

# Locke ante el argumento ontológico

## Textos y comentario

Rogelio Rovira

La formulación cartesiana del argumento ontológico es desestimada y criticada por Locke en dos textos que remiten, sucesivamente, a la versión que afirma a Dios como *ens perfectissimus* y a la que lo afirma como *ens necessarium*. La objeción de principio es coherente con las tesis gnoseológicas de Locke. Las objeciones lógicas descansan en su posición conceptualista respecto del problema de los universales. La objeción metafísica pretende la posibilidad de una lectura atea del argumento ontológico.

No cabe discutir la validez del célebre argumento de la existencia de Dios que Kant apellidó «ontológico» sin ocuparse de los problemas más hondos de la *Metafísica*<sup>1</sup>. Por ello, la posición que un determinado filósofo adopta ante esta prueba revela de la manera más clara lo esencial de su concepción de la realidad. La discusión del argumento ontológico puede, pues, servir muy bien para introducirse en el núcleo de una filosofía. Mostrar la verdad de esta afirmación en un caso de particular interés es el objeto de estas páginas. En ellas se pretende probar, en efecto, que la crítica que John Locke llevó a cabo del llamado argumento ontológico pone al descubierto las posiciones filosóficas básicas de la obra principal del pensador inglés, el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*.

<sup>1</sup> Esta es la tesis principal que defiendo en mi libro *La Fuga del No Ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la Metafísica*, Madrid, Encuentro, 1991. En él, en efecto, tras estudiar las diversas formulaciones posibles de la prueba ontológica, presento una aproximación a varios problemas capitales de la *Metafísica* tomando como guía el examen de las distintas objeciones que se han propuesto contra este peculiar ensayo de mostrar la existencia de Dios.

Por lo demás, la importancia filosófica de la crítica de Locke a la prueba ontológica no corre pareja con el conocimiento que de ella suele tenerse. Es verdad que el pensador de Wrington trata de pasada este argumento en su libro capital y que sólo propone contra él sus objeciones más fuertes, y aun alguna sumamente original, en un breve escrito posterior, muy poco conocido. Pero ello no puede ser óbice para desatender un juicio sobre la prueba ontológica que es precursor, en algunos aspectos, de la famosa recusación kantiana del argumento y que, además, no sólo revela el punto en que su autor se opone a la filosofía de Descartes, sino también, a la vez, la innegable deuda que tiene con el pensador de la Turena.

El presente trabajo se divide en dos partes. En la primera se ofrece la traducción española de los dos textos fundamentales en que Locke trata del argumento ontológico. En la segunda se presenta un comentario de estos textos, que tiene por objeto mostrar que los reparos de Locke al argumento ontológico revelan inequívocamente las tesis principales de su filosofía.

## *I. Dos textos de Locke sobre el argumento ontológico*

### *1. Del Ensayo sobre el Entendimiento Humano*

El siguiente texto corresponde al libro IV, capítulo X, § 7 del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Lo traduzco de esta edición: John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an foreword by Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975, págs. 621-622.

«Nuestra idea de un Ser sumamente perfecto no es la única prueba de DIOS. No examinaré aquí en qué medida la *idea* que un hombre puede forjarse en la mente de un ser sumamente perfecto prueba o no prueba la *existencia de un Dios*. Pues, a tenor de los diferentes tipos de temperamentos de los hombres y la diversa aplicación de sus pensamientos, algunos argumentos prevalecen en uno, y otros en otro, para la confirmación de una misma verdad. Pero, no obstante, creo que puedo decir esto: que es un mal modo de establecer esta verdad, y de acallar a los ateos, el poner todo el peso de un asunto tan importante como éste sobre aquel único fundamento, y el tomar como única prueba de la divinidad el que algunos hombres tengan esa idea de Dios en la mente (pues es evidente que algunos hombres no tienen ninguna idea de Dios, que algunos la tienen peor que si no tuvieran ninguna, y que la mayoría tiene ideas muy diferentes); y digo que es un mal modo de establecer esta verdad el pretender, por un excesivo apego a esta querida invención, cancelar, o al menos invalidar, todos los otros argumentos e impedirnos prestar atención a esas pruebas, como si fueran débiles o falaces, que nuestra propia existencia y las partes sensibles del universo ofrecen de un modo tan claro y tan convincente a nuestro pensamiento, que considero imposible que un hombre reflexivo se resista a ellas. Pues juzgo que es una verdad tan cierta

y tan clara que puede alumbrarse dondequiera que *las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles claramente desde la creación del mundo, y que, por las cosas que han sido hechas, se entiende aun su poder eterno y su divinidad.*»

## 2. De los «Escritos misceláneos» editados por King

El siguiente escrito fue publicado originariamente por Peter King en su *The Life of John Locke, with Extracts from his Correspondence, Journals and Common-Place Books*. London, H. Colburn, 1829. Se titula: *Deus. Descartes's Proof of a God, from the Idea of Necessary Existence, Examined*. Data de 1696. Mi traducción se basa en la cuarta edición del libro de Lord King, que lleva un título ligeramente modificado: *The Life and Letters of John Locke, with Extracts from his Journals and Common-Place Books*. Fue editado en Londres por G. Bell en 1884 y ha sido reeditado fotostáticamente en Nueva York por la casa Burt Franklin en 1972. El escrito aparece entre los llamados «Miscellaneous Papers», ocupando las páginas 313 a 316.

«DEUS. EXAMEN DE LA PRUEBA CARTESIANA DE DIOS A PARTIR DE LA IDEA DE EXISTENCIA NECESARIA (1696).— Aunque había tenido conocimiento de que la opinión de Descartes sobre la existencia de Dios ha sido objetada a menudo por personas juiciosas, y no enemigas de su fama, he suspendido, sin embargo, mi juicio sobre este autor, hasta que hace poco, al disponerme a examinar su prueba de la existencia de Dios, encontré que según ella el primer ser eterno y causa de todas las cosas podría ser tanto la materia desprovista de conocimiento cuanto un espíritu inmaterial inteligente; esto, unido a que excluye de su filosofía la consideración de las causas finales, y a que se afana por invalidar todas las otras pruebas de la existencia de Dios excepto la suya, arroja inevitablemente sobre él alguna sospecha.

«La falacia de su pretendida gran prueba de la divinidad me parece que es de este modo:—La cuestión entre los teístas y los ateos considero que es no la de si ha existido algo desde la eternidad, sino la de si el Ser eterno que hizo, y todavía conserva, todas las cosas en ese orden, belleza y método en que las vemos, es una sustancia inmaterial cognoscente o una sustancia material desprovista de conocimiento; pues que algo, sea materia desprovista de conocimiento, sea un espíritu cognoscente, ha existido desde la eternidad, creo que nadie lo duda.

«La idea del Ser eterno propia de los teístas es que este ser es una sustancia inmaterial cognoscente, que hizo y todavía conserva todos los seres del universo en ese orden en el que se mantienen. La idea del Ser eterno propia de los ateos es la de materia desprovista de conocimiento. La cuestión entre ellos es, por tanto, cuál de estos seres es realmente ese Ser eterno que ha existido siempre. Ahora bien, yo digo que quienquiera que usare la idea de existencia necesaria para probar a Dios, i. e., un espíritu cognoscente, inmaterial y eterno, no tendrá más que decir en favor de ello, a partir de la idea de existencia necesaria, que un ateo tiene en favor de su materia desprovista de

conocimiento, eterna y hacedora de todo, v. g. La idea compleja de Dios, dice el teísta, es sustancia, inmaterialidad, eternidad, conocimiento, y el poder de hacer y producir todas las cosas.

»Lo admito, dice el ateo; pero ¿cómo pruebas que existe un ser real que responde a la idea compleja en la que estas ideas simples están reunidas? Por otra idea, dice el teísta cartesiano, que incluyo en mi idea compleja de Dios, a saber: la idea de existencia necesaria.

»Si se hiciera eso, dice el ateo, yo podría probar igualmente la existencia eterna de mi primer ser, la materia; pues es sólo añadiendo la idea de una existencia necesaria<sup>2(\*)</sup> a la idea que tengo, en la cual están reunidas sustancia, extensión, solidez, eternidad y el poder de hacer y producir todas las cosas, y se prueba necesariamente que mi materia eterna existe sobre bases tan ciertas como el Dios inmaterial; pues todo lo que es eterno tiene forzosamente que tener la existencia necesaria incluida en sí. ¿Y quién tiene ahora la ventaja en la prueba al añadir en su mente la idea de existencia necesaria a su idea del primer ser? La verdad es esta: que lo que se debería probar, a saber: la existencia, se supone, y de este modo la cuestión es únicamente una petición de principio por ambas partes.

»Yo tengo la idea compleja de sustancia, solidez y extensión unidas conjuntamente, a la cual llamo *materia*; ¿prueba esto que existe la materia? No. Yo, con Descartes, añado a esta idea de materia un volumen tan grande como el espacio mismo; ¿prueba esto que existe semejante volumen de materia? No. Le añado esta idea compleja, la idea de eternidad; ¿prueba esto que la materia es eterna? No. Le añado la idea de existencia necesaria; ¿prueba esto que la materia existe necesariamente? No. Ensáyelo en el espíritu, y será justamente así allí. La razón de ello es que poner juntas o separadas, meter o quitar una o más ideas de una idea compleja en mi cabeza, no tiene ninguna influencia en absoluto sobre el ser de las cosas, sin que me hagan hacer que existen así, porque yo pongo ideas juntas en mi mente.

»Pero se dirá que la idea de Dios incluye la existencia necesaria, y de este modo Dios tiene una existencia necesaria.

»Yo respondo: La idea de Dios, en la medida en que el nombre de *Dios* significa la primera causa eterna, incluye la existencia necesaria.

»Y hasta aquí el ateo y el teísta están de acuerdo; o, más bien, no hay ningún ateo que niegue un primer Ser eterno, que tiene existencia necesaria. Lo que establece la diferencia entre el teísta y el ateo es esto: que el teísta dice que este Ser eterno que tiene existencia necesaria es un espíritu cognosciente; el ateo, que es ciega materia sin pensamiento; para la resolución de tal cuestión, el unir la idea de existencia necesaria al primer Ser o Sustancia eterno, no soluciona nada. Que hay ese primer Ser eterno, necesariamente existente, sea material o inmaterial, pensante o no pensante, tiene que pro-

---

<sup>2(\*)</sup> En el original se lee: «the idea of unnecessary existence»: «la idea de existencia innecesaria». Creo que se trata de una errata manifiesta y que debe querer decir: «the idea of un necessary existence»: «la idea de una existencia necesaria», que es como lo traduzco.

barse de alguna otra manera; y cuando de ese modo se prueba a Dios, la existencia necesaria estará incluida en la idea de Dios, y no hasta entonces. Pues un Ser eterno necesariamente existente, material y sin sabiduría no es el Dios del teísta.

«De modo que la existencia real no está sino supuesta por ambas partes; y añadir en nuestros pensamientos la idea de existencia necesaria a una idea de sustancia material desprovista de conocimiento, o a la idea de un espíritu cognoscente inmaterial, no hace que ninguno de ellos exista, ni altera nada en la realidad de su existencia, porque nuestras ideas no alteran nada en la realidad de las cosas, v. g. El ateo pondría en su idea de materia la existencia necesaria; puede hacer esto como quiera, pero no probará por ello en absoluto la existencia real de algo que responda a esa idea; debe probar primero, y esto por otros caminos que esta idea, la existencia de una materia eterna, hacedora de todo, y entonces se probará con evidencia que su idea es una idea verdadera; hasta entonces no es sino una idea precaria, hecha a voluntad, y no prueba nada de existencia real, por la razón arriba mencionada, a saber: nuestras ideas no hacen ni alteran nada en la existencia real de las cosas, ni se seguirá que algo existe realmente en la naturaleza que responda a ella, porque podamos hacer semejante idea compleja en nuestras mentes.

«Por las ideas en la mente percibimos el acuerdo o desacuerdo de las ideas que tienen una como existencia ideal en nuestras mentes, pero esto no va más allá, no prueba la existencia real, pues la verdad que así conocemos es sólo la de nuestras ideas, y es aplicable a las cosas sólo en tanto que se suponen que existen respondiendo a tales ideas. Pero toda idea, simple o compleja, meramente por estar en nuestras mentes, no es una prueba de la existencia real de algo fuera de nuestras mentes, que responda a esa idea. La existencia real sólo puede probarse por la existencia real; y, por ello, la existencia real de Dios sólo se puede probar por la existencia real de otras cosas. La existencia real de otras cosas sin nosotros sólo podemos evidenciarla por nuestros sentidos; pero nuestra propia existencia nos es conocida por una certeza todavía más alta que la que nuestros sentidos pueden darnos de la existencia de otras cosas, y esto es la percepción interna, una autoconciencia, o intuición; de aquí, pues, puede obtenerse, por una cadena de ideas, la prueba de la existencia de Dios más segura y más incontestable.»

## *II. Comentario:*

### *La crítica de Locke al argumento ontológico y las tesis básicas del «Ensayo sobre el Entendimiento Humano»*

Tres hechos elementales se desprenden de la mera lectura de los textos anteriores. El primero es que Locke, en su examen del llamado argumento ontológico, se refiere únicamente a la renovada formulación que de esta prueba ofreció Descartes en la Edad Moderna, sin aludir en absoluto a la presentación originaria del razonamiento debida a Anselmo de Canterbury. Ya el

título del escrito de 1696 es elocuente de este extremo. Y que Locke sólo tenía en mente a Descartes y a los cartesianos al redactar el pasaje transcrito del *Ensayo* —aun cuando no cita en él ningún nombre—, es cosa que el propio filósofo atestigua en su primera carta a Edward Stillingfleet, obispo de Worcester: «Su Ilustrísima, en la medida en que puedo suponer su intención (pues debo reconocer que no la comprendo claramente), me parece que, en el pasaje precedente, se opone a esta afirmación: que la certeza del ser de alguna cosa podría inferirse a partir de la idea de dicha cosa. Verdaderamente, Su Ilustrísima, estoy tan lejos de decir (o pensar) esto, que no he conocido nunca a nadie de semejante opinión, excepto a Descartes y a algunos otros que lo han seguido en su prueba de Dios a partir de la idea de Dios que tenemos en nosotros»<sup>3</sup>.

El segundo hecho es que Locke, al criticar el argumento ontológico de Descartes, toma en consideración, sin acaso separarlas expresamente, las dos versiones de la prueba propuestas por el filósofo francés: la que se apoya en la idea de Dios como *ens perfectissimum* y la que se basa en la idea de Dios como *ens necessarium*. El pasaje del *Ensayo* se refiere tan sólo, en efecto, a la primera fórmula mencionada. No estará de más recordar los términos en que la expone Descartes: «Volviendo a examinar la idea que yo tenía de un Ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella de la misma manera que está comprendido en la de un triángulo el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, el que todas sus partes sean equidistantes de su centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios, que es ese Ser perfecto, es o existe, como pudiera serlo cualquier demostración de geometría»<sup>4</sup>.

El escrito *Deus*, en cambio, revisa exclusivamente la segunda formulación aludida, que Descartes resume de este modo: «Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que dicho atributo es verdadero de esa cosa, y que se puede asegurar que está en ella. Ahora bien, es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios. Por tanto, es verdadero decir que la existencia necesaria está en Dios, o sea, que Dios existe»<sup>5</sup>.

El tercer hecho aludido es que en los textos transcritos de Locke no se observa un cambio de posición del filósofo ante el argumento ontológico, sino, más bien, un proceso de profundización en la valoración de esta prueba. Ciertamente, en el pasaje del *Ensayo* Locke no se propone indagar la validez demostrativa del argumento, sino tan sólo mostrar que no hay razones para conceder a esta prueba el gran predicamento de que gozaba y que, sin duda,

---

<sup>3</sup> John LOCKE, *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester*, in: *The Works of J. L.*, London, 1823 (Reimpreso en Aalen, Scientia Verlag, 1963), IV, págs. 50-51.

<sup>4</sup> René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV, in: *Oeuvres de Descartes* (publiées par Charles Adam et Paul Tannery), Paris, J. Vrin, 1964-1972, VI, pág. 36.

<sup>5</sup> René DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, «Responsio ad secundas objectiones», in: *ed. cit.*, VII, págs. 166-167.

le dio Descartes (Locke llega a llamarla «esta querida invención»). Y para cumplir este propósito al filósofo le basta con examinar la pretensión misma — sea cual sea el resultado al que conduzca— de construir una prueba de la existencia de Dios recurriendo tan sólo a la idea que tenemos de dicho ser. En la citada carta al obispo de Worcester, Locke reconoció paladinamente, al referirse a este preciso pasaje del *Ensayo*, que al escribirlo no tuvo la intención de mostrar la debilidad del argumento, sino de prescindir de él, dejándolo a un lado con esta idea: *valeat quantum valere potest*<sup>6</sup>.

Por el contrario, en el breve escrito de 1696 Locke, según declara también expresamente, se propone discutir el proceso argumentativo que habría de conducir de la sola idea de Dios al establecimiento de la existencia del ser divino. En este último escrito el pensador de Wrington, lejos de suponer la corrección del argumento ontológico, se halla interesado fundamentalmente por criticar la validez de la prueba como tal y aun por indagar su sentido y alcance verdaderos.

La consideración de los referidos hechos permite distribuir las objeciones de Locke contra el argumento ontológico en dos grandes grupos. El primero está integrado por lo que puede llamarse *objeciones de principio*, esto es, objeciones contra la pretensión misma en que consiste el argumento ontológico, y que Locke circunscribe exclusivamente a la formulación cartesiana de la prueba que se apoya en la idea del Ser perfectísimo. El segundo grupo está compuesto por *objeciones de contenido*, si cabe nombrarlas así, es decir, objeciones contra la validez del resultado al que supuestamente llega la prueba ontológica, y que Locke refiere únicamente a la formulación cartesiana del argumento que se basa en la idea del Ser necesario. Este grupo lo forman dos *objeciones lógicas* y una *objeción metafísica*, si vale la denominación. Examinemos, pues, estas objeciones y comprobemos el modo en que revelan las posiciones filosóficas fundamentales de Locke.

## 1. Las objeciones de principio y el empirismo

*Las objeciones de principio.*— La prueba ontológica cartesiana tiene, como es obvio, un supuesto básico: que los hombres poseemos, de manera más o menos explícita, la idea de Dios y que ésta es la idea de un ser absolutamente perfecto. Descartes afirma en muchas ocasiones este punto doctrinal: «Encuentro en mí la idea de Dios, no menos que la de cualquier figura o número, es decir, la idea de un ente sumamente perfecto»<sup>7</sup>.

Justamente contra esta suposición se dirige el primero de los reproches de

---

<sup>6</sup> Cf. John LOCKE, *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester*, in: *ed. cit.*, IV, pág. 56.

<sup>7</sup> René DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Quinta», in: *ed. cit.*, VII, pág. 65. Cf. *op. cit.*, «Meditatio Tertia», in: *ed. cit.*, VII, págs. 43 y 45; *Principia Philosophiae*, XIII–XXIV, in: *ed. cit.*, VIII, págs. 9-14.

principio que Locke dirige al argumento ontológico: es un hecho fácilmente comprobable que no todos los hombres conciben a Dios ni todos los que lo conciben tienen de Él la misma idea. «Es evidente» —declara el filósofo en el texto del *Ensayo* que se comenta— «que algunos hombres no tienen ninguna idea de Dios, que algunos la tienen peor que si no tuvieran ninguna, y que la mayoría tiene ideas muy diferentes». Construir, pues, una prueba de la existencia de Dios sobre base tan endeble no deja de ser, según afirma Locke, «un mal modo de establecer esta verdad, y de acallar a los ateos».

Pero es de notar que el mencionado supuesto básico no sólo le permite a Descartes proponer su más célebre prueba de la existencia de Dios, sino que le hace conferir a este argumento un rango preeminente sobre toda otra posible prueba del existir divino. Como es sabido, los motivos de duda aducidos por el filósofo francés en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas* no pueden por menos de hacerle desconfiar de toda prueba de la existencia de Dios que se base en los hechos del mundo conocidos sensiblemente. Y, en verdad, las únicas pruebas de la existencia de Dios que ofrece Descartes en sus *Meditaciones* tienen todas ellas su punto de partida en el dato de la posesión de la idea de Dios por parte del hombre: la primera se funda en la llamada «realidad objetiva» de la idea de Dios, la segunda busca la explicación de que un ser finito, como es el hombre, tenga la idea de Dios, del ser infinito, y la tercera, en fin, la «prueba ontológica», se apoya en el contenido mismo de la idea de Dios en tanto que el Ser infinitamente perfecto. Y es también notorio que sólo a la última de estas tres pruebas otorga Descartes mayor certeza que a ninguna otra: la evidencia que tal prueba proporciona es aún mayor, según el autor del *Discurso del Método*, que la evidencia de las demostraciones de la mismísima geometría.

Precisamente contra esta pretendida superioridad del argumento ontológico se dirige el segundo de los reparos de principio propuestos por Locke. Pues, aun en el supuesto de que la prueba ontológica sea válida, ocurre, en primer lugar, que el solo hecho de la diversidad de los ingenios humanos basta para probar que la preeminencia que Descartes le concede no está justificada *subjetivamente*: como señala el filósofo, en la prueba de una misma verdad, a unos hombres les resultan más convincentes unos argumentos y a otros, otros. Pero acontece también, en segundo y más decisivo lugar, que la misma negación de que todos los hombres tengan efectivamente la idea del Ser perfecto, muestra a las claras que dicha primacía tampoco está en absoluto justificada *objetivamente*: nuestra propia existencia, conocida intuitivamente, y los hechos observables del universo han de constituir —como efectivamente sostiene Locke— fundamentos más sólidos para afirmar la existencia de Dios.

*El empirismo.*— Estas dos objeciones —o, acaso mejor, reparos— de principio que dirige Locke contra la prueba ontológica se apoyan, como se ha visto, en la aseveración de que la idea de Dios no es universalmente compartida por todos los hombres, ni respecto de su posesión efectiva ni respecto de su contenido como idea. Y ahora es menester mostrar que esta afirmación tie-



ne su raíz en la peculiar concepción que se formó Locke del origen de la idea de Dios. Pero, a su vez, esta concepción no se puede entender correctamente sino en el telón de fondo de la más amplia doctrina del filósofo sobre el origen de las ideas, que, por ello, es preciso recordar en sus rasgos esenciales.

Como es sabido, en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* Locke llama «idea», en un sentido muy amplio, a «lo que es el objeto del entendimiento cuando el hombre piensa», a «todo lo que sea en que pueda ocuparse la mente al pensar». Este uso tan general del vocablo congloba otros dos más precisos. De una parte, en efecto, por «idea» se entiende «representación» o «percepción», o sea, aquello que está inmediatamente presente a la mente. De otra parte, «idea» significa también «concepto», esto es, representación abstracta y universal<sup>8</sup>.

La teoría que defiende Locke respecto del origen de las ideas suele ponerse bajo la rúbrica de *empirismo*. Se puede cifrar en dos tesis principales, una negativa y otra positiva. La tesis negativa dice: no hay ideas innatas. Al comenzar su actividad, la mente es un «papel en blanco» (*white paper, tabula rasa*, en la célebre expresión latina), «limpio de toda inscripción, sin ninguna idea». La tesis positiva reza: las ideas que en el transcurso de su actividad llega a poseer la mente tienen exclusivamente su origen y fundamento en la *experiencia*, la cual es de dos clases: *sensación* o «experiencia externa» y *reflexión* o «experiencia interna»<sup>9</sup>.

El conocimiento que puede obtener el hombre depende, pues, esencialmente, respecto de sus «materiales», de que, mediante los sentidos externos, le sean dados a la mente objetos sensibles y de que, gracias a la introspección, acceda la mente a sus propias operaciones. Locke lo dejó dicho paladinamente: «Todos aquellos sublimes pensamientos que se elevan por encima de las nubes y que llegan tan alto como el mismo cielo, tienen por arranque y su base en esto: en toda esa gran extensión por la que vaga la mente, en esas remotas especulaciones con las que puede parecer que se eleva, no se mueve ni una pizca más allá de esas *ideas* que la *sensación* y la *reflexión* le han ofrecido para su contemplación»<sup>10</sup>.

La negación de las ideas innatas —que se lleva a cabo en el libro primero del *Ensayo*— la inscribe Locke en un proyecto polémico más amplio: el de combatir la «opinión establecida entre algunos hombres» según la cual en la mente hay inscritos ciertos principios innatos tanto especulativos como prácticos. Frente a Descartes y, sin duda más específicamente, frente a muchos es-

<sup>8</sup> La primera definición se halla en: JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. I, chap. I, § 8 (*ed. cit.*, pág. 47); sobre la segunda cf. *op. cit.*, Bk. II, chap. VIII, § 8 y Bk. II, chap. I, § 9 (*ed. cit.*, págs. 134 y 108); sobre la tercera, en fin, cf. *op. cit.*, Bk. II, chap. XI, § 9 (*ed. cit.*, pág. 159).

<sup>9</sup> *Op. cit.*, Bk. II, chap. I, § 2 (*ed. cit.*, pág. 104).

<sup>10</sup> *Op. cit.*, Bk. II, chap. I, § 24 (*ed. cit.*, pág. 118).— Vid. RICHARD I. AARON, *John Locke*. Oxford, at the Clarendon Press, 1971, 3rd ed., chap. III, II, págs. 107-115. R. S. WOOLHOUSE, *Locke*. Sussex, The Harvester Press, 1983, chap. I, 6, págs. 45-56.

critores ingleses del siglo XVII<sup>11</sup>, Locke afirma, en efecto, que, puesto que las ideas que hay en la mente no son innatas, tampoco hay en absoluto verdades innatas. Dos son los argumentos principales que aduce el filósofo contra el innatismo de las ideas, según se trate, respectivamente, de un innatismo actual o de un innatismo virtual. Al innatismo actual de las ideas, según el cual hay ciertas nociones «impresas en la mente del hombre, que el alma recibe en su primer ser y trae al mundo con ella», opone Locke el que no todos los hombres tienen tales ideas: no las tienen los niños ni ciertos adultos, como los idiotas o los locos. Así, si bien la universalidad de la posesión de ciertas ideas no puede ser, en rigor lógico, una prueba a favor del carácter innato de tales ideas, la negación, por el hecho mismo, de semejante acuerdo general sobre las ideas refuta la referida tesis sobre su origen<sup>12</sup>. Contra el innatismo virtual de las ideas, que defiende que todos los hombres tienen ciertas ideas que sólo descubren «cuando llegan al uso de la razón», presenta el pensador británico este argumento: decir que una idea está en el entendimiento y no es todavía entendida es «casi contradictorio»: «es tanto como decir que una cosa es y no es en la mente o en el entendimiento»<sup>13</sup>.

Como prueba de su tesis positiva sobre el surgimiento de las ideas en la mente, ofrece Locke prolijos análisis del origen psicológico de nuestras ideas, que le ocupan todo el libro segundo del *Ensayo*. La finalidad de estas investigaciones es mostrar que las ideas o son *simples*, esto es, dadas a la mente, y ello bien por un solo sentido, bien por varios sentidos, bien por la reflexión, bien por la combinación de la sensación y la reflexión; o son *complejas*, esto es, compuestas por la mente a partir de las ideas simples; y ello bien combinando en una idea compuesta varias ideas simples (ideas complejas); bien relacionando dos ideas, sean simples o compuestas (ideas de relaciones); bien abstrayendo una idea de las que le acompañan en su existencia real (ideas generales)<sup>14</sup>.

Locke aplica esta doctrina general al caso eminente de la idea de Dios. Y sus resultados no pueden ser más consecuentes. La idea de Dios no es innata: relatos de viajeros y misioneros informan que no la poseen, ni mucho menos, todos los pueblos, y que los que la tienen la conciben de muy diversas maneras; y aun si fuera verdadero que la aceptan todos los hombres sabios de las diferentes culturas, ello mismo mostraría que su posesión requiere un uso correcto y cuidadoso de la razón, o sea, que es una idea adquirida<sup>15</sup>. La idea de Dios, en efecto, es una idea compleja forjada por la mente con materiales provenientes de la sensación y la reflexión: «Tras haber logrado, de lo que ex-

<sup>11</sup> Cf. John W. YOLTON, *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, at the Clarendon Press, 1968, chap. II, págs. 26-71.

<sup>12</sup> Cf. *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. I, chap. II, §§ 1-5 (*ed. cit.*, págs. 48-51).

<sup>13</sup> Cf. *Op. cit.*, Bk. I, chap. II, §§ 5-6 y § 9 (*ed. cit.*, págs. 49-51 y 51-52).

<sup>14</sup> Cf. *Op. cit.*, Bk. II, chap. III, § 1 y Bk. II, chap. XII, § 1 (*ed. cit.*, págs. 121, 163-164).

<sup>15</sup> Cf. *Op. cit.*, Bk. I, chap. IV, §§ 8-17 (*ed. cit.*, págs. 87-95).

perimentamos en nosotros mismos, las *ideas* de existencia y de duración, de conocimiento y de poder, de placer y de felicidad, y de otras varias cualidades y potencias que es mejor tener que estar sin ellas; cuando queremos hacernos una *idea*, la más adecuada que podamos, del Ser supremo, ampliamos cada una de aquellas ideas con nuestra *idea* de infinito; y así, poniéndolas juntas, formamos nuestra compleja *idea de Dios*.<sup>16</sup>

Si, pues, la posesión de la idea de Dios depende de azarosas y variadas experiencias, así como de laboriosos procesos mentales, que no están al alcance de todos los hombres ni todos los hombres resuelven de la misma manera, no es de extrañar que la idea de Dios no sea universalmente compartida, ni respecto de su posesión efectiva ni respecto de su contenido como idea. ¿No es entonces justo prescindir en principio de una prueba de la existencia del Ser supremo que, como la llamada «prueba ontológica», se apoya en la sola idea de Dios? ¿Es que puede siquiera compararse el rango de una prueba semejante con el de otras que se fundan en datos mucho más asequibles e indudables, como nuestra propia existencia?

## 2. Las objeciones lógicas y el conceptualismo

*Las objeciones lógicas.*— La versión del argumento ontológico que propone Descartes sirviéndose de la idea de Dios como ser necesario se basa en esta evidencia: es imposible pensar en el Ser supremo y no pensarlo como necesariamente existente. Apoyándose en esta verdad, el filósofo de la Turena pretende establecer esta otra: luego Dios existe necesariamente. Es justamente esta inferencia la que Locke tiene por absolutamente inválida. Con ello el filósofo añade su nombre a la lista de pensadores que han visto fallos lógicos en la argumentación cartesiana. En efecto, según se desprende de las consideraciones contenidas en el escrito *Deus*, dicha inferencia sólo podría hacerse bajo dos únicos supuestos, los cuales tienen por base, a su vez, dos graves errores lógicos.

El primer supuesto de la inferencia mentada consiste en transitar de la idea de existencia necesaria que pensamos en Dios a la existencia real que, con independencia de todo pensar, habría de corresponderle a Dios mismo. Pero este tránsito implica cometer necesariamente el error lógico de la *metá-basis eis állo génos*, esto es, del salto ilegítimo de lo meramente pensado a lo real. Locke lo denuncia con toda claridad: «Nuestras ideas no alteran nada en la realidad de las cosas».— «Toda idea, simple o compuesta, meramente por estar en nuestras mentes, no es una prueba de la existencia real de algo fuera de nuestras mentes, que represente a esa idea». El pensamiento y la realidad pertenecen, en efecto, a planos esencialmente heterogéneos: la mente no puede imponer necesidad alguna a las cosas.

---

<sup>16</sup> *Op. cit.*, Bk. II, chap. XXIII, § 33 (*ed. cit.*, págs. 314-315); cf. *loc. cit.*, §§ 34-35 (*ed. cit.*, pág. 315).

El segundo supuesto bajo el cual podría inferirse la existencia real de Dios a partir de la idea de existencia divina necesaria no podría ser otro, a la luz del anterior, que el consistente en afirmar que Dios, en tanto que *ens necessarium*, es el único ser que contiene en su idea la existencia real y no meramente pensada. En este caso no se daría, ciertamente, un tránsito ilegítimo de lo puramente pensado a lo real, pero se cometería, no obstante, otro gravísimo error lógico: el de la *petitio principii*, pues se comienza por incluir la existencia real en la idea para probar luego que, por ello, a la idea le corresponde la existencia real. «La verdad es ésta:» —afirma tajantemente Locke— «que lo que se debería probar, a saber: la existencia, se supone, y de este modo la cuestión es únicamente una petición de principio». Por pertenecer, en verdad, a planos esencialmente diversos, la existencia no puede estar nunca incluida en ninguna idea.

*El conceptualismo.*— Las objeciones lógicas que opone Locke a la prueba ontológica se basan, según se advierte, en la tesis del carácter irreductible de lo real a lo lógico. Ahora es necesario señalar que esta tesis, tal como la entiende Locke, tiene su fundamento en una confusión muchas veces criticada por el filósofo: la que consiste en tomar la esencia nominal, y las verdades que de ella se derivan, por la esencia real de las cosas. Pero, a su vez, la condena de este error sólo puede entenderse cabalmente en el trasfondo de la respuesta que propone nuestro pensador al problema ontológico de los universales, que es menester por ello recordar brevemente.

En el libro tercero de su obra principal, Locke comienza por establecer un hecho elemental: sin términos generales, es decir, sin palabras con significación universal, el conocimiento humano sería imposible. No sólo ocurre, en efecto, que es verdaderamente imposible que cada cosa particular tenga un nombre propio, sino también que, en el caso de que ello ocurriera, no podría darse la comunicación entre los hombres ni el progreso de los conocimientos. Pero la cuestión fundamental que en este punto se plantea es ésta: ¿de dónde les adviene a las palabras, que son individuales, ese significado universal? ¿Es que hay algo de suyo universal en las cosas?

A este problema, que no es otro que el problema ontológico de los universales, responde Locke con una teoría a la que la tradición filosófica da el nombre de *conceptualismo*. Consiste esta doctrina en la admisión de dos tesis principales<sup>17</sup>. La primera afirma que no hay nada universal en la realidad: todo lo real es individual. «La universalidad» —declara Locke— «no pertenece a las cosas mismas, que son todas ellas particulares en su existencia, aun aquellas palabras e *ideas* que en su significado son generales». La segunda tesis dice que la universalidad es obra del entendimiento, mero producto mental: «Es claro, por lo que se ha dicho, que lo *general* y lo *universal* no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que *son invenciones y criaturas del entendimiento*, hechos por él para su propio uso, y que se refieren sólo a los sig-

<sup>17</sup> *Op. cit.*, Bk. III, chap. III, § 11 (*ed. cit.*, pág. 414).— Vid. R. I. Aaron, *The Theory of Universals* Oxford, at the Clarendon Press, 1952, chap. II, págs. 18-41.

nos, sean palabras o *ideas*».

La primera de las tesis enunciadas la da Locke por sentada sin mayores pruebas: la experiencia, única fuente de nuestros conocimientos, sólo nos presenta individuos. Al afirmar, pues, que todas las cosas que existen son sólo particulares, el filósofo de Wrington se opone al llamado *realismo* de los universales, y particularmente a aquella versión suya que funda la universalidad de los significados en la esencia real de las cosas. Locke llama, en efecto, *esencia real* a la constitución interna y real de las sustancias, de la cual fluyen esas cualidades sensibles que nos permiten distinguir unas de otras. Pero esta esencia, según defiende el filósofo, nos es siempre desconocida. Por consiguiente, no puede ser la esencia real de las sustancias el *fundamentum in re* de la universalidad de los nombres que nos sirven para clasificarlas en géneros y especies: «En vano pretendemos ordenar las cosas en especies, y disponerlas en ciertas clases, bajo nombres, por sus *esencias reales*, que tan lejos están de nuestro descubrimiento o comprensión. Tan vano como la pretensión de un ciego que quisiera clasificar las cosas por sus colores»<sup>18</sup>.

La segunda tesis en que se resume la posición de Locke ante el problema de los universales lo aparta también de otra clásica respuesta a la cuestión: el llamado «nominalismo». Esta doctrina enseña, en palabras de un célebre partidario de ella, que «no hay en el mundo nada universal sino nombres, pues las cosas nombradas son todas ellas individuales y singulares»<sup>19</sup>. Locke, sin embargo, sostiene inequívocamente que los nombres generales son simplemente signos de ideas generales o abstractas, las cuales, por virtud de un proceso de abstracción, han adquirido una capacidad representativa general. «Las palabras» —dice Locke— «se hacen generales al convertirse en los signos de *ideas* generales; y las *ideas* se hacen generales al separarse de ellas las circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras *ideas* que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por este modo de abstracción se les hace capaces de representar a más de un solo individuo: cada uno de los cuales, al haber en él una conformidad con esa *idea* abstracta, es (según decimos) de esa clase»<sup>20</sup>. A la idea abstracta significada por el nombre general o clasificador es a lo que el filósofo llama *esencia nominal*, que, a diferencia de la esencia real, es, por tanto, algo fabricado por el entendimiento, bien que «*tomando ocasión en la similitud* que observa entre las cosas»<sup>21</sup>.

De las consecuencias que saca Locke de su solución del problema de los universales conviene destacar las tres siguientes. La primera es que los nombres comunes de las sustancias significan tan sólo la esencia nominal de ellas, no su esencia real. En efecto, la esencia nominal de una cosa difiere radical-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, Bk. III, chap. VI, § 9 (*ed. cit.*, págs. 444-445); cf. *ibid.*, Bk. III, chap. III, § 17 y Bk. III, chap. VI, 14-19 (*ed. cit.*, págs. 417-418 y 448-449).

<sup>19</sup> THOMAS HOBBES, *Leviathan*, part I, chap. IV.

<sup>20</sup> *An Essay on Human Understanding*, Bk. III, chap. III, § 6 (*ed. cit.*, págs. 410-411).

<sup>21</sup> *Op. cit.*, Bk. III, chap. III, § 13 (*ed. cit.*, pág. 415); cf. *loc. cit.*, § 15 y Bk. III, chap. VI, § 2 (*ed. cit.*, págs. 417 y 439).

mente, como sabemos, de su esencia real: la esencia nominal del oro, por citar el ejemplo favorito de Locke, es la idea compleja de un cuerpo de determinadas características; la esencia real del oro es, en cambio, la estructura interna e insensible de ese cuerpo, de la que dependen todas las características del oro que percibimos. Ahora bien, la esencia real de las sustancias nos es desconocida. Pero, además, con las palabras no podemos significar sino las ideas que tenemos. Luego los nombres comunes de las sustancias no pueden significar la esencia real de ellas: el nombre «oro», en efecto, mienta tan sólo la esencia nominal del oro<sup>22</sup>.

La segunda consecuencia nos precave de un error. Y es que constituye un abuso del lenguaje, y hontanar de frecuentes confusiones, tomar el nombre de una sustancia, que es sólo el signo de la idea abstracta que de ella tenemos, por una representación verdadera de la esencia real de dicha sustancia. «Cuando un hombre dice» —aclara Locke— «que *el oro es maleable*, entiende y quisiera insinuar algo más que esto: que *lo que yo llamo oro es maleable* (aunque verdaderamente no significa nada más), sino que quisiera que se hubiera entendido esto, a saber, que el *oro*, es decir, *aquello que tiene la esencia real del oro, es maleable*; lo que equivale a esto más: que *la maleabilidad depende y es inseparable de la esencia real del oro*. Pero un hombre, al desconocer en qué consiste esa esencia real, la conexión en su mente de la maleabilidad la hace, no verdaderamente con una esencia que desconoce, sino tan sólo con el sonido *oro* que pone en lugar de ella»<sup>23</sup>.

La tercera consecuencia, en fin, se refiere al alcance y calidad de nuestro conocimiento. Cabe resumirla así: nuestras ideas abstractas son el fundamento de un conocimiento universal, aunque limitado tan sólo a las verdades pertenecientes a las esencias nominales de las cosas; la experiencia, en cambio, es el único fundamento del conocimiento de la existencia real de las cosas, aunque este conocimiento es sólo particular. «Las verdades pertenecientes a las esencias de las cosas (esto es, a *ideas* abstractas) son eternas, y sólo pueden descubrirse por la contemplación de esas esencias; así como la existencia de las cosas sólo puede conocerse a partir de la experiencia». — «Las *proposiciones universales* de cuya verdad o falsedad podemos tener un conocimiento cierto no se refieren a la *existencia*. [...] Todas las *afirmaciones o negaciones particulares* que no serían ciertas si se hicieran generales, sólo se refieren a la *existencia*»<sup>24</sup>.

Si es, por tanto, innegable, a la luz de estas consideraciones, el abismo que separa el plano de las puras verdades lógicas, propias de la esencia nominal de las cosas, del plano de la esencia real, que es desconocida para el hombre, como también de la existencia efectiva de las cosas, a la que sólo se accede por la experiencia, no es de admirar que Locke insista en el carácter

<sup>22</sup> Cf. *Op. cit.*, Bk. III, chap. VI, §§ 1-3 (*ed. cit.*, págs. 438-440).

<sup>23</sup> *Op. cit.*, Bk. III, chap. X, § 17 (*ed. cit.*, pág. 449).

<sup>24</sup> *Op. cit.*, Bk. IV, chap. III, § 31 y Bk. IV, chap. IX, § 1, respectivamente (*ed. cit.*, págs. 562 y 618).

irreductible de lo real a lo lógico. ¿No es entonces perfectamente legítimo negar todo valor demostrativo a la prueba ontológica de la existencia de Dios, pues no pretende otra cosa que inferir de la idea de existencia necesaria, que es una de las ideas abstractas que conforman la esencia nominal de Dios, la efectiva existencia que habría de corresponder a la esencia real de Dios mismo? ¿No es recusable una prueba de la existencia de Dios que, en vez de apoyarse en alguna experiencia, única fuente por la que podemos conocer la existencia de algo y, al cabo, la del Ser supremo, comienza por suponer que en la idea de Dios se halla incluida la existencia necesaria real?

### 3. La objeción metafísica y las distinciones ontológicas fundamentales de la filosofía de Locke

*La objeción metafísica.*— Una de las más originales objeciones que se han propuesto contra la prueba ontológica de la existencia de Dios es, sin duda, la principal objeción que expone Locke en el escrito *Deus* de 1696. El filósofo la presenta como una crítica a la empresa filosófica cartesiana, que habría de tener efectos demolidores: el argumento ontológico no sólo no demostraría la existencia de Dios, sino que, con iguales títulos, podría ser también una prueba a favor del ateísmo. «Al disponerme a examinar» —escribe Locke en el lugar citado— «su prueba de la existencia de Dios [la de Descartes], encontré que según ella el primer ser eterno y causa de todas las cosas podría ser tanto la materia desprovista de conocimiento cuanto un espíritu inmaterial inteligente».

La objeción, que merece el nombre de «metafísica» por su vasto alcance respecto de la concepción última de la realidad, puede exponerse sencillamente de este modo. Por Dios es menester entender el Ser primero eterno e inmaterial. Partir de la idea de existencia necesaria que unimos a la idea de Dios para demostrar la existencia de dicho ser, sólo podría conducirnos a admitir —si es que el paso de lo lógico a lo real estuviese justificado, cosa que no lo está en absoluto, según muestra Locke con sus objeciones lógicas a la prueba— que existe un ser eterno: un ser necesario es, en efecto, un ser que necesariamente debe haber existido siempre. Pero de la sola idea de existencia necesaria no cabe probar en manera alguna el carácter inmaterial del referido ser eterno, que muy bien podría concebirse, por tanto, como material. Ahora bien, aceptar la existencia de un ser eterno y material no es otra cosa que ateísmo. Luego si el argumento ontológico es válido, es entonces, por idénticas razones, tanto una prueba de la existencia de Dios cuanto una prueba de la inexistencia de dicho ser. «Lo que establece la diferencia» —escribe Locke— «entre el teísta y el ateo es esto: que el teísta dice que este Ser eterno que tiene existencia necesaria es un espíritu cognoscente; el ateo, que es ciega materia sin pensamiento; para la resolución de tal cuestión, el unir la idea de existencia necesaria al primer Ser o Sustancia eterno, no soluciona nada».

*Las distinciones ontológicas fundamentales de la filosofía de Locke.*— La

singular objeción metafísica de Locke contra la prueba ontológica cartesiana se funda, como ha quedado dicho, en esta afirmación: de la sola idea de existencia necesaria que podamos atribuir a un ser no cabe inferir *eo ipso* el carácter inmaterial o espiritual de dicho ser. Curiosamente, esta aseveración de Locke tiene su fundamento en una afirmación capital de la filosofía cartesiana, que Locke comparte plenamente: la tesis del carácter irreductible del espíritu a la materia. Pero esta irreductibilidad la enmarca Descartes, a su vez, en una serie de distinciones ontológicas básicas, que Locke hace también enteramente suyas. Por ello conviene recordar, aun con brevedad, el modo en que las presenta el pensador de Wrington.

El esquema ontológico que subyace al *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* es básicamente, en verdad, el mismo que el de la filosofía cartesiana. Puede resumirse en cuatro tesis.

La primera afirma la necesidad de distinguir el ser temporal y finito del Ser eterno e infinito; o, con otras palabras, que es preciso reconocer que hay Dios: «De la consideración de nosotros mismos, y de lo que infaliblemente encontramos en nuestra propia constitución, nuestra razón nos conduce al conocimiento de esta verdad cierta y evidente: que *hay un ser eterno, sumamente poderoso y sapiente*; que no importa si a alguien le place llamarlo *Dios*». Como prueba de esta verdad sirve muy bien, en efecto, el primer tramo de la demostración de la existencia de Dios que propone Locke en el libro cuarto de su *Ensayo*. Se trata de una prueba de índole «cosmológica» que, en su primera parte, se apoya en dos verdades evidentes; una, de evidencia sensible: el conocimiento que el hombre tiene de su propia existencia; otra, de evidencia intelectual: que la nada no puede producir un ser. «Si, por lo tanto, conocemos que hay algún ser real, y que la no-entidad no puede producir ser real alguno, es una demostración evidente que desde la eternidad ha existido algo; pues lo que no era desde la eternidad, ha tenido un comienzo; y lo que ha tenido un comienzo, debe ser producido por alguna otra cosa»<sup>25</sup>.

La segunda tesis establece que en la realidad hay dos suertes de sustancias: la materia y el espíritu, según nos descubren nuestros sentidos. «Es por falta de reflexión» —escribe el filósofo— «que tendemos a pensar que nuestros sentidos no nos muestran nada más que cosas materiales. Cada acto de sensación, considerado debidamente, nos da una visión igual de ambas partes de la naturaleza: lo corporal y lo espiritual». La materia se caracteriza fundamentalmente, al decir de Locke, por estas notas: «*Las ideas primarias que tenemos peculiares del cuerpo*, como contradistintas del espíritu, *son la cohesión de partes sólidas*, y consecuentemente separables, y *la potencia de comunicar movimiento por impulso*. El espíritu, en cambio, tiene como propias estas características: «*Las ideas que tenemos como pertenecientes, y peculiares al espíritu, son el pensamiento y la voluntad*, o potencia de poner al cuerpo en movimiento por el pensamiento, y la libertad, que es consecuencia de ello»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, Bk. IV, chap. X, §§ 2-6 (*ed. cit.*, págs. 619-621).

<sup>26</sup> *Op. cit.*, Bk. II, chap. XXIII, §§ 15, 17 y 18 respectivamente (*ed. cit.*, págs. 305-306).



La tercera tesis mencionada se refiere al caso de ese particular ser temporal y finito que es el hombre, y supone una cierta ruptura con la clásica concepción cartesiana del ser humano. Sostiene, en efecto, que, aun cuando es innegable que el hombre es un ser corporal dotado de la capacidad de pensar, es posible interpretar la esencia del hombre de dos modos: o bien el hombre es una sustancia material a la que Dios sólo le ha sobreañadido la capacidad de pensar, o bien el hombre es una sustancia material a la que Dios le ha sobreañadido otra sustancia espiritual que tiene la facultad de pensar. Ninguna de estas hipótesis es contradictoria y, dada la limitación de nuestro conocimiento, no podemos encontrar razones para preferir una a otra: «Respecto de nuestras nociones, no está más lejos de nuestra comprensión concebir que Dios puede, si quiere, sobreañadir a la materia una facultad de pensar, que el que le sobreañadiera otra sustancia, con la facultad de pensar»<sup>27</sup>.

La cuarta tesis ontológica básica dice, en fin, que el Ser eterno e infinito es necesariamente espiritual. Cabe muy bien considerar como prueba de ello los razonamientos que conforman el segundo y último tramo de la citada demostración cosmológica de la existencia de Dios, en el que Locke busca expresamente establecer la verdad de que el Ser eterno, de cuya existencia ya sabemos, es por esencia un ser *cogitante e inmaterial*. El *nervus probandi* de la argumentación de Locke es la tesis del carácter irreductible de lo espiritual a lo material, que el filósofo establece con la ayuda implícita del evidente principio (ya utilizado por Descartes en sus demostraciones de la existencia de Dios) según el cual tiene que haber tanta realidad en la causa eficiente como en el efecto. De ahí, pues, que un ser no-cogitante no pueda producir un ser cogitante: «Es tan imposible concebir que alguna vez la mera materia no-cogitante produzca un ser pensante inteligente, como que la nada produzca por sí misma la materia». Y si se reconoce, como no se puede menos, que la materia es de suyo incapaz de pensar, es forzoso concluir que el Ser eterno y cogitante es inmaterial<sup>28</sup>.

Si, pues, a la luz de lo dicho, lo espiritual es irreductible a lo material, aun cuando lo material sea eterno, no es en modo alguno asombroso lo que afirma Locke: que de la sola idea de existencia necesaria atribuida a un ser no cabe inferir la inmaterialidad de dicho ser. ¿No es entonces lícito negar la validez de la prueba ontológica de la existencia de Dios, que, por apoyarse sólo en la idea de existencia necesaria, desatiende y deja sin prueba el carácter espiritual del Ser eterno y que, por ello mismo, muy bien podría considerarse igualmente como una prueba a favor de ateísmo?

• • •

---

<sup>27</sup> *Op. cit.*, Bk. IV, chap. III, § 6 (*ed. cit.*, pág. 541).— Esta hipótesis de la «materia pensante», aunque introducida en el *Ensayo* a título de mera ilustración de los límites del conocimiento humano, fue defendida por Locke en su polémica con Stillingfleet. Vid. John W. Yolton, *op. cit.*, chap. IV, § 3, págs. 148-165.

<sup>28</sup> Cf. *An Essay Concerning Human Understanding*, Bk. IV, chap. X, §§ 8-19 (*ed. cit.*, págs. 622-630).

Como se sabe, el propósito declarado que movió a Locke a escribir su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* fue el de «investigar el origen, la certeza y el alcance del conocimiento humano; junto con los fundamentos y grados de la creencia, la opinión y el asentimiento»<sup>29</sup>. El estudio de la crítica que el pensador de Wrington hizo de la prueba ontológica de la existencia de Dios ha señalado, en buena medida, los resultados principales de esta vasta investigación: el conocimiento humano se origina exclusivamente en la experiencia; no podemos conocer la esencia real de las sustancias; el existir de Dios sólo nos es accesible a partir del conocimiento de nuestra propia existencia.

Con todo, las objeciones que opone Locke al argumento ontológico no están, a su vez, ni mucho menos, exentas de dificultades. Y ello no puede por menos que arrojar ciertas dudas sobre algunos puntos doctrinales establecidos en el *Ensayo*.

Es criticable, ante todo, la afirmación que da motivo a Locke para exponer sus objeciones de principio contra la prueba cartesiana, a saber: la aseveración de que la idea de Dios surge por una ampliación al infinito de ciertas ideas que la mente humana tiene previamente. Parece difícil, en efecto, que esta tesis empirista pueda escapar al reparo que ya se puso el mismo Descartes al meditar sobre este asunto: «o debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; pues, al contrario, entiendo evidentemente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y, por lo tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo. Pues, ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?»<sup>30</sup>

Resulta también discutible la tesis general en que se fundan las objeciones lógicas de Locke al argumento ontológico, a saber: que los universales sólo tienen una existencia mental. No parece fácil, en verdad, que el conceptualismo de Locke, que se apoya, como sabemos, en una teoría de la semejanza, pueda evitar un cierto realismo de las esencias, como claramente señaló ya Leibniz en sus *Nuevos Ensayos* al discutir esta postura del filósofo británico: «La generalidad consiste en el parecido de las cosas singulares entre sí, y dicho parecido es una realidad»<sup>31</sup>.

Finalmente, es asimismo impugnable el supuesto en el que se basa Locke

---

<sup>29</sup> *Op. cit.*, Bk I, ch. I, § 2 (*ed. cit.*, pág. 43).

<sup>30</sup> René DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, «Meditatio Tertia», in: *ed. cit.*, VII, pág. 45-46.

<sup>31</sup> G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, chap. III, § 12, in: *Die philosophischen Schriften von G.W.L.* (Hrsg. von C.L., Gerhardt), Hildesheim, Georg Olms, 1960-1965, vol. V, pág. 271.

para proponer su objeción metafísica contra la prueba ontológica. Dicho supuesto no es otro que la pretendida equivalencia de la idea de «ser necesario» con la de «ser eterno». Si por «ser necesario», en cambio, hubiera entendido Locke lo que propiamente entendía Descartes —a saber: un ser de tal perfección que tiene en sí mismo la razón de su existencia, una esencia tan perfecta que no puede darse sin su existir—, difícilmente habría pensado que la prueba cartesiana puede servir como argumento a favor de la existencia de un ser material desprovisto de conocimiento.

Sea de estas dificultades lo que fuere, nuevamente se revela de manera inequívoca la inagotable profundidad metafísica del argumento ontológico: ocuparse con él es bregar con los problemas radicales de la Filosofía.

Enero 1994

## ANALOGÍA

Revista de Filosofía

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosófica del Centro de Estudios de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

*Director:* Mauricio Beuchot. *Consejo Editorial:* Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Apartado postal 23-161.

Xochimilco.

16000 México, D.F.

México.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dis.