

tens», sino también el conocimiento y el amor subsistentes; lo que, por lo demás, debe entenderse como incluido en una visión integral del «esse».

En una época en que la metafísica, en su sentido más estricto, se relega a lugares muy alejados del verdadero centro del interés filosófico resulta grato leer el estudio que Angel Luis González ha dedicado a la cuarta vía y en el que, más que un afán histórico, el autor muestra una verdadera compenetración con el espíritu que mueve el pensamiento de Tomás de Aquino.

JOSÉ MARÍA ARTOLA

MELENDO, Tomás: *J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*. E.M.E.S.A., «Crítica filosófica», Madrid, 1978.

Dentro de la perspectiva tradicional, J. Locke es considerado fundamentalmente como un clásico representante de la teoría del conocimiento, y así, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, valorado como su obra principal, se clasifica como el tratado básico de la gnoseología empirista. Mas J. Locke, como es sabido, aunque no por ello sean suficientemente conocidas, tiene otras obras cuyos títulos ya apuntan a una problemática por completo distinta. *Los ensayos sobre la ley natural*, *La racionalidad del cristianismo*, *La carta sobre la tolerancia* e incluso *Los dos tratados sobre el gobierno civil*, revelan un autor no teórico del conocimiento, sino político-religioso. El interés que han mostrado autores como Lamprecht, Yolton o Viano en resaltar la relevancia de este otro aspecto en el pensamiento de Locke, ha suscitado una discusión en torno a cuál de estas dos temáticas formaría realmente el centro nuclear de sus reflexiones. La tendencia más reciente se inclina a localizarlo precisamente en los escritos político-ético-religiosos, y una prueba en este sentido la tenemos entre nosotros con Cirilo Flórez, quien en la introducción que presenta la traducción al castellano de *La racionalidad del cristianismo*, señala como obra clave en la comprensión del pensamiento lockiano, no el *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>1</sup>, sino *Los dos tratados sobre el gobierno civil*<sup>2</sup>. Pues bien, dentro de esta trayectoria habría que localizar el libro que Melendo presenta. Locke no sería un autor propiamente interesado tanto en las cuestiones gnoseológicas como en los temas religiosos y éticos. No obstante, uno de los puntos de interés que presenta la tesis de Melendo es que sigue otorgando al *Ensayo* el puesto principal entre las obras de Locke. En lugar de diferenciar, separándolos, los dos aspectos que se encuentran en él, Melendo intenta señalar un sentido único para ambos indicando como principal objetivo en el desarrollo del *Ensayo* la construcción de una ética. Con esta ciencia, Locke pretendía garantizar la paz social poniendo término a las disputas político-religiosas que la ponían en peligro. Ahora bien, para poder asegurar una estabilidad política y social, la ética que presentaba no podría enraizarse en ninguna de las opciones y creencias religiosas que servían de baluarte a las distintas facciones políticas. Muy al contrario, debería estar sustentada en unas bases plenamente demostrables cuya evidencia racional la hicieran apta para ser general y universalmente aceptada. La idea para el cumplimiento de estas garantías se la brindó Descartes, porque según los datos históricos que aporta Melendo, Locke en sus obras primeras encaminaba la ética

<sup>1</sup> A partir de ahora nos referiremos a esta obra como al *Ensayo*.

<sup>2</sup> *La racionalidad del Cristianismo*. Trad. de L. González Puertas. Ed. Paulinas, Madrid, 1977. Introducción, pág. 6.

por derroteros distintos. En los *Essays on the Law of Nature* y en los *Essays concerning Toleration* sigue la tradición escolástica. Se mantiene en ellos que la conducta debe regirse por la ley natural dependiente de Dios, que es autor del universo y cuya existencia es deducible del orden que percibimos en el mismo<sup>3</sup>. La lectura de los escritos cartesianos y el contacto con algunos autores pertenecientes a esta escuela supuso para Locke un cambio de rumbo en su pensamiento. Le abren la posibilidad de elaborar una ética en base sólo a la razón sin apelación a instancias teológicas y exclusivamente humana, pero que presentara a su vez una garantía de absoluta certeza y objetividad. Con este intento, Locke se inserta en la corriente racionalista que mira como ejemplo y modelo a seguir el matemático. Melendo, al demostrar su tesis, a saber, que el objetivo de Locke en la elaboración del *Ensayo* era el logro de una ciencia ética, tiene por eso que probar también la estrecha dependencia de Locke con el pensador francés. Sólo desde esta perspectiva le era posible a Locke conseguir su propósito. El análisis que Melendo realiza del *Ensayo* no es sino un intento de indicar, en cada uno de sus pasos, cómo el sistema de Locke resulta de la adopción de la instancia metodológica cartesiana, haciéndola incluso más coherente<sup>4</sup>.

El estudio que presentamos tiene, a nuestro juicio, dos valores fundamentales dignos de suscribir ya en un primer examen. Por una parte, es el primer libro que se escribe en castellano sobre este autor un tanto olvidado entre nosotros; por otra, lejos de limitarse en su trabajo a una exposición más o menos sistemática del *Ensayo*, Melendo mantiene en él una tesis en cierta medida novedosa y muy atrayente por cuanto la obra de Locke en conjunto, y el *Ensayo* en particular, se muestran en un sentido unitario y coherente. Melendo comienza por hacer un balance de los intereses que centraron la atención de Locke en orden a descubrir esa supuesta experiencia originaria que motivaría el desarrollo y la plasmación de todo sistema. En el caso de que este supuesto fuera válido en Locke, no resultaría fácil descubrirlo dada la diversidad de facetas que brinda su personalidad y las múltiples ocupaciones que llenaron los años en que transcurre su vida, pero sí se puede comprobar que son los temas ético-religiosos los que acaparan su atención de forma constante. Este hecho le permite afirmar que, al menos de forma paralela a la evolución del *Ensayo*, hay otra no menos patente: la de sus escritos morales y políticos. Esta es, sin embargo, una medida de prudencia que Melendo adopta en los preámbulos del estudio<sup>5</sup> para asegurar posteriormente que la preocupación y el objetivo exclusivo de Locke en la elaboración del *Ensayo* era la edificación de una ciencia ética<sup>6</sup>. No parecería tan chocante esta afirmación en el caso de que Melendo continuara leyendo el *Ensayo* como una propedéutica. Toda teoría del conocimiento lo es en realidad. Que Locke tuviera en mente la realización de una moral y que con miras a ella se propusiera examinar la capacidad de nuestras facultades y los límites del conocimiento, es cosa generalmente admitida. Pero que en el mismo *Ensayo* se encuentren ya los pilares e incluso muchas de las formulaciones de esta filosofía práctica es cuestión debatida. No obstante, es lo que Melendo intenta probar. Dejando aparte de momento los rasgos que caracterizan el contenido de la ética, vamos a ver en qué medida Descartes incidió en el pensamiento de Locke, o, lo que es lo mismo, qué es lo que garantiza la posibilidad de aquella ciencia que es lo que resulta más relevante en la tesis de Melendo. Es verdad que la influencia de Descartes en Locke se indica con bastante frecuencia. Pero en este caso

<sup>3</sup> Cfr. al respecto la pág. 14 del libro que presentamos. Como casi todas las citas que reseñamos se van a referir a éste, únicamente se indicarán las páginas correspondientes salvo indicación expresa.

<sup>4</sup> Pág. 29.

<sup>5</sup> Pág. 14.

<sup>6</sup> Véase, p. ej., las págs. 15 y 23.

no se trata simplemente de resaltar aspectos más o menos esporádicos y a menudo disidentes con la trayectoria general del *Ensayo*<sup>7</sup>, sino de afirmar que en todo su despliegue sistemático Locke no sólo sigue a Descartes, sino que para lograr una adecuada comprensión de aquél se hace necesario seguir paso a paso el sistema de éste. La labor de Locke consistiría en conducir a mayor coherencia los fundamentos establecidos en el *cogito*. El empirismo de Locke, los principios sensistas expuestos en el *Ensayo*, no son, por tanto, sino las consecuencias de una mayor radicalización del supuesto inmanentista con que se inicia la nueva etapa de la filosofía<sup>8</sup>, y la idea de que es esta estrecha dependencia la que marca los pasos de Locke, se hace repetitiva a lo largo de la exposición de Melendo. «La oposición entre sensualismo e intelectualismo, que puede parecer en un primer momento como la mejor manera de calificar la relación entre ambas doctrinas, palidece al considerar una mayor identidad entre ellas»<sup>9</sup>. Identidad, hay que decirlo, que salta a la vista con suma claridad cuando se juzgan los dos sistemas, el racionalista y el empirista, a la luz de la filosofía escolástica. En ambos se da un rechazo del ser y una sustitución del mismo por la fuerza constitutiva del pensamiento. No sólo es la gnoseología lockiana la que se inserta en el contexto cartesiano. También aflora en la obra de Locke una metafísica dependiente del pensador francés aunque represente un grado más en la liberación de las ataduras de la metafísica escolástica tradicional.

Situado, pues, en la perspectiva escolástica, y al hilo de una profunda comparación con el sistema cartesiano, Melendo comienza su recorrido por el *Ensayo*. El primer tema a tratar es el del innatismo que Melendo presenta como un doble enfrentamiento por parte de Locke, respecto a Descartes o a sus seguidores, y respecto a la escolástica. Descartes había localizado el inicio absoluto del conocer en el seno del pensamiento. Sin embargo, como recurso necesario para la sustentación de su sistema, había introducido una serie de elementos extraños al propio pensamiento: las ideas innatas. Lo que esto supone, dice Melendo citando a Cardona<sup>10</sup>, «es realmente un absurdo en una filosofía que pretende ponerse a *radice* toda ella y pone la autoconciencia como el origen de la verdad». Ciertamente, uno de los argumentos que Locke propone en el *Ensayo* parece mostrar con evidencia la tesis de Melendo sobre el libro I según la cual éste debe entenderse en un contexto cartesiano. Locke, en efecto, aduce como argumento en contra de la tesis innatista el hecho de que el conocimiento, para que lo sea, debe ser autoconsciente. No vale, por tanto, hablar de unas supuestas ideas (o conocimiento) innatas que el entendimiento poseería sin ser plenamente consciente de ellas. Pero a pesar de este razonamiento, la posible relación de Locke con Descartes en la problemática innatista es bastante discutible. Además, si Melendo hubiera localizado el sentido de este libro I del *Ensayo* como respuesta y vía de solución a las innumerables polémicas en torno a las cuestiones religiosas tan frecuentes en la época de Locke, y sin necesidad de recurrir a Descartes, también hubiera logrado su propósito; a saber, mostrar cómo el interés de Locke se centraba en la elaboración de una ética universalmente válida, y precisamente, como solución a las diversas y a menudo contradictorias doctrinas vigentes en aquel momento. Del mismo modo, el libro I del *Ensayo* cobraría relevancia no sólo por la coherencia que muestra en este sentido con el resto de la obra, sino porque se podría entender como el elemento desenca-

<sup>7</sup> Véase, p. ej., el caso entre el libro I del *Ensayo*, plenamente empirista, y el IV, donde tradicionalmente se ha visto la influencia cartesiana, resultando por ello en gran medida incongruente con el anterior.

<sup>8</sup> Cfr. pág. 70.

<sup>9</sup> Pág. 69.

<sup>10</sup> Pág. 41.

denante de la misma<sup>11</sup>. Pero, todavía más, para Melendo, el libro I supone una incursión de Locke en el campo de la metafísica y se manifiesta en contra de la tradicional en la medida en que, con el rechazo de las ideas innatas, se niegan igualmente los primeros principios, puntales de ésta. En esto, Melendo se contrapondría a la opinión más general según la cual no se debe considerar a Locke como un autor que propiamente aborde las cuestiones metafísicas, aunque indudablemente se admite, como soporte de su gnoseología, una determinada concepción de la realidad. Concretamente, en lo referente a la polémica de la tesis innatista, parece un tanto extremado ver en ella una tematización de los primeros principios metafísicos. Melendo salva este punto imprimiendo un giro que de nuevo vuelve a Descartes. Locke, nos dice, niega los primeros principios como consecuencia de haber puesto su atención en la filosofía cartesiana. Como ésta implica perder de vista al ser, y con ello todo contacto con el mundo externo ha desaparecido, los primeros principios habrían de justificarse por el innatismo. Al eliminar Locke este último recurso cartesiano muestra la orientación de toda su filosofía: «Al situar el conocer dentro del mismo conocimiento y negar "metódicamente" cualquier realidad trascendente a la percepción, también debe buscar en el acto de percibir, y no en las cosas, los caracteres distintivos de los primeros principios»<sup>12</sup>. Si la filosofía de Locke puede parangonarse con la cartesiana es porque, tanto uno como otro, al rechazar el concepto del ser y de la sustancia, harán del acto de percibir el principio sin principio de cualquier realidad (pensada)<sup>13</sup>. El sentido que, a juicio de Melendo, debe atribuirse al libro I es así el de una superación crítica del sistema cartesiano en base a sus mismos postulados.

Como punto de partida, Locke va a establecer las ideas como objeto exclusivo de conocimiento. Ahora bien, lo que supone tomar como punto de partida las ideas es prescindir de toda realidad trascendente al sujeto para señalar, del mismo modo que Descartes, el inicio absoluto del conocer en el ámbito del pensamiento. Es, pues, una vuelta al punto de partida cartesiano del que hay que eliminar, sin embargo, todo aquello que no provenga de la percepción generadora del pensamiento. Hay que eliminar las ideas innatas introducidas en el sistema cartesiano como elementos extraños al pensamiento mismo. Lo que Locke pretendía con su crítica al innatismo era en realidad «colocarse en la trayectoria cartesiana corrigiendo el rumbo allí donde consideraba perdido el camino maestro»<sup>14</sup>. Así, tenemos a Locke partiendo del pensamiento, pero con unas ideas que no son ganadas en la experiencia sensible, según afirmará explícita y reiteradamente en el libro II del *Ensayo*. Se plantea con ello un problema que puede encararse bien entendiéndolo como incoherencia o ambigüedad interna al propio *Ensayo*, bien como de interpretación sobre el mismo. La cuestión surge a lo largo del estudio de Melendo en distintos contextos, pero siempre con la misma gravedad. De una u otra opción pueden sacarse innumerables consecuencias y, entre otras, la garantía de la tesis que mantiene Melendo. Para él (en gran medida respaldado por Viano) la cuestión a debatir sería la coherencia interna del sistema lockiano, ya que si bien éste supone con su sistema un mayor rigor en los planteamientos cartesianos, tampoco los llevará hasta sus últimas consecuencias. Esta será la labor de sus continuadores Berkeley y Hume, quienes «acabarán con la incertidumbre de Locke en este punto, resolviendo el objeto de la percepción en el puro acto de percibir»<sup>15</sup>. Precisión válida, creemos, en la medida en

<sup>11</sup> Esta es la opinión que Lamprecht mantiene en su artículo *Locke's attack upon innate Ideas*, «Philosophical Review», vol. 36 (2), marzo 1927, págs. 145-165.

<sup>12</sup> Pág. 44.

<sup>13</sup> Pág. 90.

<sup>14</sup> Cfr. pág. 40.

<sup>15</sup> Cfr. nota 5 de la pág. 42.

que advierte de la distancia que media entre Locke y Hume y a la que, no obstante, Melendo parece prestar poca atención, ya que, en la panorámica que nos ofrece de Locke, lo que cuenta ante todo es esa inmersión del contenido del conocimiento en el puro acto de conocer. Es verdad que la formulación estricta del *cogito* cartesiano no se encuentra en Locke. Pero la referencia al *yo existo* de Descartes no le es realmente precisa. En el *Ensayo*, por cuanto hay un rechazo de toda opinión no tamizada a la luz de la razón, se halla presente también un proceso de duda. Lo que ocurre es que, mientras para Descartes la duda se planteaba como duda metódica, en Locke lo será de investigación. Lo que Locke se propone es el examen de la capacidad de nuestras facultades y el alcance de las ideas. Los preámbulos del *cogito*, esto es, el repudio de todo lo que no se presentara como sistematizable a nivel de la razón, están presentes en el *Ensayo*, pero del mismo modo se encuentran en él las consecuencias del *cogito*, es decir, el criterio de la claridad y distinción de las ideas como garantía de toda certeza. Certeza que, para Locke, ha de cumplir además otra exigencia: la de estar sometidas a la sensibilidad. La originalidad del sistema radica aquí en la reducción del ámbito espiritual cartesiano al estrecho dominio del sensible. El alcance del conocimiento se limita, la inteligencia se degrada y en cierta medida se socavan las ancladas raíces de Descartes en la metafísica. Melendo señala en este sentido los precedentes marxistas que pueden rastrearse en el pensamiento de Locke. De las dos opciones posibles que se presentaban en el *cogito*, espiritualista<sup>16</sup> y materialista, Locke se atendrá a esta última. Las ideas según el *Ensayo* provienen sólo y exclusivamente de dos fuentes: sensibilidad y reflexión<sup>17</sup>. Estas van a ser las bases del conocimiento por alto que parezca<sup>18</sup>.

La distinción y clasificación que Locke establece entre las ideas simples y las complejas es de sobra conocida para entrar en detalles. Lo que sí interesa resaltar es la caracterización de las primeras como simples, hecho en que se percibe con claridad la influencia cartesiana. La atención a lo simple viene exigida por el criterio previamente adoptado de la claridad y distinción. Y al decirse simples, las ideas, quiere decirse independientes y sin mezcla. Para Locke cada una de las ideas simples van a ser elementos perfectamente diferenciables y autónomos que, al quedar disgregados entre sí, van a permitir una composición arbitraria y dependiente exclusivamente del sujeto dando lugar a las ideas complejas. En el análisis casi exhaustivo que Locke realiza de las ideas simples y complejas, Melendo resalta algunas de ellas. La idea de solidez, entre las simples, se presenta como una de las vías que Locke apunta para la posible conexión de la mente con el mundo externo. Esta idea de solidez vendría a sustituir a la idea cartesiana de extensión que ya no le sirve a Locke, puesto que para él este concepto igualmente puede ser aplicado a los espíritus y a Dios. Es éste un paso en el *Ensayo* en donde se percibe la degradación a la que Locke somete el concepto del hombre y del Ser Supremo. En este aspecto, el *Ensayo* ofrece de nuevo algunas de las sugerencias que recogerá posteriormente el marxismo. En el mismo sentido, dentro de las ideas complejas, presentan interés las nociones de espacio, tiempo e infinito clasificadas por Locke como modos simples. Del resto de las ideas complejas: sustancia, modos simples y relaciones, se rechaza la idea de sustancia. En su formación hay un «algo» que no se presenta a la percepción sensible: un posible sustrato que conexas entre sí las distintas cualidades que nosotros percibimos. La idea de sustancia, pues, no puede salir airosa tras la aplicación del criterio de la claridad y distinción. No todas

<sup>16</sup> La seguida posteriormente por Berkeley.

<sup>17</sup> Según Marx, la reflexión significa en Locke un remanente de idealismo que una vez eliminado hará posible considerar la materia amorfa percibida en la sensación como la única existente, y generadora también del pensamiento. Cfr. pág. 118.

<sup>18</sup> *Ensayo*, II, 2, 1.

las ideas simples que entran a formar parte de la idea compleja de sustancia son claras y distintas. Para Melendo, la referencia de Locke a este posible sustrato que, aunque desconocido, sería el fundamento de la conexión y dependencia mutua entre las cualidades (ideas simples) que se manifiestan a la percepción, no sería sino un deje de realismo presente aún en la filosofía de Locke<sup>19</sup>. Respecto a estas ideas se supone un correlato en la realidad externa a la mente y al cual se cree que nuestras ideas de la sustancia debe representar. Pero este problema, sin embargo, no se presenta en los modos mixtos ni en las relaciones a las que pertenecen las acciones humanas y que son, por tanto, los puntales básicos de la ética de Locke. En ellas ya no se presenta ningún momento de duda respecto al inmanentismo de Locke. Aquí «se halla instalado de modo definitivo en un universo generado de modo total por la fuerza creativa de la percepción»<sup>20</sup>, y su formación sólo depende de la conjunción que la mente, de forma arbitraria, hace de las ideas simples de distintas especies, con independencia de que existan o no en la realidad. Como todas las ideas simples que entran a formar parte de tales ideas son claras y distintas, la certeza con que se muestran a la mente únicamente puede ser equiparada con la que ofrecen las empleadas por las matemáticas. Una objeción puede hacerse a esta comparación que vendría señalada por un hecho: mientras que el matemático se limita en su estudio a una realidad fría y objetiva que apenas tiene en cuenta la aplicación de sus conceptos y relaciones a una realidad trascendente a la mente, en las acciones humanas, por el contrario, siempre se hace referencia a un sujeto, que es quien en definitiva las realiza. Hay, pues, un factor importante a tener en cuenta: el hombre, que escaparía al poder combinatorio de la mente. Se plantea aquí uno de los más abstrusos problemas del *Ensayo*, a saber, el de la localización de la identidad personal. Si Locke ha reducido la noción de sustancia a un soporte incognoscible no sólo no puede hacer radicar el yo en la identidad sustancial, sino que incluso la esencia que en Descartes definía al sujeto como ser pensante, va a ser reducida a mera actividad. Según Locke, son únicamente las acciones, desvinculadas del sujeto que las realiza, lo que puede ser manejable por la inteligencia y lo que se presenta como susceptible de una comprensión y análisis exhaustivo. Es ésta la forma de hacer viable una ética como ciencia que presente la garantía y la certeza del modelo matemático. Para su elaboración, en efecto, se cuenta con elementos simples perfectamente diferenciables y de cuya combinación obtendremos proposiciones necesarias y universales. La aspiración cartesiana de la «mathesis universalis» se ve cumplida en forma paradójica. Si ya no es posible aplicar el modelo matemático a una ciencia del mundo físico según rezaba la aspiración cartesiana, sí lo es para la ciencia de la moral<sup>21</sup>. La propuesta de esta ciencia ética es lo que se establece de modo definitivo en el libro IV del *Ensayo* donde se deslindan los campos en los que, según las premisas anteriores, será posible el logro de un conocimiento necesario y universalmente cierto. Habrá ciencia en cualquier disciplina en que su objeto esté constituido o sea constituido por ideas arquetípicas cognoscibles de modo exhaustivo. De ahí que en el caso de las sustancias no sea esto posible, puesto que las imágenes abstractas que de ellas nos forjamos no pueden ser penetradas en su raíz más íntima, cosa que no ocurre con las ideas de los modos y las relaciones. Como éstas no se pretenden subsistentes, nada hay en ellas que carezca de la claridad y distinción debidas. El carácter científico de la moral geométrica se afianza en Locke aunque inmediatamente surja el asombro

<sup>19</sup> Se presenta de nuevo aquí el problema antes aludido de la interpretación de Melendo sobre el tratamiento que hace Locke respecto a la objetividad del mundo externo.

<sup>20</sup> Pág. 104.

<sup>21</sup> Cfr. pág. 29 de Melendo y la cita núm. 6 de Viano.

al pensar en Spinoza. No en vano, comenta Melendo, ambos autores pertenecen a una misma época. La diferencia entre ellos estribaría en el carácter del inmanentismo, funcional en Locke, constitutivo en Spinoza. Los fundamentos que Locke señala para la ética se muestran absolutamente eficaces dentro de su campo, pero en detrimento de los conceptos básicos y centrales de toda ética; a saber: los conceptos del hombre y de Dios. Locke mantiene la creencia de que todos podemos tener un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, pero preguntar en qué radica la identidad personal, preguntar por aquello que convierte al hombre en responsable de sus propias acciones y, por tanto, en sujeto moral, es otra cuestión que, según hemos visto, Locke resuelve reduciendo la persona a un mero conglomerado de acciones y poniendo la autoconciencia como fundamento de su unidad. El núcleo más íntimo de la persona, el fundamento de su vida moral, no se localiza sino en la conciencia refleja, es decir, en el puro hecho de reconocer como propias unas determinadas acciones. Cada uno en sí, y por sí mismo, es el garante de una moralidad que se rige, a juicio de Locke, por la búsqueda exclusiva de la felicidad propia. Y si en la moral geométrica se hace necesario recurrir al concepto de un Dios, cuya existencia puede ser deducida por demostración a partir de la nuestra, es para salvar la momentaneidad de las acciones humanas. Dios no cuenta más que en la medida en que se presenta como capaz de procurarnos un placer futuro. Esto es lo que justifica la postposición de unas acciones que se presentan en el momento de ejecutarlas como placenteras en sí mismas para el hombre.

La inversión realizada respecto a la ética tradicional es radical. De un Dios, fin natural del hombre, se ha pasado a un Dios puesto a su servicio. Es el hombre el que constituye el centro o eje de toda vida moral. Más aún, cada uno es la medida de su *Summum Bonum*. Dentro de la filosofía de la inmanencia, Locke ocuparía así el momento moral e individualista<sup>22</sup>. El problema más acuciante que se plantea en este momento es el de la objetividad de esta ética humana e individualista. Y aquí es donde Melendo presenta en su interpretación una vía de solución completamente sorprendente por su novedad, o al menos para nosotros desconocida. Es el lenguaje lo que va a salvar para Locke la universalidad y la necesidad de la ética como ciencia. El puente entre lo individual subjetivo y lo objetivo universal está, en la lectura que Melendo hace del *Ensayo*, en la misma comunicación de las ideas, es decir, en los nombres. Porque los nombres pueden dar a las ideas subjetivas la estabilidad de la que carecen las sensaciones percibidas en un acto concreto, y pueden ofrecer una vía de comunicación, de intercambio, entre los individuos. Es una especie de contrato social el que establece el determinado significado de los nombres. «Lo que Locke y todos los racionalistas a partir de Descartes pretenden es un sistema mental en el que a un nombre determinado corresponda sólo una idea —fija e inmutable—, y a esa idea, un solo nombre. Ese es el sentido de su matematismo y el de su reforma del lenguaje: convertir toda la realidad en una serie de entidades numerables, constituida cada una por una suma de unidades simples. Sólo así será factible su moral aritmética»<sup>23</sup>. El libro III del *Ensayo* no sería de este modo una mera inserción en el grueso de la obra, sino una adición posterior de su autor, pero plenamente pensada precisamente en orden a salvaguardar el problema de la objetividad de la ética. Que la teoría que Locke propone sobre el lenguaje es discutible y hasta contradictoria a veces, es un hecho. Debe serlo en la medida en que, como muy bien expresa Melendo, representa la tensión en que se mueve todo el *Ensayo*: tensión entre lo particular y lo universal; entre lo sensible y lo inteligible<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. nota 2 de la pág. 138.

<sup>23</sup> Pág. 157.

<sup>24</sup> Cfr. págs. 198-199.

Con estos apuntes creemos haber ofrecido una orientación de los derroteros por los que Melendo se mueve en su tesis. Para la articulación concreta de la misma y de muchos otros aspectos que no hemos podido tratar, remitimos naturalmente a la lectura del libro que presentamos, lo cual, no lo dudamos, harán sin necesidad de recomendación algunos de los lectores movidos, quizá, por cierta extrañeza ante la misma. Su mismo autor nos advierte ante el peligro que presenta el *Ensayo* por su apariencia de realismo y la normalidad con que en él se describen los asuntos. Esto, en efecto, puede inducir a engaño<sup>25</sup>. No queremos decir que la tesis de Melendo no sea discutible. Hay momentos en que parece un poco forzada, pero las continuas referencias al *Ensayo*, la abundancia de textos que maneja, así como la concordancia en algunos puntos con otros autores de reconocida estima en la materia, la presentan con garantía. La tesis tiene además una serie de ventajas que si bien no obligan a admitirla, sí convierten en exigencia el estudio de aquellos aspectos que en ella se muestran dudosos. La plena inserción de Locke en la trayectoria cartesiana permite considerarlo como un eslabón más dentro del desarrollo histórico de la filosofía de la inmanencia. Locke no se presenta ante nosotros sólo y exclusivamente como el fundador de un empirismo que se agota prácticamente en Hume. En la medida en que no sólo se le tiene en cuenta como el iniciador de una corriente filosófica que no termina de establecer en sí misma, Locke cobra relevancia y suficiente atractivo para tratarlo con independencia. Melendo señala con claridad el núcleo de una serie de problemas básicos para la reflexión filosófica y vigentes por tanto en cualquier sistema, a los que Locke va a imprimir un sello característico y propio. La comparación con la filosofía tradicional, si bien parece extremada en algunos casos, es suficientemente aclaratoria como para recomendar el estudio de Melendo no sólo a los específicamente interesados en Locke, sino también a todo aquel que busque familiarizarse con el significado y los problemas que se plantean con la filosofía de la inmanencia.

El mérito en definitiva de la tesis estriba en la comparación con Descartes. La obra de Locke cobra sentido porque se percibe la repercusión y el sentido de muchos de sus pasajes que, debido, quizá, al estilo de su autor y a los frecuentes tópicos con que nos acercamos a ellos, queda con frecuencia desdibujado. Se ponen también de relieve algunas de las ambigüedades tan frecuentemente resaltadas en el *Ensayo* indicando la posibilidad de las distintas interpretaciones que se han dado sobre el mismo.

Por último, es digno de mención otro aspecto en la tesis de Melendo, quizá el más interesante. Este consiste en que, además de presentar el *Ensayo* como una obra coherente en la que sus distintos apartados muestran una relación al conjunto, se compaginan los dos aspectos de Locke que se señalaban al comienzo de este comentario. El teórico del conocimiento y el autor moral y político convergen en la labor unitaria de su pensamiento. Las referencias a *La conducta del entendimiento* y a *Los ensayos sobre la ley natural* aparecen con alguna frecuencia a lo largo del estudio, y los temas que Locke trata en la segunda parte del libro IV del *Ensayo* son los que aparecen en *La carta sobre la tolerancia* y en *La racionalidad del cristianismo*. Melendo dedica un último capítulo a esta temática que nosotros, como conclusión de esta reseña, vamos a resumir.

Se trata de comentar brevemente la distinción que Locke establece entre fe u opinión y conocimiento en sentido estricto. La opinión no está basada para Locke, como el verdadero conocimiento, ni en la intuición ni en la demostración, sino en la mera costumbre o en el testimonio de otros. En sentido propio, sólo se puede decir que una proposición cualquiera es «conocida» cuando entre las ideas que la forman se percibe una relación constante. El argumento en el que

<sup>25</sup> Cfr. pág. 139.



el paso entre dos de las ideas que lo forman no es evidente se llama opinión. Lo que nos hace asentir a este tipo de proposiciones es entonces bien nuestra experiencia anterior, bien la opinión de los otros. Ahora bien, esta última posibilidad, según el propio Locke, hay que tomarla con reservas. «El testimonio ajeno no constituye por sí mismo razón suficiente para otorgar nuestra adhesión a ninguna verdad; ya que entonces someteríamos nuestra conducta al arbitrio de otros, dejando de obrar racionalmente; ...»<sup>26</sup>. Aún más, Locke advierte «que cualquier testimonio, cuanto más alejado esté de la verdad original, menos fuerza y autoridad posee (...)»<sup>27</sup>. Lógicamente Melendo deja al lector que deduzca con estos y otros datos del mismo *Ensayo* el valor que debe atribuirse a «la Tradición Católica como fuente de Revolución»<sup>28</sup>. La separación entre el ámbito del conocimiento y de la opinión, sobre todo cuando ésta es equiparada con la fe, es una distinción extraña para la filosofía tradicional. Este es el comentario de Melendo<sup>29</sup>, quien en este punto realiza una dura crítica de Locke haciendo ver cómo la postura que mantiene mina en sus mismas raíces la doctrina católica. Para Locke, la razón se erige en fundamento único de la verdad. Es la razón humana el baremo radical y la medida suprema de cualquier tipo de verdades, incluyendo las de origen divino. La concepción de la fe en Locke implica una completa racionalización de la misma. La diferencia con la doctrina de la Iglesia es, pues, abismal. Si el cristianismo continúa manteniendo en Locke un lugar privilegiado es porque se presenta como una vía para realizar el reino de la «razón». Mostrar cómo el Evangelio constituye una restauración de los valores racionales del hombre es el objetivo que Locke se propone en *La racionalidad del cristianismo*<sup>30</sup>.

JOSEFINA ZÚÑIGA LÓPEZ

ARILLAGA TORRÉNS, R.: *Kant y el idealismo trascendente*. Revista de Occidente, Madrid, 1979, 255 págs.

Con la única y exclusiva pretensión de facilitar al incipiente estudiante de filosofía la entrada en el sistema crítico, Arillaga Torrénns ha escrito una monografía en la que se trazan las líneas maestras del pensar kantiano. El autor nos va introduciendo sin gran esfuerzo en los problemas claves de la filosofía trascendental sirviéndose de abundantes citas de los textos originales. La obra es el resultado de un largo peregrinaje, condensado en muy pocas páginas, que tiene su punto de partida en Hume y su meta en Hegel, ya que si Hume fue quien despertó a Kant de su sueño dogmático, va a ser Hegel quien extraiga las mayores consecuencias de su idealismo trascendental.

Como era de esperar, gran parte del trabajo es un estudio monográfico de la *Crítica de la razón pura*, en el que se toma como hilo conductor las distintas divisiones de la *KrV* (cap. III-XI). El capítulo XII señala el tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica (*KpV*), haciendo especial hincapié en los elementos prácticos de la *KrV*. Es notable señalar el hecho de que se le dedique un capítulo a la *Crítica de la facultad de juzgar* (cap. XIV) y otro al *Opus Postumum* (cap. XV), ya que es algo poco usual en este tipo de introducciones.

A.M.L.M.

<sup>26</sup> Pág. 236.

<sup>27</sup> Cita del *Ensayo* IV, 16, 10, recogida por Melendo en la pág. 237.

<sup>28</sup> Pág. 237.

<sup>29</sup> Pág. 238.

<sup>30</sup> Cfr. la nota 13 de la pág. 250, en la que se recoge esta opinión de Viano.