dar muestras de ninguna incomodidad teórica, acepta en parte la opuesta tesis del origen divino del poder, pues *todo sucede según los planes de la providencia* (lo que no sorprende poco cuando se piensa en lo que podía ser la creencia humana en los *planes de la providencia*, según no tardaremos en tener ocasión de ver). Y, de modo mucho menos sorprendente, observa en seguida que en esos planes parecen entrar por igual el poder del soberano legítimo y el del usurpador, la autoridad del magistrado y la del pirata. Por lo demás, la utilidad sigue siendo la piedra de toque de las instituciones.

Entre los deberes del hombre, Hume distingue aquellos a los que nos sentimos impulsados desinteresadamente, como el amor a los hijos o la gratitud hacia nuestros bienhechores, y los que proceden únicamente de su carácter ineludible. Así, el deber de la obediencia civil no nace de la obligación de fidelidad al contrato originario, sino de la *necesidad* de mantener la sociedad civil. Esta, sencillamente, *no puede* mantenerse sin la autoridad de los magistrados, la cual, a su vez, no podría existir sin la *debida* obediencia por parte de los ciudadanos. Como tampoco el respeto a la propiedad ajena o a la fidelidad en el cumplimiento de las promesas se ha de basar en otra cosa que en el ser condiciones *sine quibus non* para el mantenimiento de la sociedad.

Las consecuencias en orden a la resistencia a la tiranía que Locke había sacado de su idea del contrato le parecen a Hume una incitación antisocial a la rebelión. En su *Historia de Inglaterra* refuta el punto de vista *whig* acerca de la revolución del XVII y trata de demostrar los méritos de los Estuardo; si no regresa simple y abiertamente a Hobbes es porque la idea de libertad le parece ya irrenunciable y le obliga a aceptar «excepciones» a la doctrina de la obediencia.

En materia económica, Hume es partidario del libre comercio y de los gobiernos moderados en sus exigencias, particularmente en la imposición de tasas, lo que debe favorecer el desarrollo de los negocios. Por lo

demás, aunque miembro efectivo del partido *tory*, político activo, diplomático y subsecretario de Estado (o, tal vez mejor, *de acuerdo* con todo ello), Hume mostró un interés muy reducido por la teoría política, a la que dedicó mucha menos atención que a cualquiera de los otros campos en que tan agudo crítico demostró saber ser. Un punto más de coincidencia con los neopositivistas del siglo xx, que tan gustosamente le consideran su antecesor.

10.6. «Religión y moral» a una nueva luz

En el aspecto político, pues, no es Hume representativo de lo que en su siglo se consideraba «espíritu ilustrado»; en la Gran Bretaña, las ideas de tolerancia se habían adelantado en un siglo, y el liberalismo político y económico se habían institucionalizado, prohijados por el poder, en ese período. Hume pudo adoptar así una cómoda postura de conservadurismo escéptico.

Donde su condición de ilustrado está plenamente «a la altura de los tiempos» es en el plano de la crítica intelectual de la tradición religioso-moral.

Propio de la época (y, particularmente, del deísmo) era la renuncia a la conexión tanto entre las leyes naturales (físicas) y el Dios de los teólogos, como entre las reglas de conducta y la «ley divina». Hume parte de esa situación, pero su planteamiento, a pesar de la relativa prudencia de su expresión, resulta particularmente audaz. En la introducción a los *Diálogos sobre religión natural*, algo de esa audacia queda formalmente cubierto por la observación de que

cualquier asunto de filosofía que sea tan oscuro e incierto que la razón humana no puede determinarse en él con exactitud, parece aconsejar su tratamiento —si decidimos tratarlo— en forma de diálogo y conversación [...] [pues] a los hombres razonables puede permitrseles diferir en aquello de lo que nadie puede estar razonablemente seguro [y] sentimientos opuestos, incluso sin llegar a conclusión alguna, proporcionan un agradable entretenimiento.

No obstante, la misma frivolidad con que así renunciaba a comprometerse resultaba audaz en sí.

La religión, reducida a pura fe, queda al margen de la razón. Hume la concede un cierto valor de sentimiento, ya que no de conocimiento; pero nadie se puede sorprender de que tantos de sus críticos vean en él un decidido ateísmo por debajo de las fórmulas agnósticas y aunque nos presente sus opiniones a través de personajes de diálogo.

Donde más lejos le lleva su actitud crítica es en la nueva concepción de la relación moral-religión; no contento, en efecto, con seguir el proceso de laicización, que renunciaba a fundamentar la primera en la segunda, Hume descubre y proclama que la religión *contradice* la moral y que *su propio origen* está precisamente en la perversión o degradación de los sentimientos primarios que se encuentran en el origen de la moral.

Al final de los *Diálogos sobre religión natural* (XII) leemos estos juicios inequívocos:

Aunque la superstición o el fanatismo no estuviesen en oposición directa con la moralidad, siempre darán lugar a consecuencias desastrosas, ya que distraen nuestra atención de lo realmente importante, dan lugar a nuevas y supersticiosas clases de mérito e introducen una distribución absurda de alabanzas y censuras; además, debilitan extraordinariamente los compromisos que el hombre tiene con los motivos naturales de la justicia y el humanitarismo [...]. El máximo celo religioso y la más profunda hipocresía lejos de ser incompatibles suelen estar unidos en un mismo individuo [...]. Cuando los intereses religiosos andan de por medio no hay moralidad alguna que tenga fuerza suficiente para convencer al fanático [...]. El hecho de limitar constantemente la atención a la [...] salvación eterna es capaz de extinguir todos los afectos benevolentes y de dar lugar a un egoísmo absoluto [...]. En cualquier caso, hay que reconocer que, como el terror es el principio originario de la religión, es el terror la pasión que en ella siempre predomina, y que la religión sólo admite breves intervalos de placer.

10.7. «Religión natural» como crítica de las ideas religiosas

Hume pasa, no sin razón, por representante del deísmo ilustrado, ya que sus formulaciones son, en general, propias del deísmo, al menos en todos sus aspectos prácticos. Sus *Diálogos sobre religión natural* (concebidos y seguramente escritos a mitad del siglo, junto con la *Investigación sobre los principios de la moral*, pero no editados hasta después de su muerte), parecen situarse en la línea a la que el título responde, la que iniciara el *De Veritate* de Herbert de Cherbury. Pero están en realidad muy alejados, en espíritu, no sólo de aquellos inicios, sino también de lo que fue su desarrollo a lo largo de todo el siglo XVII.

Recordemos que el *De Veritate* se proponía afirmar una «religión de la razón» que se correspondería con un *núcleo esencial* presente en el judeocristianismo, como en todas las religiones antiguas, y que habría sido impreso en el hombre por la sabiduría divina. Ese «núcleo esencial», aun prescindiendo de todo innatismo, era lo que todavía buscaba Locke setenta años más tarde en su *Razonabilidad del cristianismo*: un monoteísmo libre de supersticiones vulgares y de sutilezas teológicas, al cual *podría haber llegado, sin la Revelación, la parte racional y pensante del género humano.*

Se trataba, en suma, de probar la *posibilidad del carácter racional*, y hasta Toland quiso todavía salvar ese «núcleo no misterioso» del cristianismo, aunque realmente lo redujese demasiado.

Los *Diálogos* de Hume funcionan de muy otra manera. Entre Demeas, que representa «la rígida e inflexible ortodoxia», y un Cleantes muy afín al «juicioso parecer del señor Locke», actúa como «mediador» un escéptico, Filón; y es éste, sin posible duda, quien sirve de principal portavoz a Hume. Su «mediación» no busca un consenso ni una solución *intermedia*, sino que más bien establece un «ni lo uno ni lo otro».

Por lo demás, la crítica no se limita a las «sutilezas teológicas» o a las interpretaciones dogmáticas complicadas, sino que, aunque la introducción anuncie otra

cosa, se extiende a la supuesta razonabilidad de la naturaleza del Dios-Uno y a la cuestión misma de su existencia.

Nada que sea distintamente concebible implica contradicción; todo lo que concebimos como existente podemos concebirlo también como no existente; no existe, pues, un ser cuya inexistencia suponga contradicción; por consiguiente, no existe un ser cuya existencia esté demostrada.

(HUME: *Diálogos sobre la religión natural*, IX)

La conclusión no disimulada del largo recorrido crítico, que vamos a seguir en sus líneas generales, es que *toda* justificación teórica de la religión es imposible.

10.8. Recorrido al diálogo

Comienza el diálogo con la presentación por Demea de un «método de educación» que consiste en el «aprendizaje» de la filosofía y su coronación con el conocimiento de la naturaleza divina, pues

esta ciencia de la teología natural, al ser más profunda y abstrusa que ninguna, requiere la máxima madurez de juicio [...] y sólo una mente enriquecida con todas las otras ciencias puede estar en disposición de tratarla.

Filón objeta que eso puede ser mucho tardar para enseñar a los niños los principios de la religión, pero Demea aclara que él se refiere únicamente al *aspecto científico, sujeto al razonamiento*, porque «el primer cuidado» ha de ser *sembrar en las almas la semilla de la piedad, inculcar los preceptos y la doctrina.*

En el «dejo de burla maliciosa» de la extensa respuesta de Filón, Cleantes descubre que éste propone a su vez *edificar la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico*, y le echa en cara lo insostenible del pirronismo* o de su incorporación a la conducta, *ni siquiera por unas horas*. Filón concede que el escéptico tiene que actuar, vivir y conversar con los demás hombres y

que, desde niños, todos hemos de progresar (y progresamos) en formar *principios más generales de conducta y razonamiento*; y añade:

Lo que llamamos filosofía no es otra cosa que una operación más regular y metódica de la misma especie [...]. Pero cuando dirigimos nuestra mirada más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos que nos rodean, cuando llevamos nuestras especulaciones a esas dos eternidades que yacen antes y después del presente estado de cosas [...], muy lejos tendríamos que estar de la más débil tendencia escéptica para no temer que estemos tratando de asuntos que caen por completo fuera del alcance de nuestras facultades.

Cuando del escepticismo en general se pasa, así, a tratar del escepticismo religioso, Filón, aun con el riesgo de ser clasificado entre esa clase de insensatos [los ateos], opina que *hay fuertes síntomas de política clerical en el desarrollo de todo el asunto*, ya que *nuestros sagaces clérigos* han pasado de su anterior actitud de desconfianza en la razón, a pensar que sin ésta no tenemos otro principio que nos lleve a la religión; actitud que Cleantes, por su parte, declara *muy razonable*.

La segunda parte del diálogo comienza con la distinción que Demea hace entre el tema de la existencia de Dios, verdad *tan cierta y evidente que ningún hombre o, al menos, ningún hombre con sentido común* ha puesto en duda, y el de su «naturaleza», *incomprensible y desconocida para nosotros debido a la imperfección del entendimiento humano*.

Finitas, débiles y ciegas criaturas —dice— deberíamos humillarnos ante su augusta presencia y, conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas [pues] están ocultas a la curiosidad humana por una espesa nube y es una profanación tratar de indagar a través de esa sagrada oscuridad.

Pero cuando esa elocuente exhibición de «cristianismo misterioso» podría hacernos esperar que el diálogo «sobre religión natural» nos orientara hacia el «cristia-

nismo no-misterioso», lo que encontramos, en boca de Filón, es una fórmula que sabe inequívocamente a Hume:

Nuestras ideas no llegan más lejos de lo que alcanza la experiencia. No tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas. No necesito concluir mi silogismo, porque tú mismo puedes inferir la conclusión.

Es entonces Cleantes quien acude al orden del mundo y a la relación de causalidad para concluir que

por medio de este argumento «a posteriori» y sirviéndonos únicamente de él probamos de modo terminante «la existencia de una deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humana».

Por su parte, Demea, anticipando posiciones fideístas, ve eso como *traicionar la causa de Dios*, pues éste ni se parece a los hombres ni es *demostrable* mediante argumentos abstractos.

La «mediación» de Filón es otra vez inequívocamente humeana: que la piedra cae, que el fuego quema *son cosas que hemos observado mil y mil veces*, por lo cual, en tales casos inferimos *la conclusión a que estamos acostumbrados*, pero desde el momento en que empezamos a apartarnos de la semejanza entre los casos, *la evidencia disminuye*. Que la sangre circule en un ser humano en el que no lo hemos experimentado es una creencia correcta, pero aplicar nuestro modelo de circulación a otros animales o a la savia de las plantas ya es más arriesgado. Si vemos una casa, concluimos que tuvo constructor; pero, ¿es que el universo encierra una semejanza tal con una casa que nos permita inferir con la misma seguridad la existencia de una causa similar? La argumentación que Filón desarrolla entonces a propósito de lo inadecuado de la analogía casa-universo tiene un indudable interés para la historia de la ciencia y aun para la ciencia *simpliciter*, pero aquí podemos desentendernos de ella.

Más interés tiene, en el actual contexto, el cambio

de orientación que imprime Cleantes al diálogo en su parte IV al observar que

aunque se conceda que la Divinidad posee atributos que no comprendemos, nunca deberíamos otorgarle otros absolutamente incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial.

Aduce como ejemplo nada menos que la consagrada «simplicidad», y la rechaza, porque

una mente totalmente simple e inmutable es una mente que carece de pensamiento, de razón, de voluntad, de sentimiento, de amor, de odio, en una palabra, no es una mente en absoluto,

como no sería posible *una extensión limitada sin figura o un número sin composición.*

Filón replica con un ataque al «antropomorfismo» de la concepción de Cleantes, lo que le da pie a insistir en la *endebles de todo argumento que trate de proceder del universo a su «causa»*. En la crítica de Filón reaparece una vez más Hume, un Hume epistemológicamente más audaz que nunca (también tenemos experiencia, dice, de sistemas de pensamiento y de materia que carecen de orden, como la locura en el primer caso y la corrupción en el segundo; ¿por qué ese orden *ha de ser* más esencial al pensamiento que a la materia?), pero que desemboca en la conclusión de siempre:

sería más juicioso limitarnos al mundo presente, sin mirar más allá.

Al antropomorfismo, y a las antinomias teológicas que llevan alternativamente a afirmarlo y a rechazarlo, se dedica también la parte V. Al hilo de la argumentación, Filón va amontonando nuevas dificultades: si la causa ha de ser proporcionada al efecto, y siendo éste finito, ¿cómo asignar infinitud a la Divinidad? Y aunque las «dificultades inexplicables en las obras de la naturaleza» se resolvieran con la admisión de un autor *perfecto*, en el que se conciliaría todo lo que es inexplicable para nuestra limitada capacidad, ¿cómo sacar la

prueba de esa autoría «a partir de los datos», cuando éstos están tan lejos de sugerir «perfección»?

Cuando Filón resume en tono deísta:

un hombre que siga tu hipótesis podrá quizá asegurar o conjeturar que el universo se originó alguna vez a partir de algo que podríamos llamar un plan; pero [...] le será imposible determinar una sola circunstancia más,

Cleantes responde:

No has podido librarte de la hipótesis de un designio planificador en el universo [...]. A esa concepción me adhiero con firmeza y esto es lo que considero fundamento suficiente para la religión.

Pero la parte VI se abre con la declaración de Demea, que considera demasiado débil un «fundamento tan inestable», pues queda en la duda

si hay una Deidad o muchas, si son perfectas o imperfectas, subordinadas o supremas, muertas o vivas...

Filón quiere, sin embargo, hacerlo «aún más insatisfactorio» al añadir, con argumentos de analogía semejantes a los utilizados por Cleantes, que igualmente cabría considerar al universo como

un animal o un cuerpo organizado [...] activado por un principio de vida y movimiento [e inferir que] la Divinidad es el «alma» del mundo [teoría que] tiene muchas ventajas que la hicieron ser adoptada por los antiguos teólogos.

Descartadas las réplicas de Cleantes, Filón afirma que, caso de tener que defender algún sistema particular, cosa que nunca haría por propia voluntad, preferiría

el que adscribe al mundo un principio de orden eterno e inherente a él, aunque afectado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones.

Como mínimo, dice, habrá que

reconocer que todos estos sistemas de escepticismo, politeísmo y teísmo descansan, según tus principios, en una base semejante y que ninguno tiene ventajas sobre los otros. De ahí puedes deducir la falsedad de tus principios.

El diálogo continúa, no obstante, con nuevas propuestas, dificultades, argumentaciones y contraargumentaciones, hasta que Filón reformula su constante insinuación:

si no hay ataque ni defensa que pueda alcanzar el éxito cuando los teólogos discuten entre sí, ¿no caerá la victoria final en manos del escéptico?

(*Ibíd.*, parte VIII)

Entonces Demea, muy callado en las páginas anteriores, sugiere el cambio de frente:

*¿No nos iría mejor adhiriéndonos a ese simple y sublime argumento «a priori» * que [...] corta de raíz toda duda?*

Y él mismo lo formula: la *causa última* será aquella que es *necesariamente existente*, aquella que es *imposible que no exista*. Esta vez es Cleantes quien, en nombre de Hume, da la respuesta que vimos al final del apartado anterior y que concluye con el definitivo «no existe ese ser».

De ahí que el trecho final de los *Diálogos* comience con la «persuasión» expresada por Filón de que

el mejor y único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es el de poner de manifiesto la miseria y enfermedad de los hombres.

Ahora es Cleantes quien se inhibe del diálogo, mientras Demea parece, al principio, de acuerdo con el escéptico en una visión pesimista de la naturaleza. Pero pronto surge entre ellos el desacuerdo. Demea habla de la superioridad de la sociedad humana, que la permite dominar a animales de mayor fuerza y agilidad natural. El hombre, contesta Filón, puede, en efecto, superar, al agruparse, a todos sus enemigos *reales*, pero,

¿no se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía, que le visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de su vida? Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo producen en ellos resentimiento y ofensa [...] y hasta la muerte, el refugio contra todos los otros males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. No molesta el lobo al tímido ganado como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales.

(*Ibid.*, parte X)

A partir de ahí, el pesimismo se generaliza y el diálogo desarrolla muy por extenso toda una antiteodicea que no nos será preciso seguir en todos sus puntos. Peor aún que las amenazas exteriores, dice Demea, son los males «que surgen de la desequilibrada condición de nuestra mente y nuestro cuerpo», las enfermedades, el remordimiento, la vergüenza, la angustia, la rabia, el miedo, el desánimo, la desesperación.

El trabajo y la pobreza [...] son la carga segura de la gran mayoría, y los pocos privilegiados que disfrutan del ocio y la opulencia nunca alcanzan el pleno contento [...]. Todos los bienes de la vida reunidos no haría feliz a un hombre [...] y basta con que un mal tenga lugar [...] o con que esté ausente un bien [...] para que la vida se convierta en algo poco deseable.

Mas, aun así —dice Filón—, los hombres no quieren dejar la vida, y cita un verso de Milton (*Paraíso perdido*, XI): *not satisfied with life, afraid of death* («insatisfechos de la vida, temerosos de la muerte»).

Filón pregunta entonces a Cleantes cómo puede seguir aferrado al antropomorfismo. Si todo lo que Dios quiere se hace, Dios quiere la infelicidad del hombre. Dios lo sabe y no puede confundirse al elegir los medios; por lo tanto, Dios *no* ha establecido el curso de la naturaleza para proporcionar la felicidad al hombre: «no hay en toda la gama del conocimiento humano unas

inferencias que sean tan ciertas e infalibles como éstas».

Debo confesar —replica Cleantes—, que el hecho de que estuvieses tan de acuerdo con Demea me sorprendió un poco. Ahora veo que [preparabas] un ataque contra mí [...]. Si puedes probar que la humanidad es infeliz y está corrompida habremos terminado de una vez por todas con la religión.

Naturalmente, Demea protesta:

Te apresuras demasiado al aprovecharte de las opiniones más inocentes y más generalmente aceptadas [...] incluso por las personas religiosas y devotas [...]. ¿Es que los fervientes sacerdotes y los predicadores que han dedicado su fértil retórica a estos asuntos no han dado fácilmente una solución? [...]. Los males presentes son rectificados en otras regiones y en algún futuro período de existencia.

Cleantes no quiere aceptar esas suposiciones arbitrarias, porque, *¿cómo puede conocerse una causa si no es a partir de sus efectos? Fundamentar una hipótesis en otra es construir en el vacío. Lo más que puede alcanzarse con esas conjeturas y ficciones es su mera posibilidad; será más útil oponerse a las visiones melancólicas:*

La salud es más común que la enfermedad, el placer es más común que el dolor, la felicidad es más común que el sufrimiento.

Pero, aunque se concediera tal cosa (algo que *nunca podrás probar*, dice Filón), «el mal seguiría siendo incompatible» con la perfecta benevolencia de Dios o con su poder infinito. Es más, aunque esa imposible compatibilidad se concediese con fines meramente dialécticos, ¿qué se ganaría? Lo que hay que hacer es «probar» los *puros, absolutos, inimaginables atributos divinos partiendo únicamente de los impuros y confusos fenómenos.*

En la parte XI, Cleantes hace una concesión insólita: *No tengo escrúpulo en confesar que [...] la frecuente repetición de la palabra infinito, con la cual nos encontramos en los escritos de todos los teólogos, suena más a panegírico que a filosofía, nos obliga a abandonar toda analogía, y nos incapacita para retener concepto alguno sobre el objeto de nuestra adoración. Pero,*

si conservamos nuestra analogía humana, siempre nos encontraremos con que es imposible reconciliar el mal [...] y los atributos de Dios; con mucha mayor razón nos sería imposible probar éstos partiendo de la mezcla de mal que se da en el universo.

Podría, pues, escogerse un mal menor para evitar otro más grande, y suponer en el autor de la Naturaleza [...] una perfección finita.

Filón sigue creyendo que, aun así, lo que podría hacerse menos inverosímil una vez aceptado, no podría tampoco ser probado sobre la base de los datos:

Me limitaré a repetir mi pregunta: ¿es el mundo [...] tal como se nos muestra [...] diferente del que un hombre u otro ser igualmente limitado esperaría de antemano de una Divinidad muy poderosa, sabia y benevolente? Asegurar que no, sería un extraño prejuicio. De ahí concluyo que, aun siendo el mundo todo lo consistente que se quiera (permitiéndonos toda clase de suposiciones y conjeturas) con la idea de una Divinidad, no puede jamás darnos pie para inferir la existencia de esa Divinidad.

El final de esta parte es un nuevo desarrollo de la antiteodicea iniciada en la anterior. Filón considera las distintas *circunstancias que introducen el mal*:

- La planificación de la creación animal, según la cual el dolor es empleado, lo mismo que el placer, para incitar a la acción, siendo así que *según le parece al entendimiento humano*, el placer sería suficiente a ese propósito.
- El hecho de que el mundo se guíe por reglas generales en vez de adaptarse a las condiciones particulares y, pese a ello, accidentes *de causas tan desconocidas y variables* resulten tan a menudo perturbadores.

- La demasiado escrupulosa economía con que cada especie animal está dotada, de modo que cualquier disminución considerable destruye a la criatura.
- El modo deficiente con que se han establecido los principios de la gran máquina de la naturaleza, el «tosco ajuste» con que, por ejemplo, se distribuyen las lluvias, muchas veces insuficientes y otras muchas excesivas; o las pasiones, de las que cabe decir lo mismo.

El balance de todo ello resulta verdaderamente desanimador:

¡El todo no presenta otra cosa que una naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador y que arroja de su seno, sin discriminación ni amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!

La última salida teológica a la dificultad sería el dualismo maniqueo, que parece una explicación plausible de la mezcla del bien y del mal. Pero, por otra parte,

si consideramos la perfecta uniformidad entre las partes del universo, no descubriremos el menor trazo de la lucha entre un Ser benévolo y otro malévol.

Hay bien y mal, placer y dolor, como calor y frío, pero no enfrentados, sino combinados. La verdadera conclusión sería que la fuente original difiere de todos esos principios y no prefiere el bien al mal más de lo que prefiere lo frío a lo caliente o lo ligero a lo pesado.

10.9. «Nada sagrado ni venerable»

Demea, algo tarde ciertamente, deja oír su protesta:

¡Alto, alto! ¿Adónde vas a parar? [...]. Yo me alié contigo para probar la naturaleza incomprensible del divino Ser y para refutar los principios de Cleantes, que está dispuesto a medirlo todo según normas humanas. Pero ahora...

Y como Filón continúa mostrando «su espíritu de oposición y su censura a las opiniones establecidas», Demea tiene que marcharse de allí.

No hay nada sagrado ni venerable, incluso ante tus propios ojos, que dejes a salvo de tus ataques,

dice Cleantes a Filón al entrar en la parte final (XII). Y Filón responde:

Debo confesar que soy menos cauteloso en este asunto de la religión natural que en ningún otro.

Pero, cuando a continuación hace profesión de acuerdo íntimo con Cleantes, no añade ninguna muestra real de desaprobación o abandono de sus críticas anteriores.

Sus últimas palabras, en vez de dirigirse a fundamentar su proclamada «veneración» por la «religión verdadera», son un nuevo y duro ataque a las supersticiones, porque siente

un placer especial, debo confesarlo, en llevar los principios de la superstición hacia el absurdo y, a veces, hacia la impiedad [pues] cada vez que se menciona el espíritu religioso en una narración histórica estamos seguros de que a continuación se nos relatarán todas las desgracias a que ese espíritu religioso dio lugar. Y «no hay épocas más prósperas y felices que aquellas en que ni se menciona ni se considera el espíritu religioso [...]. Esto es algo que el mundo entiende muy bien; y nadie que no sea un insensato dejará de fiarse de un hombre porque ha oído que dicho hombre, mediante el estudio y la filosofía, alberga una serie de dudas especulativas acerca de los asuntos teológicos. Y al tratar con una persona que hace grandes profesiones de religión y devoción, ¿no es verdad que muchos que son considerados prudentes se ponen en guardia porque temen que esa persona les engañe y defraude?

Cuando Filón calla finalmente y Pánfilo, el narrador del diálogo, concluye con brevedad: *me inclino a pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea, pero que los de Cleantes se acercan más a la verdad*, nos quedamos sin saber a ciencia cierta cuál es la verdad de Cleantes y sin poder apreciar la fuerza de sus fundamentos; y el protagonismo de Filón, evidente a todo lo largo del diálogo, queda mucho más subrayado que rectificado.

10.10. La historia natural de la religión

Si para la religión *no existe justificación teórica* posible, es en cambio posible y conveniente buscar y poner de manifiesto las raíces que sin duda tiene en la naturaleza humana.

Tal es el objeto de la *Historia Natural de la Religión*, el fruto más maduro de los estudios históricos de Hume, según dictamen de F. Jold en su *Historia de la filosofía moderna*. Hume la escribió después de los *Diálogos*, aunque éstos no se publicarían en vida del autor.

Muy difícilmente podría, pues, considerarse como algo más que una mera medida de precaución el que Hume inicie el prólogo con la declaración de que no se puede dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténtica, y de que la cuestión más difícil no es la del fundamento racional, sino la de sus orígenes en la naturaleza humana, que es la cuestión abordada por el libro.

Porque

la creencia en un poder invisible e inteligente ha estado muy ampliamente difundida entre la raza humana [...] pero no ha sido quizá tan universal como para no admitir excepciones, ni de ningún modo uniforme en las ideas que ha sugerido. Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimiento religioso alguno [...], jamás dos pueblos y difícilmente dos hombres han coincidido con exactitud en los mismos sentimientos. Parecería, pues, que este preconcepto «no surge de un instinto originario» o de una impresión primaria de la naturaleza, tal como surgen el amor propio, la atracción de los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento, pues se ha comprobado que todo instinto de esta clase es absolutamente universal [...] y tiene siempre un objeto determinado al que persigue inflexiblemente.

La *Historia Natural* se destina, en consecuencia, a averiguar cuáles sean los principios que engendran las creencias religiosas, principios en todo caso secundarios (puesto que fácilmente pueden ser pervertidos y

hasta *absolutamente impedidos en su ejercicio*) y cuáles los «*accidentes y causas que regulan ese ejercicio*».

. Y aunque la *religión natural* sugiera otra cosa, lo que encontraremos será que las ideas religiosas no se originan en la contemplación de la naturaleza y su orden, o en la pregunta por el autor de éste y aquélla, sino en el interés por los acontecimientos de la vida y en las esperanzas y temores que agitan incesantemente al hombre.

10.11. Del politeísmo al monoteísmo

Hume parte de lo que le parece el hecho firmemente establecido de que el politeísmo o la idolatría fueron la más antigua religión de la humanidad, *como lo son de los salvajes 'actuales' en América, Africa y Asia y de que fue así porque no pudo haber sido de otra manera* (*Historia natural de la religión*, cap. 1). El monoteísmo, por otra parte, no puro, de uno o dos pueblos no es objeción *digna de ser considerada*, y la tesis de que se llegó al politeísmo desde un monoteísmo primitivo ni se sostiene históricamente ni es verosímil: ¿será, acaso, que los hombres «mientras eran ignorantes o bárbaros descubrieron la verdad, pero cayeron en el error en cuanto adquirieron conocimiento y educación»? La verdad tuvo que ser, sin duda, la contraria.

Sería tan razonable imaginar que los hombres [...] estudiaron geometría antes que agricultura como afirmar que la Divinidad se les presentaba como un puro espíritu omnisciente y omnipotente antes de concebirla como un ser poderoso, pero limitado, con pasiones, apetitos, miembros y órganos.

Igualmente inverosímil es la idea de que

el animal bárbaro e indigente que era el hombre en los orígenes de la sociedad, apremiado por tantas necesidades y pasiones, tuviera sosiego para admirar el ordenado espectáculo de la naturaleza.

Al contrario, cuanto más regular y uniforme aparezca ésta, tanto más el hombre se familiariza con ella y

tantas menos preguntas le sugiere, mientras que, por ejemplo, un nacimiento monstruoso es un prodigio que excita su curiosidad; y *al punto empieza a temblar, a ofrecer sacrificios y a orar.*

La diversidad de los sucesos hace así pensar a los hombres *no en el origen de todo el sistema, sino en causas diversas y contrapuestas, y así surgen múltiples divinidades, unas benignas y otras vengadoras, pues lo que nosotros llamamos el plan de la providencia está tan lleno de variación e incertidumbre, que lleva a pensar en una constante lucha de fuerzas opuestas e incluso en un arrepentimiento o cambio de intención, sea por impotencia o veleidad (ibid., 2).*

Se piensan por separado los dominios de los diversos dioses y como inciertos y variables los actos de un mismo dios; *oraciones y sacrificios, ritos y ceremonias son la fuente de su favor o de su enemistad (ibid.).*

Cuanto más el curso de la vida de un hombre es regido por un acaso, tanto mayor es su superstición, como puede comprobarse en especial entre tahures y marineros; y los hombres caen de rodillas mucho más frecuentemente cuando están tristes que cuando se sienten felices, pues mientras la prosperidad se acepta como un legítimo derecho, la desgracia alarma y hace que se indague su origen, surgen los temores y se trata «por todos los medios de apaciguar a las fuerzas secretas e inteligentes» a las que se supone culpables (ibid., 3).

Tras considerar con algún mayor detalle diversas formas de politeísmo, como las «alegorías» físicas y morales (dioses de la guerra, del amor, de la salud, etc.) y el culto de los héroes, Hume llega a la cuestión del origen del monoteísmo (*ibid.*, 6). Niega con toda decisión que dicho origen pueda ponerse en lo que más tarde se ha querido ver como las razones que lo apoyan. Todavía en la Europa actual, dice, si preguntamos a un hombre del pueblo por qué cree en un dios omnipotente, no mencionará la belleza de las causas finales ni la coordinación de los fenómenos y las leyes:

os hablará de la repentina e inesperada muerte de un hombre, de la extraordinaria sequía de tal año o las inundaciones de tal otro.

Es decir, justamente de aquello que antes parece contradecir que fundamentar *la idea de un plan elaborado por un sabio rector*.

El monoteísmo surge más bien porque *reduciendo las cosas celestes a sus similares terrenales*, los hombres se representan a un Dios como *príncipe o magistrado supremo*. Bien porque le consideren su patrono, bien por su condición de soberano, sus fieles *se esforzarán por todos los medios en ganar su favor*.

No es, pues, la reflexión filosófica, sino la necesidad de «adular» al Dios supremo, lo que eleva a éste y va ampliando y exagerando sus atributos, porque *a medida que el temor y la miseria de los hombres se hace sentir*, hay que inventar nuevas y mayores formas de adulación, *hasta que llegan al mismo infinito, más allá del cual ya no hay posible superación*; algo así como lo que ocurre en *las naciones bárbaras y aun a veces en las civilizadas* con las alabanzas a los gobernantes despóticos. Y, en un caso como en el otro, es difícil y peligroso tratar de marchar contra la corriente:

Los dominicos, que negaban la inmaculada concepción, han sido muy desdichados a causa de su doctrina [mientras que] los franciscanos acaparaban toda la popularidad.

El monoteísmo, nacido de esa tendencia, va siendo luego elaborado y aclarado por la reflexión filosófica; pero ésta no puede tampoco impedir el «reflujo» del politeísmo (*ibíd.*, 8), por la reacción constante y natural del vulgo (*o sea, de toda la humanidad excepto unos pocos*) que reactiva siempre la situación originaria. De ahí la proclividad de todas las religiones a admitir poderes intermedios entre Dios y los hombres, que pueden acabar convirtiéndose en objetos principales del culto, con lo que se reintroduce por la ventana la idolatría, oficial y pomposamente expulsada por la puerta.

10.12. «Refugiémonos gozosamente en la filosofía»

Pero si el monoteísmo, al menos en su presentación teórica (y también tendencialmente en la práctica reli-

giosa), destierra la idolatría y hace esfuerzos valiosos por racionalizar la creencia, lleva en sí, por otra parte, sus propios peligros e *introduce* un mal que no cabía en el politeísmo: la intolerancia. De ahí que la valoración que Hume hiciera del monoteísmo no pudiese pasar de ambigua.

El politeísmo o adoración idolátrica [...] se halla expuesto a un grave inconveniente: cualquier práctica u opinión, por bárbara y corrompida que sea, puede ser aceptada.

Pero, al mismo tiempo, tiene

una «evidente ventaja»: que, al limitar el poder y las funciones de sus dioses, admite naturalmente a los demás de otras sectas o pueblos [...] y los hace compatibles entre sí [...]. El monoteísmo es todo lo contrario.

Así comienza el capítulo 9, dedicado, como los tres siguientes, a la valoración del monoteísmo.

Como este sistema supone que existe un solo Dios, perfecto en razón y bondad, «podría», dice Hume,

si fuera seguido fielmente, abolir todo lo frívolo, irracional e inhumano del culto religioso. Pero cuando se admite un objeto único de devoción, la adoración de otros dioses es considerada impía y absurda [...]. Como cada secta se siente segura de que su propia fe y su propio culto son absolutamente gratos a la divinidad y como nadie podría pensar que al mismo Ser pueda complacerse con ritos y principios diferentes y opuestos, las diversas sectas caen en natural animosidad y descargan mutuamente ese celo y rabia sagrados que son las más furiosas e implacables de todas las pasiones humanas.

Hume prueba con un recorrido a la historia el espíritu tolerante del politeísmo, explicando las pocas y más bien aparentes excepciones y cómo

la intolerancia de casi todas las religiones que han conservado la unidad de Dios es tan evidente como

- los principios contrarios del politeísmo [...]. [Así], es bien conocida la implacable estrechez de espíritu de los judíos [y] el mahometismo tiene principios todavía más sangrientos.

Si, por el contrario, ingleses y holandeses han optado por la tolerancia,

este singular hecho se debe a la firme resolución de los magistrados civiles, en oposición a los persistentes esfuerzos de sacerdotes y fanáticos.

Ni siquiera las «pocas» corrupciones de la idolatría y el politeísmo que llevaron a sacrificios humanos en Cartago o en México fueron tan perniciosas como esta corrupción del monoteísmo, pues

cuando las víctimas humanas son elegidas al azar o por ciertos signos exteriores no se afecta en tan considerable medida al resto de la sociedad. Tengamos en cuenta que la virtud, el saber, el amor a la libertad son [las cualidades que desencadenan la fatal venganza de los inquisidores [...]] [venganza que deja a la sociedad] en la más vergonzosa ignorancia, corrupción y sometimiento.

Más que nunca se pone aquí de manifiesto la «oposición» de religión y moral.

Allí donde la divinidad es concebida como infinitamente superior a la humanidad, esta creencia, aunque enteramente justa, si se mezcla con temores supersticiosos puede llevar al espíritu humano a la más baja humillación y sometimiento, y a presentar las virtudes monásticas de la mortificación, la penitencia, la humildad y la pasividad frente al sufrimiento como las únicas cualidades que a aquélla le son gratas.

Por el contrario, donde se considera a los dioses sólo *levemente superiores* e incluso, a algunos, como elevados desde un rango inferior, nos sentimos *más cómodos* en nuestro trato con ellos, incluso podemos, *sin irreverencia, emularles en ciertas ocasiones.* Así

se originan la actividad, la pujanza, la valentía, la magnanimidad, el amor a la libertad y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo.

En el monoteísmo, en cambio,

en lugar de la destrucción de los monstruos, del sojuzgamiento de los tiranos y de la defensa de nuestro país, flagelación y ayunos, cobardía y humildad, sumisión abyecta y obediencia esclava han llegado a ser entre los hombres los únicos caminos para obtener honores celestiales.

Y aún más. Lo que parecía ser el punto fuerte del monoteísmo debe, al menos, ser puesto en duda: si se examina sin prejuicios la antigua mitología pagana, dice Hume, tampoco resulta tan absurda, pues sus criaturas divinas, aunque no nos las encontremos en la tierra, son

tan «naturales» que, dentro de la inmensa variedad de planetas y mundos contenidos en este universo, parece más que probable que se realicen en alguna parte.

Y sus partidarios tratan de hacerlas comprensibles, aunque sea de una manera juguetona, imaginativa y no dogmática. Pero «los teólogos del monoteísmo parecen aceptar la necesidad del absurdo y la contradicción», como temiendo que la razón y el sentido común hiciesen *demasiado simples y domésticas* sus doctrinas.

Es preciso multiplicar el asombro, aparentar misterio, esforzarse por lograr tinieblas [que proporcionen] ocasión de hacer méritos a los fieles devotos que desean una oportunidad para sojuzgar su rebelde razón [...]. De este modo un sistema llega a ser, finalmente, absurdo «precisamente porque» ha tenido un comienzo racional y filosófico.

Y oponerle las más claras objeciones racionales

es como querer estancar el océano con un junco. ¿Cómo se pueden oponer razones profanas al misterio sagrado? Ningún castigo es demasiado grande para tal impiedad.

(*Ibid.*, 11)

Por último, Hume compara politeísmo y monoteísmo desde el punto de vista de la duda o la fe (*ibíd.*, 12). El resumen de ese cotejo es verdaderamente poco halagüeño para el segundo:

En suma, las diferencias más grandes y evidentes entre una religión tradicional y mitológica y otra sistemática y escolástica son dos: aquélla es a menudo más razonable, como consistente en una multiplicidad de historias que, aunque sin fundamento, no implican ningún absurdo o contradicción. Además, arraiga con tanta facilidad y ligereza en la mente de los hombres que [...] no deja impresiones tan profundas en los sentimientos y en el intelecto.

Los últimos capítulos de la *Historia* ofrecen un panorama desolador. De la fuente principal de la religión primitiva, el temor, surgen necesariamente imágenes de venganza, severidad, crueldad y malicia, que aumentan el miedo y el horror que oprimen al desdichado creyente, y no hay crimen ni perversión que los aterrizados fieles no estén dispuestos a atribuir a su deidad. Pero, igualmente, serán atribuidas a ésta toda virtud y excelencia, por lo que el espíritu de alabanza que aparece a consecuencia de aquel terror y cualquier clase de panegírico que pueda inventarse es inmediatamente adoptado sin consultar a la razón. Y así se produce la contradicción entre los diferentes principios de la naturaleza humana que originan la religión.

Por otra parte, a medida que los hombres subliman su idea de la divinidad, ensalzan su poder y sabiduría, pero no su bondad, con lo cual aumenta el terror,

pues creen que ningún secreto puede esconderse y que aun los pliegues más recónditos de su pecho le están abiertos [...] [y, aunque] sus oscuras aprensiones les hacen atribuir a la divinidad acciones que en las criaturas humanas serían duramente censuradas, deben simular todavía que las alaban y admiran.

(*Ibíd.*, 13)

Finalmente,

es un hecho cierto que en toda religión, por sublime que sea la definición verbal que brinde a su divinidad, muchos de sus fieles, quizá la mayoría, tratarán de obtener el favor divino no por la virtud y las buenas costumbres, lo único que puede ser aceptable para un ser perfecto, sino por prácticas frívolas, por un celo inmoderado, por arrebatos de éxtasis o por la creencia en misteriosas y absurdas opiniones.

Barbarie y arbitrariedad, resume Hume.

Tales son los atributos, aunque se les disimule con otros nombres, que constituyen [...] el carácter dominante de la divinidad para las religiones populares. Y los sacerdotes, en lugar de corregir estas perversas ideas, se han mostrado dispuestos todavía a fomentarlas y alentarlas. Cuanto más terrible es la imagen de la divinidad, más dóciles y sumisos son sus ministros; y cuanto más extravagantes son las pruebas que aquélla exige para dispensarnos su gracia, más necesario resulta que abandonemos nuestra razón natural y nos entreguemos a su gula y a su dirección espectral.

Nada falta, pues, para que Hume pueda llegar al final de su ensayo en el que tantos han visto su última convicción en materia de religión:

El todo constituye un intrincado problema, un enigma, un misterio inexplicable. Duda, incertidumbre, suspensión del juicio aparecen como único resultado de nuestra más esmerada investigación sobre el tema. Pero tan grande es la flaqueza de la razón humana y tan irresistible el contagio de la opinión, que aun esta deliberada duda no podría mantenerse sino con dificultades. No indagemos más y, «oponiendo una especie de superstición a otra, abandonémoslas todas a la polémica».

Nosotros, mientras duran esa furia y disputa, refugiémonos gozosamente en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía.

Apéndice

1. Texto comentado:

A) **Texto:**

FRANCIS BACON: *Novum Organum*.

B) **Comentario del texto.**

2. Textos y guiones para su análisis:

A) **Texto 1:**

THOMAS HOBBS: *Leviathan*.

Cuestiones.

B) **Texto 2:**

JOHN LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento*.

Cuestiones.

C) **Texto 3:**

DAVID HUME: *Diálogos sobre religión natural*.

Cuestiones.

1. Texto comentado:

A) Texto

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, sólo hace y entiende en la medida en que ha observado, por la experiencia o por la reflexión, el orden de la naturaleza; y no sabe ni puede nada más.

Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo pueden mucho; la cosa se perfecciona con instrumentos y auxilios, que no son menos necesarios para el entendimiento que para la mano. Y así como los instrumentos de la mano excitan o rigen su movimiento, así los de la mente impulsan al entendimiento o le precaven. La ciencia y la potencia humana coinciden en lo mismo, porque la ignorancia de la causa priva del efecto. Pues a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola; y lo que en la contemplación corresponde a la causa en la operación corresponde a la regla.

(F. BACON: *Novum Organum*, I, 1-4)

B) Comentario del texto

1. La obra y su situación

El *Novum Organum* es la segunda parte de la obra capital de Bacon, *Instauratio Magna*. Se publicó por separado, y sólo en parte, en 1620.

Como su título pone de manifiesto, considera el valor instrumental de la teoría (*organon* = instrumento) para la acción humana; y declara que este instrumento debe ser *nuevo*. Recuérdese que *Organon* era el título del bloque de escritos lógicos del *corpus* aristotélico y que Bacon, con su propio método, se proponía reemplazar o complementar el «instrumento para las ciencias» que Aristóteles veía en la silogística.

Cuando la obra se publicó, Bacon era lord canciller de Inglaterra, en un momento de considerable optimismo en el que el Imperio Británico comenzaba su expansión. Está en el trono el sucesor de la reina Isabel. El recuerdo de la victoria sobre la Armada Invencible vive en la mente de todos, y las rentas de las aduanas se habían duplicado desde el advenimiento de Jacobo al trono y la paz con España.

Lo que debía ser primera parte de la *Instauratio (De dignitate et augmentis scientiarum)* se publicó después, en 1623; pero Bacon había escrito ya, en inglés, *El progreso del saber* (1605), así como el *De sapientia veterum* (1609).

2. Análisis del texto

El texto elegido (seguimos la traducción de J. Marías) es breve en extensión, pero muy amplio de contenido. Hay en él cosas distintas, las suficientes para reconstruir en sus líneas generales toda la filosofía de Bacon; curiosamente, contiene al mismo tiempo muchas repeticiones que pueden llegar a parecer la reiteración de una sola idea.

Alguna de esas repeticiones son patentes a la más rápida primera lectura; pero un análisis del texto, sin apenas profundizar, hace que aparezcan en número aún mayor. Como tanta reiteración no puede ser no intencionada, invita a pormenorizar en el análisis. Este nos proporciona los siguientes ocho pares (el último de ellos, doble) de conceptos o imágenes:

- 1) El hombre (es) *ministro* / *intérprete* > de la naturaleza.

- 2) Sólo < *hace*
entiende > en la medida en que observa el orden de aquélla.
- 3) No < *puede*
sabe > nada más.
- 4) *La mano*
El entendimiento >, por sí solos, pueden poco.
- 5) *Mano*
Entendimiento > necesitan instrumentos y auxilios.
- 6) Los instrumentos excitan o rigen, impulsan o precaven < *la mano*
el entendimiento
- 7) *Ciencia*
Potencia > coinciden en lo mismo.
- 8) Lo que en la < *operación*
contemplación > corresponde a la < *regla.*
causa.

Pero además de tan reiterada y simétrica insistencia de todo el fragmento hay también en su comienzo una chocante redundancia proposicional: «sólo» *hace y entiende...* «y» *no sabe ni puede «nada más»*.

3. Resultados del análisis

Consideremos ante todo las ocho parejas de términos en paralelo:

A) La primera de ellas (ministro-intérprete) establece una distinción-enlace. Esta se reitera luego en los restantes pares, cada uno de los cuales explicita diversamente la misma relación: el *hombre-como-ministro* «hace» y «puede», o «tiene potencia» y «opera», con «la mano» según «reglas»; el *hombre-como-intérprete* «entiende» y «sabe», o «tiene ciencia» y «contempla», las «causas» con «el entendimiento». Todo ello, en la medida en que ha observado el orden de la naturaleza.

El paralelismo puede visualizarse así, linealmente:

<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	<u>6</u>
<u>ministro</u>	<u>hace</u>	<u>puede</u>	<u>mano</u>	<u>mano</u>	<u>mano</u>
intérprete	entiende	sabe	entendimiento		

7	8	9
<i>potencia</i>	<i>operación</i>	<i>regla</i>
<i>ciencia</i>	<i>contemplación</i>	<i>causa</i>

Podemos ahora leer que el primer término es al segundo en cualquier par como en cualquiera de los demás: potencia es a ciencia como regla es a causa, como mano es a entendimiento, como ministro a intérprete, etcétera. El hecho de que en el texto cambie a veces el orden de la pareja sólo puede deberse a razones estilísticas, para romper la monotonía de la proporcionalidad matemática (no en balde fue Bacon un vigoroso escritor en quien se ha podido pensar como verdadero autor de las obras firmadas por Shakespeare).

B) El análisis nos ofrece así expresiones *complementarias* de una misma idea, pero también *ideas distintas* que corresponden a tres grupos:

- 1) La expresión de un hecho (afirmaciones 1, 2 y 3).
- 2) Exigencias metodológicas (afirmaciones 4, 5 y 6).
- 3) La reiteración del hecho inicial (7), ahora con el añadido de su justificación («porque...», «pues», en 8 y 9).

C) Estas expresiones *casi* agotan el sentido del fragmento, pero hay en éste una importante excepción, a saber, *La única parte que no aparece recogida en el esquema de las nueve parejas de términos*. Y ésta es nada menos que la famosa frase *a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola*.

Si revisamos ahora el contenido analizado podemos ver que aquél *no es sino una glosa explicativa* de dicha frase. Al mismo tiempo, la revisión nos permite precisar el significado de cada uno de los grupos de afirmaciones y la relación entre éstas. Así se manifiesta en el

4. Comentario final

En efecto, el texto analizado glosa y explica la frase *a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola*. En su última parte (nuestro grupo 3) de afirmaciones,

pares 7-8-9 del esquema) aparece «su fundamento»: Si *la ciencia y la potencia coinciden en lo mismo es «porque» la ignorancia de la causa priva del efecto*, ya que para «operar» (sobre la realidad natural) se necesitan «reglas»; y «sólo se dispone de éstas en la medida en que» la «contemplación» descubre el orden de causas y efectos.

Así se explica, pues, el hecho de que el hombre intérprete y ministro sepa-entienda y pueda-haga en la medida en que observe el orden natural y se atenga a él (grupo 1) de afirmaciones). Es decir, se vence a la naturaleza «cuando y en la medida en que» se la obedece. Por eso podía parecer a Bacon insuficiente el simple «saber es poder» y quiso recalcar que «sin» saber «no» se puede: lo que llamamos al principio «redundancia proposicional» (que suelen ver quienes leen deprisa) es en realidad una expresión literaria de la fórmula lógica «si... y sólo si...». Dominaremos la naturaleza, proclama Bacon, si y sólo si la obedecemos; seremos sus ministros si y sólo si sabemos ser sus intérpretes; podremos si y sólo si sabemos, aplicaremos la regla acertada si y sólo si acertamos en la contemplación de la causa.

Ahora bien, hay algo más en el mensaje de Bacon. La observación no será todo lo fecunda que puede ser si es «mera» observación. En el primer párrafo se nos habla de «experiencia y reflexión» y (en el grupo 2), de afirmaciones se nos advierte que el entendimiento (como la «mano desnuda») «puede poco» sin instrumentos ni auxilios. Y adviértase que éstas son las palabras introductorias a una obra que se titula *El nuevo instrumento*. La observación, de la que todo depende, se nos dice está, sin embargo, necesitada como lo está la mano, de instrumentos que mejoren y amplíen su capacidad.

Descubierto así el sentido del «mensaje» ya nos es posible adivinar en él un cierto anticipo, más o menos «en clave», de las ideas centrales del plan metódico general del autor. Los instrumentos deseados «impulsan o precaven» la observación, que, por lo visto, necesita de ambas cosas. Y sabemos que lo que Bacon quiere que entendamos por «observación» es, ante todo, la «Caza de Pan», es decir, el acopio de las más variadas e incansables experiencias; y, luego, la aplicación «pre-

cavida» de nuestro entendimiento: negativamente, la «cautela crítica», para la cual nos pondrá en guardia contra el ingenuo respeto a los «ídolos»; positivamente, mediante esa «policía de la observación» cuyo reglamento serán las tablas inductivas. La explicación de ambas doctrinas puede encontrar un buen punto de partida en este texto introductorio.

Hay todavía otras líneas de comentario que pueden partir de la lectura del mismo. Para la primera de ellas basta con el título de la obra de que el texto está extraído. Por sí solo, nos sitúa en la fase final del Renacimiento e inicial del mundo moderno. En ese momento, a la afición por la antigüedad recobrada (uso del latín, recuerdo del *Organon*) se suma, modificándola y en cierto sentido rectificándola, el sentido «augural» que apunta en el adjetivo antepuesto, «nuevo» (el mismo dicho sea de paso, de la galileana *nuova scienza*). Y ese título baconiano aparece, como ya sabemos, a continuación de otras dos obras del mismo autor: el *De sapientia veterum* (*Sobre la sabiduría de los antiguos*), también en la lengua de los clásicos, y otra que inicia el uso científico del inglés moderno, *Proficiency and Advancement of Learning* (*Destreza y progreso del saber*).

Por lo demás, el contenido del breve texto permite esa línea de comentario sacada de su situación histórica. Se «anuncia» en él la concepción de una ciencia encaminada al «dominio» de la naturaleza, concepción que, junto con la *praxis* consiguiente, distinguirá al mundo moderno no sólo del repudiado mundo medieval, sino también del antiguo que las generaciones inmediatamente anteriores a Bacon creían hacer «renacer». Lo vemos, efectivamente, en el texto: hay que «obedecer» a la naturaleza, sí, pero «para dominarla».

Muy probablemente, el más destacado de los rasgos que caracterizan el mundo moderno sea el desarrollo de la ciencia y la antes inimaginable intensificación de la transformación de la naturaleza por el hombre (piénsese, sin ir más lejos, en lo limitado de la fantasía futurista del propio Bacon en la *Nueva Atlántida*). La nueva concepción de la ciencia que hizo esto posible se anuncia ya, sin duda, suficientemente en el *Manifiesto*

que es el *Novum Organum*; pero era ya, y seguiría siendo, la propia del tipo de sociedad que en los tiempos de Bacon iniciaban las naciones del occidente europeo. La historia posterior ha pasado por la glorificación de la ciencia misma, así entendida, y de sus formidables posibilidades como factor determinante de progreso: «saber para prever, prever para poder», será la consigna que acuñará A. Comte sobre la cresta de la ola.

Pero luego empezó el estremecimiento ante el propio poder. Un estremecimiento que hoy sentimos más que nunca y nos hace estimar la ciencia de un modo trágicamente ambivalente. Es más, hemos pasado a ver la capacidad de la ciencia más como destructora que como creadora; y el orgullo por el «dominio de la naturaleza» retrocede ante la angustia por su destrucción.

Nada «obliga» a creer, sin embargo, que la concepción que ha hecho posible este estado de cosas «tuviera que» llevar a él necesariamente, ni que no permita también superarlo. Pero, en todo caso, lo que hoy nos estremece no es lo que en el texto aparecía como un ideal. Bacon era «ya» un moderno y, como tal, podía sentir aquel «obedecer a la naturaleza, sí, pero para dominarla» en que antes resumíamos su mensaje; mas él era «aún» un renacentista, un admirador de «la sabiduría de los antiguos» y, como tal, tenía todavía muy claro esto otro: «dominar la naturaleza, sí, pero obedeciéndola». Así, completo, no es un ideal estremecedor.

El hombre sólo será un buen «ministro» de la naturaleza si sabe ser un buen «intérprete» de la misma. Y en tiempos de Bacon un «ministro» (él mismo lo era y lo sabía bien) es un «servidor», que sólo ejerce su poder si no se alza contra su señor.

A la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola. Es cierto que lo que nos hace hombres es nuestra actividad transformadora de la naturaleza, pero hoy vemos más claro que nunca que, si no la «obedecemos», podemos acabar —literalmente— deshaciéndonos.

2. Textos y guiones para su análisis

A) Texto 1

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de la inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar por la fuerza o la astucia a tantos hombres como pueda hasta no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro [...]. Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino más bien considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay un poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura a que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que les mantenga tranquilos basta para hacerles destruirse mutuamente) en obtener de sus rivales una más alta valoración produciéndoles algún daño; y de los otros, por el ejemplo [...].

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la GUERRA no consiste sólo en batallas o en el acto de luchar, sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida.

(T. HOBBS, *Leviathan*, I, cap. XIII, Ed. Nac., 2.ª ed.)

Cuestiones

1. Hacer un cuadro comparativo, a doble columna, en el que aparezcan los puntos de coincidencia y de falta de coincidencia entre la doctrina política de Locke (ver cap. 8 del libro, en especial 8.7) y las ideas expuestas por Hobbes en este texto.
2. En nuestro 3.3.1. se citan, en algún caso literalmente, otros textos de *Leviathan*, XIII, así como la definición de «derecho natural» del XIX. Procúrese relacionar esos otros lugares con el texto aquí presentado de modo que pueda obtenerse:
 - a) Un esquema de la línea argumental utilizada por Hobbes para fundamentar su propia concepción del poder.
 - b) Un inventario de las experiencias personales o colectivas (contemporáneas) de Hobbes a las que este texto permite hacer referencia, con indicación de los puntos del mismo que autorizan especialmente a ello.

B) Texto 2

Supongamos que la mente sea, como se dice, un papel en blanco limpio de toda impresión, sin idea alguna. ¿Cómo llega entonces a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación del hombre ha grabado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A esas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he ahí el fundamento de todo nuestro saber y de donde en última instancia se deriva; «las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos y sobre las que reflexionamos, son lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar». Estas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural.

(J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento*, I. II, caps. I, II)

Cuestiones

1. Analizar y ordenar en un esquema el contenido de este texto.
2. Distinguir en él lo que pasa a ser enseñanza común de la filosofía empirista y lo que es rechazado o sometido a importantes modificaciones en empiristas posteriores.
3. La famosa frase de Kant *no se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia* (*Crítica de la Razón Pura*, Intr.) ha sido muy citada como expresiva de la «síntesis de empirismo y racionalismo» que sería el kantismo. Analícese el presente texto de Locke de modo que permita contestar:
 - a) ¿Qué hay en él que pueda ser integrado en dicha «síntesis»?
 - b) ¿Qué es lo que tuvo que ser «corregido» para intentar tal síntesis?
 - c) Hay una frase que, por sí misma, «impide radicalmente» que el posible aprovechamiento de unos u otros elementos signifique una verdadera «síntesis» con cualquier apriorismo, incluido el kantiano; ¿cuál es esa frase?

C) Texto 3

Se pretende que la divinidad es un ser necesariamente existente y se intenta explicar la necesidad de su existencia asegurando que si conociésemos toda su esencia o naturaleza veríamos que le es imposible no existir, como es imposible que 2 y 2 no sean 4. Pero es evidente que eso no puede suceder mientras nuestras facultades sean lo que son al presente. Siempre será posible concebir la no existencia de lo que en un principio concebimos como existente [...].

Y hay más. ¿Por qué no decimos que el universo material es el ser necesariamente existente? No nos atrevemos a afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia y [...] queda la posibilidad de que contenga cualidades que, de ser

conocidas, harían que su no existencia nos pareciese algo tan contradictorio como que 2 y 2 fueran 5. Sólo encuentro un argumento capaz de probar que el mundo material no es el ser necesario [...]. Se ha dicho que «puede concebirse que cualquier partícula de materia sea aniquilada y que cualquier forma sea alterada; por tanto, tal aniquilación o alteración es siempre posible». Pero parece ser una actitud muy parcial no percibir que el mismo argumento puede aplicarse a la divinidad.

(D. HUME, *Diálogos sobre religión natural*, IX)

Cuestiones

Este texto sigue inmediatamente al que damos al final de 10.7. Un buen ejercicio para el lector estudiante puede consistir en relacionar ambos entre sí y con la doctrina expuesta en 6.3. («Verdades de razón y cuestiones de hecho»).

El comentario puede extenderse muy provechosamente en el marco de las vicisitudes del llamado argumento ontológico, o prueba *a priori* de la existencia de Dios. En particular (y en la medida en que alcancen a ello los conocimientos y posibilidades del lector), será útil releer el texto tratando de descubrir en él lo que puede representar:

- a) Como respuesta a Descartes (*Discurso del Método*, 4.^a parte; y, de ser posible, *Meditación*, V) y a Leibniz (*Teodicea*, I, 1); y
- b) como anticipo de la crítica de Kant (*Crítica de la Razón Pura*, «Dialéctica trascendental», II, capítulo III, sec. 4.^a).

Glosario

A priori: Aquello que no procede de la experiencia (como las «ideas innatas») y se considera *anterior* a la misma. No necesariamente en sentido cronológico, sino (por ejemplo, en Kant) como requisito para la ordenación de ésta, que no actúa hasta que ésta se presenta.

Aunque inapropiadamente, se emplea también para designar la prueba de la existencia de Dios no a partir del mundo, sino a partir de la idea misma de Dios.

Entendimiento: En la filosofía del xvii, tanto empirista como cartesiana, se entiende, en general y en sentido amplio, como equivalente de «inteligencia humana», facultad de *conocer*, a diferencia de la «voluntad», facultad de querer o elegir. En Kant pasó a tener un sentido más restringido, limitado al pensamiento conceptual o categorial (entre la sensibilidad y la «razón»).

Esotérico: Secreto, reservado a los «iniciados» o a los selectos y, en consecuencia, negado al vulgo o a los «extraños».

Especulativo: Referente a la actividad intelectual en tanto que tal, en «contemplación» desinteresada, a diferencia de la que atiende a la acción (uso «práctico» de la razón).

Hedonismo (del griego *hedoné*, placer): Doctrina que considera el placer como bien supremo y fin último de la acción humana.

Idea: En la psicología moderna suele significar representación general de un objeto. Platón, aunque también le daba un uso noseológico, la *objetivizó*, dándole el sentido de *esencia* o forma inteligible, intemporal, *subsistente*, independiente de las cosas sensibles como «modelo» que éstas «imitan» o del que «participan». En Kant, concepto necesario de la razón pura, al que no corresponde ningún objeto que pueda ser dado a los sentidos. En Hegel, «la Idea» es el *absoluto originario*, a la vez origen y sentido de todo lo real. Para el sentido que tiene en los empiristas, ver el texto.

Idealista: En su sentido más general, marxista o postmarxista, toda filosofía que *parte* de la conciencia para explicar el conocimiento y el mundo. En sentido más restringido, sistema filosófico que *reduce* la realidad al pensamiento (al menos, la *forma* de la realidad, como en el kantismo) o metafísica que concede a las *ideas* realidad propia, ya sea en sí mismas (Platón) o en la mente divina (neoplatonismo cristiano), con independencia de las cosas y de nuestra mente.

Innato: «Innatismo» puede decirse de toda doctrina que afirma algo *innato* en la mente, algo que todo hombre, por el hecho de serlo, puede conocer sin necesidad de aprendizaje, sin sacarlo de la experiencia. Pero «innato» no quiere decir *poseído actualmente* desde el nacimiento: puede ser necesaria la experiencia para *evocarlo*, para *reactivar* lo que era poseído sólo como una huella. En Kant no hay *contenidos* innatos, pero sí *formas*, mediante las cuales *se ordenan* los contenidos que da la experiencia.

Nominalista: El que no concede a las ideas generales *ninguna realidad*, ni en sí mismas ni en la mente. Lo único *general* es el *nombre* que puede asignarse a una colección o clase de ideas particulares (como lo son *todas* las ideas) *parecidas* y a las que el nombre designa indistintamente.

Ocasionalistas: Partidarios de la doctrina que considera lo que llamamos «causas» en el mundo de la experiencia como meras *ocasiones* para que se ejerza la acción de Dios, única verdadera causa directa y eficaz. Los cuerpos no podrían moverse unos a otros ni menos a las almas (para producir en éstas conocimiento). Si *parecen* ejercer esa acción es porque Dios (único verdadero poder eficaz) ha querido que

así sea; pero es el mismo Dios, y no los cuerpos, quien nos hace conocer.

Pirronismo: Escepticismo radical que no acepta ningún tipo de certeza ni ninguna razón para preferir una opinión a su contraria, por lo que la única actitud coherente es la *abstención* del juicio. Se atribuye al griego Pirrón (s. III a. C.), por más que éste, en conformidad con su modo de sentir, se abstenía de enseñar doctrina alguna, incluido el escepticismo.

Sustancia: Lo que es «en sí» y no en otro; *en* ella, como en su soporte o fundamento, se darían los «accidentes», cualidades o atributos.

Universales (del latín *universalia*): En la escolástica se llama así a los conceptos que se aplican a toda una clase de seres individuales, como igualmente válidos para cada uno de éstos. Según la doctrina clásica de Porfirio, la aplicación puede ser: como su *género*, como su *especie*, como la *diferencia especificante*, como algo *propio* de toda la especie o como un mero accidente individual (aunque también repetible). Por ejemplo, de un individuo humano se puede predicar «animal» (género), «hombre» (especie), «racional» (diferencia especificante), «capaz de lenguaje» (propio) o «rubio» (accidente).

Bibliografía

1. Precedentes medievales

- AGUIRRE Y RESPALDIZA (1935): *La ciencia positiva en el siglo XIII*. Barcelona. Labor.
- CARTON, R. (1924): *L'expérience physique chez R. Bacon*. París. Vrin.
- COCCIA, A. (1966): *Ockham: Filosofia, Teología, Política*. Palermo. Ando Ed.
- FORTUNY, F. J. (1981): «Introducción» a OCCAM: *Breviloquium sobre el principat tirànic*. Barcelona. Laia.
- GIACON, C. (1941): *G. di Occam*. Milán, 2 vols.
- VIGNAUX, P.: «Nominalisme», en VACANT: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo XI.

2. Para F. Bacon

- FARRINGTON, B. (1971): *F. Bacon, filósofo de la revolución industrial* (trad. de la obra *Francis Bacon philosopher of industrial science*. London, 1951). Madrid. Ayuso.
- ROSSI, P. (1957): *Bacone: dalla magia alla scienza*. Bari.

3. Para T. Hobbes

- MALHERBE, M. (1984): *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. París. Vrin.

- STRAUSS, L. (1952): *The political philosophy of Hobbes*. Univ. of Chicago Press (1.ª ed., Oxford, 1936).
- WATKINS, J. W. (1972): *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid. Doncel.

4. Para los empiristas clásicos

- AARON, R. I. (1973): *Locke*. Oxford Clarendon Press (3.ª ed., 1971).
- ARMSTRONG, y MARTIN (Edit.) (1968): *Locke and Berkeley*. Londres. Macmillan.
- CHURCH, R. W. (1968): *Hume's Theory of Understanding*. Londres. Allen and Unwin.
- JESSOP, T. E. (1938): «Malebranche and Berkeley», en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 1 (octubre). Bruselas.
- NOXON, J. (1974): *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid. Revista de Occidente.
- PITCHER, G. (1983): *Berkeley*. México. FCE.
- SMITH, N. K. (1941): *The philosophy of D. Hume: a critical study*. Macmillan. Londres. (Muy reeditado, es quizá el más clásico de Hume.)
- URMSON, J. Q. (1984): *Berkeley*. Madrid. Alianza Editorial.
- WOOLHOUSE, R. S. (1971): *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*. Oxford.

5. Obras generales

Además de todas las clásicas historias de la filosofía, merecen ser consultadas especialmente (y lo han sido para la elaboración de esta obra):

- CHATELET, F. (1978): *Histoire des idéologies*. París. Hachette, 2 vols.
- DAUDIN, H. (1950): *La liberté de la volonté*. París. PUF.
- HULL, L. W. H. (1961): *Historia y filosofía de la ciencia* (trad. de M. Sacristán). Barcelona. Ariel.
- MACPHERSON, C. B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo, de Hobbes a Locke*. Barcelona. Fontanella. (Original inglés en Oxford University Press, 1962.)
- TOUCHARD, J. (1981): *Historia de las ideas políticas*. Madrid. Tecnos. (Original francés en París, PUF, 1961.)

6. Obras de los maestros del empirismo

a) Ediciones más prestigiosas de obras completas

- BACON, F. (1857-59): *Works*. Londres. Ed. Ellis, Spelding & Heath, 5 vols.
- LOCKE, J. (1777): *Works*. Londres. Ed. Law (reed. en 1823), 9 vols.

BERKELEY, G. (1948-57): *Works*. Londres. Ed. Jessop & Luce, 9 vols.
HUME, D. (1882): *Works*. Londres. Longmans (reimp. en Scientia Verlag. Aalen, 1964). Ed. Green & Grose, 4 vols.

b) Traducciones de obras particulares

- BACON, F. (1933): *Novum Organum*, trad. de F. Gallach. Madrid. Espasa-Calpe.
— (1979): *Novum Organum*, trad. de C. H. Balmori. Barcelona. Fontanella.
— (1941): *Nueva Atlántida*, trad. de J. A. Vázquez. Buenos Aires. Losada.
HOBBS, T. (1940): *Leviathan*, trad. de M. Sz. Sarto. México. FCE.
— (1979): *Leviathan*, trad. de A. Escohotado. Madrid. Editora Nacional.
LOCKE, J. (1941): *Ensayo sobre el gobierno civil*. México. FCE.
— (1983): *Assaig sobre el Govern Civil, precedit de la Carta sobre la Tolerància*, trad. de Medina y Sellent. Barcelona. Laia.
— (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de María Esperanza García. Madrid. Editora Nacional, 2 vols.
BERKELEY, G. (1939): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires. Losada.
— (1923): *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid. Colección Universal de Calpe.
— (1953): *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid. Aguilar.
HUME, D. (1923): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Aguilar.
— (1976): *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires. Paidós.
— (1981): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Editora Nacional.
— (1939): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires. Aguilar.
— (1945): *Investigación sobre los principios de la moral*. Buenos Aires. Aguilar.
— (1973): *Diálogos sobre la religión natural*, trad. y prólogo de C. Mellizo. Buenos Aires. Aguilar.
— (1966): *Historia natural de la religión*, trad. e introducción de A. J. Cappelletti. Buenos Aires. Edit. Universitaria.
— (1955): *Ensayos políticos*, trad. y prólogo de E. Tierno. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
— (1977): *Abstract of Treatise of Human Nature*, trad. castellana. Valencia. Teorema.