

EL CONOCIMIENTO INNATO EN LOCKE Y LEIBNIZ, UNA DISCUSION ACERCA DEL FUNDAMENTO DE LA CERTEZA.

Angel M. Lorenzo Rodríguez. Universidad de Sevilla.

Cuando Martin y Armstrong publicaron en 1968 su colección de ensayos sobre Locke y Berkeley ¹ alegaron dos razones para justificar el tratamiento conjunto de estos dos autores que, sin duda alguna, hubieran merecido que se les dedicara un volumen completo a cada uno. La primera expresaba una opinión muy habitual entre los estudiosos de Locke y de Berkeley de la vieja escuela, según la cual para hablar de cualquiera de estos dos filósofos era conveniente y casi inevitable oponerlos el uno al otro. La segunda se basaba en la desafortunada circunstancia de que no había en esos momentos tantos trabajos de calidad sobre Locke como para dedicar a éste un volumen completo, ya que (según una expresión del propio Martin) “el estudio serio de Locke no estaba de moda”.

Sin embargo, ninguna de estas dos disculpas era del todo aceptable, pues en realidad el prejuicio que condenaba a Locke a estar indisolublemente ligado a Berkeley o a Hume había perdido por aquel entonces bastante vigencia y ya se hallaba muy difundido entre los estudiosos de Locke el convencimiento, que constituye una de las principales directrices metodológicas de este trabajo, de que vale la pena estudiar la obra de Locke por sus propios méritos. No deja de ser significativo que a partir de la fecha de la aparición de la obra de Martin y Armstrong empiezan a publicarse al ritmo de casi uno por año la mayoría de los trabajos que ya hoy son considerados “clásicos” dentro de la bibliografía lockiana.

Yolton, por ejemplo, publica su principal obra sobre Locke en 1970 y en ese mismo año Roland Hall publica el primer número de la *Locke Newsletter*. En 1971 aparece la obra de Woolhouse. En el 73 publican su obra Duchesneau y Mabbott. En el 75 Peter Nidditch empieza a publicar su edición en 30 volúmenes de los trabajos de Locke. Mackie publica su obra en el 76 y Jackson en el 77. El mismo año en que Tipton publica una colección de trabajos sobre el *Ensayo* de Locke en cuya introducción se muestra muy satisfecho de poder proclamar, en justa réplica a la situación descrita por Martin y Armstrong en 1968, que “el estudio serio de Locke vuelve a estar de moda” ².

¹ *Locke and Berkeley*, Londres, 1968, de C. B. Martin y D. M. Armstrong (compiladores).

² *Locke on Human Understanding. Selected Essays*, Oxford University Press, 1977, p. 16.

Sin embargo, esta moda no se extendió al libro primero del *Ensayo*³, debido quizás en gran parte a que ya había sido tradicionalmente abandonado. Gibson sólo le dedica el parágrafo 6 del capítulo II de su obra. Lamprecht se limita a resaltar la faceta teológica de la crítica de Locke. Y el tratamiento del propio O'Connor puede condensarse en menos de dos páginas. Pero, a mi entender, el principal motivo de este abandono se encuentra en una tesis, defendida principalmente por el último de estos autores, según la cual la teoría innatista que Locke criticó en el libro I de su *Ensayo* es tan "grotesca y absurda" que es imposible que algún pensador serio la haya sostenido alguna vez⁴. Según esto Locke habría refutado una teoría que en realidad no merecía la pena refutar, lo que equivale a decir que el libro I de su *Ensayo es totalmente innecesario*.

La argumentación es bastante injusta. Sin duda alguna, los contemporáneos de Locke, al haber vivido en su mismo contexto intelectual y haber dado por sentadas las mismas cuestiones, eran quienes mejor podían interpretar y valorar sus críticas. Y estos ciertamente no fueron indiferentes a los argumentos que Locke expone contra las ideas innatas en el libro I de su Ensayo. Yolton⁵ y Aaron⁶ lo han demostrado suficientemente y este mismo trabajo es una prueba de que la teoría innatista criticada por Locke no era del todo ajena ni siquiera al más célebre de los pensadores de su época (más adelante destacaré el empeño que puso Leibniz en entrar en disputa con Locke acerca de este tema).

Además, por otro lado, se puede ver otra prueba de que las cuestiones relativas al innatismo no eran indiferentes a los teóricos contemporáneos de Locke, en el interés que despertaban las disputas acerca del origen de los principios de la ciencia y la moral. Por ejemplo, en el siglo XVII, la afirmación de origen aristotélico-escolástico, según la cual el principio de no-contradicción es la primera verdad del conocimiento, fue larga y apasionadamente discutida. Según esta tesis, dicho principio debería ser el fundamento de todo conocimiento seguro. Ni que decir tiene que a los defensores de la existencia de verdades y conocimientos innatos en la mente esto les venía "como anillo al dedo", ya que, si ello fuera cierto, dicho principio reuniría todas las características que cabría esperar de una verdad eterna y connatural al alma. Pero tal afirmación, evidentemente, planteaba a sus defensores la exigencia de mostrar cómo las demás verdades necesarias (o seguras) conocidas se deducen a partir del principio de no-contradicción; y esto era algo que ninguno de ellos conseguía realizar de forma convincente.

Esta situación dió lugar a diferentes posturas, que se reflejaron, a su vez, en las de los partidarios del carácter innato de los principios del conocimiento. Entre ellos había quienes, como Descartes, aumentaban el número de verdades eternas y necesarias hasta hacer innecesaria la reducción exclusiva al principio de no-contradicción; y otros que, aún sin conseguir nunca realizar de hecho dicha reducción, seguían sosteniendo que no era imposible de realizar y que el principio de no-contradicción era efectivamente la fuente de evidencia de toda verdad necesaria y de todo conocimiento seguro. Esta es, a grandes rasgos, la postura de Leibniz (la cual, más adelante, ya en la discusión, será expuesta con las debidas matizaciones). La postura de Locke respecto a la de Descartes es, a la vez, similar, en el sentido de

³ *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover Publications, New York, 1959. En adelante se abreviará así: *E.C.H.U.* La obra de Leibniz se citará por la edición de Gerhardt (G. O. Verlag, Hildesheim, New York, 1978) y se abreviará así: *N.E.S.E.H.*

⁴ *John Locke*, Dover Books, 1967, pp. 39-40.

⁵ *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford University Press, 1956.

⁶ *John Locke*, Oxford University Press, 1955.

que también multiplica el número de principios o verdades evidentes (aunque en su caso sea hasta el infinito), y opuesta, en el sentido de que niega la existencia de toda verdad o principio en la mente que sea de origen innato. Defiende la evidencia autónoma de una multitud de verdades, negando el carácter innato de todas ellas. Era, por tanto, de esperar que, al exponer Locke su postura en el *Ensayo*., entrara en conflicto con una tesis como la leibniziana, que no sólo sostiene la exclusiva evidencia del principio de no-contradicción, sino que además defiende el origen innato tanto de dicho principio como de sus “derivados”. La polémica entre Locke y Leibniz en torno al origen y características de los principios de la ciencia encierra, en consecuencia, un interés relevante y merece una consideración algo más detallada.

Al parecer, Locke entendía su crítica al innatismo como la parte destructiva (pero totalmente necesaria) de un plan de restauración de los cimientos sobre los que se asentaba en su época todo el edificio del saber, con el fin de fortalecerlos y conseguir así una base firme sobre la que seguir construyendo dicho edificio. No obstante, a pesar de que concebía esta tarea como una labor de mera honradez intelectual, era consciente de que su intención iba a resultar bastante polémica:

“Al haber dudado de esta manera de la existencia de los principios innatos, sé que me expongo a un número incalculable de censuras, pues *se me acusará de destruir los antiguos cimientos del conocimiento y de la certidumbre*. Pero, al menos, he logrado convencerme de que el camino que he seguido, que coincide con la verdad, les da mayor firmeza a estos cimientos”⁷.

“Destruir los antiguos cimientos del conocimiento y de la certidumbre”; ésta es, en esencia, tal como predice Locke, la crítica de Leibniz.

Según él, un conocimiento construido al modo de Locke, sobre bases puramente sensistas y empíricas, carecería de toda garantía de certeza, puesto que “las experiencias de los sentidos no proporcionan verdades absolutas seguras (como vos mismo habéis indicado no hace mucho tiempo), ni que estén exentas por completo del peligro de lo ilusorio”⁸. Para la concepción leibniziana no hay problema alguno a este respecto: su criterio de evidencia, al ser a la vez el indicador de lo innato, es también un criterio de certeza. Una verdad innata es, por supuesto, indudablemente cierta; imaginar lo contrario sería dudar de la honestidad divina. Esto es algo que dan por descartado, quizás a causa de su común herencia cartesiana, tanto Locke como Leibniz. Pero mientras que las consecuencias de tal suposición para el segundo son sumamente ventajosas, para el primero son de lo más desfavorables, ya que ella es la que le impide utilizar contra los defensores de las ideas innatas uno de los argumentos que mayores estragos podría causar entre sus filas. Dicho argumento consistiría, precisamente, en negar la legitimidad de deducir la verdad de los principios a partir de su supuesto origen innato. Hay veces en que Locke se acerca bastante a la formulación de esta objeción, e incluso llega a insinuarla, pero nunca la expone de una manera explícita. Así ocurre, por ejemplo, al final del segundo capítulo del libro primero, donde dice:

“Si es privilegio de los principios innatos el ser recibidos sin examen y dando fe a su propia autoridad, no puedo hablar de ninguna cosa que no pueda creerse, ni de cómo sería posible poner en duda los principios aceptados

⁷ E.C.H.U. cap. III, 24.

⁸ N.E.S.E.H., IV, cap. VII, 8-9.

por cualquiera (...) Me gustaría saber cómo pueden ponerse a prueba los primeros principios innatos; o, por lo menos, cabe preguntar cuáles son los rasgos y características que enseñan a distinguir los *auténticos principios innatos* de los otros, para que, entre la gran variedad de candidatos, no se caiga en un error en un asunto de tanta importancia ⁹”.

De interrogarse acerca de la demostración de los “primeros principios innatos”, e incluso hablar de principios innatos auténticos y falsos, a negar el carácter innato de estos como criterio absolutamente fiable de certeza sólo va un pequeño paso, pero Locke no lo da. Y, aún así, parece ser que recibió algunas críticas de sus contemporáneos en el sentido de que eliminando las ideas innatas lo que pretendía, en realidad, era minar los principios fundamentales de la religión y la moral ¹⁰. Fuera por temor (por lo visto, muy fundado) a las censuras de sus contemporáneos, o por influencia de su formación en el cartesianismo, lo cierto es que Locke no llegó a valerse de esta crítica para descalificar a los partidarios de los principios innatos. Además, por otro lado, toda la crítica de Locke a estos principios hace suponer que éste pensaba que, si hubiera principios innatos en la mente, éstos sólo podrían proceder de la impresión directa de Dios. Y, como puede desprenderse del análisis que hace de la revelación y de la fe en el libro IV, nada estaba más lejos de la intención de Locke que sostener la hipótesis de un «Dios engañador». De tal forma que todo ello le conduce a una situación teórica en la que se le hace prácticamente imposible dudar del carácter innato de los principios como criterio de verdad. Por lo que resulta bastante plausible la hipótesis de Grenville Wall, según la cual las mismas razones que mueven a Locke a atacar las ideas innatas son las que le impiden acabar con ellas de manera definitiva:

“De este modo, aunque sean las convicciones teológicas de Locke y su preocupación por la tolerancia religiosa las que inspiran su ataque a la doctrina de los conocimientos innatos, son sus convicciones teológicas también las que le impide valerse de lo que nos impresionaría como refutación epistemológica más directa de ella ¹¹”.

Por tanto, Leibniz, al situar el origen y fundamento de las verdades necesarias y eternas en el entendimiento divino, tiene perfectamente respaldado su criterio de verdad. Las verdades necesarias, al ser anteriores a la existencia de los seres contingentes, deben tener su origen y fundamento en una sustancia necesaria, en un “espíritu supremo y universal” que no pueda dejar de existir y cuyo entendimiento constituya la región de las verdades eternas: “ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas ¹²” —afirma Leibniz. En definitiva, Dios garantiza la certeza de las verdades necesarias e innatas. Por ello, demostrar que una verdad cualquiera se deriva lógicamente de los principios primitivos no es sólo una prueba de su origen innato, sino también de su verdad.

Puede decirse, pues, que es este concepto de dependencia lógica el que permite a Leibniz conceder evidencia sólo a unos cuantos principios; ya que las demás verdades pueden adquirirla al mostrarse cómo, en el fondo, se reducen a ellos. La objeción anterior de Leibniz a Locke, que consistía en negar la certidumbre de un conocimiento que parte de verdades contingentes sacadas de los sentidos y, por

⁹ *E.C.H.U.*, I, cap. II, 27. Véase afirmaciones similares en *Ibid.*, IV, cap. XVII, 14; o *Ibid.*, cap. XIX, 1.

¹⁰ Véase Yolton, *op. cit.*, pp. 60 y ss., donde se recogen algunos de estos testimonios.

¹¹ Grenville Wall: “Locke’s Attack on Innate Knowledge” en *Philosophy*, 49 (1974), p. 419.

¹² *N.E.S.E.H.*, IV, cap. XI, 13–14.

tanto, carentes de toda evidencia, sólo tiene sentido dentro de los propios presupuestos de la filosofía leibniziana. Como se ha visto, Locke no admite la exclusiva evidencia de los principios, por lo que, al conceder capacidad de evidencia también a las verdades particulares, puede permitirse prescindir del concepto leibniziano de dependencia lógica entre las verdades. Para él, no hay verdad ni evidencia *formales*; tanto la verdad como la evidencia (que no es más que una verdad que se capta inmediatamente) dependen por completo del contenido de las proposiciones. La verdad de una proposición depende de la comprensión del significado de los términos que la componen y de la captación, por parte de la mente, del acuerdo o desacuerdo entre ellos (en lo cual tiene la última palabra la facultad de discernir). La rapidez o facilidad con que la mente capte dicho acuerdo o desacuerdo dependerá de la claridad y distinción de las ideas empleadas en la proposición. Cuando la mente lo capta de una manera inmediata, puede decirse que la verdad es evidente.

La evidencia en Locke, es, a la suma, un privilegio de cierto tipo de verdades, pero no un *criterio* de verdad (como en Leibniz); y no indica nada acerca del origen de la verdad que la posee, a no ser la claridad y distinción de las ideas que componen la proposición que la expresa. Pero Leibniz también considera que, además de en el sentido de dependencia lógica o igualdad formal a los primeros principios, las verdades pueden ser evidentes en virtud de su contenido. En este sentido, la evidencia sería una “certidumbre luminosa”, es decir, en la cual no cabe duda debido a la relación que se ve entre las ideas¹³. De manera muy similar a Locke, tal evidencia existe siempre que la conexión entre ideas es claramente aprehendida; pero, a diferencia de éste, Leibniz sostiene que si a la vez no se capta cómo esa verdad es reductible a una proposición idéntica, no se llega a conocer el *verdadero fundamento* de la conexión entre sus ideas¹⁴. Aunque, en lo que concierne al contenido, ambos autores parecen estar de acuerdo en que las verdades evidentes son aquellas en las que la “conexión entre ideas” se aprehende claramente, Locke, en coherencia con su planteamiento, no puede basar esa aprehensión clara e inmediata en un concepto de derivación lógica puramente formal e independiente de los contenidos de las ideas implicadas en la proposición. Por tanto, la discrepancia parece radicar en la opinión que cada uno de estos dos autores posee acerca de cuál sea el fundamento de esa inmediata aprehensión de la conexión entre las ideas de una verdad evidente; ya que mientras que Leibniz sostiene que se basa en la posibilidad de una *deducción* a partir de los primeros principios, Locke pretende que se funda en una *intuición* de la igualdad o desigualdad entre las ideas que la componen (debida a la facultad de discernir de la mente).

Locke no necesita postular unos principios innatos para explicar el hecho de la evidencia que poseen algunas verdades. La evidencia de las distintas verdades evidentes sólo tienen en común ser posibles en virtud de la misma facultad mental, a saber: la de discernir. La evidencia no es, pues, como en Leibniz, privilegio exclusivo de unas proposiciones o verdades concretas a las que todas las demás deban poderse reducir para demostrar su evidencia o su verdad. Si la evidencia (que no se olvide, es según la presente objeción el criterio de lo innato) se concibe como derivabilidad inmediata a partir de los primeros principios primitivos (e innatos, por antonomasia), resulta legítimo preguntarse, como hace M. Wilson¹⁵, si la exclusiva autoevidencia de tales principios, que Leibniz defiende, no será más que un punto de referencia para demostrar la evidencia de las demás proposiciones, una consecuencia de su propia definición de evidencia.

¹³ Cfr. *Ibid.*, 1-10.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, XIII, 4-6.

¹⁵ Véase “Leibniz and Locke on First Truths” en *Journal of the History of Ideas*, 28; 1967 / 347-66/, pp. 361-2.

Para Leibniz, todas las verdades necesarias deben ser demostradas a partir de esos principios que, por ser autoevidentes, no necesitan pruebas, ya que la mente percibe su verdad de manera inmediata. Pero, a su vez, la inclinación que el alma muestra a aceptar tales principios en cuanto le son propuestos indica que le son innatos (connaturales). Sin este último paso, todo el sistema deductivista de Leibniz queda sin sentido, porque, ciertamente, las verdades derivadas deben su certidumbre a su reductibilidad a los primeros principios primitivos; pero, si tales principios son indemostrables, ¿cómo fundamentar su propia certeza?

En el caso de que se recurra a la mera certeza *psicológica*, tiene razón Locke: una proposición del tipo “el rojo es el rojo” posee la misma certeza que la que dice que “lo que es, es”. Leibniz, al igual que la mayoría de los representantes de su postura, necesita recurrir a un fundamento superior en rango a la mera certeza de una limitada mente humana. Dado que para dichos autores, no hay fundamento superior al ontológico, elige un fundamento ontológico; y como debe ser un fundamento de la certeza, y no hay certeza superior a la del entendimiento divino, elige al entendimiento divino como fundamento ontológico de la certeza de los primeros principios indemostrables. Por ello Leibniz, como se ha visto, considera que los primeros principios del conocimiento son producto del entendimiento divino, en el cual están en su forma original y de los que son copias las verdades que hay inscritas en el alma. Y por ello también el verdadero fundamento (el ontológico) de toda verdad, más allá de la certeza que pueda producir cualquier aplicación directa de las facultades de la mente a los propios contenidos de la proposición, consiste en mostrar cómo en el fondo (lo formal) no es más que una variante de esas verdades de origen divino. Las aspiraciones de Locke, si se quiere, son mucho más modestas: se conforma con la certeza de qué es capaz el limitado entendimiento humano. De ahí que no necesite para nada recurrir a intervenciones divinas en la construcción del conocimiento que es propio de los hombres; y que, por consiguiente, no necesite arriesgarse a formular una hipótesis, tan fantástica para él, como la que consiste en fundar la evidencia o certeza inmediata de un conocimiento en su origen divino, aunque por ello tenga que pagar un precio tan alto como es admitir que el entendimiento humano, por estar afectado por todas las limitaciones e imperfecciones que le acarrea el ser incapaz de otra certeza que no sea la meramente psicológica, nunca podrá alcanzar un conocimiento absoluto.

Pero Leibniz, por su parte, se niega a aceptar esta especie de degradación del rango del conocimiento humano. Primero, porque él considera que existen en el alma humana unos principios innatos que son verdades *necesarias* y sobre los cuales es posible construir cualquier conocimiento con plena garantía de certeza. Y segundo, porque esta capacidad del entendimiento humano es, como se ha visto anteriormente, lo que le da su manifiesta superioridad sobre cualquier otro (excepto el divino). Por ello es precisamente en su grado de certidumbre en lo que difiere el conocimiento humano del de los animales: “las bestias son puramente empíricas, y se rigen únicamente por medio de ejemplos, pues nunca llegan a formar proposiciones necesarias (...); en cambio los hombres tienen capacidad para las ciencias demostrativas ¹⁶”. Si se tiene en cuenta que, según la cita anterior, lo que capacita al alma para llegar al conocimiento actual de las verdades necesarias y de las causas de los hechos son precisamente los principios innatos, hay que considerar que dichos principios para Leibniz no sólo tienen una función decisiva e imprescindible para explicar el proceso del conocimiento humano, sino que es, además y sobre todo, lo que lo define como tal. El conocimiento puramente empírico es, según

¹⁶ N.E.S.E.H., Prefacio, pp. 43-44.

Leibniz, el propio de las bestias y se caracteriza por su falta de certeza. Tal carencia se debe a que, al desconocer los principios necesarios e innatos de las ciencias demostrativas, las consecuencias que sacan no son más que el fruto de una especie de “sombra de razonamiento” cuyo único fundamento son unas cuantas conexiones vagas establecidas por la imaginación según el recuerdo de las imágenes que los sentidos captaron en casos similares. Pero, para Leibniz, está claro que el conocimiento humano es enormemente superior al de las bestias y, puesto que esta diferencia, según él, es inexplicable si no se recurre a la existencia en el alma de esos principios que son condición de posibilidad de todo razonar deductivo, resulta evidente que tales principios deben hallarse en el alma humana:

“Solo la razón es capaz de establecer reglas seguras y de completar las que no lo eran, añadiéndoles sus excepciones; y de encontrar, finalmente, relaciones ciertas, con toda la fuerza de las deducciones necesarias, lo cual a menudo proporciona el medio de prever el acontecimiento sin tener necesidad de experimentar las relaciones sensibles de las imágenes, a las cuales las bestias se ven reducidas, de suerte que lo que justifica los principios internos de las verdades necesarias es también lo que distingue al hombre de la bestia¹⁷”.

Y lo que justifica los principios internos de las verdades necesarias son precisamente, como ya se ha dicho, los principios primitivos innatos. Por tanto, no sería forzar demasiado la interpretación del discurso leibniano obligarlo a plantear a Locke la siguiente objeción: “No cabe duda de que el conocimiento humano es radicalmente distinto del de los animales; pero, si no existen en el alma humana principios innatos universales y absolutamente ciertos, ¿a qué se debe tan enorme diferencia?”. Locke, sin duda, daría una larga respuesta basada en la superioridad de las facultades cognitivas del alma humana sobre las de los animales (sobre todo en la capacidad de abstracción). Pero esto probablemente dejaría insatisfecho a Leibniz, puesto que aún cabría interrogar a Locke acerca del fundamento de esos conocimientos de certeza casi absoluta que el hombre es capaz de alcanzar en determinados campos del saber (en la aritmética o la geometría, por ejemplo); ya que una certeza tal no podría provenir en modo alguno de una base puramente empírica.

Sin embargo, para Locke, la certidumbre de cualquier conocimiento universal y cierto sólo puede provenir de la claridad y distinción de las ideas abstractas que componen el objeto del saber en el que se inscriba; porque cuanto más claras y distintas sean éstas, más fácilmente se intuyen las relaciones existentes entre ellas:

“En algunas de nuestras ideas existen ciertas relaciones, hábitos y conexiones tan visiblemente incluidas en la naturaleza de las ideas mismas, que no podemos concebirlas separadas de ellas por ninguna potencia; y tan sólo con respecto a ellas somos capaces de un conocimiento cierto y universal. Así la idea de un triángulo rectilíneo necesariamente conlleva la de la igualdad de sus ángulos a dos rectos. Y no podemos concebir que esta relación, que esta conexión entre dos ideas, pueda ser mudable, o que dependa de cualquier potencia arbitraria que así lo haya determinado, o que pueda establecerla de otra manera¹⁸”.

La certeza de las matemáticas, no se debe, pues, para Locke, a que estén establecidas sobre unos principios de origen divino, sino a que sus ideas son siempre perfecta-

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ *E.C.H.U.*, IV, cap. III, 29.

mente claras y distintas debido a que ellas son sus propios arquetipos, pues no intentan ser copias de ninguna cosa ni existencia concretas. Pero éste no es ningún privilegio exclusivo de las ideas de las matemáticas, sino de todas las ideas complejas que no se refieran a sustancias. De ahí que Locke defienda la posibilidad de alcanzar una certeza similar a la de las matemáticas en una ciencia como la moral, mientras, por otro lado, niega rotundamente que tal certeza sea posible en las ciencias que versan sobre objetos del mundo exterior, incluida la física. En las demás ideas complejas (sean de relaciones o de modos) la idea abstracta coincide por completo con la esencia nominal de su especie, o definición. Pero en el caso de las ideas de sustancias, debido a la imposibilidad del intelecto humano para penetrar en las esencias reales de las cosas, hay siempre unas relaciones que no se pueden deducir de la simple consideración de las ideas abstractas, o esencias nominales, de la clase de cosas a las que pertenecen. De estas relaciones que se ocultan sólo es posible alcanzar un conocimiento experimental. En ellas no se puede ir más allá de lo que las experiencias particulares muestran como un *asunto de hecho*. Lo “meramente empírico”, soberbiamente rechazado por Leibniz por ser fuente de error e incertidumbre, es modesta (pero mucho más realista) acogido por Locke como única salvación posible de una reclusión constante del conocimiento en la pura interioridad mental.

Locke se conforma modestamente con la mera certeza psicológica que es capaz de proporcionar el limitado entendimiento humano. Por ello no necesita para nada recurrir a intervenciones divinas en la construcción del conocimiento humano. Y esto es precisamente lo que le permite prescindir del supuesto para él descabellado, que consiste en fundar la evidencia o certeza inmediata de un conocimiento en un supuesto origen divino. “No supone injuria alguna para nuestro conocimiento –escribe Locke– el que modestamente pensemos que estamos muy lejos de ser capaces de comprender la totalidad de la naturaleza del universo ¹⁹”. Puede decirse, por tanto, que es el hallarse libre del prejuicio del *todo o nada* del conocimiento *more geometrico* de los racionalistas lo que permite a Locke prescindir de la que él considera la más nefasta y oscurantista de las hipótesis gnoseológicas. *la de la existencia de principios innatos*.

Sin embargo, Locke tampoco está de acuerdo en que la falta de certeza absoluta que él reconoce como constitutiva de la relación cognoscitiva de la mente con el mundo exterior y que efectivamente proviene del empirismo al que ésta se ve forzada en su trato con aquél, deba conducir a nadie al escepticismo; ya que, según sus propias palabras, «si vamos a descreerlo todo sólo porque no podemos conocer todo con certeza, obraremos tan neciamente como un hombre que no quisiera usar sus piernas y pereciera por permanecer sentado, sólo porque carece de alas para volar ²⁰”. Como se ve, es también el haberse librado del prejuicio que sólo considera posible la disyuntiva entre el todo y la nada gnoseológicos sostenidos por el racionalismo y el escepticismo respectivamente, lo que permite ver en el empirismo de Locke una verdadera alternativa frente a ambas gnoseologías.

Espero, pues, que el presente trabajo, a pesar de su obligada brevedad, haya servido al menos para llamar la atención hacia el hecho (frecuentemente ignorado) de que hay un Locke que no es ni un atrevido continuador de Descartes ni un tímido precursor de Berkeley y Hume; sino un pensador que defiende un empirismo riguroso que merece la pena estudiar por sí mismo. Un empirismo que llevado a sus últimas consecuencias, no conduce necesariamente ni al idealismo ontológico ni al escepticismo epistemológico. Un empirismo en definitiva que a la vez es realista y está basado en una concepción no dogmática, pero sí rigurosa de la ciencia.

¹⁹ *Ibid.*, IV, cap. VII, 29.

²⁰ *Ibid.*, Introducción, 5.