

LA APORTACIÓN DE LOCKE EN EL ORIGEN DEL ANÁLISIS CONTEMPORÁNEO DE LA CONCIENCIA (LA CONCIENCIA Y LA IDENTIDAD PERSONAL EN J. LOCKE)

PEDRO-JOSÉ HERRÁIZ MARTÍNEZ
Catedrático del I.E.S "Ornia". C/ Antonio Bordas s/n
24750 La Bañeza. León

Este trabajo pretende determinar la aportación de Locke en las fases iniciales de la cuestión moderna mente-cuerpo. En Locke el problema parte de la investigación empírica sobre la sustancia y la repercusión que ella tiene en el tema de la identidad personal, que él considera aportada por la conciencia. Revisamos qué significado tiene esta consideración, los problemas que presenta y las funciones que realiza en el conjunto de su pensamiento, resaltando su enfoque no sustancialista de la cuestión.

Palabras clave: J. Locke, Filosofía de la Mente, mente-cuerpo, conciencia, identidad personal, no-sustancialismo.

Locke establece la conciencia (de sí mismo, de los actos y los pensamientos propios) como el único criterio para la identificación personal.

Independientemente de las cuestiones que esta teoría puede suscitar, se le reconoce el mérito de haber conseguido con ella deslindar los temas de la identidad personal y de la identidad sustancial¹.

¹ Allison, H. E.; "Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke", en *Locke y el entendimiento humano*; Tipton, I.C. (ed.) Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1ª ed. en inglés, 1977), p. 223.

1. La identidad del sujeto y la conciencia

El tema de la identidad personal lo trata Locke en el capítulo xxvii del libro segundo del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, titulado “De la identidad y la diversidad”, que añadió desde la segunda edición de la obra.

Verdaderamente, Locke necesitaba abordar este tema, pues la doctrina del origen empírico de las ideas y su agnosticismo sobre la sustancia ponían el tela de juicio la evidencia cartesiana de un *yo-sujeto* como sustancia pensante indivisa y unitaria a través de sus diversas funciones o facultades, que Descartes anuncia en su resumen previo a las *Meditaciones Metafísicas* y que pasa a considerar en la meditación sexta².

En efecto, a pesar de que conocemos nuestra propia existencia individual del modo más inmediato: intuitivamente, en declaración que Locke hace con fórmulas explícitamente cartesianas (E. IV, ii.1 y ix, 3)³, no tenemos conocimiento claro de la naturaleza propia de este nuestro existir, pues si alcanzamos a saber que nuestra existencia es la de *una cosa que piensa* (E. II, xxvii, 17; IV, ix, 3), no sabemos, en cambio, “en qué consiste pensar” (E. IV, iii, 6). La expresión lleva consigo un sentido doble: significa que *no sabemos qué es pensar*, que desconocemos la esencia real de eso que designamos con la palabra “pensar”; pero, además, por el contexto en que aparece la expresión, significa que *no conocemos lo que da consistencia a ese pensar*, es decir: la naturaleza propia de *la cosa que piensa*, de la sustancia pensante.

Estas consideraciones escépticas sobre la naturaleza del sujeto plantearon el problema ante Locke, pero conforme sostiene Allison, fue el reconocimiento de la significación ética del mismo lo que le llevó a intentar

² Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977. Introducción, traducción y notas, Vidal Peña; pp. 14, 66 y 71. En el resumen introductorio a las *Meditaciones*, Descartes avanza: “el espíritu, o el alma del hombre no puede concebirse más que como indivisible, pues, en efecto, no podemos formar el concepto de la mitad de un alma, como lo hacemos con un cuerpo”. (ed. cit. p.14)

³ Cito del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E.), libro, capítulo y sección, según la numeración de la edición de Peter H. Nidditch, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1985 (1ª ed. 1975).

una solución,⁴ en la consideración de que si el sujeto se identifica sobre la base de la sustancia, no cabría la posibilidad de determinar el ámbito de aplicación de la responsabilidad moral, por nuestro desconocimiento de aquélla; a pesar de que este es el tema de mayor importancia para la vida de los hombres, y a lo que se ajustan nuestras capacidades.⁵ En consecuencia, la piedra de toque en la identificación lockeana del sujeto es el tema de la *atribución de las acciones*, por lo que el del *sujeto* y el del *agente* son uno y el mismo tema en su consideración.

Locke comienza el capítulo presentando a la identidad como una relación. Después pasa a tratar esta relación en las ideas y en los distintos seres (inertes y vivientes), y traza la diferencia entre las ideas de hombre y de persona, en función de la intervención de la sustancia (corpórea e inmaterial) en la primera de ellas, y de la conciencia en la última.

A continuación, aborda los problemas que plantea el atribuir a la sustancia la identificación del sujeto: en la sección trece referidos a la sustancia material, en la sección catorce los referidos a la sustancia inmaterial, para, a partir de la sección dieciséis, pasar a mostrar como esos problemas no se plantean, o bien quedan resueltos, desde su aportación.

¿Quién es pues, ese sujeto que ha de ser unitario como término de referencia (pues su unidad y su identidad son equivalentes); y también ha de ser responsable de sus actos?:

El Yo es esa cosa pensante consciente (no importa de qué sustancia esté hecha, sea espiritual o material, simple o compuesta), que es sensible o consciente del placer y el dolor, capaz de felicidad o de desgracia, y así se refiere a *sí misma* hasta donde se extiende esa conciencia. (E. II, xxvii,17)⁶.

⁴ Allison, Henry E.; o.c., p. 197.

⁵ E. IV, xii, 11: "parece racional el concluir que nuestra ocupación más propia radica en aquellas investigaciones y en esa clase de conocimiento más acorde con nuestras capacidades actuales y que conlleva lo que más nos interesa, es decir, la condición de nuestro estado eterno. Por tanto, pienso que puedo llegar a la conclusión de que la moral es la ciencia más adecuada y el principal asunto del género humano en general". Ver también E. I, i, 5.

⁶ Traduzco "*self*" como "Yo" porque su significado literal proporciona una expresión muy artificial, mientras que la definición de ese *self* lo muestra como sujeto en función de una conciencia autorreferente, es decir, como un Yo.

El sujeto que Locke presenta aquí es *una cosa pensante consciente*, en la que esa conciencia, por su capacidad de autorreferencia, es la que determina el carácter de sujeto que se le atribuye.

Efectivamente, el sujeto es una cosa, una sustancia, por tanto; pero, como vemos, *su condición de sujeto* no procede de este hecho, ni tampoco de su cualidad de que piense, sino de la *referencia a sí mismo en función de la conciencia que posee de su propio pensar*, determinando ésta el alcance de la capacidad para referirse a sí mismo: los límites del sujeto.

Por eso dice Locke que no importa si esa cosa que piensa es una sustancia “hecha de espíritu o de materia, simple o compuesta”, salvando de este modo el obstáculo que le supone el desconocer la naturaleza de la sustancia, ya que su definición descarta por igual que el sujeto sea el hombre completo, al que considera “un ser pensante o racional” con “un cuerpo... unido a él” (E.II, xxvii, 8); como que lo sea el componente pensante, al que, salvando la “oscuridad sobre estos asuntos”, ordinariamente tenemos por una sustancia inmaterial o espíritu y denominamos “alma” (E.II, xxvii, 27); o que lo sea el componente material solo: el cuerpo, por más que se le reconozca la posibilidad del pensamiento sobreañadido a sus cualidades en virtud de la omnipotencia divina (E.IV, iii, 6).

Esta capacidad de autorreferencia en el pensar en una sustancia que piensa, sea cual sea ésta, constituye el sujeto, y es lo que Locke denomina “persona”. De modo que “yo” y “persona” según observa Gibson tienen la misma denotación en Locke, y la única diferencia entre ambas expresiones es la del punto de vista que contienen. Así, “un ‘yo’ es una ‘persona’ reconocida desde dentro, mientras que una ‘persona’ es un ‘yo’ considerado desde fuera”⁷.

En los propios términos de Locke:

(...) debemos considerar lo que significa persona; que, yo pienso, es un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo co-

⁷ Gibson, J.; *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, University Press, Cambridge, 1968 (2ª reimp.), 1ª ed. 1917; pp. 116-117.

mo él mismo, la misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que hace sólo por esa conciencia, que es inseparable del pensar y esencial a él según me parece: siendo imposible para cualquiera percibir sin percibir que percibe. (E. II, xxvii, 9)

Vemos por tanto, que es la *conciencia* como referencia del pensar a sí mismo lo que define al *sujeto-persona* en su condición propia, permitiéndole identificarse a lo largo del tiempo como un mismo y único sujeto a través de la diversidad de pensamientos.

Locke considera que esta conciencia es “inseparable del pensar y esencial a él”, y viene expresada por el hecho de que “es imposible para cualquiera percibir sin percibir que percibe”, hasta el punto de que “es tan ininteligible decir que un cuerpo es extenso y sin partes, como que algo piensa sin ser consciente de ello o sin percibir que lo hace”, tal como había afirmado ya, al comienzo del libro segundo (E.II, i, 19).

Según esto, la conciencia como percepción de que se piensa es la *condición para que podamos hablar propiamente de pensamiento*, su “*ratio cognoscendi*”. Sin embargo, aún hay más:

Pero yo digo que él (un hombre) no puede pensar en ningún momento, despierto o durmiendo, sin darse cuenta de ello. Nuestro darnos cuenta de ello no es necesario para ninguna cosa sino para nuestros pensamientos; para ellos es y siempre será necesario, mientras no podamos pensar sin ser conscientes de ello. (E. II, i, 10)

Esto es: desde el punto de vista de Locke, que es el punto de vista empírico, la conciencia no sólo es condición para conocer la existencia de pensamiento, sino que, por ello, es también la *condición de su misma existencia*, su *ratio essendi*: si no tenemos conciencia del pensar, no podemos afirmar que se produce el pensar; por lo que no hay conciencia sin pensar, pero propiamente, tampoco hay pensamiento sin conciencia. Siendo ello así, la conciencia no es ni puede ser un modo del pensar, entre otros, sino que ha de ser un aspecto o una cualidad del mismo, *presente en todos sus modos*.

No obstante, con ser esencial y necesaria, por tanto, al pensar, la conciencia no es la esencia de la cosa pensante, no constituye la naturaleza última del alma por sí sola, pues el mismo pensar tampoco lo es, sino sólo una de sus operaciones, como dice en la misma sección que acabo de citar; o, a lo sumo, *la acción propia del alma*, cualquier cosa que ésta sea (E.II, xix, 4).

Ambas afirmaciones: la de la conciencia como condición del pensar y la desvinculación de éste respecto a la esencia de una cosa que se define por él, son de las primeras *consecuencias* que extrae Locke *de su postura empirista*, fundada en el ajuste de nuestro conocimiento a las facultades naturales de que estamos dotados por Dios (E.I, ii, 1). La primera de estas consecuencias la presenta ya en el origen de su crítica a los principios innatos. Locke no admite la universal aceptación de los principios especulativos como prueba de su innatismo, ya que aquélla no se da, al menos por parte de los niños. Concluyendo, afirma:

Decir que una noción está impresa en la mente y decir, al mismo tiempo, que la mente ignora, es reducir a nada esa impresión. De ninguna proposición se puede decir que esté en la mente y que ésta no la conozca, que no tenga conciencia de ella. (E. I, ii, 5)

Consecuencia de esto es que, teniendo experiencia de que la mente no presenta contenidos de pensamiento en ciertos momentos, como en el dormir, ya que no se es consciente de ellos, no se puede admitir que el alma piense continuamente y por ello el acto de pensar no es la esencia última del alma. En caso contrario, el alma dejaría de existir al dejar de pensar.

La consideración de los distintos grados del pensar nos lleva también, a la misma conclusión, ya que “las operaciones de los agentes pueden admitir fácilmente aumento o disminución, pero las esencias de las cosas no son susceptibles de tales variaciones” (E.II, xix, 4).

Por otra parte, suponer que el alma piensa siempre aun cuando no sea consciente de ello, llevaría a tener que admitir dos personas distintas en lo que se acepta como una sola: una persona sería el individuo despierto y

otra distinta cuando está dormido (E.II, i, 11-15). Porque de lo que piensa cuando está despierto es consciente, mientras que no lo es de lo que supuestamente pensaría estando dormido, por lo que esos pensamientos habrán de ser conscientes a otra persona. Claramente se presentan identificados la conciencia y el pensar, y la persona por ellos.

Volviendo al texto que hemos tomado como referencia (E. II, xxvii, 17), encontramos que esa cualidad de autorreferencia en función de la conciencia que es lo definitorio del sujeto, *no se restringe al ámbito del pensar*, sino que completa su determinación en la conciencia del placer y del dolor, haciendo al sujeto “capaz de felicidad y de desgracia”.

Nuevamente, la explicación del concepto de persona sirve para clarificar el sentido de las expresiones citadas:

Persona, como yo lo tomo, es el nombre para este yo... Es un término forense al apropiarse las acciones y su mérito; y así pertenece sólo a los agentes inteligentes capaces de una ley y de felicidad y desgracia. Esta personalidad se extiende por *sí misma* hacia el pasado, más allá de la existencia presente, sólo por la conciencia, por la que llega a ser parte interesada y responsable, se apropia y se imputa a *sí misma* las acciones pasadas, justo sobre la misma base, y por la misma razón, por la que lo hace en el presente.(E. II, xxvii, 26)

Según vemos, la capacidad de felicidad o de desgracia que determina igualmente al sujeto-persona, está vinculada, por un lado, a la *conciencia del placer y del dolor* (sección diecisiete) y, por otro, a la *apropiación de las acciones y a la ley* (sección veintiséis)⁸.

En idea de Locke ambas vinculaciones son consecuencia una de la otra, pues como señala en este mismo texto más adelante, el placer o el dolor recibidos por una acción son el premio o el castigo de la misma, lo que hace a la persona feliz o desgraciada. Ahora bien, el premio o el castigo debidos por una acción hacen referencia a un sujeto que la lleva a cabo y al que se le atribuye *responsabilidad* por la misma, así como a la conformidad o discrepancia de la acción con una *ley*. Por ello, la determinación de la persona por la conciencia del placer-premio y el dolor-castigo, “al

⁸ Ver también E.II, xxviii, 18.

apropiarse las acciones y su mérito”, hace que “persona” sea un término forense, judicial.

Finalmente, también aquí, como en el caso del pensar, encontramos la referencia a la *duración* del sujeto en función de la extensión en el tiempo de esa conciencia de las propias acciones y su repercusión en el mismo sujeto, bajo la forma de felicidad o desgracia consiguientes, lo que introduce un factor de *proyección de futuro en la conciencia*, ya que ésta reconoce la felicidad o la desgracia presentes como consecuencia de aquellas acciones en el pasado. Consecuencias que son futuro respecto a las acciones presentes.

De este modo, la *conciencia como autorreferencia*, ahora en las acciones, determina y delimita a ese sujeto en el tiempo, *identificándolo*. Con ello Locke ha establecido el ámbito de la responsabilidad sin necesidad de referirse a la sustancia, por lo que aunando ambas referencias (al pensar y a la acción) en un único concepto, dice:

Así, este sujeto (*Self*) no está determinado por la identidad o la diversidad de la sustancia, de la que no puede estar seguro, sino sólo por la identidad de la conciencia (E.II,xxvii,23).

¿Problemas? Muchos. Básicamente se centran en el hecho de que, aun sin ser la conciencia el único elemento definitorio del sujeto-persona, sea ella el único que determina la identificación del mismo.

En efecto, hemos visto que la persona se define como una cosa pensante que es consciente. Siendo correlativos la conciencia y el pensar, nos queda un elemento de la definición: el ser una *cosa*. Ciertamente, esta cosa es una sustancia que, habitualmente, se entiende inmaterial y llamamos “alma”, según recogíamos al comienzo (E.II, xxvii, 27). Pero nos encontramos con que su naturaleza íntima es desconocida para nosotros. Por ello Mackie, siguiendo a Butler (1692-1752), afirma que “la propia teoría de Locke descansa sobre la confusión entre lo que constituye la identidad y la evidencia de la misma”, y continúa: “La explicación de Locke, dice Butler, se refiere a nuestro conocimiento de la identidad per-

sonal, no a lo que la constituye”⁹. Sólo así se entiende que Locke diga en el texto de E.II, i, 10 citado que “nuestro darnos cuenta de ello no es necesario para ninguna cosa sino para nuestros pensamientos”, pues *en principio no se ve que la conciencia tenga que estar ligada necesariamente al pensar*.

Sin embargo, todo esto se deriva directamente del propio planteamiento de Locke: establecer los límites, y hablar *sólo*, de lo que podemos conocer con evidencia. En lo demás Locke deja la puerta abierta a las más diversas hipótesis. Así, en este caso, va señalado las distintas posibilidades que se ofrecen en cuanto a la situación sustancial del alma y el cuerpo: transmigración, reencarnación, resurrección y demás; es decir, las distintas representaciones de la situación del hombre que se pueden dar¹⁰; lo que por otra parte está en perfecta conexión con su mentalidad religiosa básica de talante latitudinario.

La realidad de esta situación es que Locke se desliza fácilmente desde el conocer hacia el ser, y de identificar a la persona *por* la conciencia pasa a identificarla *con* la conciencia, presentando al *cogito* como una identidad cuasi-sustancial; a pesar de sus reiteradas afirmaciones de que la conciencia-pensar no es la esencia del alma. Es precisamente lo que Allison considera que pone de manifiesto la limitación de Locke en su propia intuición, por no distinguir la persona y la conciencia, como sí hace Leibniz desarrollando el pensamiento de Locke¹¹.

También Mackie recoge esta línea de consideraciones al expresar que Locke “ se desliza desde el uso de 'conciencia' como un nombre abstracto verbal, significando justamente que uno es consciente..., hasta usarlo como un nombre concreto”¹², y se pregunta por el significado de “conciencia” como nombre concreto: “presumiblemente, *una entidad que*

⁹ Mackie, J.L.; *Problems from Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 186. El texto que cita de Butler es la Disertación I, “De la identidad personal”, publicada en *The Analogy of Religion*, Ed. J. Angus, London, s.f.

¹⁰ Ver Allison, H.E., o.c., p. 182.

¹¹ Allison, H.E., o.c., p. 223. Ver también Thiel, Udo; “Locke's Concept of Person”, en *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Reinhard Brandt (ed.), Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1981, p. 183.

¹² Mackie, J.L., o.c., p. 178.

consiste en ser consciente, por parte de alguien, de un número de acciones y experiencias juntas”¹³. Por ello, y porque “ser consciente de (*being conscious of*) hacer o experimentar algo es completamente distinto de la conciencia (*awareness*) de cosas materiales y de eventos externos, o de lo que algún otro está haciendo o experimentando”¹⁴, Mackie reclama una explicación del nombre “conciencia” (*consciousness*). Esto se concluye igualmente de la apreciación de Aaron al considerar que “Locke sólo muestra que el término “persona” es vago y que lleva consigo más de un significado”¹⁵. Un apunte final en esta línea de la problemática general en torno al sujeto, y que, entiendo, ayuda particularmente a situar el tema en el punto de mira en que lo veía Locke: En un momento de su análisis sobre los problemas que podríamos considerar concretos que presenta el tema del sujeto en Locke, Mackie le reprocha que “parece haber olvidado que ‘persona’ no sólo es un ‘término forense, al apropiarse las acciones y su mérito’, sino también el nombre correspondiente a todos los pronombres personales”¹⁶. Es decir, entiende que Locke parece subsumir todo el sujeto en su cualificación de sujeto responsable. Esto mismo manifiesta Allison: “La responsabilidad moral se basa en la identidad personal y es coextensiva con ella”¹⁷, así como Udo Thiel: “Decir que alguien es una persona es decir que hay algunas acciones por las que se considera que es responsable”¹⁸.

Todo el tema del sujeto en Locke está orientado a la determinación del ámbito de la responsabilidad, como vemos. En este sentido es relevante ver *ante quién responde* este sujeto: Quién es su juez propio¹⁹. Locke nos

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Aaron, R.I., John Locke, Clarendon Press, Oxford, 1971 (3ª), 1ª ed. 1937; p. 152.

¹⁶ Mackie, J.L., o.c., p. 183.

¹⁷ Allison, H.E., o.c., p. 202.

¹⁸ Thiel, Udo; o.c., p. 187.

¹⁹ Precisamente por no considerar específicamente este tema Allison encuentra que la conciencia en Locke no puede dar cuenta adecuadamente del contenido de la responsabilidad moral y, por ello, de la identidad personal, mientras que considera que sí lo hace la “identidad aparente” de Leibniz. Ver Allison, H.E., o.c., pp. 219-220. Leibniz trata el tema de la identidad personal y de la conciencia en el capítulo paralelo al del *Ensayo* de Locke, el

lo presenta en su discusión de los “problemas concretos” del tema: la situación del sujeto en el *olvido de las acciones propias* y en la *apropiación de acciones realizadas por otros*, que trata respectivamente, en las secciones veinte y veintidós, y trece, del mismo capítulo de la identidad.

En el primero de los casos muestra la *limitación del juicio humano* en lo referente a la conciencia, al estar dependiendo de lo que es la identidad del hombre, que como hemos matizado, Locke reconoce distinta de la identidad personal (E.II, xxvii, 21). Incluso advierte del peligro de hacer residir exclusivamente la identidad del hombre en la conciencia, lo que sólo conviene a la identidad personal, dejando claro que *la misma persona no tiene por qué ser el mismo hombre*.

En el segundo caso se remite directamente a la “veracidad de Dios”, a la confianza en quien es el juez de la conciencia en un asunto de tanta importancia como que lo que está en juego es la felicidad o la desgracia, que son la recompensa o el castigo debidos en función de esa conciencia. Así, concluye la sección veintidós diciendo:

Pero en el Gran Día en que los secretos de todos los corazones serán puestos al descubierto, puede ser razonable pensar que a nadie se le hará responder por aquello de lo que nada sabe; sino que recibirá su juicio final según su conciencia le acuse o le excuse. (E. II, xxvii, 22)

Por lo tanto, el juez propio ante el que responde el sujeto-persona es *Dios*, con sus leyes, como recoge Thiel²⁰. Y en este contexto “la aspiración a la felicidad de hecho se refiere a un futuro estado de vida después de la muerte”²¹. En la consideración de Locke, pues, la *responsabilidad* del sujeto es de carácter *moral*, no legal en el sentido de la ley humana, y el ser forense del término “persona” se refiere al juicio de Dios. Por eso a Locke no le preocupa lo que Allison considera el mayor obstáculo para

XXVII de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que cito por la edición de Editora Nacional, Madrid, 1977.

²⁰ Thiel, Udo; o.c., p. 189. Ver E. II, xxviii, 8 y 9.

²¹ Thiel, Udo; o.c., p. 188. E.II, xxi, 38, 60 y 70.

la coherencia de su teoría de la identidad personal: la apropiación de acciones realizadas por otros²².

En cambio Leibniz considera que es “punto fundamental de la *moralidad*” el vínculo de Dios con nosotros “*por medio de la sociedad*”²³, y ello le lleva a incluir otro elemento de identificación personal, además de la conciencia. Este elemento externo es el testimonio concordante de los demás hombres²⁴. Ambos configuran la personalidad moral de cada uno, su identidad personal, que para Leibniz es sólo fenoménica, la “identidad aparente”, mientras que la “identidad real” o “física” es la de la sustancia-alma, que es la que constituye el “yo”²⁵, de modo que la conciencia es “apercepción” o sentimiento del “yo”²⁶, el componente interno de la identidad moral-personal-aparente²⁷.

Si por esa mediación social del testimonio de los otros, que también constituye la identidad personal en Leibniz, éste obtiene un instrumento para poder contrastar la autoatribución de acciones ajenas, también es cierto que el tema tiene en él una mayor repercusión real, y el problema surge con toda su fuerza cuando los testimonios no sean concordantes²⁸.

En cambio, para Locke, la conciencia como principio de identidad personal lo es del sujeto moral, que responde sin mediación ante Dios. En el texto de E.II, xxvii, 22 citado incluso utiliza el término “*conscience*”, correspondiente a la conciencia moral, siendo ésta una de las escasas ocasiones en que lo hace, y lo usa como sinónimo de “*consciousness*”, que ha empleado tres líneas antes y es el habitual²⁹.

²² Allison, o.c., p. 220.

²³ Leibniz, o.c., p. 275.

²⁴ Leibniz, o.c., p. 275.

²⁵ Leibniz, o.c., pp. 270 y 275.

²⁶ Leibniz, o.c., pp. 273 y 274.

²⁷ Leibniz, o.c., pp. 274, 275, 282.

²⁸ Leibniz, o.c., p. 275.

²⁹ En el glosario que introdujo a partir de la segunda edición del *Ensayo*, Locke incluye el término “*conscience*”. Para su definición remite a E. I, iii, 8, donde dice que es “nuestra propia opinión o juicio de la rectitud o desviación moral de nuestras propias acciones”, y como he señalado, prácticamente no vuelve a usarlo. En todo el análisis de la identidad personal y de la atribución de las acciones a un sujeto responsable utiliza el término

Este carácter moral básico del sujeto que se identifica por la conciencia lo recoge Thiel cuando dice:

Esto es, la identidad personal ciertamente se puede considerar como la base de las recompensas y los castigos justos con respecto al juicio *de Dios*. Sin embargo, esto también significa que debemos creer en un tribunal divino cuando consideramos la conciencia como un criterio válido para el juicio de nuestra personalidad³⁰.

Consecuentemente, este es el punto de partida desde el que habrá que aclarar los significados de la conciencia en Locke, y que matizar la identificación del sujeto-persona (o de la persona como sujeto).

2. La determinación de la conciencia en sus funciones

La conciencia se despliega en los ámbitos de la acción humana y del pensar, en los que desarrolla complementariamente una función que podríamos llamar "*identificativa*". Esta función, aplicada tanto a las acciones como a los pensamientos, genera la identidad y la responsabilidad del sujeto (en la apropiación de las acciones), por lo que presenta un *significado moral*.

Locke no establece distinción terminológica entre este significado moral de la conciencia y el resto de significados, que surgen de las múltiples funciones que ella cumple, sobre todo en el ámbito del pensar. Es la *función característica de la conciencia* para Locke. Sin embargo, gran parte

"*consciousness*". Ambos términos son *intercambiables* según se desprende de E. II, xxvii, 22, citado anteriormente; y en efecto, cuando introduce "*consciousness*" en el glosario, a continuación de "*conscience*", señala que es "lo mismo". Con ello Locke deja bien claro que en su consideración *la conciencia es una*: indivisa, a través de la diversidad de funciones que ejerce en los dos ámbitos a que se aplica. Puede decirse pues, que la conciencia moral (*conscience*) no es más que un aspecto de *la misma conciencia* (*consciousness*), en cuanto que ésta por su propia dinámica, al apropiarse las acciones y pensamientos, los pone en relación con la ley divina, en función de la recompensa-felicidad o el castigo-desgracia que recibirá por ellos.

³⁰ Thiel, Udo, o.c., p. 189.

de los problemas en torno al sujeto provienen de que no es ésta la única y, por tanto, no es éste el único significado que atribuye a la conciencia.

Cuando, en el glosario del *Ensayo* Locke mismo señala el lugar en el que dice qué es la conciencia (*consciousness*), nos remite a E. II, i, 19, y allí encontramos que “*la conciencia es la percepción que tiene un hombre de lo que pasa en su propia mente*”. La definición surge en el contexto de su discusión sobre la suposición de que el alma piensa siempre, que aborda inmediatamente después de presentar su teoría sobre el origen empírico de las ideas. Dicha suposición, como tal, se deriva de hacer del pensar la esencia del alma, a pesar de que no tenemos experiencia de esa actividad continua. Desde su punto de vista empírico Locke concluye al respecto que la conciencia es necesaria al pensar e inseparable de él, como hemos visto anteriormente, de modo que “*pensar consiste en ser consciente de que uno piensa*” (E. II, i, 19).

Tenemos pues, que *la conciencia es percepción*, y Locke comienza el capítulo dedicado a la percepción diciendo:

La PERCEPCIÓN, siendo la primera facultad de nuestra mente ejercitada sobre nuestras ideas, es por eso la primera y mas simple idea que tenemos de reflexión, y algunos la llaman pensar en general. (E. II, ix, 1)

En este texto considera la percepción con un significado doble: es una facultad de la mente, y también es una idea, la primera de las que llama de *reflexión*. El ser una idea lo presenta como consecuencia derivada de ser una facultad, al ser la reflexión “ese darse cuenta de la mente de sus propias operaciones y sus modos, por cuya razón llega a haber ideas de estas operaciones en el entendimiento” (E. II, i, 4).

Puesto que estas operaciones son algo que pasa en la mente, entendemos que la *conciencia* tiene aquí el significado de *reflexión* como *percepción refleja*, no sólo reflexiva, de lo que pasa en la mente. Esto es: una percepción que surge directa e inmediatamente de la percepción de ideas, en el sentido que veíamos de que “es imposible que alguien perciba sin percibir que lo hace” (E. II, xxvii, 9), aunque sea en un grado mínimo; por lo que no estamos hablando de una observación nueva que la mente

lleva a cabo volviendo sobre sí misma, tal como sugeriría el término "reflexiva", sino de un aspecto o función refleja de la percepción, inherente a la misma, que es en alguna medida como Rabb interpreta el término "*reflection*" en Locke³¹. A esta *función refleja de la conciencia* es a lo que se refería Mackie al hablar de la conciencia como "ser consciente de hacer o experimentar algo"³².

Por otra parte, hablar de la conciencia como percepción refleja de las operaciones de la mente no es introducir una nueva facultad paralela a la misma percepción: la conciencia, en este sentido, no es sino una manifestación o, como decía, un aspecto de la facultad de percibir, cuyo acto es la percepción, aun cuando Locke no distingue terminológicamente entre la facultad, su actividad y el producto de la misma, a las que aplica igualmente el término "percepción".

No se acaban aquí las funciones de la conciencia en el ámbito del pensar, pues Locke atribuye a la percepción una amplitud de significado mayor: "*tener ideas y percepción es lo mismo*". Esto lo afirma en el contexto de la pregunta sobre cuándo se comienza a tener ideas:

Preguntar *cuándo comienza un hombre a tener ideas* es preguntar cuándo comienza a percibir; siendo lo mismo tener ideas y la percepción. (E. II,i,9).

Remitiéndose a la segunda réplica de Locke contra Stillingfleet, Yolton dice que, a pesar de esto, el mismo Locke sugiere que "percibir y tener ideas no son idénticos, como si no pudiéramos distinguir entre el contenido y el acto"³³. La diferencia estribaría en que "tener ideas" carga la

³¹ Rabb, J. Douglas; *John Locke on Reflection*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington D.C., 1985. Ver pp. 8-9, 13, 23 y *passim.*, ya que es una de las tesis que sostiene, enunciada en p. 4. Rabb, además, mantiene que en la reflexión, según el concepto de Locke, "tenemos un conocimiento indudable inmediato de la constitución de la mente misma" (p. 84). Si esto se refiriese a las estructuras de acción de la mente, estoy de acuerdo. Pero Rabb parece entender esa "constitución de la mente" en el sentido de su esencia real (p. 89), y eso me parece forzar en exceso la lectura de Locke.

³² Mackie, J.L., o.c., p. 178.

³³ Yolton, J.W.; *Locke and the Compass of Human Understanding*, University Press, Cambridge, 1970; p. 111. Lo repite en el análisis de la teoría lockeana de la percepción que

referencia hacia el contenido, y “percepción” lo hace hacia el acto mental³⁴.

Precisamente, de esta doble tensión existente en la percepción, entre el *contenido* de la misma y el *acto* de percibir, procede uno de los problemas más graves a la hora de situar el concepto de idea en su propio origen, y por tanto, de interpretar correctamente el papel que juega la percepción en el pensamiento de Locke.

Conviene hacer ahora algunas precisiones sobre el contenido y el acto en la percepción, necesarias para establecer las funciones que realiza la conciencia, que es lo que nos ocupa.

Desde el punto de vista del contenido, *en lo que respecta a las ideas primarias u originarias*, las que Locke llama de sensación, la idea se refiere a cualidades existentes en las cosas o a poderes que éstas tienen para “producir en nosotros” las ideas. Así ocurre cuando Locke trata de explicar la distinción entre ideas y cualidades (E.II, viii, 7)³⁵. La percepción como tener ideas se refiere también, por tanto, a las ideas de sensación.

La mente “tiene ideas” y esto es algo que “pasa en la mente”, por lo que la *conciencia* no sólo es la percepción refleja de las operaciones de la mente, *también es la percepción de que se tienen ideas*, incluso la misma *percepción de ideas*. En consecuencia, como señalaba Mackie, también es “conciencia (*awareness*) de cosas naturales y de eventos externos, o de lo que algún otro está haciendo o experimentando”³⁶, o “conciencia percep-

hace en “Locke and Malebranche: Two Concepts of Ideas”, incluido en *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, ed. cit., p. 222. El contexto de la sugerencia que propone Locke en su segunda réplica a Stillingfleet es el de la posibilidad de conocer la existencia de objetos reales a partir de la percepción del acuerdo entre dos ideas.

³⁴ Esta distinción ya la considera Gibson, afirmando que debía ser ampliamente familiar para Locke, pues se deriva de la que establece Descartes entre la realidad objetiva y la realidad formal de las ideas en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*. Gibson, J.; o.c., pp. 17, 18 y ss.

³⁵ “Para descubrir mejor la naturaleza de nuestras ideas y para discurrir sobre ellas inteligiblemente, será conveniente distinguirlas, según son *ideas o percepciones en nuestras mentes*, y según son modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones en nosotros”. El subrayado es mío.

³⁶ Mackie, J.L., o.c., p. 178.

tiva" (*perceptual consciousness*) como prefiere llamarla Yolton³⁷. De modo que "pensar o ser consciente (*to be aware*) es justamente tener contenidos mentales, ideas"³⁸.

Así pues, ¿Qué función cumple la conciencia en el *origen de las ideas*? La explicación de Locke al respecto está especialmente en E. II, i, 25, donde nos pone de manifiesto que la mente "recibe" impresiones procedentes de los sentidos y no puede evitar percibir, tanto las ideas que aquéllas llevan anejas, como, más o menos claramente, el hecho de que las percibe. La conciencia tendría aquí una función que podríamos denominar *receptora-presentadora*, por la que recibe las ideas y las presenta en la mente, caracterizada por la *pasividad*³⁹.

No obstante, llaman nuestra atención las expresiones restrictivas que usa Locke al afirmar -por otro lado muy tajantemente- esa pasividad de la conciencia en el origen de nuestras ideas tanto en E. II, i, 25, como en E. II, ix, 1 donde aborda el tema de la percepción.

Que la mente en la percepción sea pasiva "en su mayor parte", o que "muchos de" los objetos que captamos por los sentidos imponen sus ideas (*sic*) particulares a nuestras mentes, se traduce en que, o hay casos de simple percepción en que la mente no es puramente pasiva o, tal vez, la

³⁷ Yolton, J.W., "Locke and Malebranche...", ed.cit., p. 222. También en *Locke and The Compass...*, ed.cit., p. 133, en nota.

³⁸ Yolton, J.W., *Locke and The Compass...*, e.cit., p. 132.

³⁹ En esta parte el entendimiento es meramente pasivo, y sea que quiera o que no quiera tener estos comienzos, o como si dijéramos los materiales del conocimiento, ello no está en su propio poder. Ya que los objetos de nuestros sentidos, muchos de ellos, imponen sus ideas particulares a nuestras mentes, queramos o no: y las operaciones de nuestras mentes no nos permitirán quedarnos sin algunas nociones oscuras de ellas, por lo menos. Ningún hombre puede ignorar por completo lo que hace cuando piensa. Cuando se ofrecen a la mente estas ideas simples, el entendimiento no puede rehusar tenerlas, ni alterarlas cuando están impresas, ni destruirlas y hacer unas nuevas en él, más de lo que un espejo puede rehusar, alterar o borrar las imágenes o ideas que los objetos puestos ante él producen en él. Así que los cuerpos que nos rodean afectan de diversas maneras a nuestros órganos, la mente está forzada a recibir las impresiones, y no puede rechazar la percepción de aquellas ideas que están anexas a ellas." (E. II, i, 25). He transcrito la sección completa porque en ellas ofrece Locke el resumen de su teoría sobre el origen de las ideas y pone muy claramente de manifiesto las tensiones existentes en la misma.

pasividad en este caso es sólo relativa, en comparación con el mayor grado de actividad que muestra la mente en otras de sus operaciones.

Esto último es lo que parece ocurrir, pues si en el pensar propiamente dicho la mente se muestra activa por el cierto "grado de atención voluntaria" con el que considera y observa algo (E. II, ix, 1), ese mismo *cierto grado de atención* lo reconoce Locke *necesario para la lisa y llana percepción*:

Cuán a menudo puede observar un hombre en él mismo que mientras su mente está ocupada intensamente en la contemplación de algunos objetos; y examinando curiosamente algunas ideas que hay allí, *no advierte* las impresiones de cuerpos sonoros, hechas sobre el órgano del oído con la misma alteración con que se suele producir la idea de un sonido. Es posible que exista un impulso suficiente sobre el órgano, pero al no conseguir la observación de la mente de ahí no se sigue *ninguna percepción*: aunque se de en el oído la moción que suele producir la idea de sonido, no se oye, sin embargo, ningún sonido. (E. II, ix, 4)⁴⁰

Siguiendo entonces la línea trazada por esa distinción entre contenido y acto en el pensar, de la que afirma Yolton que son los términos en que Locke llevó a cabo su análisis de la conciencia en este sentido perceptivo, hemos de considerar que cuando Locke habla de "ideas", o cuando parece identificar sensación y percepción, o cuando sus expresiones tienden a confundir cualidades e ideas; cuando, en definitiva, afirma la pasividad de la mente en la conciencia perceptiva, está refiriéndose al *contenido del acto mental*. Por el contrario, en la causación de la percepción, desde el *punto de vista del acto*, "las operaciones mentales de una *mente activa y atenta* son factores causales igualmente importantes"⁴¹.

Por el momento las consideraciones que se han tenido en cuenta bastan para sostener que la conciencia no sólo cumple la función receptiva-presentadora que se le había señalado como conciencia perceptiva. Esto sería, si acaso, por respecto al contenido de la percepción. En lo que ata-

⁴⁰ Un análisis del tema de la actividad y la pasividad de la conciencia puede encontrarse en mi tesis *La conciencia en el Ensayo sobre el entendimiento humano de J. Locke: actividad y pasividad*. E. de la Universidad Complutense, Madrid, 1991.

⁴¹ Yolton, J.W., *Locke and the Compass...*, e.c., p. 131, en nota. Ver también p. 129; y en "Locke and Malebranche...", e.c., p. 222.

ñe al *acto* de percibir la conciencia adquiere un *carácter productivo*. Incluso desde el punto de vista del contenido, en lo que éste tiene de mental, la conciencia perceptiva muestra ese carácter, y su función sería entonces *co-productiva*.

El carácter productivo de la conciencia deja de ser problemático, y se muestra abiertamente, en cuanto pasamos de las ideas simples de sensación a las ideas clasificadas como complejas, en que el entendimiento tiene la capacidad para formularlas a su gusto, en una variedad casi infinita (E. II, ii, 2), a través de sus propias acciones: combinando, relacionando y abstrayendo, principalmente (E. II, xii, 1).

En conclusión, encontramos que dentro del ámbito del *pensar* la conciencia adopta diversas *funciones*, a las que hemos denominado *identificadora, refleja, productiva o coproductiva y receptora*; a las que hay que sumar las correspondientes a los dominios de la *acción: identificadora o de apropiación, igualmente, y moral*. Todas ellas se adscriben de una u otra forma a un único aspecto de la mente, que Locke designa con el término "*consciousness*".

Es cierto que al poner la identidad personal en la conciencia Locke da por sentada la *unidad de ésta* a través de la diversidad de sus funciones.

Siendo ella la unificadora de toda la multiplicidad experiencial en un único sujeto, la condición indispensable para que efectivamente se de la unidad de la conciencia en sus distintas *funciones* es que todas ellas sean *compatibles* entre sí, y que a través de ellas presente *características coherentes*, ya que la conciencia como tal no es una sustancia, aun cuando Locke termine dotándola de un estatuto cuasi-sustancial, y no siendo por si misma una sustancia consistirá única y exclusivamente en las funciones que desempeña⁴².

Es obligado, pues, hacer una revisión de las distintas funciones de la conciencia en cuanto a su compatibilidad y su coherencia respecto de la función identificativa-unificadora, ya que es ésta la función primordial que se le asigna.

⁴² Rábade, S., "Introducción" al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de J. Locke, E. Nacional, Madrid, 1980, pp. 35 y 40.

Basta un somero repaso para descubrir que la función identificativa de la conciencia es consecuencia inmediata de esa su actividad de apropiación de pensamientos y acciones, y que su función moral deriva adecuadamente de su identificación del sujeto, pues no sería otra cosa que la apropiación de las expectativas respecto a las consecuencias de esos pensamientos y acciones.

La función refleja, por otra parte, es en el pensamiento precisamente la base experiencial de esa actividad autoidentificadora.

La función productiva mantiene igualmente la característica dinámica común a todas las anteriores, que se deriva de la identificación del pensar-conciencia como la *acción* propia del alma-mente, según se ha visto.

Queda por último la función receptiva, a la que Locke adscribe, y recalca en ella, la característica de *pasividad*, rompiendo la dinámica general de la conciencia, presente en el resto de sus funciones.

Esto es: todas las funciones de la conciencia revelan a ésta con una característica fundamental de actividad, mientras que la función receptora es la única que quiebra la secuencia interpretativa de las actuaciones de la conciencia porque en esta función la conciencia sería pasiva.

Como señala Rábade, llegados a esta situación se hace inevitable *preguntar si la conciencia pasiva de la función receptora es la misma que la conciencia activa del resto de las funciones*⁴³.

De la respuesta a esta cuestión depende todo el estatuto del sujeto cognoscente y moral en Locke, puesto que está en entredicho la capacidad unificadora de la conciencia: ¿Cómo algo dividido en sí mismo puede ser principio de unidad? o ¿Cómo algo que es diverso puede ser principio de identidad? Además, la función receptiva es, lógicamente, la primera, de la que deriva el resto, ya que está en el origen de todos los contenidos de pensamiento, y no hay pensar sin contenido.

Si Locke trabaja sobre la base de la unidad de la conciencia, inevitablemente surge la siguiente cuestión: ¿Con qué fundamento trabaja sobre dicha base?

⁴³ Rábade, S.; o.c., p. 35.

3. El análisis del agente. La caracterización moral del pensar

Así como el análisis lockeano del *sujeto* estaba atravesado por el tema de la adscripción de responsabilidad, de modo que todas las funciones de la conciencia confluyen en la función moral; de igual manera, y en consecuencia, el análisis del *agente* conviene a las condiciones para adscribir responsabilidad⁴⁴. Ello es lo que, en última instancia, justifica la atribución de la identidad personal a la conciencia sola.

Pero, mientras que en el caso del sujeto *las funciones de la conciencia*, aunque articuladas en torno a la función moral, se distinguen unas de otras y aparecen diferenciadas por un escalonamiento de subordinación entre ellas, en el análisis que Locke hace de la acción y del agente todas ellas tienden a quedar *reducidas a la acción moral*, por virtud de una desmesurada *proyección* de las condiciones que sustentan este tipo de acción. Sin embargo, semejante proyección es *absolutamente necesaria* por el hecho de poner el criterio de la responsabilidad en la conciencia *subjetiva*, entendiéndose la responsabilidad en un sentido moral como lo hace Locke, y no meramente jurídico-político⁴⁵.

La intención de Locke de sustraer al juicio público el ámbito de lo moral, dejándolo restringido exclusivamente a lo privado, requiere necesariamente poner el criterio del acto moral en la conciencia, y esto a su vez implica necesariamente extender ese criterio a toda manifestación de la conciencia que cumpla con los requisitos del acto moral; es decir, a todos los contenidos -pensamientos y acciones- que surjan de su propia actividad productiva, al poner en juego una cierta atención voluntaria.

Esa proyección de la que hablamos se asienta sobre la base de una *interpretación pragmática* de la experiencia y del conocimiento en general, que no están orientados al mero conocer por sí mismo, y mucho menos a

⁴⁴ Ver Yolton, J.W.; *Locke and the Compass...*, e.c., p. 149.

⁴⁵ Una proyección que, por otra parte está enraizada en esa meta teológico-moral a la que sirve de medio la gnoseología según la concepción del pensamiento moderno (Rábade, S.; o.c., pp. 18-20). Ver E. IV, iv, 4. Lo que manifiesta Locke es un movimiento de reflujó desde esa meta moral, que determina el medio del que se vale para llegar a ella: el carácter metodológico del Ensayo.

ser exhaustivos, sino a satisfacer nuestras necesidades, lo que requiere un cierto trato con las cosas, sabiendo a qué atenerse respecto a ellas. Locke manifiesta repetidamente en el *Ensayo* esta actitud pragmática, que considera al *conocimiento* y a sus límites en función de su utilidad, o incluso del mismo *interés*; y es una manifestación más de esto el carácter de condición del pensar que atribuye a la conciencia subjetiva⁴⁶.

Lo concreta que puede llegar a ser la consideración de la utilidad-interés en el conocimiento queda expresada claramente cuando Locke entiende que una visión microscópica que nos permitiera captar la constitución corpuscular de las cosas, conocerlas exactamente tal cual ellas son, no tendría mayor interés para nadie "si no sirve para conducirle al mercado o a la Bolsa, ni no pudiera ver a distancia conveniente las cosas que tiene que evitar, ni distinguir las cosas por las que otros las distinguen, cuando tuviera que hacerlo" (E. II, xxiii, 12). Hasta el punto de que esa misma capacidad especial nos podría incapacitar para captar la utilidad de las cosas, como en el caso de que, conociendo las más diminutas partículas que componen un reloj, no pudiéramos tenerlo a la distancia necesaria para ver la hora. En tal situación la experiencia pierde toda utilidad, y por tanto, todo su interés⁴⁷.

El *carácter instrumental de la experiencia* es tan determinante en Locke, que cuando considera la cuestión de si un mismo objeto puede producir en la mente de distintos hombres ideas diferentes al mismo tiempo, concluye diciendo ideas que tal posibilidad "si se pudiera probar, es de poco uso, sea para el aumento de nuestro conocimiento, o para la con-

⁴⁶ Al tratarse de una actitud básica se pone de manifiesto a lo largo de todo el *Ensayo*, por lo que los pasajes en que se explicita son numerosísimos. Como guía para conocer su manera de entender y expresar esta actitud baste tener en cuenta las últimas frases de E. II, i, 15. En E. II, xxiii, 12 tenemos un magnífico ejemplo de como la aplica a su consideración de nuestras capacidades, y en E. II, xxxii, 7 refiriéndola concretamente a las condiciones para retener una idea (que ésta esa útil). En el libro III se multiplican las referencias pues el lenguaje está en función de su utilidad (E. III, iii, 3). Finalmente, y en consecuencia, esta actitud es la que impone la función y el límite de nuestro conocimiento (E. IV, ii, 14; xi, 8).

⁴⁷ No obstante, hay un límite también para esta consideración del interés, ya que la premura en atender nuestros intereses precipita el juicio, lo que nos conduce al error (E. IV, xiv, 2). Igualmente, Locke encuentra que el interés puede formar parte del mantenerse a sabiendas en el error haciendo aparecer lo falso por verdadero (E. II, xxxiii, 18).

veniencia de la vida, y por eso no necesitamos molestarnos en examinarla” (E. II,xxxii,15)⁴⁸.

¿Qué es lo que Locke tiene en cuenta?: Exclusivamente *la utilidad* que se pudiera derivar de esa hipótesis, o de su contraria, hasta el punto de que tanto le da que se pueda probar o no. Para la utilidad en la vida y en el conocimiento, con que haya *constancia* en las representaciones, basta.

Es por todo esto que el hecho de que nuestro conocimiento y nuestra experiencia estén limitados por la utilidad, Locke no le considera motivo para dudar de su verdad. Más bien resulta todo lo contrario: la *utilidad* como límite es el *criterio* de la verdad de nuestro conocimiento en el estado en que nos encontramos.

El *estado* a que se refiere Locke no es otro que uno de “mediocridad y de prueba”, en el que Dios nos ha situado aquí para frenar nuestro exceso de confianza y presunción, que ha de conducirnos a “gastar los días de este nuestro peregrinaje con diligencia y cuidado, en la investigación y el seguimiento de ese camino que podrá conducirnos a un estado de mayor perfección” (E. IV, xiv, 2). Esto es: la *utilidad última* a la que están adaptadas nuestras capacidades de conocer se deriva de una situación de prueba, en la que esas capacidades adquieren sentido como instrumentos útiles para alcanzar el fin propio de la condición humana. Este es el que determina la utilidad final del conocimiento y la experiencia, y consiste en *alcanzar un estado de mayor perfección*, lo que constituye nuestra *felicidad* en el sentido moral que Locke le da, como recompensa por nuestras acciones, entre las que se incluye el *pensar* (E. II, xxvii, 18, 26). Por eso, la felicidad entendida de este modo es el límite de nuestro interés por el conocimiento, a lo que éste se ajusta estrictamente⁴⁹. Nuestra necesi-

⁴⁸ Resulta cuanto menos sorprendente que en el contexto del debate sobre la verdad de nuestras ideas simples, entendiendo por verdad la adecuación o conformidad entre estas ideas y la realidad que representan, Locke despache la cuestión diciendo que no hace falta ni examinarla siquiera, cuando esto supone un *argumento* inexpugnable *contra la caracterización pasiva*, no ya sólo de la mente, sino también de los sentidos en su función receptiva. Pero esto no lo tiene en cuenta Locke, proporcionando con ello una prueba más de que esa pasividad no es tal en realidad, ni la necesita en el tema de la verdad, adecuación o realidad de las ideas.

⁴⁹ “De donde es obvio concluir que desde que nuestras facultades no están adaptadas para penetrar en la constitución interna y esencia real de los cuerpos, sino simplemente para

dad, pues, se limita al conocimiento de lo que debemos hacer con vistas a la felicidad eterna, y a esto están adaptadas nuestras potencias para conocer.

La afirmación de pasividad en la mente adquiere sentido desde esa proyección sobre el pensar de la caracterización moral, porque Locke se encuentra con el problema de que si admite la *actividad de la conciencia* en todas sus manifestaciones, como hemos mostrado que en verdad ocurre, ello llevaría a admitir igualmente que *las percepciones son actos morales*, y consecuentemente, somos responsables de todas ellas ante el Juez Supremo.

Esto es exactamente lo que trata de *evitar* la afirmación de pasividad en la conciencia. Esta es su *función oculta*, que, ahora sí, cumple a la perfección y para la que resulta estrictamente necesaria.

Puesta la responsabilidad en los *contenidos de la conciencia*, pues los actos son objeto de responsabilidad en cuanto se presentan como contenidos de conciencia, el carácter activo de ésta como condición para la adscripción de responsabilidad, conduce inexorablemente a considerarnos *responsables de todos los contenidos*, y las ideas originarias son contenidos de conciencia.

Si se quiere dejar un margen a la indeterminación moral, de modo que no toda nuestra existencia esté íntegramente determinada por nuestra condición de seres morales en función de la conciencia, habrá que (de) limitar el ámbito de la responsabilidad. De no ser así, sólo escaparían a la cualificación moral los actos estrictamente involuntarios, y ello a condición de que no seamos conscientes de ellos. Así pues, *se necesita* una parcela de la conciencia que quede fuera del ámbito moral, y en las con-

descubrimos la existencia de un DIOS y el conocimiento de nosotros mismos, suficiente para conducirnos a un descubrimiento claro y completo de nuestro deber y más grande preocupación, ello nos facilitará, como criaturas racionales, emplear esas facultades que tenemos sobre aquello a lo que están más adaptadas, y seguir la dirección de la naturaleza por donde parece señalarnos el camino. Por ello es racional concluir que *nuestra ocupación propia descansa en aquellas investigaciones y en esa clase de conocimiento que se acomoda más a nuestras capacidades naturales, y lleva con él nuestro mayor interés, esto es, la condición de nuestro estado eterno.*" (E. Iv, xii, 1). Ver también E. II, xxvii, 18, 26.

diciones que Locke se impone esto sólo es posible conseguirlo a través de un único medio: *suponer* la pasividad de la conciencia en el ámbito que se quiere sustraer a la responsabilidad moral. Evidentemente, el más adecuado para ello, en función de su carácter receptivo y de las posibilidades que ofrece el método analítico, es el del origen primario de nuestras ideas.

Ahora bien, vista la funcionalidad real de este supuesto en el *Ensayo*, que se entiende compensa a Locke de todos los problemas que le suscita, podemos preguntarnos: ¿Disponía Locke de *otra alternativa* más acorde con su planteamiento y sus desarrollos? De otra manera: ¿Hasta qué punto es realmente una necesidad para Locke *incluso desde el punto de vista de su objetivo moral*? La pregunta no es ociosa, pues está en juego la coherencia de todo su pensamiento, desde la teoría de la percepción hasta la del sujeto, al mantenerse en entredicho la posibilidad de *unidad en la conciencia*, con la que es incompatible la pasividad; ya que si ésta surge como límite al alcance de la responsabilidad basada en la apropiación unitaria de pensamientos y acciones que constituye al sujeto, lo que finalmente hace no es limitar esa apropiación sino destruirla, eliminando su unidad y con ella al sujeto.

Entiendo que en su noción suficientemente comprensiva de experiencia Locke tenía en sus manos los instrumentos adecuados para eludir la pasividad de la mente como límite de la responsabilidad moral, pero no lo hizo, encontrándose prisionero de las condiciones impuestas por el método analítico en su formulación cartesiana sustancialista, condiciones que le impidieron completar sus propios desarrollos y revisar su pensamiento en función de éstos.

En efecto, poner la identidad del sujeto en la conciencia, y fiar a ella sola la unidad del yo basándose en su actividad apropiativa -lo que tampoco dejaba de presentarle problemas-, son *desarrollos coherentes del punto de partida empirista* que adopta Locke, caracterizado por su primera noción unitaria y global de experiencia. Tanto esos desarrollos en el tema del sujeto y del agente, o sujeto-agente, como el propio punto de partida, son posibles *gracias al carácter activo de la conciencia*, con lo

que la afirmación de *pasividad* aparece como una *objeción al sistema* elaborado por Locke, y es motivo de falta de coherencia.

Sin embargo, Locke nunca lo ve así, y esto es lo que delata en él el triunfo del método sobre sus propios hallazgos: lo que desde el punto de vista unitario es una objeción, una incoherencia que hay que revisar, *desde el punto de vista fragmentario de su análisis* es simplemente una *excepción* que no hay más remedio que aceptar.

La fragmentación analítica admite excepciones, y lo vemos cuando Locke usa las expresiones “en su mayor parte” y “la mayoría de las veces” a que nos hemos referido al hablar de la situación de la mente en el origen de las ideas, o cuando inmediatamente después de expresar la pasividad en la simple percepción acepta que se requiere una cierta atención porque *hay veces* en que los estímulos no llegan a producir percepción cuando en otras ocasiones sí lo hacen; y todo ello sin que se le plantee ningún problema de coherencia, que hubiera tenido que abordar en las correcciones para las sucesivas ediciones del *Ensayo*.

Por el contrario, el *carácter unitario y estructural de la conciencia* no admite excepciones, y este es el descubrimiento de Locke desde su postura empirista: una conciencia *definida funcionalmente* sin necesidad de sustancia, una y unificante en sus funciones, que la revelan dotada de unas estructuras de actividad aunque exenta de todo contenido original. No en vano, y salvando la estricta corrección de su interpretación del innatismo, al leer el epítome del *Ensayo* Lady Masham escribió a Locke diciéndole que la diferencia con los que creen en las ideas innatas no es tan grande como parece, porque éstos sólo mantenían que habría “*una activa sagacidad en el alma*”⁵⁰.

⁵⁰ Cranston, M., John Locke, a biography, Longmans, London, 1968 (4ª reimp.), p. 300.