



**Arxiu històric** FUNDACIÓ JAUME BOFILL

# John Locke: un estudi sobre les arrels escèptiques i providencialistes del pensament modern

Jordi Ramírez

FEBRER 1992

FUNDACIÓ  
*Fundació*  
**JAUME**  
*Jaume*  
**BOFILL**  
*Bofill*

L'objecte d'aquest capítol és mostrar la tendència a l'escepticisme que al nostre entendre es dona a l'Assaig sobre l'enteniment humà. Entenem aquí per escepticisme la impossibilitat d'arribar a un coneixement cert i indubtable pel que fa al món que ens envolta. Partirem de l'anàlisi d'un dels punts més estudiats en les monografies que prenen com a objecte el pensador anglès: la distinció entre qualitats. L'examen d'aquesta qüestió haurà de permetre de pronunciar-nos sobre el realisme o fenomenalisme de John Locke. El següent punt serà la crítica que el nostre autor efectuà de la idea de substància i la impossibilitat, que d'aquesta crítica se segueix, de la construcció de qualsevol doctrina epistemològica realista. Després d'haver-nos centrat en l'epistemologia i l'ontologia lockeanes podrem examinar quin és el caràcter de la ciència natural que s'estava intentant construir. El conjunt ens permetrà de definir allò que, al nostre judici, constitueix l'element escèptic de la filosofia de Locke.

#### 1.1 La distinció entre qualitats primàries i qualitats secundàries

##### i) El plantejament lockeà i el problema de la semblança entre coses i idees

El capítol clau per a l'examen de la qüestió que ens ocupa és el setè del segon llibre, "Some farther considerations concerning our simple ideas". És en aquest capítol on s'introdueix la distinció entre els dos tipus de qualitats, bàsica per tal d'establir la nostra relació amb l'exterioritat. Les primeres seccions permeten de situar Locke en un àmbit filosòfic molt proper al que Hobbes exposa a l'inici del Leviatan. La captació de l'exterioritat es produeix per moviments provocats pels objectes exteriors que incideixen en els nostres òrgans de percepció (1). És una representació típicament mecanicista, potser, fins i tot, la imatge més purament mecanicista que hom pot trobar en l'Assaig. Una vegada establerta la diferència entre els dos tipus de qualitats, Locke definirà la manera en què els cossos operen sobre els nostres òrgans com si fos per impulsió, la única via concebible per la qual els cossos poden operar en les nostres ments (2). Un altre punt que apareix establert molt clarament en els inicis del capítol és la distinció entre la idea que posseïm, per exemple, d'un color i la disposició particular que en allò que hi ha enfora s'ha de produir per tal que en la nostra ment es formi aquesta idea de color (3). Aquesta idea està molt més desenvolupada en la secció setena, on es distingeix entre les idees com per cepcions en les nostres ments, en definitiva, presències mentals i les qualitats, modificacions materials produïdes en els cossos que causen les idees. La distinció sembla contundent: són dos ordres diferents i entre els quals hom no hi pot establir cap relació mimètica. Qualsevol relació de còpia, de semblança, sembla

quedar definitivament desterrada :

" La majoria d'aquestes sensacions presents en la ment no tenen més semblança amb alguna cosa existent fora de nosaltres que la que tenen els mots amb les idees que representen, malgrat que en sentir-los sorgeixi la idea en nosaltres ". (II,viii,7)

és en aquest punt on Locke introdueix la distinció entre els dos tipus de qualitats. Les qualitats primàries són definides com aquelles inseparables del cos en qualsevol estat en què aquest es trobi (4). Són numerades en la secció vint-i-tres d'aquest capítol: figura, nombre, situació, volum i moviment i repòs de les parts. Les qualitats secundàries, contràriament, no són quelcom que es constitueixi en els objectes mateixos sinó un producte de la combinació de les qualitats primàries (5). Yolton (6) ho explicarà afirmant que les qualitats secundàries són les relacionables amb el subjecte de l'acte perceptual, mentre que les primàries es podrien denominar també no relacionables. Tanmateix, a partir d'aquest moment la qüestió esdevé realment problemàtica. La noció de semblança entre les nostres idees i les qualitats primàries, que semblava haver estat refusada en la secció setena, és reintroduïda. Locke afirma que existeix una " ressemblance " entre les qualitats primàries d'un cos i les idees que tenim d'aquest que no es produeix en el cas de les qualitats secundàries (7). Sembla que es produeix una contradicció entre allò esmentat abans i la nova afirmació que es fa ara. Una contradicció que tal vegada pot evitar-se atenint a l'ambigüitat d'expressió fàcilment detectable al paràgraf que reproduïm anteriorment, però que resulta molt difícil de reconciliar fins i tot amb el model mecanicista que semblava proposar-se'ns en un principi. En aquest sentit el Hobbes del Leviatan sembla més coherent en ubicar-se, sense cap vacil·lació, en una posició fenomenista (8). En qualsevol cas resulta evident, després d'un lleuger examen de la bibliografia de Locke, que aquí hem arribat a un dels punts que en general originen més dificultats als comentaristes d'aquesta obra. Les seccions que conclouen el capítol que estem analitzant són les que proporcionen la major part dels seus arguments a aquells que volen donar-nos una interpretació materialista de la filosofia de Locke, una interpretació d'arrels força antigues. De fet, després de les primeres reaccions, com la de Stillingfleet, el qual va acusar a Locke de ser un difusor de la teoria cartesiana, la interpretació més comuna de la seva filosofia era la que considerava aquesta com un camí als materialismes del segle XVIII. Aquesta interpretació es pot trobar en Hegel, el qual en les seves Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte assimila la posició de Locke a la posició exposada en el primer capítol de la Fenomenologia, el de la consciència sensible (9).

Segons la nostra opinió les interpretacions orientades en aquesta línia tenen el greu defecte de trencar la lògica interna que enfila el llibre segon. Locke sovint se'n va del tema però dintre d'uns certs límits i no es pot oblidar que allò que, en definitiva fa, és una anàlisi dels materials de la nostra consciència. Des d'aquest punt de vista no sembla probable que el propòsit real de Locke fos el d'elaborar una ontologia materialista o una epistemologia realista. L'emmarcament és el de l'e-

xamen de les nostres idees i un tal emmarcament és respectat al llarg del llibre segon. Des dels inicis d'aquesta segona part es remarca que la finalitat de la mateixa no és l'elaboració d'un discurs sobre els objectes. Aquesta és una tasca poc factible donades les limitacions de la nostra forma d'accés als mateixos (10), donada la impossibilitat que s'observa, al principi del llibre, d'un apropament que pugui captar el ser dels objectes. Més endavant farem incidència en el tema de la problemàtica de l'epistemologia lockeana. De moment i centrant-nos en el tema de les qualitats, convé afirmar que la suposada contradicció es pot defugir fàcilment si suposem que allò que en realitat succeeix és un desplaçament, no advertit al lector, del nivell teòric en què s'ubica el discurs. Mentre que en els primers paràgrafs Locke estableix la situació més general, el que de fet podem conèixer, els capítols següents es dediquen a considerar allò que per a ell és la hipòtesi més probable pel que fa a la relació entre les nostres idees i els cossos exteriors, una hipòtesi clarament assimilable a la teoria corpuscular.

Aquesta dualitat de nivells, el desplaçament de la qual passa inadvertit sovint, ens sembla essencial per a la comprensió de l'Assaig. Una causa fonamental de les malinterpretacions d'aquest radica sovint a confondre les escasses afirmacions efectives de Locke amb les nombroses propostes, a mode d'hipòtesi, generalment relacionades amb la teoria corpuscular. En darrer terme, el problema rau en no saber reconèixer el caràcter hipotètic que la teoria corpuscular té en l'obra de Locke. És un tema important des del nostre punt de vista ja que l'acceptació d'aquesta dualitat, a part de fer més coherent la lectura de l'Assaig, permetria de precisar en un sentit afirmatiu la relació del discurs filosòfic lockeà amb aquells discursos centrats i impulsats per la noció de prudencialitat.

Aquesta interpretació ens sembla més susceptible de rendir una lectura coherent quant permet, fins a cert punt, una conciliació entre allò que alguns consideren influències antitètiques en Locke: el precedent de Boyle i el mètode hipotètic i la salvaguarda

de la lògica interna de l'obra, ja que, d'acord amb el que hem dit als capítols anteriors de l'Assaig, l'afirmació de la semblança entre qualitats i idees no té cap fonament. Aquesta opinió coincideix en allò essencial amb la d'Alexander en el seu article recollit en el llibre d'I.C. Tipton. L'objecte de l'explicació, al seu entendre, no és altre que mostrar la creença (belief) que la teoria corpuscular és aquella que rendeix una explicació més simple i econòmica dels fenòmens. Remarca sobretot el fet que en aquestes seccions (16-21) sigui esmentat freqüentment el terme 'hipòtesi' (11).

Al mateix temps Alexander suggereix una altra possible via de solventar la qüestió en insinuar que el terme que Locke emprà, 'resemblance', potser no s'hauria de prendre en el seu sentit literal, és a dir, en el sentit de semblança. Allò que es voldria expressar més aviat és una idea d'adequació o, en tot cas dient-ho en els seus termes: Locke parla d'"accurate ideas", idees exactes; exactes quant sempre estan subjectes a un mateix ordre (12). Propera a aquesta postura estaria la de M. Curley; per a aquest autor la diferència se situaria en les diverses ex-

plicacions que poden donar-se de cada una de les qualitats: mentre que les qualitats primàries no poden prescindir en la seva explicació de la mateixa qualitat, no s'esdevé el mateix en el cas de les secundàries: la percepció d'aquestes pot ésser explicada sense que en aquesta explicació s'albiri en cap moment la necessitat que l'objecte s'hagi de percebre amb la qualitat explicada.

## ii El sentit d'idea en Locke. La seva relació amb el cartesianisme

Tota la polèmica que ha ocasionat la relació entre les qualitats està lligada a una polèmica més general tocant a la interpretació del darrer sentit de la filosofia de Locke: si aquest accepta la teoria corpuscular dogmàticament o només com una hipòtesi. Però al darrere d'aquesta pugna hom pot trobar encara una altra de sentit més general: si Locke segueix les sendes traçades per Descartes i parteix d'una dualitat cos-ment o bé inicia ja una línia nova, absoluta i completament desmarcada de la filosofia continental, tal i com ho voldrien molts estudiosos del pensament anglosaxó. L'element clau per a determinar aquesta qüestió és l'esclarament de l'ús del terme 'idea'. La idea d'"idea" en Locke ha estat objecte de freqüents polèmiques. El motiu principal de l'equívoc ha d'establir-se en el doble sentit amb què Locke utilitza aquest terme. Per a Bennet (14) hi ha dues definicions d'"idees" que expressen aspectes diferents. La primera es refereix a ella com a objecte mental: "Aquest terme, que penso que és millor per a representar qualsevol altra cosa, és l'objecte de percepció quan un home pensa." (15). En canvi, en un altre moment posterior "idea" sembla identificar-se més aviat amb la noció d'objecte de percepció, de resultat d'un acte perceptual (16).

La polèmica és expressada clarament en els articles de Grenlee i Aspelin recollits en la selecció d'I.C.Tipton. La discussió ve motivada en aquest cas per la intenció de Grenlee en el seu primer article de fer patent la preponderància del terme "idea" com a acte de percepció. Grenlee centra el seu examen en (I,i,8) per a concloure que no hi ha res en la definició d'"idea" que ens condueixi a pensar en les idees com entitats mentals. Grenlee s'aproxima així a la posició de Pierce per al qual el fet de dir que un objecte és en la ment no és sinó: "Una manera metafòrica de dir que la seva relació amb l'intel·lecte és la relació que es dona entre la cosa coneguda i el coneixedor" (18). La rèplica d'Aspelin es fonamenta especialment en la secció dedicada a les qualitats dels cossos:

"Qualsevol cosa que la Ment percep en ella mateixa és l'immediat objecte de percepció, pensament o enteniment que anomeno idea; i al poder de produir una idea a la nostra Ment, l'anomeno qualitat del subjecte on hi és aquest poder." (II,vii,8)

Aspelin crida l'atenció sobre les expressions "immediately" i "inself", les quals per a si mateixes neguen l'afirmació de Grenlee segons la qual no hi ha res que es refereixi al fet que la idea pugui ser una cosa de fora compresa com entesa. Aspelin remarca la importància de distingir entre tres tipus d'objectes

que no han de ser mai confosos i sobre la divisió del qual es basa la teoria de Locke. Aquests tres tipus d'objectes són: les coses externes en si mateixes, les coses externes enteses gràcies a les nostres idees i les idees pròpiament, considerades com objectes immediats de l'enteniment. Donada aquesta distinció Locke apareix com un dualista per a qui la tasca principal de l'epistemologia és trobar un criteri de conformitat entre les idees i els objectes exteriors. La contrarèplica de Grenlee és interessant no en allò que contribueixi a donar llum a la qüestió, ja que tot el que queda en clar és que hi ha textos en l'Assaig que permeten de defensar les dues posicions, sinó quant al fet que dona llum als aspectes més ocults però determinants de la qüestió. Grenlee comença tot i afirmant que la filosofia de Locke ha de ser separada del cartesianisme i per això es fonamenta en un text tan discutible com aquell en què Locke hi exposa la possibilitat d'una matèria pensant (19). Un text que posseeix un caràcter hipotètic del qual Grenlee no sembla voler apercebre's.

La nostra opinió s'apropa més a Aspelin però refusant un cert to ontologitzant que creiem poder trobar en aquest. Un important testimoni de cara a la nostra opció és el de J.W. Yolton, sens dubte, l'estudiós lockeà d'obra més dilatada. Durant els anys setanta, Yolton ha subratllat amb freqüència la relació de Locke amb la tradició cartesiana. En un article de l'any 1955 (20), aquest autor relacionava la "way of ideas" lockeana amb la tradició cartesiana, destacant l'afinitat de la definició d'idea de Locke amb la de Descartes (21) i remetent també a aquest últim la distinció entre qualitats i el fet que a cada percepció li correspongui un acte de judici. Remarca també la influència de Gilles de Launay, avui un oblidat deixeble de Malebranche que fou sens dubte el primer autor d'aquell moment que va parlar de la ment com una "table rase". Però la influència que és assenyalada com a fonamental és la d'Arnauld.

En els articles dels anys setanta (22) Yolton mantindrà aquesta postura fins el punt que en ambdós parla de la posició Arnauld-Locke. Una posició en què les idees no són vistes com entitats que s'interposen entre el cognoscent i el conegut. Les idees no poden ser integrades en l'escala del ser perquè no són ens sinó només la traducció cognitiva de les qualitats de l'objecte. Hi ha un refús evident de l'opinió de Malebranche segons la qual les idees són diferents de la percepció, però encara més important que aquesta desontologització és la concepció de la teoria de les idees com a signes, una concepció que es remet directament al Descartes de la dècada dels trenta.

Per a Descartes els sentiments experimentats de la llum i del color són signes naturals que ens informen sobre el món sense assemblar-se a les propietats dels objectes que conformen aquest. La introducció de la teoria dels signes és fonamental i és, al nostre entendre, clau pel que fa referència a la noció d'idea en Locke. Resulta significatiu, pel que fa a això l'estudi de (II,xxx,2). En aquesta secció es tracta d'establir el grau de realitat de les nostres idees simples. Per a Locke totes elles són plenament reals, però aquesta afirmació no es pot fer gràcies a cap relació de semblança, ja que aquestes relacions només són aplicables a algunes d'elles. Hi ha una raó més fonamental per a la seva acceptació que és el seu caràcter de mar-

ques designades pel nostre creador; el seu caràcter de signes ( Marks ) d'un llenguatge establert pel suprem faedor :

" Les nostres idees simples són totes reals... malgrat que aquestes idees de blancor, fred, dolor, etc. no siguin en nosaltres més que els efectes de poders de coses externes, ordenades pel nostre Faedor, per a produir en nosaltres aquestes sensacions; són idees reals en nosaltres, per les quals distingim les qualitats, que estan en les coses mateixes. Doncs aquestes diverses aparicions, que estan designades per a fer de marques, per les quals coneixem i distingim les coses amb les quals hem d'actuar, serveixen igualment per a aquest propòsit i són tan reals distingint caràcters, ja siguin les nostres idees efectes constants o més aviat semblances exactes de quelcom que hi és a les coses mateixes." (II, xxx,2)

Aquest caràcter semiològic és essencial i per això coincidim amb la tesi de Woolhouse (24), tot i que potser per diferents motius: en Locke no hi ha un interès molt clar en definir aquest tema, està subordinat a un altre més important. Quan més tard se'n parli de la veritat i la falsedat de les nostres idees simples, es tornarà a insistir en què allò que els atorga la seva veritat és el seu caràcter de signes en el llenguatge constituït per Déu (25), sense que aquí hi hagi ja cap referència al problema de la distinció entre qualitats. Voldria citar aquí l'opinió de Matthews (26), un comentador procliu a interpretar Locke des d'un punt de vista materialista, el qual fonamenta la seva interpretació en l'autoritat de Berkeley, autor només una generació posterior a Locke. La idea de Matthews és que hauria de respectar-se la interpretació que Berkeley ens ofereix de la filosofia de Locke atesa la proximitat històrica del filòsof irlandès. Des del nostre punt de vista, pel contrari, les diferències essencials entre Berkeley i Locke tendeixen a reduir-se i això explicaria més aviat un interès per part del filòleg irlandès en aprofundir algunes diferències, fenomen històric que gaudeix de molts precedents.

Si fem excepció de la confiança en el llenguatge diví, poca cosa li resta a l'home. El tema de les dues classes de qualitats és reprès en el capítol dedicat a l'extensió del nostre coneixement. Aquí s'afirma que l'àmbit de l'enteniment és més estret encara que el de les nostres idees, que a l'enteniment li és inherent el fet d'estar limitat. El límit que assenyala la nostra impossibilitat d'arribar a un coneixement de les coses en si està en gran part lligat a la qüestió de la distinció entre qualitats, a la impossibilitat de fer-nos una idea de la connexió que aquestes tenen amb les qualitats primàries que constitueixen el seu suport:

" Però no tenint les nostres ments la capacitat de descobrir cap connexió entre aquestes qualitats primàries dels cossos i les sensacions que són produïdes en nosaltres per ells, no podem mai ser capaços d'establir regles certes i indubtables sobre

la coexistència de qualsevol qualitat secundària, en cara que poguéssim descobrir el tamany, figura o moviment d'aquestes parts invisibles que les produeixen de manera immediata ."(IV,iii,13)

Com afirma Yolton és la composició de les qualitats allò que constitueix l'objecte (29). Això condiona irremediament el nostre coneixement del mateix que per força ha de ser limitat i parcial. Hi ha una connexió molt clara entre aquesta qüestió i una altra qüestió tòpica per als estudiosos de Locke: la diferenciació entre els tipus d'essències (30). El coneixement que l'home tindrà de les coses estarà sempre al nivell de l'essència nominal (31). Allò ideal seria el coneixement basat en l'agrupació entorn de classes que trobaran el seu fonament en classificacions de les essències reals, però l'establiment d'aquestes classificacions és fora de l'abast de l'enteniment humà. La limitació, la finitud de la nostra ment és la principal conclusió per a extreure del tema de l'examen de les nostres qualitats. La qüestió del fenomenalisme de Locke resta de fet oberta tot depenent, entre altres factors, del judici que hom posseeixi sobre la tradició cartesiana. Per a nosaltres la fórmula que millor caracteritza aquesta tradició, serà aquella que el qualificaria com un mentalisme que per mitjà de mecanismes en si mateixos aliens a l'epistemologia confereix a les idees, els continguts mentals, una càrrega d'objectivitat. I en aquest sentit sembla que es podria parlar del cartesianisme de Locke. En qualsevol cas, allò que al nostre entendre queda clar és que el que no pot obviar-se per cap interpretació que vulgui romandre propera a la literalitat del text, és l'hiatus que aquesta doctrina apunta entre la realitat de les coses exteriors i el nostre coneixement d'aquestes.

## 1.2 La crítica a la idea de substància

### i. La definició lockeana de substància i els problemes que planteja

El tractament que la noció de substància en l'Assaig és el següent tema que ha d'ocupar la nostra atenció. El capítol vint-i-tresè del segon llibre està del tot dedicat a l'examen de la nostra idea de substància. Com és habitual en ell, Locke inicia el seu examen preguntant-se d'on sorgeix aquesta idea. La idea de substància comença a formar-se en la ment quan aquesta s'apercebeix del fet de l'aparició conjunta i constant d'algunes de les idees que es presenten al seu davant. Per tal d'abreujar, tot el conjunt passa a ser designat amb una sola paraula i posteriorment, hom entén que aquesta pren com a referent el suport d'aquelles qualitats que se'ns presenten (1). El problema és que aquest suport és quelcom desconegut, alguna cosa que només denota ignorància referent a allò de què es parla (2). El terme " substància ", per tant, designa una col·lecció d'idees a les quals se les suposa un " quelcom " entramador, tot i que no es pugui saber del cert en què consisteix aquest " quelcom " (3).

Dues són les vies més significatives a l'hora d'analitzar el significat que Locke confereix a aquest problema. Per a Bennet

es tractaria d' un problema de predicació: com pot donar-se una cosa de la qual tot allò que és predicable de dir és que suporta qualitats. També pot ésser inscrit en aquesta via lingüística l' article escrit per P. Costa per a la 'Revue de Metaphysique et de Morale', l'any 1955 (4). La idea de substància per a aquest autor és un exemple d'unitat sintètica, el fruit d'una síntesi el catalitzador de la qual és una intenció nominal. La significativitat de la idea de substància resideix en el fet de demostrar la importància del principi d'unitat sintètica a través de la funció del nom.

L'altra via és la d'aquells que consideren el problema de la substància com a simplement epistemològic. Importants defensors d'aquesta via són Ayers i Cassirer (5), per al primer allò que Locke pretenia bàsicament era assenyalar a la ciència del moment quins eren els seus límits. La idea de substància, des d'aquest punt de vista, se significa abans de tot com un senyal de la nostra ignorància. La consideració del problema com a lingüístic, per a Ayers, és fora de lloc. Si fos així no tindria cap sentit l'al·lusió a la microestructura dels cossos efectuada al final del tercer paràgraf. Aquesta al·lusió assenjala per a Jolley que l'argument de Locke no té res a veure amb fets lògic-lingüístics (6).

Nosaltres ens inclinem per l'opinió d'Ayers, la interpretació de la qual ens sembla més plausible i més d'acord amb el text de l'Assaig, no tenint l'inconvenient de l'anacronisme que per a nosaltres enclou la consideració latent, en autors com Bennet, de Locke com a filòsof del llenguatge. Alguns passatges del text poden fonamentar de manera molt directa la interpretació que posa l'èmfasi en el sentit epistemològic d'aquesta crítica, així és el mateix Locke qui ens diu que:

" Per tot això, em sembla probable que les idees simples que rebem de la sensació i la reflexió siguin els límits dels nostres pensaments; més enllà dels quals la Ment, per més esforços que pugui fer, no és capaç d' avançar un pas, ni pot fer cap descobriment quan ataca la natura i les causes ocultes de les nostres idees ". (II, xxxi, 29)

La crítica a la idea de substància sembla que resta així vinculada de manera estretíssima a la tasca de limitació i esclariament del nostre coneixement.

Un altre punt per tractar referent al problema de la substància és el caràcter que aquesta té quant a objecte, si és quelcom real o un simple producte de la nostra imaginació. El text principal utilitzat per la major part dels comentaristes per a intentar esclarir aquesta qüestió és la correspondència amb Stillingfleet, bisbe de Worcester, el qual sentia un gran interès per la qüestió ja que, al seu entendre, allò que subjau darrera l'anàlisi de Locke era un atac directe a la doctrina trinitària. La posició de Locke en les cartes no vol deixar lloc a cap mena de dubte:

" Doncs jo mantinc que podem estar segurs d'aquesta proposició: que hi ha substància al món". (Pàg. 236, Vol. IV, Works)

Tot i ser ben conscient de l'obscuritat d'una idea, allò no

és obstacle per a l'afirmació de l'existència d'un objecte que es correspongui amb la idea dita. A l'inici de la seva primera carta a Stillingfleet, Locke enuncia molt clarament que el seu interès no hi és tant en la substància mateixa com en el coneixement que l'ésser humà pugui tenir de la mateixa.

(8) Des del primer fins el seu darrer llibre Yolton ha posat un especial èmfasi en aquest fet: el problema no és ontològic sinó epistemològic (9). Yolton defensa aquesta asserció fonamentant-se, a més d'en les declaracions de Locke, en el fet que en cap moment de l'Assaig s'empren clarament la relació entre essència real, substància i qualitats primàries (10). Yolton no se separa massa d'aquells comentaristes que segueixen la via epistemològica, tot i que incideix en el caràcter ontològic. El seu estudi és important, a més a més, per la voluntat d'incidir en una de les contradiccions que al seu entendre presenta la filosofia de Locke. Yolton remarca que un dels mèrits de la crítica de Stillingfleet fou mostrar que Locke no podia derivar dels seus principis ni tan sols incloent-hi la seva pretesa obscura idea de substància (11). Cassirer se situa proper a aquest plantejament quan afirma que en el tractament de la noció de substància hom troba l'aporia fonamental del sistema lockeà, una aporia que només pot ésser resolta gràcies a la lliçó kantiana (12). Locke hagués estat més coherent si mai no hagués afirmat l'existència d'una entitat substancial.

ii El sentit de la noció de substància en l'obra de Locke: crítica i limitació del coneixement.

Malgrat l'ampli consens de què gaudeixen aquestes crítiques a la filosofia de Locke creiem que pot dir-se alguna cosa a favor de la coherència de la seva obra. Fonamentalment caldria destacar el fet que l'afirmació de l'existència de l'ens substancial només es realitza en la correspondència amb Stillingfleet. En les primeres línies del capítol de l'Assaig dedicat a la substància resulta força entenedor que s'està parlant a un nivell hipotètic:

" Els noms de les substàncies, que en qualsevol cas es fan tan fets per a representar espècies, de les quals suposem que estan constituïdes per essències reals de les quals res no sabem, no tenen capacitat per dur certesa a l'Enteniment: de la veritat de les proposicions generals elaborades a partir d'aquests termes no en podem estar segurs " (IV,vi,5)

Al nostre entendre aquest fet no ha estat remarcat sempre oportunament. És necessari, doncs, tornar a asenyalar que l'obra de Locke ve caracteritzada per aquesta dualitat de nivells en l'afirmació. Partint d'aquesta premissa sembla evident, a més a més, que cal donar una major consideració al text de l'Assaig que a un text, la correspondència amb Stillingfleet, que fins a un cert punt no pot deixar de ser qualificat com a circumstancial.

Reprenent el fil expositor del capítol vint-i-tresè, comprovem que el primer afer que Locke es proposa una vegada ha establert la vacuitat del concepte de substància, és mostrar la innocuïtat

de la distinció, forga corrent en la filosofia del moment, entre la substància corporal i la substància espiritual. La 'res extensa' ens és tan difícil de comprendre com la 'res cogitans', no hi ha idees clares i distintes sobre cap d'elles (13). D'aquestes seccions allò que se'ns desprèn és una crítica a posicions que Locke, sens dubte, hagués qualificat de dogmàtiques: les de qualsevol que pretengués posseir un coneixement més elevat d'una substància que d'altra. Per això la possibilitat de l'afirmació d'un cos pensant que hom fa en IV,iii,6 resulta del tot congruent amb la resta de la seva filosofia. El nostre coneixement té uns límits que es refereixen a l'omnipotència de Déu perfectament capaç d'organitzar i crear un organisme material pensant (14).

La crítica a la idea de substància, quant significa un refús a conèixer allò que és en si, és la base per a la formació d'una teoria del coneixement nominalista. El nostre coneixement està situat al nivell de l'essència nominal i els gèneres i les espècies de les coses són del tot dependents de les col·leccions d'idees que hem agrupat (15). No es pot establir cap correspondència entre les idees de substància i les essències reals, la qual cosa equival a dir que no hi ha un coneixement possible de les coses tal i com aquestes es troben a la natura. Qualsevol diferència que establím de manera específica entre els seus elements ha d'estar referida a idees i noms si no vol ésser un parlar inintel·ligible (16).

El coneixement que mereixeria el nom d'aquest seria aquell que fes concordar les substàncies amb les essències reals o la constitució de poders interns (17). Però aquesta correspondència no existeix (18). Les nostres idees de substància han de formar-se al nivell de les essències nominals. La conseqüència de tot això és una adscripció a una teoria del coneixement fenomenista. No hi ha opció a aprofundir en els fenòmens que se'ns presenten perquè les nostres mesures dels límits de les espècies no són més que les idees abstractes que contenim en el nostre interior (19). La conseqüència d'aquesta consideració és que, tot i atènyer-se a ella, l'ordre de la naturalesa resta com quelcom obert; qualsevol creuament inverosímil, una barreja de ratolí i gat, per exemple, pot donar-se sense que nosaltres tinguem dret a estranyar-nos realment (20). Seria una mica la visió de Hume, pensador que partí de principis no gaire allunyats dels de Locke, mantingué al final del seu Tractat. Sembla imposar-se la conclusió que no hi ha res en l'ordre de les idees que sigui capaç de justificar que no estem vivint en mig del caos.

El perill, tanmateix, és conjurat. Les idees de substància es formen només en la ment a nivell de les essències nominals. Però la ment no treballa arbitràriament, no forma les seves idees per pur atzar. Hi ha la convicció que la naturalesa ens proporciona les seves idees en un ordre (21). Un ordre que és quelcom objectiu a diferència de 'la custom' humeana. En III,vi,46 se'ns mostra quin és el mecanisme: hi ha un "Standard made by nature" del qual percebem un nombre limitat de qualitats que ens serveixen per donar-li un nom i per formar un concepte. Les notes d'aquest no poden ser mai exhaustives, no poden esgotar tota la seva realitat. És per això que el coneixement de l'objecte sem-

pre ha de resultar inadequat (22). Però aquesta inadequació no priva perquè pugui haver una afirmació terminant de la regularitat. Una regularitat que en cap moment és qüestionada tot i que al nostre nivell res no pugui fonamentar-la; està fonamentada a un altre nivell.

La idea lockeana de substància és a la base de les crítiques que Locke efectuà a les teories metafísiques del seu temps i resulta a la vegada un element fonamental de la seva pròpia teoria epistemològica. La teoria lockeana de la substància apunta sobretot a establir una caracterització del tipus de coneixement que és possible per a l'home. Allò que li és possible i també allò que li resulta més útil. Les nostres facultats tot i ser limitades són, sens dubte, plenament escaients per al desenvolupament de la nostra missió en el món. L'exemple del rellotge és molt revelador tocant a allò que Locke pensava sobre la nostra possibilitat de conèixer les coses en si: si els nostres òrgans estiguessin disposats de tal manera que poguéssim copsar sense cap problema el moviment del mecanisme d'un rellotge, el rellotge es tornaria al mateix temps una cosa inútil. No podríem atendre a la totalitat del rellotge i perdriem així la possibilitat del seu ús a on evidentment hom troba el seu valor (23).

El que és al nostre abast és una idea de substància que es correspon amb les essències nominals. Aquest és el lleu bagatge sobre el qual ha de situar-se el nostre coneixement òntic. Per això aquest no es pot donar. L'ús filosòfic dels termes que denoten substàncies és del tot desaconsellable. L'únic que podem generar són disputes inacabables (24).

Un tercer ús és suggerit també en les pàgines de l'Assaig: la idea de substància pot tenir un important paper en la ciència experimental, la que es forma basant-se en la història natural dels fenòmens. En molts casos l'establiment d'aquestes històries naturals i l'explicitació correcta del que hi ha en una definició són tasques coincidents o complementàries (25). És la ciència el sentit de la qual es xifra en el projecte d'un diccionari d'històries naturals (26). Una ciència que no aprofundeix realment en el coneixement d'allò que se'ns dona, però que compleix almenys amb una funció real i important: fixar els termes que utilitzem a la nostra parla, harmonitzar i conjuminar les diferents unitats mentals.

Per tal de copsar plenament el sentit crític de la caracterització de la idea de substància en Locke, és important atendre al tractament que hom fa d'aquesta qüestió en el llibre IV. Un tractament que en part ja és anticipat en el llibre II, quan Locke es desplaça vers aquell tema que explicitament deia no haver volgut tractar: la filosofia natural. Tocant a això resulta interessant que l'atac més directe realitzat contra la noció de substància es faci entretant Locke discuteix un punt que ell considera absurd però que era fonamental per a la construcció de la física cartesiana: la impossibilitat de l'espai buit (27). Per a Locke aquest tema és una bona mostra de com uns termes enganyosos i buits ens poden menar a una situació de total error. En aquesta secció és on es mostra millor l'intens contingut crític que comporta l'anàlisi que Locke realitzà del terme 'substància'. En la nostra pròxima secció tindrem l'ocasió d'estudiar amb deteniment aquesta qüestió. El sentit crític tanmateix es mostra més explícitament en el

llibre IV. Al llarg d'aquest llibre es recullen tots els fils de l'argumentació i hom conclou que les nocions de gènere i espècie sempre resulten problemàtiques per al nostre coneixement (28). En darrer terme, per tal d'apropar-se a la realitat cal prescindir en gran manera d'aquestes nocions (29). Al capdavant, si el problema és el de construir un àmbit de certesa, l'opinió de Locke no pot ser més clara:

" Els noms de les substàncies, que en qualsevol cas estan fets per a representar espècies, de les quals suposem que estan constituïdes per essències reals de les quals res no sabem, no tenen capacitat per a dur certesa a l'Enteniment: de la veritat de les proposicions generals elaborades a partir d'aquests termes no en podem estar segurs ". (IV,vi,5)

Un conjunt de qualitats format d'una manera contingent no pot mai donar lloc a afirmacions necessàries (30). El resultat final és allò que es revelarà a la següent secció: la impossibilitat d'una filosofia natural.

### 1.3 La impossibilitat d'una ciència de la naturalesa

#### i) La polèmica amb la filosofia natural cartesiana

En IV,xii,9 Locke intenta mostrar-nos que la millora en el coneixement dels cossos només pot ésser obtinguda a través de l'experiència, una via que es contraposa a allò que ell denomina via de la raó. Aquest passatge resulta d'un interès extrem. D'acord amb el que se'ns diu, seguir la via de les proposicions que nosaltres, éssers humans limitats, poguem establir sobre les essències reals és del tot infructífer. És evident que el coneixement produït a partir de les essències reals gaudiria del grau de certesa més alt, però el fet és que ens està vedat l'accés a una ciència demostrativa de la natura. El nostre coneixement de les substàncies ha de prescindir completament d'allò que creguem saber sobre aquestes essències reals. L'essència nominal marca el límit del nostre coneixement. L'esclarament del significat d'aquesta operació de limitació constitueix l'eix del que podríem denominar filosofia de la ciència de Locke.

La primera conseqüència de la seva presa de posició és el refús de la filosofia natural cartesiana. L'únic capítol de l'Assaig que, segons la meua opinió, polemítza obertament contra una opinió cartesiana és el capítol xiii del segon llibre, que constitueix un atac a tota regla a la filosofia natural de Descartes. El capítol, que pretén enumerar els principals modes de la idea d'espai, es disposa al voltant de la defensa d'un concepte explícitament negat pel filòsof francès: la noció de buit. El tema no és banal; els darrers estudis cartesianes han destacat freqüentment que la noció de buit constitueix l'eix fonamental de la física cartesiana (1). Com ja hem insinuat al paràgraf anterior l'atac que Locke realitza contra la física cartesiana no es pot entendre sense la crítica que el pensador anglès efectua contra la idea de substància. La negació de la idea de buit significa, per a Locke, l'afirmació de la infinitud de la matèria cor-

poral com a conseqüència del fet que Locke sigui ja un defensor de la teoria de la infinitud de l'espai (2). El fet del moviment i de l'existència del poder d'anihilació també són proves de l'existència del buit (3). L'existència del buit és doncs, per a ell, un fet evident i que podria ser reconegut per qualsevol si els homes no atenguessin preferentment a problemes ficticis com els causats per la distinció entre substància i accident (4). La introducció d'aquests termes en qüestions de filosofia natural és del tot inútil, no ens proporciona només que la fantasmagoria enlloc del coneixement (5). No serveix per a res apel·lar a un concepte que mai no pot arribar a definir-se com a tal, que cada vegada que és referit a una objecte adquireix una nova significació. Aquest és el cas de la idea de substància que varia en el seu contingut segons sigui aplicada a Déu, 'la res extensa' o 'la res cogitans' (6). Com que no posem un coneixement clar i distint pel que 'la res extensa' és en si, el projecte cartesià d'una física deductiva erra per la seva base. A l'hora d'intentar esclarir la relació entre dues idees és va preguntar-se sobre si es refereixen a substàncies o a atributs. La major part de les qüestions es poden resoldre sense la necessitat de recórrer als conceptes més general si, per tant, més buits. Per tal de distingir entre espai i cos hem d'atendre només a les notes que constitueixen les característiques de cada una d'aquestes idees i apercebre's del fet que la idea del cos enclou en si mateixa la idea de solidesa, cosa que no succeeix amb la d'espai:

" La mateixa raó serà vàlida suposo, per a provar que l'espai no és matèria, ja que no inclou la idea de solidesa en ell; espai i solidesa són idees tan distintes com puguin ser-ho pensament i extensió i són totalment separables en la ment l'una de l'altra... Així la idea determinada del simple espai es distingeix evidentment i suficientment de la matèria, perquè les seves parts són inseparables, immòbils i oposen resistència al moviment de la matèria ". (II, xiii, 11-14)

Tot i que en aquest punt de l'Assaig no s'ha introduït la terminologia adequada, sembla clar que s'apunta ja a la distinció entre essència real i essència nominal. Des dels dos àmbits de coneixement que defineix cada tipus d'essència, hom hi estructura la reflexió lockeana sobre la ciència. Una reflexió que podríem qualificar gairebé d'anticartesiana. Allò que hi ha d'escèptic en la filosofia de Locke ve provocat pel fet que aquest admeti quasi totes les bases de l'epistemologia cartesiana i, principalment, la importància suprema que en el mecanisme cognoscitiu de l'home té la noció d'intuïció (7). Hom podria dir fins i tot que, sobre aquest punt, Locke és més coherent amb la lògica del cartesianisme que no ho fou el mateix Descartes. Potser un il·lustre estudiós del cartesianisme com Alquié se situaria proper a aquesta opinió en afirmar que la darrera concepció cartesiana de la ciència basada en l'acceptació dogmàtica de la noció de substància, suposava una traïció al coratge que inspirava el cartesianisme (8).

Des d'aquesta base Locke es relaciona, gràcies a la seva adscripció al cartesianisme, amb la tradició intel·lectual euro-

pea, la que constitueix la filosofia en un sentit específic del terme. L'ús del terme " science " en l'Assaig no ha de ser mai interpretat des de l'accepció usual que té aquest terme en el nostre temps. Locke empra " ciència " pura i simplement com la traducció del terme aristotèlic " epistemé ", el coneixement d'una cosa a través del sistema o del principi que fa que sigui allò que és (9). És la seva adscripció a aquesta concepció que considera la veritat com un sistema de proposicions apodíctiques allò que permet parlar de Locke com a filòsof i diferenciar-lo d'altres autors com Sydenham i Glanvill, els quals malgrat tot no estaven gaire lluny, en les seves idees, de la posició de Locke. A diferència d'aquells, Locke va saber reconèixer la importància potencial d'aquesta esfera de l'àmbit teòric. El coneixement teòric, el contemplar que copsa la veritat, el saber que no precisa de discurs és quelcom que sembla pertànyer només als éssers ontològicament superiors (10).

## ii) La filosofia de la ciència lockeana: la història natural com a proposta epistemològica

Hi ha una desconfiança en el fet de veure de l'home, el qual se li apareix com incapaç de superar l'epidermis de les coses. El que hi ha a la vista de l'home, si es donés en una relació directa només d'objectes i subjectes, no és altra cosa que una connexió de dades fenomèniques que per si sola no revela res. La desconfiança envers la teoria serà el fonament de la nova concepció de la ciència que es fa conèixer en l'Assaig. Mentre que el coneixement, en el sentit fort i estricte del terme és a-històric, tendeix a instal·lar-se en un temps que sempre dura ( ton aei chronón ), Locke propugnarà que la via única i exclusiva de millorar el nostre saber està en recórrer a les històries naturals. És a dir, a un coneixement format de manera contingent en què no és possible trobar cap noció de necessitat. És la concepció que es posa com a objectiu l'elaboració d'un diccionari la finalitat del qual era més aviat de descriure que no de proporcionar una real comprensió (12). En els termes d'un autor proper a Locke com Glanvill:

" Tot el que podem esperar, fins ara, no és sinó la història de les coses com són, però dir com són, produir axiomes generals i fer hipòtesis haurà de ser, em penso, el felig privilegi de les generacions a venir... No tenim encara una tal cosa com la filosofia natural; a tot el que podem aspirar és a la història natural ".  
The incomparable princess Margaret Duchess of Newcastle, London 1676, pàg. 124 " ( Citat en Shapiro, pàg. 49 )

La nostra tesi, pel que fa a aquest punt, és en definitiva la tesi de Romanell: la pugna metodològica entre la qual es debat la filosofia de Locke no s'ha d'articular a partir de la diferència entre una metodologia empírica i una metodologia racional, sinó entre un mètode històric i un mètode filosòfic (13).

L'establiment de la història natural de cada objecte és la via que Locke considera com a més fructífera dintre dels estrets límits en què el nostre coneixement pot operar. El mètode que, a través de l'observació i de l'experiència, intenta recollir i

guardar les dades sobre l'observació de les coexistències presentades, per tal de, sobre aquesta base, intentar l'establiment d'algunes proposicions sobre la realitat (14). La convicció en la plausibilitat d'aquest mètode és una de les principals herències que rebé de les activitats precedents de la Royal Society i constitueix el nucli de la seva filosofia de la ciència. Al nostre entendre, els pressupòsits bàsics d'aquesta filosofia poden ser enumerats en tres:

- El primer Duchesneau el remonta als seus escrits juvenils de reflexió sobre la pràctica mèdica: el fenomen és l'element únic de tota ciència (15).

- El segon és l'anàlisi del llenguatge. Aquest és un instrument bàsic. Sense anàlisi del llenguatge no pot donar-se una ciència experimental (16).

- Hi ha una hipòtesi possible i que ha de ser considerada com a possible model capaç d'explicar millor el funcionament de les coses: el corpuscularisme de Boyle.

El darrer d'aquests punts és potser el més complicat; és un tema sobre el qual s'ha escrit abundantment. Per a nosaltres hi ha una presència indiscutible del mètode hipotètic que no podríem negar, la presència de la hipòtesi corpuscular es manifesta al llarg de les pàgines de l'Assaig. Tanmateix el que diu Yost resulta igualment tangible: no hi ha cap passatge entre els escrits de Locke en els quals hom hi trobi un intent de suggerir que una disposició determinada de corpuscles sigui capaç d'establir algun efecte (17). En general, en el marc conceptual de l'Assaig, la verificació d'una hipòtesi resulta quelcom impossible. Per això Locke va haver de seguir en aquesta opinió dominant en el si de la Royal Society. Però aquesta opció assumida per Locke no és tant una decisió lliure com el fruit d'una necessitat imposada pel fet d'atenir-se a una definició de coneixement que hagués pogut ser la proporcionada pel mateix Descartes. És per això que en el refús del mètode hipotètic hi pesen més les limitacions inherents a aquest que no les excel·lències del mètode observacional (18). Yolton explicita bé aquest en definir que la major carència en la llista de relacions de coneixement de Locke és la referida a les hipòtesis mateixes, per tal de concloure tot seguit que en qualsevol cas Locke difícilment hagués pogut considerar a les hipòtesis probables productores de coneixement (19). Especialment, el fet d'intentar provar la veracitat de la hipòtesi corpuscular suposaria entrar en la qüestió de com es produeixen les sensacions, qüestió en la qual Locke afirmà explícitament la negativa a entrar-hi (20). La nova ciència ha d'ésser ubicada en el nivell de l'essència nominal. El problema de la seva justificació, de la seva necessarietat, que no es donaria si tinguéssim accés a l'essència real, queda obert sense que es pugui entreveure cap indici de solució.

#### 1.4 L' escepticisme de Locke

##### i) Els elements escèptics de la filosofia de Locke

El problema que ens ocuparà ara serà el de fixar fins a quin punt es pot parlar d'un escepticisme lockeà. És clar que això depèn en gran part del contingut semàntic que cadascú atorga a la pa-

raula " escepticisme ". Si entenem " escepticisme " com a " pirronisme " aleshores és clar que el nostre autor no pot ser qualificat com un escèptic. Jolley encerta en afirmar que l'existència independent del món com una màquina que respon a una llei interna mai no és qüestionada (1). El problema, tanmateix, és saber on es fonamenta aleshores el coneixement que podem posseir del perquè d'aquest ordre. I en aquest punt si que hom pot qualificar sense massa modèstia la seva actitud com a escèptica. L'afirmació del seu escepticisme passa per establir de manera molt

clara que la qüestió que s'està considerant no és la de l'existència o la inexistència de l'exterioritat, sinó la possibilitat del coneixement de la legalitat que se suposa inherent a aquesta. Un coneixement de la legalitat que resulta evident que no es pot donar atesa la limitació del nostre enteniment; l'examen de les nostres idees mai no ens podrà conduir a trobar algun mitjà pel qual partint només d'aquestes, s'arribi a l'establiment de proposicions apodíctiques (2). Com en Descartes, la solució al problema del coneixement ha de venir en part defora de l'epistemologia i aquesta apel·lació a Déu significava la violació de les regles pròpies de l'empirisme estricte en el qual a priori sembla que la d'ésser emmarcat Locke (3).

L'epistemologia de Locke apareix aleshores sobretot com el fruit d'una crisi històrica, una crisi sorgida de la impossibilitat de fer compatible l'antic ideal de certesa amb l'ideal naixent de ciència empírica (4). Aquesta crisi és la que genera l'actitud escèptica de Locke, un escepticisme que mai no és articulat com a tal (5) però que no per això deixa de ser-ho efectivament. Una actitud que no va passar desapercibuda en el seu temps ja que l'acusació d'escepticisme fou la més comuna en les polèmiques que van prosseguir a la primera edició de l' Assaig (6). Aquesta acusació no només fou mantinguda per autors de segona fila com Norris, sinó que en definitiva és el fons de l'acusació de Leibniz. La manca de diferenciació entre les idees connectades naturalment en una inferència vàlida i les associacions subjectives formades per la nostra ment no podrien conduir només que a dues alternatives: o bé considerar la configuració del món exterior com un enigma impenetrable amb la qual cosa es produeix una dissociació total en el camp del saber (7), o bé considerar que ambdues són el mateix, obrint per tant les portes al materialisme, cosa que en cap circumstància era una opció acceptable per a Locke (8).

## ii) La relació de la filosofia de Locke amb el racionalisme i el kantisme

La disposició escèptica de l'actitud de Locke és freqüentment desatesa pels comentaristes anglosaxons que constitueixen la major part dels estudiosos d'aquest autor. Yolton pot ésser considerat un exemple força significatiu. Contra l'opinió d'aquest autor, per a nosaltres no es tracta tant de preservar el realisme perceptual, com ho vol Yolton, sinó de legitimar-lo. Si ho plantejem en els termes de Yolton: la relació no demostrativa, quant s'ajusta a la seva definició, està impossibilitada, per la seva mateixa essència, d'assolir el grau de certesa que confereixen les relacions demostratives. L'error consisteix

a prendre com a premissa de reflexió lockeana allò que pròpiament constitueix la seva conclusió: la contraposició del saber a nivell d'essència nominal, el saber propi dels homes i el coneixement de les essències reals, que seria allò propi dels éssers només espirituals (10). Un error probablement imputable al fet que les conclusions de Locke sí són les premisses de les quals parteixen les reflexions d'autor com Yolton. El fet de dur a terme aquesta declaració comportava un component de fracàs per a Locke que ha desaparegut del tot en un autor com Yolton. L'error consisteix potser a no situar Locke de manera clara en el seu context, a oblidar que les premisses dels seus raonaments eren diferents de les premisses dels filòsofs analítics moderns. El seu model de coneixement era absolutament racionalista en el sentit que la bibliografia més usual li atribueix a aquest terme. El coneixement, en la seva expressió més autèntica, s'ha de poder formular mitjançant un sistema deductiu (11). Cap altre filòsof del segle XVII va tenir aquesta concepció tan arrelada com John Locke, i a les pàgines de l'Assaig resta molt ben establerta la impossibilitat d'articular el nostre coneixement de les essències nominals en un sistema deductiu per raons purament lògiques: la impossibilitat de concreció del contingut de les premisses (12).

Ara cal reprendre i ampliar una de les conclusions a les quals hi arribem en la nostra secció anterior. La distinció racionalisme-empirisme no només és innòqua sinó que pot conduir, en el cas de Locke, a malentesos importants. L'abisme epistemològic que la tradició bibliogràfica posa entre els dos corrents queda en gran part enllestit quan comprovem que la definició de coneixement que Locke ens proporciona a les pàgines de l'Assaig és la mateixa que utilitza la major part dels pensadors anomenats racionalistes. Hom pot, potser, intentar mantenir la divisió apel·lant a qüestions un tant alienes a la pròpia epistemologia, això és el que, per exemple, fa Yolton quan posa el punt de separació en l'esperit del sistema del qual certament va mancat la filosofia de Locke (13). Però tot i admetre aquesta privació o virtut en la filosofia de Locke, no sembla clar que l'esperit sistemàtic sigui una característica de tots els autors qualificats com a racionalistes. El cas de Descartes és, sens dubte, el que millor mostra allò que té d'equivocada la posició de Yolton.

L'estudi més interessant dels darrers anys pel que fa a aquesta qüestió és sens dubte el publicat per Elliot D. Cohen a la revista "Philosophy and phenomenological Research" (14). En el seu estudi, Cohen intenta veure allò que resulta de l'aplicació, en la filosofia de Locke, de les definicions de racionalisme i empirisme més usuals. El resultat de la seva anàlisi és que de manera sorprenent, en els escrits de Locke poden trobar-se tres de les tesis més característiques de la filosofia del racionalisme:

1- La ment pot generar 'a priori' un cert tipus de conceptes a través de determinades operacions sobre les idees dels objectes donades per la sensació.

2- La ment pot conèixer proposicions sintètiques 'a priori'. Aquesta posició és fruit de la negació de la proposició purament empirista que mai no s'assumeix en l'obra de Locke. Ens referim al principi que les proposicions cognoscibles són, o bé sintètiques i conegudes 'a posteriori' analítiques.

3- Tota proposició cognoscible de tipus general és, o bé sintètica 'a priori', o bé analítica. Aquesta afirmació és per a Cohen una conseqüència directa del predomini epistemològic de la demostració i de la intuïció.

Tanmateix enfront d'aquestes proposicions resulta evident el predomini de la sensació i el fet que Locke mantingui afirmacions empiristes com aquella que hi ha certes proposicions particulars referides a l'existència dels objectes externs només cognoscibles 'a posteriori'. Cal remarcar aquí la importància que hom atorga a la noció de coneixement sensitiu. És un punt de vista interessant quant nosaltres també creiem que la valoració que hom realitza d'aquesta noció és allò que defineix el caràcter que cada comentarista vol donar a l'epistemologia de Locke. Més endavant emprendrem l'esclariment d'aquesta noció.

La conclusió de l'article és que la definició de Locke com a racionalista o empirista ha de ser sempre parcial i ha de basar-se en la subestimació d'algunes afirmacions lockeanes. La posició de Locke dona la impressió d'ésser equidistant d'ambdós tòpics i sembla que hauria de referir-se més aviat a un autor com Kant atès que, allò que Locke podria afirmar no és, en darrer terme, més que l'afirmació de la necessitat de la unió entre la raó i l'experiència:

" No és la idea la que em dona certesa sense la raó o sense l'enteniment. Però això és tan cert com que no és la raó, ni l'enteniment qui em dona certesa sense la idea. No és el sol qui em dona la certesa de què és de dia sense els meus ulls, ni és la meua visió la que em fa estar cert de què és de dia sense el sol; però tots dos s'utilitzen l'un a l'altre."  
( Carta, pàg. 59-60, Works, Vol.IV )

La relació entre Kant i Locke no sembla tanmateix tan clara com ho voldria Cohen. És molt difícil pronunciar-se sobre la relació dels continguts d'ambdues doctrines. La plena elaboració d'aquest tema requeriria un espai molt superior al dels límits que ens marquem, el treball que ens hem proposat i no hi ha tampoc cap estudi on recolzar-se, probablement com a conseqüència de la lamentable fragmentació que freqüentment preval en els estudis filosòfics: els estudiosos especialitzats en autors determinats difícilment s'integren, de manera seriosa, en perspectives més generals. Tanmateix, amb més o menys èxit, s'han intentat algunes aproximacions. Hom ha intentat cercar punts de coincidència, que s'han cregut trobar en el tractament de la noció de judici sintètic 'a priori' (15), o en la pretesa proximitat de les anàlisis que cada un d'ells dur a terme sobre les idees d'espai i temps (16). Però per damunt d'aquests resultats, que sempre es poden posar en dubte principalment per la característica ambigüitat d'expressió de Locke, hom pot establir una aproximació que denota una afinitat més profunda que la que pugui mostrar qualsevol coincidència puntual o qualsevol paral·lelisme històric. Aquesta aproximació és el que expressa Cassirer en afirmar que l'esperit de la filosofia de Locke és ja plenament crític (17). És, com diríem nosaltres, una filosofia centrada en el tema de la limitació d'allò humà, a l'igual que ho és la de Kant i també la de Descar

tes.

- iii) La necessitat de la prudència en  
l'afirmació : la influència de  
Sydenham

Després de la contrastació amb algunes de les tesis predominants en la filosofia moderna, tesis que en la mesura que va saber conèixer sempre va tenir en compte i sobre les quals va establir en gran part la seva pròpia reflexió, hom pot parlar de la filosofia de John Locke com una filosofia amb un fort component escèptic. A l'hora de jutjar aquest text seria avantatjós no restringir-se als textos i autors que s'emmarquen dintre dels límits de la nostra tradició filosòfica. Hi ha dins de la literatura anglesa del segle XVII una tradició de reflexió sobre les dissensions polítiques i religioses que cal considerar de ple. Locke quan escriu sobre temes político-religiosos resulta clarament força emmarcable dintre d'aquesta tradició. Tota la seva reflexió es dirigeix sempre a provar que no hi ha cap grup o secta capaç de monopolitzar la veritat. Afirmacions com la que incloem seguidament són característiques de la seva posició:

" Quasevol església és ortodoxa per a si mateixa, desviada o herètica per a les altres; totes creuen que les seves creences són la veritat, i condemnen com un error allò que en difereix. Així quan es tracta de la veritat dels dogmes o de la rectitud del culte, la disputa està igualada per una part i per l'altra, i cap sentència no pot ésser dictada per un jutge que no existeix ni a Constantinooble ni en tota la terra. La decisió sobre una tal qüestió pertany únicament al jutge suprem de tots els homes, i només a ell pertoca de castigar els qui estan en l'error. Entretant, doncs, que pensin com és de greu llur pecat els qui afegixen la injustícia, si no a l'error, almenys sí a l'orgull, mentre persegueixen amb lleugeresa i insolència els servents d'un altre senyor, que no depenen d'ells " ( Epistola de Tolerantia, pàgs. 80-82, ed. de Raymond Klybansky. Oxford, Clarendon Press, 1968 )

Per a nosaltres, també la referència a aquesta tradició és clara quan parla de problemes purament epistemològics. És aquí on se situa el punt central de la nostra interpretació de la filosofia de Locke: l'Assaig i La carta sobre la tolerància no són més que les dues cares d'una mateixa moneda. La crítica al dogmatisme religiós és correlat de la crítica al dogmatisme epistemològic. Com ho assenyala Van Leeuwen, del que es tracta en ambdós casos és d'apercebre's de la insuficiència dels nostres judicis: una insuficiència expressada en el fet que hi ha elements que deixen de ser considerats en la formulació de qualsevol judici (18). L'establiment d'una teoria de la certesa resulta així indissolublement lligat a l'establiment d'un principi ètic de tolerància.

També ha d'ésser considerada com a fonamental, a l'hora de jutjar aquesta qüestió, la formació professional de John Locke.

Després de la culminació dels seus estudis Locke es dedicà primordialment al conreu de la medicina, duent a terme al mateix temps una notable reflexió sobre la ciència mèdica. Una reflexió que partia sobre la base prèvia d'allò dut a terme per J. Sydenham, el qual va ser el principal impulsor d'una reforma dels procediments mèdics i el propugnador d'una metodologia per a aquests molt similar a l'emprada per la Royal Society. Es tractava sobretot d'elaborar una història de les malalties atenint a una observació acurada i a un oblit de qualsevol hipòtesi preliminar. La conclusió de la seva reflexió fou la impossibilitat de fundar la pràctica mèdica sobre un sistema de tècniques i regles que posseïxin una certesa absoluta (19). L'epistemologia de Sydenham exceptuava qualsevol tipus d'explicació apriorística. A diferència de la medicina anterior, Sydenham creu que la malaltia en si mateixa és incomprendible, que no posseïx una racionalitat pròpia, si més no una racionalitat sobre la qual podem jutjar pel que fa a les seves causes primàries (20). La desconfiança, que com hem palesat en les seccions anteriors, Locke sentia vers la filosofia natural és conseqüència de la influència que sobre ell va exercir l'actitud de John Sydenham. Tanmateix havia en Locke una voluntat d'aprofundiment en els aspectes epistemològics que no es donava en J. Sydenham (21).

En general, creiem que Duchesneau encerta quan defineix el que va ser el sentit general de la filosofia de Locke com un intent d'aclarir i aprofundir un conjunt d'afirmacions donades. Però, per a nosaltres, aquest conjunt és molt més ampli d'aquell al qual es refereix Duchesneau, ja que hauria d'incloure també la filosofia natural cartesiana, la metafísica escolàstica i també tota la reflexió precedent sobre els temes polítics i religiosos. No hi ha unes reflexions separades sobre aquests temes sinó una única reflexió que constitueix pròpiament la filosofia de J. Locke. Una filosofia que no pot emmarcar-se en l'enquadrament de cap de les disciplines filosòfiques, tal i com aquestes són definides convencionalment, sinó que s'integra en una tradició que aplega filosofia de la religió, filosofia política i filosofia de la ciència. No es pot oblidar aquí l'afirmació de Shapiro en la introducció al seu llibre sobre la cultura del segle XVII anglès; allò que caracteritza la vida intel·lectual en aquell moment és l'absència de límits fixos entre unes disciplines i altres. L'educació rebuda per aquells homes era molt més integral del que ho pogué ser la nostra i no hi havia sovint un motiu per establir una distinció entre l'afecionat i l'especialista (22). L'escepticisme de Locke ha de referir-se a aquesta tradició. La manca de certesa és la nota distintiva del nostre coneixement, del coneixement que és propi als éssers humans. Però aquest no té perquè ocasionar-nos una situació desfavorable en el món. El coneixement humà, malgrat el seu caràcter incert, pot ser-nos útil (23). És l'actitud que alguns autors han qualificat d'escepticisme constructiu (24). Un escepticisme, per tant, que ha d'associar-se més a una crida a la prudència, a la presa de consciència sobre les nostres limitacions, que no a una posició que es pogué qualificar de pirrònica. L'intent de Locke és el mateix que efectuà la tradició de Bacon en la qual Locke s'hi emmarca: l'elaboració d'un programa alternatiu en saber escolar que pugui ser-li d'utilitat a un home situat en un món creat per Déu

#### iv) Escepticisme, utilitarisme i sentit comú

La presència d'aquest escepticisme s'expressarà en alguns trets de pensament que sovint són utilitzats per destacar la influència de Locke a la resta del món anglosaxó ja que per a nosaltres són sobretot la conseqüència de la desconfiança que Locke té en la capacitat humana d'arribar a la veritat. Així veiem que un primer efecte d'aquesta desfeta de la raó que en un cert sentit defineix el treball lockeà és que el lloc de la teoria sigui ocupat per un "altre" de la raó: el sentit comú. En l'obra de Locke podem trobar una valoració màxima del paper del sentit comú; una confiança palesa en la fiabilitat del raonament general que abasta fins i tot més enllà dels raonaments quotidians. El sentit comú ens pot orientar amb avantatge fins i tot en esferes que poden ésser considerades d'ordre metafísic. Atendre al sentit comú és sinònim de mantenir la nostra al nivell d'allò fenomènic. Té una idea molt més apropiada del que es designa sota el nom de substància qui posa l'accent en les diferents qualitats que concorren a la construcció de l'essència nominal que qui pensa en la seva estructura o en conceptes com el de forma substancial.

"Aquests homes ignorants que no fingeixen tenir cap intuïció particular de les essències reals, ni es posen problemes sobre les formes substancials, sinó que estan contents amb distingir les coses per les seves qualitats sensibles, estan sovint millor informats sobre les seves diferències i poden amb més finesa distingir-les per les seves utilitzacions i coneixen millor el que poden esperar de cadascuna que aquests homes il·lustrats de visió aguda que poden mirar tan profundament en el seu interior i que parlen amb tanta confiança del que és més amagat i essencial".  
(III,vi,24)

En general, Locke es deixa llegir en un sentit que l'aproximaria als principis de Moore i Reid (25); a pensar que no hi ha un problema real en discriminar un contingut fruit de la percepció exterior d'un de la imaginació o d'inferir que aquests continguts són causats per objectes externs. Tanmateix, no pot inferir-se aquí que la postura de Locke pugui ésser identificada totalment amb la de Reid. L'actitud de Locke és molt més prudent que la del filòsof escocès. Per a Locke, la investigació sobre les nostres operacions mentals revela severes limitacions en les conclusions que podem treure referent a les estructures causals que sostenen les nostres idees (26), exemplifica aquest diferència en un cas concret, per a Reid, vermell és un terme que designa una causa; per a Locke això és anar massa lluny, el vermell no pot ser més que un estat mental, un efecte.

La defensa del sentit comú no és l'únic tret del pensament anglosaxó que és present en Locke i que s'origina a conseqüència del seu escepticisme. El mateix esdevé amb els elements presents a la reflexió lockeana que prefiguren el que després seria l'utilitarisme. Durant la impossibilitat d'arribar a la veritat hom pot acontentar-se amb el que s'apareix com el propi profit.

Aquesta actitud, que serà la que després defensarà l'utilitarisme, és ben present en Locke. De fet, només la influència religiosa que hem assenyalat en el seu pensament és el que el distingeix de la tendència que, amb arrels en el pensament anterior, domina la reflexió anglesa després de Bentham. Són reveladors, pel que fa a aquesta qüestió, els estudis sobre el latitudinarisme, la tendència religiosa on s'enquadrava Locke. El seu caràcter distintiu és l'utilitarisme calculador (27). L'home ha de calcular les seves accions amb la finalitat d'assolir la major quantitat de felicitat possible. El que els diferencia dels utilitaristes moderns és la creença en què la major felicitat ha de trobar-se en els gaudis del paradís. Per això no és estrany que en algunes qüestions concretes, poc relacionables amb la vida eterna, la postura adoptada pels latitudinaristes difereixi poc de la que en determinades circumstàncies poguessin adoptar els seguidors de Bentham o Mill. Per exemple, resulta obvi que la doctrina moral ensenyada en el tractat: "Allò que és pròpiament bo o dolent no és res sinó plaer o pena" (28), és l'expressió d'un hedonisme present en l'arrel de tot utilitarisme.

Més enllà d'aquesta aproximació en la gènesi es pot definir com una tendència clau en l'Assaig aquella que tendeix a definir el criteri d'utilitat com a criteri de veritat. Una proposició és verdadera per a nosaltres quan ens és útil. Fixem-nos per exemple en la hipòtesi segons la qual la divisió de les espècies està fonamentada en la diferenciació entre les essències reals. L'argument que Locke utilitza a darrera instància per a refusar aquesta hipòtesi no és altre que l'argüir que atès que aquestes essències resulten a la pràctica incognoscibles resulta insubstancial fonamentar-les en elles (29). Un pensament resulta cert i indubtable quan està inserit en una seqüència que podem judicar profitosa per a nosaltres. Les idees fruit de l'exterior es distingeixen de les que són fruit de la imaginació en què són susceptibles de proporcionar un quadre de l'exterioritat més convincent. Les idees de la imaginació no tenen cap ús capaç de proporcionar-nos dret almenys pel que fa a la realitat de les coses (30). Un argument semblant es fa servir quan s'intenta rebatre la idea de què l'ànima sempre està pensant. Locke es pregunta quina pot ser la funció o la utilitat d'un pensament al qual mai podem tenir accés. Que la Natura fos capaç de crear un ens de tal manera que la major part de la seva activitat resultés inútil, com seria en aquest cas l'ànima de l'home, està en oberta contradicció amb el seu propi caràcter: "La Naturalesa mai no fa quelcom excel·lent per un ús inferior o per cap ús" (31).

## 2. La relació entre Déu i Món

### 2.1 El Déu de Locke.

- i) Déu, la demostració de la seva existència i la seva caracterització

Des de l'epístola al lector i l'inici del llibre I "Essay" primer són constants les referències que en es fan al suprem faedor. Certament si no ens atenim de gudaient al context de l'època, el predomini de religions primitives i literals, ens han de semblar avui molt sorprenents les acusacions que a principis del s. XVIII assenyalaven John Locke com un pensador ateu. Locke no només no va ser un pensador ateu sinó que, en un cert sentit, cabria qualificar-lo de summa-ment pietós. Hi ha un cert equívoc en el que fa referència a aquesta qüestió. És un fet remarcat amb justícia que la majoria dels pensadors ateus i materialistes del s. XVIII van ser seguidors de Locke. Allò que no és tan remarcat és l'existència d'una tradició teològica que parteix de l'Assaig per a intentar minar les concepcions teològiques menys avençades. Segons el parer de Yolton és aquesta tradició la que elabora amb major fidelitat les doctrines de l'Assaig (1).

El que a nosaltres ens concerneix, tanmateix, és l'actitud que va mantenir ell mateix i pel que fa a això ens sembla obvi que la famosa acusació que Pascal va realitzar contra Descartes, la d'haver constituït un món en què la presència de Déu esdevenia innecessària després del primer moviment (2), no podia en cap manera ser repetida contra John Locke. La presència de Déu, pel contrari, es manifesta a cada moment. En aquest sentit Locke es revelaria com a molt allunyat de les concepcions que tenen la seva millor expressió en la doctrina cartesiana de les veritats eternes. Prescindint del tema de la geometria, que no es mostra especialment rellevant en l'Assaig, podem aproximar en gran manera la posició de Locke a l'apologètica concordista de Mersenne. La representació que ambdós tenen de la fonamentació teològica del coneixement és molt semblant.

Més aproximable a la concepció cartesiana resulta la demostració de l'existència de Déu, si més no en l'ordre que el raonament va seguint. La demostració efectuada per Locke s'assembla més a la segona demostració de la tercera meditació que a la primera. La coincidència tanmateix no és total, atès que la prova de Locke s'articula de manera molt més simple. El que sí és netament cartesià és la seqüència Veritat del jo, -Veritat de l'existència de Déu -Veritat de l'existència del món, que és la que, en definitiva, es troba en el llibre IV de l'Assaig. Tot i així copsem també aquí una diferència fonamental, la manca del primer moment del procés cartesià: el dubte.

La prova de l'existència de Déu que se'ns ofereix en l'Assaig es consolida sobre dues premisses prèvies :  
- La clara percepció que l'home té del seu propi és-

ser (4).

- La convicció de que el no-res no pot produir un ésser (5).

La primera premissa és també aquella de la qual parteix la demostració de l'existència de Déu en la tercera meditació cartesiana. Tanmateix el contingut del que podríem anomenar cogito lockeà resulta molt inferior que el d'aquell que afirmarà Descartes. Mentre que el Cogito resulta un punt crucial en l'argumentació cartesiana, una de les estacions de la meditació, Locke no sembla haver de dir gran cosa sobre un tema que enllestix en dotze línies (6). El coneixement de la nostra existència s'assoleix mitjançant la intuïció, no necessita de cap prova especial. Si raono o sento plaer o pena, estic tan segur de la meua existència com del meu raonament o del meu sentiment de pena o de plaer. L'evidència és tal que no es requereix cap prova. Però davant de la possible existència d'escèptics que se sentissin capaços de negar aquesta evidència, Locke, que no ha realitzat cap procés de depuració previ, no els pot oposar més que l'existència de les sensacions que denoten la nostra dependència de l'exterioritat, com la fam (7). Hom es troba ja en l'època de descrèdit del cogito per Robinet inicià Malebranche. Per bé que es parli de coneixement es percep una clara importància a l'hora d'intentar establir el Cogito com un principi real d'aquest. El coneixement del jo que defineix l'Assaig pot ésser cert, però, pel que hem vist fins ara, està lluny de poder ser jutjat com a clar i distint. Està ja en el camí de la dissociació entre coneixement i consciència que caracteritza el pensament cartesià des de Malebranche fins a Kant (8). Partidari d'aquesta opinió és el francès Duchesneau per a qui la concepció "malebrantxista" del Cogito remet directament a la de Locke (9).

La segona és un principi ben conegut que també fa servir Descartes en la seva demostració de l'existència de Déu. És exactament el tercer dels seus axiomes (10). La combinació de la idea de què hi ha quelcom i que aquest quelcom no pot haver estat produït del no-res es resol en l'afirmació de què hi ha alguna cosa eterna. Aquest quelcom etern es diferencia de nosaltres quant nosaltres hem tingut un principi.

" Si, per tant, sabem que hi ha algun ésser real i que del no-res no es pot produir cap cosa, llavors hi ha una evident demostració de què ha hagut alguna cosa des de l'eternitat; ja que si no hagués estat des de l'eternitat hagués hagut un principi i tot el que ha tingut un principi ha d'haver estat produït per una altra cosa."

( IX, X, 3)

Després d'haver afirmat l'existència de Déu, Locke passa a deduir els seus atributs: l'eternitat, que s'obté en la mateixa demostració, el seu caràcter totpoderós (11) i allò que sense cap dubte Locke jutjava com a més fonamental: la suprema intel·ligència.

" Un home troba en ell mateix percepció i coneixement. Hem fet llavors un pas endavant. I podem

estar segurs de què hi ha no sols un altre ésser al món, sinó que és un ésser intel·ligent " (IV, X, 3)

Aquí cal fer una matisació que se'ns antulla especialment important. El coneixement que tenim i que per a Locke se situa en el nivell més alt de certesa possible per a l'home és el coneixement de l'existència de Déu (12); del que no en podem estar segurs és de com és aquest Déu que existeix. Déu és incompreensible i el coneixement que podem tenir en el que a ell concerneix està al nivell de l'essència nominal, o millor dit, a un nivell encara més baix, per tal com la idea de Déu està en definitiva formada per la combinació de les idees que prenem de la sensació i de la reflexió, com de qualsevol altre objecte (13), amb la condició de què en aquest cas no podem combinar les idees directament sinó que es requereix una operació addicional de multiplicar aquestes nocions prèvies vers l'infinit (14), una noció que en el context de l'obra de Locke no té el sentit positiu de què gaudeix en les obres dels pensadors anomenats comunament racionalistes. Com assenyala Cassirer (15) la concepció de l'infinit de Locke és clarament negativa, infinit és un terme que únicament denota manca d'una idea.

ii) El contingut de la idea de Déu: l'ordre de l'univers

La conclusió de tot plegat és ben clara: com que no varia el principi de què el nostre coneixement està emplaçat al nivell de l'essència nominal, queda descartada de manera absoluta la possibilitat del coneixement de l'essència de Déu, de la mateixa manera que roman descartada la possibilitat del coneixement de l'essència d'una mosca o d'unaabella (16). L'afirmació de l'existència de Déu no trenca per a res amb el marc epistemològic que hem definit en la primera part del present estudi. El fet d'aquesta impossibilitat del pensament de l'essència no treu cap importància al Déu de Locke, ni impedeix que aquest jugui un paper fonamental en l'articulació de la realitat. El coneixement de l'existència de Déu es vincularà a la suposició d'una ordenació immanent i teleològica de l'esfera de les nostres representacions.

Tota aquesta qüestió queda perfectament emmarcada en el comentari que Locke efectua de les proves de l'existència de Déu (17). Locke es nega en principi a comentar cadascuna de les proves però tot i que no s'efectuï una anàlisi profunda, no pot deixar d'expressar les seves reserves enfront de l'argument ontològic. Voller demostrar l'existència de Déu partint solament de la seva idea és una estratègia dolenta enfront de l'ateisme que nega la possessió de la idea. Locke està aquí aplicant les conseqüències d'allò exposat en el seu llibre segon, d'allò que hem narrat en el paràgraf anterior. Tres anys després de la declaració de l'Assaig, Locke deixarà més clara la seva po-

sició en l'examen que efectuarà de l'obra de Malebranche. En aquest escrit hi ha desenvolupat un atac en tota regla contra allò que constitueix la base de l'argument ontològic (18). Però més enllà d'aquest fet puntual el que ens interessa és que la darrera acusació que Locke llença contra Malebranche és que aquest intenta explicitar el que és Déu. És aquest intent d'explicitació allò que segons el parer de Locke resulta intolerable (19). L'error de Malebranche està precisament a pensar que coneix l'intel·lecte de Déu molt millor que el seu propi.

Enfront de la via incerta i en última instància poc útil de l'argument ontològic, Locke s'inclina per les proves que: "la nostra existència i les parts sensibles del univers, se ns ofereixen de manera palesa (20). Allò visible de Déu pot fer-se patent per les coses visibles que ell ha creat; per l'ordenació del món que a ell li correspon. En el món hi ha els suficients senyals de saviesa o de poder com perquè qualsevol que reflexioni seriosament sobre les obres de la creació pugui arribar convenciment de l'existència de Déu:

" Puix que els senyals visibles de l'extraordinària saviesa i omnipotència apareixen tan evidentment en tots els treballs de la creació, que una criatura racional que reflexioni seriosament sobre aquesta no pot fer una altra cosa que descobrir la divinitat "(I,iv,9)

Hi ha una identificació entre Déu i l'ordre de l'univers que es presenta com el nucli bàsic la filosofia de Locke. No ha de conduir-nos a engany el fet que hàgim introduït aquesta qüestió en parlar de les proves de l'existència de Déu. El fonamental d'aquesta relació, per a la nostra argumentació, és la inversa que no s'afirma però que constitueix l'essència de la construcció teòrica lockeana: sense Déu no hi ha possibilitat d'ordre en el món.

Aquesta qüestió està molt ben expressada en la major part del capítol X. Després de demostrar l'existència de Déu, Locke s'extén sobre la necessitat dels seus atributs. La major part de l'article es dedica llavors a mostrar la necessitat de què Déu sigui un ésser cogitatiu i a combatre la hipòtesi de la impossibilitat d'un Déu material. Aleshores aquesta era una hipòtesi usual en els ambients més avançats, el mateix Hobbes va sustentar en alguns escrits aquesta opinió. La importància d'aquesta qüestió per a Locke era extrema. Un ésser etern no cogitatiu hagués estat inutilitzable per a la fonamentació de qualsevol tipus d'ordre. L'ordre no-més pot procedir del pensament racional, de la substància espiritual. La matèria no pot produir pensament (21). Un sistema compost únicament de matèria és un sistema en què hi governa l'atzar i justament l'intent de suprimir l'atzar és allò que sobre manera defineix la filosofia de Locke (22).

El Déu de Locke està desvinculat del nostre món. Pel contrari, les seves disposicions influeixen directament en les nostres vides. No hi ha la cesura entre els dos

Àmbits que per a alguns autors caracteritzava l'essència del cartesianisme; no hi ha un univers escindit en dues parts o en dos plans de la veritat, sinó un sol organisme total en el qual Déu funciona a mode d'intel·lecte. Això explica en gran manera el fet que havíem constatat en el nostre capítol anterior. L'univers de Locke està prou allunyat de l'univers mecanicista. No hi ha la desrealització de la naturalesa que el mecanicisme pressuposa. Al meu entendre, la millor prova d'aquesta afirmació es troba en l'últim capítol de l'Assaig, quan entre els possibles objectes de la filosofia natural Locke esmenta Déu al mateix nivell que els cossos (23). Hi ha una relació de contigüitat evident (24).

- iii) Les conseqüències d'aquesta doctrina:  
limitació, epistemologia i fonamentació  
de la praxi política en la llei natural.

Des d'aquesta concepció de Déu, Locke es permet d'explicar el fet de la limitació del nostre coneixement. La nostra capacitat està adequada a la nostra inserció en el món i a les tasques en ell hem de desenvolupar. Com en Descartes i en Kant, els autors que conformen el període de la filosofia en què Locke s'insereix, resulta fonamental la finitud d'allò humà. Fins i tot enfront a un autor com Malebranche s'escau afirmar que Locke s'aparta menys del cartesianisme que l'autor de " la recherche de la Verité ", el pressupòsit bàsic del qual és la suposició d'una estreta afinitat entre la nostra ànima i Déu (26). El punt de vista de Locke és absolutament oposat (27). L'opinió de Malebranche, al seu entendre, es presenta com una hipòtesi que Locke jutja inverificable per a l'esperit humà; una hipòtesi que ultrapassa els seus límits. La consideració de l'ésser humà com a limitat és fàcilment identificable en les pàgines de l'Assaig. Entre d'altres podrien assenyalar-se: el moment en què es parla de la constitució dels nostres sentits (28), quan s'assenyala que les idees simples constitueixen una frontera que no pot ésser traspassada (29), és també el resultat de l'operació epistemològica més coneguda: la caracterització del concepte de substància (30), fins i tot per a Locke, el fet mateix de què els homes tinguem un llenguatge per a comunicar-nos constitueix un indicatiu de la nostra limitació; els àngels probablement no en necessiten, de llenguatge (31). Però encara que aquest pensament de la nostra limitació es trobi per arreu, el que no s'aprecia és la tragicitat, que només es pot explicar per la confiança en l'ordre inmanent de la naturalesa del que Déu és avalador.

La noció de Déu com a garant epistemològic és fonamental en Locke. Seguint un sistema de demostració aproximable al cartesià, la qüestió que hom afronta després de la demostració de l'existència de Déu és la demostració de l'existència dels objectes exteriors. Aquests ens refereix Locke, ens són coneguts per sensació i tot i que aquest mode no posseeix la certesa del demostratiu pot ésser considerat també com a coneixement. La

seguretat de l'existència de les coses exteriors ens és concedida també per Déu des del moment en què aquestes coses són capaces de fer-nos sentir dolor o plaer. La garantia que Déu ens concedeix evidentment no és total. Locke és ben conscient de les seves limitacions (33). Tanmateix és el que s'ajusta a allò que la nostra condició requereix; no ens procura un coneixement adequat i exacte de les coses però ens presenta el que pot ser convenient i inconvenient per a nosaltres (34). Van Leeuwen posa en relleu el que hi ha de semblant entre la posició de Locke i allò que diu Descartes en la segona meditació quan afirma que són els sentits aquells que ens adverteixen del que és nociu per a les nostres vides (35).

La garantia epistemològica proporcionada per Déu és quelcom que ja era present en el cartesianisme. Fer tant, si la relació de Déu amb l'home restés així, no hi hauria lloc per a la diferenciació que hem establert com a fonamental: el fet que en la doctrina de Descartes hi hagi una dualitat d'ordres que en la doctrina de Locke ha estat anorreada. Per demostrar això és important prescindir de l'aïllament que la historiografia filosòfica dels dos darrers segles ha establert entre el Locke epistemològic i el Locke teòric-polític. És justament en l'àmbit social on millor s'expressa l'actuació efectiva i sense mediació que Déu té en aquest món. L'inici del llibre III de l'Assaig ens sembla determinant quant a això. És per un disseny diví per allò que l'home ha esdevingut una criatura social, per a aquesta finalitat Déu l'ha dotat de llenguatge (36). Considerar el llenguatge com una donació divina és, als nostres ulls, equivalent a considerar Déu com a fundador de les nocions d'intersubjectivitat i de societat. El llenguatge és el possibilitador de l'intercanvi entre les diferents individualitats i per això pot afirmar-se que és el fonament de la societat. Els textos polítics de Locke són un bon testimoni del que hem indicat més amunt, especialment en el Segon Tractat sobre el Govern, on la teologia serveix com a fonament explicatiu d'una incipient sociologia que tracta de filar un discurs capaç de constituir una descripció general de la societat. Déu ha creat l'home perquè es constitueixi en membre d'una societat (37) i els instruments que permeten l'articulació d'aquesta, les tendències de l'home vers el proïsme, han estat imposades per Déu: la propietat privada (38), l'amor de Déu envers els seus fills (39), etc. La justificació teològica no només arriba a donar compte de quin és el sentit de la societat. Li imposa una justificació de la seva ideologia; a la visió de Locke fins i tot la necessitat de progressar està instituída com un manament diví.

" Déu va donar a l'home la terra en comú, però, ja que se la va donar per al seu benefici real i per a assolir les més grans comoditats per a la vida que fòssim capaçs de derivar d'ella, no es pot suposar que això signifiqui que hauria de romandre sempre comunitària i verge. Va ésser donada per al seu ús pels homes diligents i racionals (i

el treball fou el títol per això ); no la fantasia o la cobdícia de la gent baralladissa i disputadora ". (ep.34, Cap.V, The second treatise)

La qüestió resta més centrada encara si ens atenim al fet que com gairebé tots els pensadors del moment desitjosos d'efectuar una reflexió sobre la vida social, Locke creu en l'existència d'una llei natural.

En aquest punt la postura de Locke pot ésser assimilada a la de la tradició que parteix de Sant Tomàs de Aquino. La diferència més important és que mentre que per a S. Tomàs el primer principi de la raó pràctica és innat, per a Locke cal arribar al seu coneixement a partir del coneixement sensible de les coses, no és un principi de raó autoevident ni el fruit d'una inclinació natural de tots els homes (40). Yolton assenyala amb raó que aquesta diferenciació és una conseqüència lògica del procés que condueix a la religió de centrar-se en la relació Déu-individu a centrar-se en la relació Déu-naturalesa. Essent Déu present e la naturalesa no hi ha raó perquè els seus manaments estiguin escrits en el nostre cor (41). Una altra diferència important a establir és que en Locke manca la distinció que S. Tomàs d'Aquino efectuava entre els primers principis de la llei natural i les conclusions particulars, els imperatius morals particulars també són per a Locke naturals (42). En general, el contingut de la llei natural en Locke està molt més relacionat amb la política del que ho estava en S. Tomàs. Però per sobre d'aquestes divergències l'essencialitat de la llei natural és la mateixa en un autor que en l'altre. On troben la seva justificació aquestes lleis és en el fet d'ésser fruits de la voluntat de Déu (43).

És oportú de recordar, per acabar, la importància que té la noció de llei natural en l'origen de l'Assaig. Segons el que explica Tyrrell, la famosa conversa a Exeter House que va donar origen a la seva redacció tenia com a objecte l'esclariment de com podia ser coneguda la llei natural.

D'aquest tema es va passar al de l'estatus del coneixement en general (44).

És probable que aquesta història doni a conèixer bastant sobre l'origen i la finalitat de la reflexió de Locke. L'assentament de l'esfera d'allò polític i social en un fons de racionalitat última és allò que ens permet parlar de la societat. De la mateixa manera es constitueix també la naturalesa, gràcies a un fons de racionalitat última que es fonamenta en la voluntat de Déu. El desenvolupament d'aquesta idea serà l'objecte de la nostra pròxima secció.

## 2.2 L'estructura teleològica de l'univers.

### i) L'enfocament de l'home en la cadena del ser.

La designació del món, l'univers, com a "Fabrick" és, sens dubte, la més repetida en l'Assaig. Aquesta paraula té dues accepcions principals:

-Producte d'un treball d'artesanía, estructura,

institució.

-Classe o mètode de construcció, de formació de les coses (1).

Hi ha una creença de fons en Locke que caracteritza el conjunt de fenòmens que constitueixen les meves percepcions com Naturalesa, com estructura ordenada. Aquest ordre, el seu possible coneixement, és fora de l'abast de les nostres possibilitats, ens supera. Per tant, no hi ha una manera d'adquirir un coneixement de com s'ha produït aquest ordre. La seva suposició requereix, de manera absoluta, l'establiment per part d'una intel·ligència, d'un artesà creador. La teologia no està doncs separada de les altres ciències. Està, pel contrari i com ja hem vist, integrada en elles. Sense la confiança entre l'acció ordenadora de Déu no es pot albergar cap esperança de trobar un ordre en l'univers. La unitat d'un objecte per a Locke sempre implica un fonament teleològic. D'un objecte podem dir que és un quant la seva constitució es dirigeix a una finalitat determinada. Prenem un objecte utilitzat per Locke, el d'un roure. El roure ha de ser quelcom més que la cohesió de les partícules que el componen. Allò que el caracteritza és que la seva matèria estigui articulada en un ordre fix, que s'expressa en la partició de diversos òrgans cadascú amb una finalitat pròpia i que contribueixen a la finalitat comuna que és el manteniment de la vida d'aquest arbre. Aquesta subjecció a un fi és molt més important que la presència d'un determinat quantum de matèria en un moment donat, ja que aquest pot ser substituït sense que poguem dir que el roure hagi canviat (2). Aquesta idea d'unitat es pot estendre també als animals, a les màquines (3) i fins i tot al mateix home (4).

Per tal que existeixi un univers, una totalitat de la Naturalesa, cal poder concebre una finalitat que la configuri com a tal. Déu ha de ser a la naturalesa com un rellotger és al seu rellotge. El pensament de Locke és un pensament teleologista. Aquest teleologisme es cospa en tots els nivells de la seva construcció teòrica.

Quant a això és significativa la idea de poder que hi apareix com una característica teleològica (5), capaç d'explicar la interrelació entre les realitats naturals i la possibilitat per al subjecte conscient de percebre-les (6). La idea de poder sorgeix com una mediació entre el nivell en què es mou el coneixement humà usual, el mediatitzat per la nostra sensibilitat i els nostres poders d'observació i el nivell de les coses tal i com són en elles mateixes i com haurien de ser concebudes en una explicació comprensiva (7). Es tracta d'intentar salvar la separació que es produeix entre els dos ordres i que ja fou objecte de comentari en la primera secció d'aquest treball. Una separació que sorgeix en certa manera com un resultat de la problemàtica de la connexió entre les dues substàncies (8). Un bon exemple del que hem explicat seria la teoria de la gravetat, la qual no pot ser deduïda del nostre coneixement dels cossos, però pot contribuir a ordenar i a clarificar el coneixement dels fenòmens (9). A nivell

general no podem explicar l'univers sense considerar que hi ha implícita una idea de racionalitat immanent el constitueix. Aquesta és la idea que ens permet de situar-nos al nivell teòric, que permet parlar de món; quelcom d'impossible situant-se només a nivell fenomènic.

Aquesta confiança amb la racionalitat immanent permet comprendre el món com un organisme estructurat segons una escala de perfeccions:

" En tot el món visible i corporal no veiem ni abismes ni fenedures. I quan considerem l'infinít poder i la saviesa del Faedor tenim raons per pensar que és convenient a la magnífica harmonia de l'univers i al gran designi i infinita bondat del seu arquitecte, que les espècies d'éssers creats hagin també, per lleugers graus, d'ascendir des de dalt de nosaltres fins a la seva infinita perfecció, de la mateixa manera que veiem que des de nosaltres descendeixen cap avall. Si això fos probable tindriem raons per a persuadir-nos que hi ha moltes espècies de criatures per sobre nostre de les que hi ha per sota; estan com hi estem molt més lluny en graus de perfecció de l'infinít ser de Déu, del que no ho estem del més baix estat del ser, el qual s'atansa molt a prop del no-res. I malgrat tot de totes aquestes espècies, per les raons que hem dit més amunt, no tenim idees clares i distintes". ( III,vi,12 )

El que subjau darrera d'aquesta concepció és l'antiga idea d'origen neoplatònic de cadena del ser. Per a Yolton l'adscripció a aquesta concepció constitueix un element a la vegada fonamental i definidor de la metafísica de Locke (10). També Lovejoy en el seu llibre dedicat a aquesta noció de cadena del ser emmarca a Locke en la tradició de pensadors que prenen part en aquesta idea. De fet, per a Lovejoy és la influència de Locke i de Leibniz la que determina l'ús considerable que aquesta noció va tenir en el s. XVIII (11).

Dins d'aquesta estructura l'home se situa com una peça més. Està immersit de manera absoluta en aquest ordre en què s'integra. Per això aquesta noció de cadena del ser serveix de fonament explicatiu a un dels termes que abans havíem apuntat: el de l'acceptació, sense limitacions, que Locke efectua de la limitació d'allò humà.

La condició de l'ésser humà té una limitació inherent causada pel lloc que ocupa en l'escala ontològica. Qual-sevol intent de sortir d'aquest estat seria un pecat d'"Hibris" (12).

Els mecanismes que enfilen l'home amb el tot de la natura són el plaer i el dolor ("Delight and pain"). Aquests constitueixen el principi d'acció de l'home. Sense la capacitat d'annexionar a totes les nostres idees les del plaer o dolor, l'home no seria més que una criatura inactiva que ocuparia tot el seu temps en un son letàrgic en el qual res no podria sustreure la seva atenció (13). L'existència del dolor és fonamental quant

és l'instrument proporcionat per la saviesa del creador per a la nostra preservació (14). Tot això és expressat molt clarament en la definició de voluntat. La voluntat sempre és determinada per alguna mancança, per alguna incomoditat (15). Locke emprà el terme "uneasiness" que abans havia estat caracteritzat com a sinònim de "pain" (16), infelicitat que es pot expressar també com a desig (17). Els nostres desitjos són els que ens impulsen a l'acció, són un designi creat pel suprem Faedor que ens integra en l'ordre de la realitat convingut per ell:

" I així veiem que el nostre omniscient Faedor, obrant de manera convenient a la nostra constitució i estructura i sabent que és qui determina la voluntat, ha posat en l'home el desassossec de la fam i la set i d'altres desitjos naturals, que retornen al seu moment precís, per a moure i determinar les seves voluntats a fi de preservar-los ells mateixos i de continuar les seves espècies ".  
(II, xxxi, 34)

En aquest punt, sembla que la teoria de Locke ha de ser clarament relacionada amb el punt de vista de Gassendi, un dels pensadors continentals que exercí una més gran influència al seu davant. Cal recordar que Gassendi fou un autor introduït a Anglaterra en una època molt primerenca i que després de les obres de Charleton, " Physiologia.Epicuro-Gassendo-Charlnotiana" (1654) i " Epicuru's morals " (1656), la interpretació més comuna de Gassendi era la que veia la seva obra com un intent de fer compatible l'epicureisme i el cristianisme. Plaer i Déu semblen connectats perquè el plaer és un instrument bàsic a les mans d'aquest (19). Hi ha un acord bàsic entre Gassendi i Locke en què l'afectivitat humana té una ordenació teleològica convinguda per Déu per a orientar-la envers ell mateix.

També és factible a partir d'aquí establir una certa diferenciació amb Hobbes. Una tasca certament necessària ja que generalment hom atribueix a Hobbes una influència sobre Locke més gran que la que seria pertinent especialment fora de l'àmbit de la reflexió política. El tret distintiu cal cercar-lo en el caràcter escatològic de l'hedonisme lockeà, en Hobbes allò que impulsa al moviment no és més que la finalitat d'evitar la mort física (20).

El que des del meu punt de vista resulta més interessant de la concepció lockeana és aquest pensar l'home d'una manera que pressuposa l'existència d'un tot ordenat en una gran estructura. Ja que, dir que el plaer i el dolor són el motor dels nostres moviments és el mateix que dir que estem orientats radicalment cap a fora. Cap a aquest mecanisme vers el qual ens integrem. La nostra integració en ell és el nostre ésser. Potser l'exemple més notable del que hem dit fins ara es dona en el cogito lockeà, en la percepció de la nostra existència. Locke afirma: " I think, I reason, I feel pleasure and pain " (21). La idea mateixa del que sóc es formula des de la pressuposició de què la naturalesa és

un organisme posseïdor d'una racionalitat immanent.

La creença en aquesta racionalitat de la naturalesa hi és sempre present però mai no és explicitada més enllà dels moments en què s'assenyala la seva vinculació amb el Déu creador que és en si mateix incompreensible. L'apel·lació a la naturalesa que disposa i determina com ha de ser l'home apareix ja en la crítica a la noció d'idea innata. Allí hom al·ludeix al fet de que la tendència al plaer i a la felicitat i l'aversion a la misèria és una tendència natural impresa en la ment de tots els homes (22).

La creença en aquesta suposició d'una racionalitat immanent a l'univers és tan gran que permet fins i tot d'afrontar qüestions força dificultoses on seria lícit esperar-les. Podem trobar un exemple molt avinent quan Locke discuteix la concordança de les nostres idees simples amb les coses exteriors:

" El primer són les idees simples, les quals, ja que la ment, com ha estat mostrat, no pot per cap mitjà produir ella mateixa, han de ser necessàriament el producte de les coses que operen en la ment d'una manera natural i produeixen en la ment aquestes percepcions a les quals hi estem adaptats i que ens regeixen per la saviesa i la voluntat del nostre Feador. Pel qual hom pot dir que les iddes simples no són ficcions de la nostra fantasia, sinò les produccions naturals i regulars de les coses que estan fora de nosaltres i realment operen a sobre nostre; i així porten amb elles tota la conformitat que és desitjable o que el nostre estat requereix ". (IV,iv,4)

ii) Dilucidació del concepte de naturalesa: la influència de John Sydenham.

cab-

El concepte de naturalesa entès com a racionalitat immanent al qual ens hem estat referint fins ara resulta d'alguna manera imprecís. De fet hi ha un bon nombre de comentaristes de Locke que s'oposen a aquesta pressuposició a la qual nosaltres concedim una importància dal. Si més no, al nostre entendre, la idea de la racionalitat de la Naturalesa malgrat no ser explicitada és posseïdora d'una potència explicativa que la fa mercedora d'atenció. Hi ha dues raons bàsiques per les quals no és introduïda en un discurs l'explicitació d'un terme donat: o bé perquè l'autor no està realment segur del que vol significar amb el terme esmentat, o si de cas, perquè pressuposa un coneixement total per part del públic lector del terme citat; perquè parteix de que hi ha coses que de per si ja són suficientment clares.

Segons la nostra opinió el terme Naturalesa, tal i com és usat per Locke, està en aquest segon cas i per tal de poder comprendre quina és la seva significació real hem de desviar la nostra atenció vers la disciplina en la qual Locke es formà intel·lectualment: els estudis de medicina. Segurament aquest no és un pas habitual però no per això resulta menys necessari.

No podem per menys que concordar amb Duchesneau quan aquest afirma que un dels errors fonamentals de la crítica filosòfica rau a interrogar a autors com Locke sobre les qüestions filosòfiques que ens ha deixat l'obra de Kant (23). Aquesta manera de procedir que ha estat la majoritària des del final del segle passat té el seriós inconvenient d'intentar efectuar una reducció dels diversos discursos amb els quals ha d'enfrontar-se a un discurs epistemològic. Amb això es manifesta una total incomprensió pel que fa referència a l'època que hom vol estudiar. La filosofia del s.XVII no es troba, a la majoria dels casos, restringida a un objecte particular. No posseeix encara una especificitat com a discurs propi. Això es fa molt patent en el cas de Locke, el qual, amb freqüència, es mou en la frontera del que avui considerariem discursos ben diferenciats.

Abans ja hem fet referència a John Sydenham, l'autor d'un nou mètode mèdic que constitueix la base de la reflexió mèdica i també de l'epistemologia de Locke. Tot el seu mètode es fonamentava en la mateixa pressuposició que hem atribuït a Locke: l'existència d'un ordre regular i invariable dels fenòmens materials. Sembla clar que definir i explicitar en què consisteix el concepte de naturalesa de Sydenham abocaria força llum sobre les idees de Locke.

Aquesta és la tasca escomesa per Duchesneau el qual parteix sobretot de les idees que constituïen l'àmbit teòric de la ciència mèdica. La concepció de la naturalesa es troba en el punt d'unió de dues articulacions diferents (24):

-La primera, que al nostre entendre constitueix el punt de partença originari, es basa en el vell punt de vista hipocràtic i estoic, el qual dotà a les realitats de l'univers sensible d'una racionalitat interna substancial que les governa globalment.

-La segona afirma la irracionalitat i l'absència de significació de les realitats materials en tant que aquestes es manifesten en els nostres sentits, per a inscriure els fenòmens en una finalitat que els sobrepassa i és d'un ordre teològic.

Mentre que Sydenham vacil·là entre aquestes dues concepcions, Locke es va inclinar potser més per la segona. Cal no oblidar que una de les influències bàsiques en Locke és la seva ascendència puritana. Però el que ens interessa destacar sobretot és que no pel fet d'aquesta preferència l'origen real deixa d'estar en la primera. El punt de partença és l'existència d'un principi d'ordre que permet la intel·ligibilitat dels fenòmens. Aquesta és, en definitiva, la creença estoica que més tard és reforçada, desmaterialitzant-la i assimilant-la a la providència divina. Locke se situa així en una posició molt propera a la de Berkeley. Però en la filosofia de l'irlandès desapareixerà aquesta racionalitat d'origen hipocràtic quedant així convertida en un providencialisme sense més ni més (25).

L'enllag entre l'Assaig i la filosofia de Syddenham cal cercar-lo en els primers textos de Locke, en obres com en la seva anatomia. És allí on es fan patents moltes

de les condicions que després es mantindrien a l'Assaig. L'intent que allí es dona, d'explicar el sentit intern dels fenòmens mitjançant la finalitat interna del real (26), és una pretensió també present en l'Assaig sobre l'enteniment. Si en els escrits mèdics es postula una doctrina de l'harmonia naturala i de la racionalitat pròpia del coneixement que té com a medi d'interpretació una anàlisi històrica dels signes (27), no hi ha res en l'obra principal de Locke que ens condueixi a pensar que aquest postulat hagi estat abandonat. Pel contrari, malgrat l'aprofundiment filosòfic que es dona en l'Assaig, encara es manté allí vigent la consideració dels fenòmens com a signes (28). De fet, Locke designà la semiòtica, la doctrina dels signes, com una de les branques de la filosofia (29). Semiòtica o lògica lockeana que no és més que una generalització a partir de la lògica mèdica de J. Sydenham (30).

La importància concedida a la semiòtica ha de servir també per a entendre el fet, força nou en aquell moment, de l'existència d'un llibre dedicat al llenguatge. L'estudi del llenguatge és important perquè la relació idea-cosa és anàloga a la relació paraula-cosa. La racionalitat del llenguatge ha de ser correlat i expressió de la concepció que podem fer-nos de la racionalitat teleològica de l'univers. L'estudi del llenguatge pot ésser un accés, si bé analògic, a aquesta. El seu ús en la seva funció significativa és el signe característic de la racionalitat de l'home. Per això abans vam afirmar que l'anàlisi del llenguatge constitueix, per a Locke, un dels eixos de l'activitat científica.

### 2.3 Consideracions finals sobre la relació entre Déu i món

El títol de la primera part d'aquest treball és el de Déu i Món en la filosofia de Locke. La pregunta per aquestes dues qüestions no és, obviament, fruit de l'atzar. Ens sembla que, junt amb la qüestió de la subjectivitat encetada pel "cogito" i des de la perspectiva dels homes del s. XVII més enllà d'aquesta, les dues qüestions són l'eix central de la reflexió de la major part dels pensadors del s. XVII. Després de Galileu i tot el treball que efectuaren els seguidors començarà a ser una realitat una nova ciència que anirà configurant una nova cosmologia. El sorgiment d'una nova visió del món anirà lligat a un debat teològic que si bé té les seves arrels a la baixa edat mitjana, al llarg del s. XVII estarà estretament vinculat amb la qüestió cosmològica. A la vella discussió entre les concepcions "intellectualistes" i "voluntaristes" suscitada per Duns Escot, li seguirà en el XVII una polèmica sobre la relació de l'enteniment diví amb la seva creació que és una de les qüestions més fonamentals del s. XVII. A més, caldria primer pensar en aquells que afirmen la heterogeneïtat entre Déu i les lleis de la Naturalesa. El més important d'aquest autor serà sens dubte Descartes amb la seva teoria de

creació de les V.V.E.E., però també Pascal, malgrat que en un principi sigui un anticartesà, tendirà a mantenir aquesta posició. Pel contrari, l'homogeneïtat entre les lleis dictades per l'enteniment diví i la naturalesa serà un fet indiscutible tant per Galileu, com per als autors de la generació post-cartesiana generalment designats com racionalistes: Leibniz, Spinoza i Malebranche. Fins i tot Newton, que en altres autors estaria molt lluny d'aquests autors, estaria més aviat d'acord amb ells pel que fa a aquesta qüestió. La diferència entre ambdues posicions serà important: mentre que els primers tendiran a una teologia de la distància, els segons mostraran una tendència clara vers l'immanentisme, sent Spinoza probablement l'exemple més clar. Mentre que Pascal i Descartes tindran una concepció hipotètica i convencionalista de la ciència, els racionalistes post-cartesians voldran derivar de principis apodíctics sistemes amb capacitat per a una explicació total de la realitat.

La qüestió que ens cal plantejar ara és quina seria la posició de Locke segons l'estudi que hem realitzat de la seva filosofia. Aquesta és una tasca important no sols pel que fa referència a la figura de Locke, sinó perquè ens sembla que el treball realitzat per l'autor de l'Assaig serà determinant de l'enfocament de la qüestió que faran els homes del s. XVIII. Del treball realitzat ens sembla que es desprenen tres conclusions:

- L'afirmació de la filosofia de Locke com una filosofia escèptica tot i que no en un sentit vulgar i clàssic d'aquest terme. El que hi apareix com a explícitament negat és l'àmbit de la teoria. El lloc d'allò teoretètic, les dues primeres meditacions cartesianes, no es troba en Locke. Desapareix així l'enmarcament capaç de fonamentar des d'una base ferma i sòlida l'apodícticitat de les altres ciències.

No hi ha, doncs, segons Locke, la possibilitat d'aquest saber absolut que els seus contemporanis continentals malden per construir. Malgrat això, podem aproximar la seva tasca a la d'aquests autors en el sentit de que tots ells estan fent una relectura del cartesianisme. Per nosaltres, el més proper a Locke en aquest sentit és Malebranche. Mantenínt-se ambdós d'entrada en l'ortodòxia cartesiana, mantenint que en Locke es dona de manera més inconscient però també més efectiva, es construeixen discursos els resultats finals dels quals apunten a autèntiques subversions del cartesianisme. En el cas de Locke aquesta subversió serà materialitzada sobretot pels que es consideraven a si mateixos els seus seguidors: els "philosophes" del s. XVIII francès.

- La fonamentalitat de la presència de Déu. El buit possible que l'absència de l'esfera teoretètica pogués deixar en l'esquema conceptual lockean és omplert per la seva concepció de l'ésser diví. Un ésser que no està aïllat de la seva criatura sinó en connexió amb ella. És la seva concepció del ser totpo-

deròs aquella que li permet de mantenir-se en un marc mental en què es pot obviar amb un cert èxit el problema de la fonamentació del coneixement.

- La resolució del problema de la legitimació del coneixement troba la seva clau en la pressuposició sempre implícita d'una racionalitat de la naturalesa. Aquesta permet donar per solucionada la problemàtica de la fonamentació del coneixement abans de què aquesta s'hagi pogut plantejar. És la racionalitat de la naturalesa la que justifica una concordància entre idea i objecte per a la qual en principi no hi ha cap base (1). La resposta de Locke tindrà un gran èxit en els autors posteriors. En la majoria dels casos el s. XVIII utilitzarà la concepció de Locke en la forma d'una naturalesa deslligada formalment però no quant al contingut de la idea d'un suprem faedor. Aquest fet, pel que fa referència a l' "Enlightenment" ha estat molt ben documentat en el treball de Yolton (J.L. and the way of ideas, 1956). Els autors que es proposaren la negació de la veritat revelada, Chubb, Blount, Tindal o Toland, foren deixebles de Locke. A finals del s. XVII, l'acusació de Deisme era ja comú entre els seus adversaris (2). Però ja sigui combinat amb un deisme o, fins i tot amb un ateisme radical, el fet cert és que en el segle XVIII es troba per arreu una apelació a la naturalesa formulada en termes molt semblants als lockeans. El cas de Hume podria constituir un exemple característic. El que resulta clar d'aquest mode de pensar és la seva absència total de criticitat, el seu dogmatisme. Aquest dogmatisme serà una conseqüència de la filosofia de Locke que deixarà sentir els seus efectes en el pensament il·lustrat.

El lloc de Locke apareix llavors en un cert sentit com intermig, no maldarà per construir un sistema del món, el seu escepticisme li impedeix això, però la presència d'elements teològics en la seva obra serà tan gran i decisiva com a la resta dels autors, post-cartesians de la seva generació, que s'aliniïen en contra de la laicització que portava implícita la teoria de creació de les V.V.E.E. És això el que nosaltres hem designat com a element providencialista de la seva doctrina. Aquest no ser ni carn ni peix, no significa que hàgim de desatendre la posició de Locke. En el seu context el seu punt de vista fou considerat el més judiciós. Hom pot dir que Locke ha de ser considerat en gran part com el pare de la Il·lustració. El pensament il·lustrat serà el fruit directe de la tasca de subversió del cartesianisme de la mateixa manera que el racionalisme wolffià és el fruit d'una tasca molt semblant duta a terme per Leibniz (3).

## II Part: La finalitat de la filosofia de Locke

### 3. La filiació de la filosofia de Locke

#### i) La influència de la filosofia de Bacon en Locke: puritanisme i latitudinarianisme.

No podem procedir a caracteritzar la finalitat de la filosofia de Locke sense un estudi ampli del context en què aquesta es produeix. Ja hem apuntat abans que l'obra de Locke resulta si més no plena de singularitats si és examinada a la llum que dona la perspectiva bibliogràfica usual: la disciplina que homogeneïtza en uns quants autors de s. XVII i XVIII un discurs filosòfic al voltant d'uns temes tòpics com el de la idea innata, dualitat ànima i cos etc. Una gran part de la importància de l'Assaig està en haver-se sabut constituir com a catalitzador de tot el pensament anglès del s. XVII. Pel que fa a això és significativa l'acusació de plagi que Locke patí després de la recepció del llibre a Oxford. Malgrat que l'acusació era evidentment falsa pot ésser indicativa de l'elevat grau de continuïtat que es dona entre Locke i els seus predecessors (1). El que planteja Locke és una síntesi que reuneix, en un discurs global, les diverses problemàtiques disperses durant el s. XVII anglès, un intent que potser es podria confrontar amb l'efectuat per Kant un segle després.

El pensament que troba la seva culminació en l'Assaig i al qual cal recórrer per tal d'explicar les particularitats d'aquesta obra és el que es designa com a tradició baconiana. El punt de partida d'aquesta tradició és la proposta de reforma del saber humà realitzada per Sir Francis Bacon el qual es plantejava, en un principi, una reforma dels continguts del saber que a la vegada havia d'anar acompanyada d'una reconsideració de les formes de comunicació i d'ensenyament que usualment s'havien utilitzat per tal de transmetre aquests continguts. Tots aquests canvis no eren més que mitjans destinats a una finalitat que anava molt més enllà. El propòsit de la Instauratio Magna no era un altre que la recuperació de la situació originària, del poder absolut i general que Déu, en un principi, ens atorgà sobre la naturalesa. En definitiva, es tractava d'esborrar els efectes del pecat original (2).

El domini absolut del qual Adam gaudí a la naturalesa es reflectia en el seu poder per a donar noms a les coses. Es tracta de tornar a una situació en què aquesta activitat sigui novament possible; on es pugui tornar a donar noms a les coses o bé, en el llenguatge de Locke hom aconsegueixi la caracterització de les essències reals. Aquesta restitució de l'antic poder només pot aconseguir-se mitjançant dues activitats:

-El coneixement de la fe.

-El coneixement de les ciències mitjançant l'ús de les diverses tècniques.

Allò que confereix la seva concreció a aquest moviment és que els dos mitjans no poden ser concrets per separat. Es tracta de tornar a una situació en la qual gràcia i coneixement estaven units de manera intrínseca. Ambdós havien de ser utilitzats conjuntament per tal d'arribar a la meta on es poguessin fondre en un de sol. La realització efectiva d'aquesta unió seria l'acompliment del mil·lenari, la realització del regne de Déu a la terra (3).

és a partir d'aquest marc mil·lenarista quan entrem en allò que el baconianisme té de més específic. Obviament aquesta axio-

ciació no es dona només en l'obra de Bacon. Arnauld ja va advertir que l'optimisme cartesià, que és integrat usualment com un senyal del la revolució científica i tècnica que ha de venir, qüestionava la noció de pecat original (4). La connexió estava present en tot el pensament europeu, però a cap lloc tingué tanta influència com a les illes britàniques. Fou a les illes també on hi va haver una major consciència de la connexió que la problemàtica religiosa tenia amb la problemàtica de la nova ciència.

El moviment iniciat per Bacon té la seva expressió a nivell religiós en la doctrina dels puritans. Aquesta heretaren tres de les seves actituds fonamentals del baconianisme :

-L'exigència d'una nova restauració.

-La prouja a malmetre l'autoritat de l'escolasticisme.

-La convicció que la ciència pot millorar l'estat de la humanitat. Cal recordar aquí que l'aparició del puritanisme fou un impuls important a l'activitat científica. La Royal Society tingué com a immediat precursor el " Gresham College ", un centre que tenia com a principal impulsor de la seva activitat a un destacat líder purità: Samuel Foster (5).

El puritanisme fou un moviment en si molt més radical del que ho havia estat el baconianisme, però exercí una gran influència en Locke gràcies a la seva mare que pertanyia a l'esmentada secta. Arribada la seva maduresa, Locke s'anà apartant del puritanisme, apropant-se més a allò que Colman denominà postura anglicana. A diferència del puritanisme que posava sobretot èmfasi en la consciència individual de l'agent, els anglicans reivindicaven l'existència d'un ordre moral objectiu que frenés els excessos que pogués provocar l'assumpció de la total llibertat de consciència pretesa pel puritanisme. En els dos esbossos de l'Assaig el decantament a l'anglicanisme és palès (6). La postura pròpia del Locke madur és el latitudinariisme, una doctrina pròpia del que Wood anomena " dreta baconiana ". Aquesta tendència es caracteritza precisament per tres factors presents de manera fonamental en l'Assaig: un èmfasi, en la raó ; en la racionalitat, la consciència de la fallibilitat i la limitació de l'ésser humà i la ferma oposició en les creences assumides d'una manera dogmàtica (7).

El latitudinariisme és tant una actitud religiosa com una actitud moral. Els latitudinariistes rarament recorrien a citar les escriptures i tendiren a divulgar una visió de la religió que se centrava més en problemes morals que en problemes doctrinals (8). Era un corrent poc estès però que incloïa entre els seus membres el més selecte de la comunitat intel·lectual anglesa: John Ray, Joseph Glanvill, A. Boyle(9). No eren massa ben vistos pels mantenidors de creences religioses més tradicionals, els quals sovint identificaren, i no sense raó, la seva postura amb la dels socinianistes (10).

La nova consideració de la ciència pròpia d'aquest baconianisme també mereix ser-ne destacada. Hi ha una revalorització del paper de les arts i de les tècniques que té com a conseqüència la denúncia de les concepcions teoreètiques del sector especulatiu. Aquest saber havia de ser substituït per un coneixement capaç d'engendrar directrius operatiu-tecnològiques sobre la naturalesa. Es tracta de posar el coneixement al servei de l'acció sobre la naturalesa, de sotmetre'l al treball, obrant d'acord al precepte bíblic. Es fa patent, doncs, el paper de la religió com a suport de l'activitat científica. La ciència s'inscriu en una perspectiva mil·lenarista (11).

El moviment latitudinariista està, de fet, estretament rela-

cionat amb la Royal Society; els membres d'aquests moviments eren els mateixos i, en ambdós casos, existia el condicionament bàsic d'una teoria comuna del coneixement. Tant en la religió com en la ciència es tractava de trobar una via medial entre l'escepticisme i el dogmatisme (12). Al cap i a la fi, l'intent d'alguns intel·lectuals va consistir precisament a aplicar a la religió els mètodes d'experimentació i de tempteig que en aquell moment estava assajant la ciència. Ciència i religió s'erigien, d'aquesta manera, en activitats paral·leles (13). L'empresa científica, tal i com el segle XVII la concebia i com restava exemplificada a l'activitat de la Royal Society, posseïa unes connotacions que avui ens resulten prou estranyes. En els col·laboradors de la Royal Society es valorava tant l'honestetat i la probitat com el cabal de coneixements que l'individu en qüestió pogués posseir, fet que venia provocat per l'ús del mètode observacional. La fiabilitat de l'agent era una dada fonamental a l'hora d'emprar aquest mètode. La necessitat d'atresorar el nombre major d'observacions possibles li conferien un altre tret específic, avui dia, en part, perdut per la nostra activitat científica: la dimensió d'empresa col·lectiva (14).

#### ii) El baconianisme com ideologia de l'Assaig

La concepció baconiana de la religió i del treball esdevé predominant en els medis cultes de l'Anglaterra del s. XVII. Wood designa el baconianisme no tant com un estat d'opinió, sinó com una ideologia. El sector de la societat anglesa mantenidor d'aquesta ideologia era el potencial públic lector de les obres de Locke. Un públic ben caracteritzat socialment: les classes ascendents amb el temps prou precis per a reflexionar sobre les paraules del tractat (15).

Potser pot sorprendre la ubicació de Locke en una línia de relació tan directa amb el baconianisme. Generalment Bacon no és inclòs a les llistes d'autors que influïren en la formació del pensament de Locke. Gibson, l'autor tradicionalment més important en els estudis lockeanos, afirma taxativament que no existeix en absolut cap línia en l'obra de Locke que es pugui anomenar influïda pel pensament del Lord Canciller (16). És evident que hi ha discordances importantíssimes entre les dues filologies i sobretot una de fonamental: la visió de Bacon sobre la naturalesa real de l'objecte científic està eradicada en Locke. Per a aquest últim no hi ha possibilitat de certesa absoluta en el coneixement de la naturalesa (17).

La relació entre Bacon i Locke s'ha d'establir sobretot a partir dels llaços que uneixen ambdós amb la Royal Society. A partir de la dècada dels setanta, la Royal Society elabora un mètode inductiu-descriptiu basat en la noció d'història natural; el mètode que Sydenham aplicà a la ciència mèdica. La primera idea que ens pot venir a la ment és l'assimilació de les tres metodologies, però aquesta és una via que planteja nombrosos problemes.

La classificació del mètode de Locke és el primer que resultaria dubtós, per tal com és un dels principals motius de discussió entre els historiadors anglesos dels darrers anys. Hi ha dues concepcions a lluita oberta: la d'aquells que defensen la identificació del mètode de Locke amb el mètode de la Royal Society i la dels que enfatitzen la seva relació amb una filosofia mecanicista basada en els inobservables, que partiria de Descartes i de Boyle. Laudan i Mandelbaum són partidaris de la

darrera postura mentre que Yolton i Yost són els principals valadors de la primera (18).

El problema, si més no, és que la divisió que s'estableix és massa taxativa en relació a allò que efectivament succeia. Hi va haver una influència real de Descartes en els membres de la Royal Society que, abans que no pas en Locke, es plasma en el mateix Boyle (19). És difícil de traçar fronteres, ja que, en qüestions com el mètode advertim en molts autors un cert eclecticisme que té el seu millor exponent en el cas de Boyle, el qual segurament per això és enquadrat en una tradició o en una altra a guet del comentarista. En la nostra opinió el problema està desenfocat quan es planteja en termes de mètode. La noció de mètode no està problematitzada a la filosofia de Locke i per això no fóra adequat de convertir-ho en el seu nucli. L'autèntic nucli és

el tema de la certesa i el que Locke estableix sobre aquest tema podria ser suficient per a aclarir la qüestió: qualsevol mètode és vàlid per a Locke perquè no hi ha una veritat única a l'abast d'allò humà. Les nostres possibilitats de coneixement s'estableixen d'acord a nivell d'evidència, per això qualsevol mètode pot ésser vàlid i mereixedor de ser conreat, ja que allò problemàtic en si no és el mètode sinó els homes que no respecten la correlació entre convenciment i evidència i volen fer passar novament a coneixement allò que no mereix més que l'estatut de probabilitat.

La influència de Bacon, tot i ser real, no ha de ser exagerada ni tan sols en el que es refereix a la Royal Society. Els membres d'aquesta institució es van fixar més en el llibre I que en el llibre II, és a dir, van tenir més en compte la crítica efectuada per Bacon al mètode escolàstic que no pas la seva proposta metodològica. La connexió entre Bacon, la Royal Society i Locke s'ha d'establir, més que no pas en relació a uns continguts concrets, en compartir una mateixa resposta a la pregunta de per a què serveix el pensament (20).

Concretant més aquesta relació hem de recalcar, en primer lloc, el fet de la decidida defensa de la llibertat de pensament i d'expressió juntament amb l'actitud crítica vers l'opinió rebuda que Locke mantingué durant tota la seva vida i que es reflecteix en la seva doctrina de l'individu racional i autodirigit. No sembla una actitud massa arriscada allò que posa la base d'aquestes concepcions en el terreny crític i antidogmàtic del baconianisme al qual ara hem referit abans (21).

En segon terme, ens apareix una noció que ja havíem assenyalat abans com essencial per a Locke i que també ho va ser en Bacon: el criteri d'utilitat (22).

En tercer terme, creiem que cal assenyalar que, tot i que pugui resultar discutible si és clar que el mètode que s'empren en les argumentacions particulars és el mètode de les històries naturals propugnat per Bacon, sembla encara més aclaridor que l'argumentació global que vol concretar l'Assaig està inspirada en la noció d'història natural. L'Assaig és la història natural de l'enteniment humà (23).

En quart terme, Wood assenjala la presència en l'Assaig de, potser, el més característic de la teoria de Bacon: la noció d'ídol com explicació de la tendència humana a l'error (24). Per a aquest autor, Locke adoptà la teoria dels ídols com origen d'error però enfatitzant el seu caràcter social, recalcant el paper dels partidaris i sectes i les conseqüències socials del sectarisme com. Es tractava, en definitiva, de definir qualsevol

que no estaria molt lluny d'allò que avui denominem sociologia del coneixement, intent que ja estava present en Bacon (25).

iii) La teoria de la certesa com a clau de la història de la cultura anglesa del s. XVII

A més d'aquest intent de Wood fonamentat en la noció d'ideologia baconiana, han hagut altres intents de caracteritzar la filosofia de Locke a partir d'inferir-lo en el seu medi cultural. Particularment interessant des del nostre punt de vista és la que relaciona a Locke amb un progressiu desenvolupament d'una teoria de la certesa. El punt de partida rau en la unió de religió i ciència a la qual abans hem fet referència. Aquesta unió venia fonamentada per una teoria comuna del coneixement. El desenvolupament d'aquesta teoria comuna del coneixement serà l'objecte de l'Àl·lode de la intel·lectualitat anglesa que més o menys s'agruparà al voltant de la Royal Society.

A aquesta tradició ja ens hem referit abans al final del nostre primer capítol. Definirem en aquell moment la posició de Locke d'escèptica per tal que se mostrava incapar de conferir-li, al coneixement que l'home posseïa de la realitat, una plena certesa. No obstant això, aquest coneixement podia, malgrat tot, resultar d'utilitat per a l'home (26). És el que abans havíem qualificat d'escèpticisme constructiu.

Allò que caracteritza a aquesta tradició és la combinació de dos pressupòsits bàsics:

-Escèpticisme al voltant de la possibilitat d'arribar a alguna mena de certesa infal·lible.

-Confiança en una via de la raó impregnada de sentit comú que permetés d'instituir una mena de certesa que, malgrat ésser condicional, servís com a mínim per a mantenir la pau en la societat.

L'origen d'aquesta tendència del pensament anglès rau en les pugnes mantingudes entre catòlics i protestants sobre allò que és necessari per a la salvació. La solució protestant consistia a afirmar que els problemes teològics havien de ser abordats amb els mateixos criteris amb què una persona raonable aborda els problemes de la vida quotidiana. La seguretat que ens proporciona el sentit comú sobre els afers de cada dia es pot estendre també als afers religiosos si empram allí el sentit comú de la mateixa manera. S'estableixen, així, nivells de certesa cadascun dels quals és determinat per una escala que va des de les més altes, les matemàtiques, fins a les més baixes, probabilitat (27).

Els primers a formular aquesta teoria de la certesa foren dos teòlegs liberals: William Chillingworth i John Tillotson. En l'obra del primer comencen a esbossar-se les distincions que posteriorment seran ampliades i desenvolupades. Chillingworth distingeix entre tres categories epistemològiques (coneixement, fe i opinió) i, el que resulta més innovador, tres categories de certesa:

-La infal·libilitat absoluta que només és abastable per a Déu.

-La infal·libilitat condicional que s'estén a les demostracions de les matemàtiques i als axiomes de la metafísica.

-Certesa moral, aquella que es pot abastar sobre aquelles coses que poden ésser o agudes però no poden ser sabudes.

Una figura important, contemporània a la dels primers teòlegs liberals, va ser la de Charleton (28) a qui ara hem referit abans com a introductor de la doctrina de Gassendi a Anglaterra.

El fet de l'entrada de Gassendi és significativa ja que l'epicureisme s'expressa més com a doctrina científica que com a doctrina moral. Gassendi serà un clar precedent de la combinació entre religió i ciència que es produirà de manera més significativa en Boyle.

La secularització d'aquesta teoria fou realitzada per dos elevats membres de la Royal Society: John Wilkin i Joseph Blizard. Boyle i Newton foren els autors que van aplicar aquesta tasca a la ciència experimental. Per últim, aquesta teoria fou formulada en termes filosòfics per John Locke en l'Assaig (20).

De tots aquests autors sens dubte aquell que més gran influència exerceix i més condiciona el pensament del nostre autor és Boyle. De Boyle hereta Locke nombrosos punts: l'opinió sobre el criteri de la veritat (31), la distinció entre qualitat i el fort providencialisme. Però la seva influència va fins i tot més enllà. Atinent a la interpretació de Maxxley (32), en Boyle es troba una concepció del coneixement hipotètic extreta de Descartes i en clara relació amb la de Locke. La imatge de Boyle, malauradament no ha estat objecte encara de l'atenció que mereix. Per això és difícil d'extreure, de la bibliografia sobre el s. XVII anglès, una imatge global d'aquest autor. Mentre que Alexander (33) o Duchesneau (34) l'interpreten en una línia realista, Coler (35) o Van Leeuwen (36) el veuen com un precursor de la prudència epistemològica lockeana en afirmar la fallibilitat i la impossible confirmabilitat de totes les nostres hipòtesis. Especialment aquest darrer remarca la seva integració en la línia de l'escepticisme temperat (37).

L'evolució de la idea de certesa que es mostra en les obres d'aquests autors assenyala, sobretot, la implacable erosió soferta per la divisió tradicional entre doxa i episteme, substituïnt-la per un esquema més complex i adaptat a les necessitats de la nova ciència experimental (38). Si antigament s'havien compilat només dos graus de coneixement ara es reconeixen una àmplia escala que anirà des de la certesa absoluta il·ligada a l'evidència de les matemàtiques, després d'aquestes se situa el coneixement intuïtiu; l'ordre no completaria amb la certesa moral, la probabilitat i la plausibilitat (39).

La teoria de la certesa de l'Assaig és bàsicament la mateixa que la dels seus predecessors. La diferència més important és que mentre aquests parlaven de diverses espècies de certesa, per a Locke només hi havia una certesa on el concepte de la qual s'agruparan allò que abans es diferenciava en certesa metafísica i certesa moral, diferenciant-se radicalment de la probabilitat. Conèixer i estar en allò que és cert són per a Locke la mateixa cosa:

" Per a mi, saber i estar cert és la mateixa cosa; allò que sé, és allò del que estic cert i allò del que estic cert és allò que sé. Tot allò que coneixes, penso que ho podes denominar certesa i del que no estem plenament certs, no podem anomenar-ho coneixement " (pàg. 145, Works, vol.IV)

En el proper capítol mostrarem el desenvolupament de la concepció de certesa en l'Assaig.

## 2. La teoria de la certesa

### 2.1 La reflexió sobre l'error

#### 1) La teoria de l'error als llibres primers: L'Assaig

No es pot començar a saber d'allò que és cert, i aquest és el problema de la certesa, que no pot caracteritzar què és l'error. És aquesta epistemologia equívoca de caracterització de l'error, una de les finalitats principals concebudes per Locke. El text de l'obra és desenvolupat en els quatre llibres. A diversos moments, les seves reflexions metodològiques poden ser més o menys corroborades sempre que, a quart llibre, nos ho pot comprovar amb un llenguatge més específic del contingut de cadascun dels llibres.

El llibre I, una operació de biaixos conceptuals, és el que defineix la teoria de la certesa. Per una banda, el llibre I és el que defineix que l'analític d'una opinió certesa, però també és el que defineix el fet que es quin és el contingut d'aquesta opinió. La noció d'idea innata porta implícitament la possibilitat d'un estat de certesa absoluta que seria l'estat propi de l'home en aquest estat. La noció de Locke envers aquest tema és absolutament positiva: la nostra situació està caracteritzada per la fragilitat de la nostra tasca de certesa als quals hi podem arribar. És així, el que defineix la doctrina de les idees innates. Finalment, el llibre I acaba en el seu més ressegant: per a un estat d'illuminació, el que és la de ser considerada com una doctrina positivista per a la qualifica la moral establerta (1).

En aquest llibre referim nos, si és en introducció de l'Assaig. El llibre II, l'intent d'aquesta segona part de l'Assaig, és el que defineix més significatiu, és fer una anàlisi exhaustiva de la noció de contingut que es pot presentar a la nostra ment. La noció que Locke ens ofereix a aquest llibre ens parla molt significatiu. Locke es es desenvolupa amb l'analític dels continguts de la ment, el que que s'agrega quatre capítols més. Els primers dos capítols són el contingut actual, real o certitud. El tercer capítol és el que quin error aquestes idees poden ser utilitzades. Finalment, és a dir, de constituir una pràctica de l'error. Aquest llibre té la seva culminació en el darrer capítol, el que és dedicat a una noció que resultarà posteriorment de gran importància en la filosofia de D. Hume: l'associacionisme, el qual és introduït com a font dels principals continguts de l'Assaig (2). Resulten molt significatives per a nosaltres les múltiples referències a la moral, la pedagogia i la vida que es troben a lo llarg d'aquest capítol. La culminació de l'Assaig, capítol col·legial, Locke ens està en alguna cosa que pràcticament defineix la forma de l'epistemologia.

Ha estat discutit amb freqüència quin és el significat real del tercer llibre de l'Assaig, el dedicat al llenguatge. De fet, virtualment ignorat per una crítica filosòfica que a lo llarg de l'Assaig i en el quart, ha passat a ser considerat per nosaltres com l'autèntic corral de l'Assaig. Al final del segon capítol de la primera part, ja exposarem les nostres idees sobre aquest llibre. Aquestes consideracions nostres han de ser complementades amb una aproximació al tema de la certesa. No hi ha possibilitats, quan aquesta aproximació, d'afegir una imatge global i definitiva de la totalitat del llibre.

El que és més interessant, a més de la part, l'Assaig de Locke, és el llenguatge de nosaltres la seva aplicabilitat a l'activitat de







idea de pensament, així com la qualitat de l'acte de pensar, és el resultat d'una sèrie de processos psicològics que s'organitzen al voltant de la idea central de la qualitat del pensament. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.

Les experiències anteriors.

- Els hàbitus de l'últim pensament (TP).

Així, amb el desenvolupament de l'idea central de la qualitat del pensament, es desenvolupa la qualitat de pensament. Tot el que queda és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.

- "Asserència", produïda per la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament (TP).

"Confidència", fruit de la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament (TP).

"Confidència Relativa", fruit de la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament (TP).

- Un qualitat d'acte que se pot designar com a qualitat de la idea central de la qualitat del pensament (TP).

La qualitat d'acte, és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.

(iv) La qualitat de la idea central de la qualitat del pensament.

El capítol VIII tracta de abordar un altre aspecte de la qualitat del pensament, que és la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.

Aquest capítol explica com es relaciona amb la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.

La qualitat de la idea central de la qualitat del pensament.

Així, amb el desenvolupament de la qualitat de la idea central de la qualitat del pensament, es desenvolupa la qualitat de l'acte de pensar. Aquesta idea és derivada de la teoria de la qualitat del pensament desenvolupada per Locke, que proposa la distinció entre la qualitat de la idea (IQ) i la qualitat de l'acte de pensar (QA). El concepte de la qualitat del pensament és el resultat de la combinació de la qualitat de la idea i la qualitat de l'acte de pensar.





...del que no es el (188).

El que interessa a Locke és de tant el fet que el dret és un dret natural, així com, calgut, que la sol·licitud de la llei no té fins que no s'ha establert la filosofia de la llei natural, deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701. El dret natural és la llei que s'elabore en la llei natural, així com, calgut, que la sol·licitud de la llei no té fins que no s'ha establert la filosofia de la llei natural, deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701.

4.2 El dret de la llei natural

En el capítol de la llei natural, Locke ha desenvolupat un sistema de lleis que s'elaboren en la llei natural, així com, calgut, que la sol·licitud de la llei no té fins que no s'ha establert la filosofia de la llei natural, deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701.

Si es té en compte el fet que, Locke ha desenvolupat un sistema de lleis que s'elaboren en la llei natural, així com, calgut, que la sol·licitud de la llei no té fins que no s'ha establert la filosofia de la llei natural, deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701.

No cal dir que la llei natural és el que s'elabore en la llei natural, així com, calgut, que la sol·licitud de la llei no té fins que no s'ha establert la filosofia de la llei natural, deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701.

El propòsit de Locke és deca, a l'última instància, són les lleis polítiques que s'elaboren en el proper regnat de la llei natural que són les lleis que s'elaboren, per tant, el que és el dret natural, és el dret natural de la llei natural establert el 1701.







## II. La necessitat de la reflexió moral

### 1) El tractament de qüestions morals: per a el cas d'intel·ligibilitat de l'Àngel

La caracterització del coneixement efectuada en l'Àngel, ha predicat la reflexió sobre la naturalesa del cas de l'Àngel, més i ha insinuat la moral i les investigacions que s'han d'obrir camp on l'evitació plena és possible. Si això està disposat d'aquesta manera per l'estructura del cas de coneixement, es pot deduir almenys que és el nostre deure orientar-nos vers matèries d'aquesta mena. Així és una caracterització del coneixement racional que constituiria el punt inicial i punt d'arribada de la filosofia de Locke; l'obra s'opra implícitament a l'obra de Locke (1). Per consegüent s'insinua explícitament que el coneixement racional es pot dirigir al·luc el qual podem aspirar, és aquell el qual hem de dirigir els nostres esforços (2).

" Del qual se dedueix concloure que donat que les nostres facultats no estan ajustades per permetre dir-nos de l'èssent de la natura interna i les essències reals dels coses, així com necessitat per descobrir l'existència de Déu i el món, donat de resultes mateixes i així és per això per a condicionar-nos a la plenitud del pla descobriment del nostre deure i per això per a superar, se'ns aproximarà, per a orientar-nos racionals que som, utilitzar aquestes facultats que tenim en relació a allò pel que estem més adaptats i seguir la direcció de la natura en allò que potser dirigim fora d'aquest cas. Per això és racional concloure que la nostra capacitat de coneixement hi és més adaptada i més adequada i en aquest cas de coneixement que potser més adaptada a les nostres capacitats naturals i porta amb ell el nostre més gran interès, per exemple, la tendència del nostre estat etern. Del qual podem que podem concloure que la excel·lència de la ciència pròpia i el regni de la humanitat en general ". (IV, xii, 11)

Els altres debits tenen de ser treballats que siguin capaç de proporcionar-nos el profit, que siguin susceptibles d'informació i de coneixement, però no reflexió, que és inadaptable i inextinguible capaç de pura. La ciència de la Royal Society, és té una altra finalitat que la de la contemplació (3). Però, cal recordar aquí que el model en què Locke s'inspira és el de la reflexió mèdica. La medicina és abans una tècnica que una ciència, és més val'ens saber com es cura una malaltia que no el coneixement del cos en si mateix.

L'Àngel pot, si se vol, ser definit com un llibre d'epístoles religioses, però el model de saber que se vol constituir, és que cal i pot constituir-se, és un saber dirigit a les qüestions pràctiques i a afirmar la reflexió en l'únic camp d'interès per a la vida en què la certesa no hi és exclusiva.

Se'ns podrà objectar que no és cert que la moral sigui l'únic camp de coneixement possible. Entre taltals les matemàtiques. Però el fet és que pràcticament no se parla d'aquesta disciplina. Aquest és un tema per estudiar tot i que no cal que sigui certament hipotètic que és la pràctica del coneixement utilitari, és allò que condueix Locke a la caracterització del coneixement racional. La reflexió moral, política i social és la única que



" Un cop més, cap Govern parant la llibertat absoluta; sent la idea del govern, l'establiment de la esclat, i de certes regles o lleis, les quals convencions s'observen, i sent l'absoluta llibertat com a nivell, sent ella que li clau és de cap cap d'lectar sent de la llibertat. Aquesta proposició com de nivell de les proposicions sobre mètiques".

Tot i que haguem d'efectuar una petita digressió, comença l'enfocament en aquest tema de l'ètica descriptiva, ja que ha estat relativament poc treballat i és un dels camps claus per al nostre propòsit d'abrir la filosofia de Locke en el creiem que és l'única fonamental de la filosofia política.

El tema de la possibilitat d'una ètica descriptiva no és un tema oportunitat originalment per Locke. Shapiro en anglès que en aquesta opció ja pot treballar en Manes, el qual en el seu llibre de 1960 Empiricism and Ethics ofereix un sistema de moralitat basat en principis subjektius que es desenvolupa a la cap prova que successiu amb els principis de la categorització de la laboració de Locke correspon a un nivell que és una ètica natural, seria motivada per l'ètica, una originalitat que es veu a través d'una expressió radical del mateix. És que seria la filosofia de la moralitat (11). Tot això ja pugui servir en part per a explicar perquè Locke intenta de realitzar una ètica que, sens dubte, es pot qualificar d'absurda, ja l'obra ha argumentat. D'aquesta manera a partir de les crítiques que als seus llibres posteriorment li han estat dedicats crítiques que l'abandonen tota la ineficacitat del seu intent.

Es descomponen dues objeccions fonamentals a a partir d'aquesta ètica de Locke:

La primera és que el paral·lelisme amb les ètiques descriptives resulta difícilment acceptable, Locke seria en un error, i hauria d'efectuar una anàlisi més precipitada, estaria profundament concepcions absolutament dissonants al de la necessitat lògica i el diàleg de moral (12).

La segona es refereix també a la poca sensibilitat de Locke per a captar les peculiaritats del llenguatge moral. És obvi que no hi ha un ús que no sigui pròpiament "correcte" de les termes ètiques, ja que en aquest camp la connotació és la que importa tant com la denotació (13). Preocupa totalment la poca sensibilitat per part de Locke, d'entrar a una ètica que és una ètica descriptiva i primer principi, però el procediment de l'ètica descriptiva aquesta ètica són poques que es quedaran en poca cosa, ja que es veu la ineficacitat elemental. Així és, de fet, el que ens veu en l'exemple de l'ètica moral que ha subministrat notoriament.

L'intent d'establir una ètica descriptiva semblant que es veu, de manera general, com a ètica desafortunada. És clar, aquest intent no contribueix a descriure Locke en un nivell de línia de profunditat. Si és així, totes aquestes crítiques que portarien una ètica descriptiva, ja que Locke s'apropia a tot el que té de problemàtic, el seu intent i per això no s'ha de considerar. És absurd d'elaborar una doctrina que, si bé podria ser certa, veritablement seria, per al seu autor, és, d'una intel·ligència superior a la de la majoria dels homes; especialment, si tenim en compte la precarietat de la moralitat que constitueixen un nivell de defectes de l'ètica ètica i l'ètica de Locke de la moralitat (14).

Si bé com veu el que no cal d'ètica del fet de la moralitat i l'ètica d'una ètica descriptiva de la moralitat.

problematicitat de la vida social. En el mateix epígraf en què es referència a la desenvolupabilitat de l'ètica Locke ens parla de vicis, passions i interessos que dificulta la desenvolupabilitat de la racionalitat. Una de les aplicacions més importants de l'ètica de Locke és la teoria de la dignitat humana, que ha hagut d'abrir conferències a l'ètica. Les concepcions socials poden constituir una força obligatòria (15). El concepte de la racionalitat pot coincidir amb el de la racionalitat però, després de trobar que no és de la totalitat de la vida. Locke és conscient de la força que els elements socials tenen en la vida, i així, almenys al principi, no es pot prescindir del social. Per això resulta evident que el caràcter autònom, la independència de la presència d'elements socials, que impedeix el desenvolupament d'una racionalitat (16).

Aquests resultats indiquen l'efectivitat que hi ha, en un sentit profund del terme, un mal, el qual se significava amb el principi de disgregació social. Com aquest mal ha estat evitat amb el seu procediment, és un punt important que cal destacar. Perquè, per la seva naturalesa, no és una força social, sinó una força social. Però, probablement, no estaria fora de lloc el fet de pensar que la solució, amb implicacions socials, per la presència de la noció de caducitat de l'home. Allà on un nivell ontològic arriba a un nivell superior, amb una força elementar i negativa, a un nivell superior, pot aparèixer una força elementar constructiva.

Segui amb això, aquestes propostes i eines tècniques, l'efectivitat de les quals igualment de les propostes ontològiques, una preparació en base a un punt d'afirmació de la reflexió. La noció de les nostres idees sobre els fets socials té com a marc referencial un fet de problematicitat, i en aquest punt no s'ellimina gaire de les nostres idees sobre la realitat natural; en té, a diferència d'aquestes últimes, poder ser concretades i desenvolupades més àgilment. Per això, en les solucions que estableix, aquestes idees no està pensant cap element de problematicitat. Aquesta diferència, establerta amb el fet de l'ingrés social en l'home humà, indica la disposició de la divinitat providencial, i el primer pas de fonamentar el judici de Wood amb el qual, amb aquestes idees, l'objecte natural del nostre procediment de la reflexió sobre els fets socials. Aquí radica, el nostre judici, l'afirmació fonamental de l'Assaig. La teoria de la reflexió, respecte a aquesta reflexió, troba la seva efectivitat en el fet d'ajudar a aclarir la naturalesa de la societat. Però, aquest no és el tot de la relació. El fet que hi hagi un desenvolupament tipus de desenvolupament o de reflexió sobre el desenvolupament és quelcom que ve determinat per la constitució de la societat. Aleshores que ve, les nostres idees són un fet social, un desenvolupament del poder en què ens hem educat. La diferència entre el poder de Virgínia i el més il·lustrat dels cavallers anglesos, no es diferencia en les vies que en la manera en què l'exercici de les seves facultats fou limitat segons les formes, nocions i mètodes del seu propi país (18).

### 3) El significat pedagògic i polític de l'Assaig

Aquesta doble relació entre societat i desenvolupament, que possibilita de veure dels aspectes pedagògic i polític de l'Assaig. Pedagògic, perquè la pedagogia ha d'entendre, inicialment,



la seva metafísica així que està associada a una seguit de finalitat jurídica i política (23). El mecanisme fonamental d'aquesta teoria de subjecte és a descomposar l'estat, que ha estat marca d'identitat, el dret (24), i la que aquest subjecte pot presentar abans que com a un subjecte social. També aquí un exemple més de la col·lisió fonamental, ja en llibre de Locke se dona entre providencialisme i constitució de la societat.

El providencialisme, el recurs a la divinitat, apareix sempre en darrer terme com un mecanisme explicatiu que serveix per a fer arribar les solucions als múltiples problemes que Locke es decideix a abordar al llarg del desenvolupament actual de l'Ànglia. No s'ha d'interpretar així que les finalitats abegades de Locke o un mecanisme de justificació davant d'una possible acusació religiosa. Si el text apareix repetitívament a perquè constitueix, com al llarg d'aquest treball, una crítica demostrant, la base sobre la qual es fonamenten totes les afirmacions de Locke. La conseqüència d'aquesta subjecció d'aquesta subjecció procedeix al pla de la divinitat i per l'actiu que ha estat i es esdevé capital, la crítica a la utilitat de les normes contra el cas de la col·lisió politico-social. Una actitud que, com hem vist, s'explicita fins en John Locke o l'altre que en cap altre (25).

## VI La unió de política i d'epistemologia

### i) La determinació de la política per l'epistemologia

Tot el que hem enunciat en el capítol anterior, tot i sent important no afecta només que al nivell més superficial de la relació entre la doctrina de Locke i el text polític de l'Assaig. La projecció política de l'Assaig sobrepassa en importància la que es pogués derivar d'algunes nocions aïllades. Per a nosaltres el que s'esdevé no és tant que d'alguns textos es puguin derivar conseqüències susceptibles d'anomenar-se com a polítiques, sinó que l'Assaig en el seu darrer fons respon a una motivació política. L'Assaig és una història natural de l'error que té com a finalitat superar aquesta situació establint una teoria de la certesa. Aquesta teoria de la certesa té una finalitat política clara: ha de ser connectada amb el principi de tolerància sense el qual es podria constituir l'ordre civil que Locke judica com a indispensable per a la realització del seu programa. El primer pas vers la constitució d'una societat tolerant rau en l'acceptació del que constitueix la doctrina decisiva de l'Assaig: la separació entre coneixement com a certesa i creença com a probabilitat (1) és aquí on apareix la base ferma necessària per a fonamentar els preceptes de la llei de la naturalesa (2).

No és només que la doctrina de l'Assaig porti implícita una defensa de la llibertat d'opinió. La seva necessitat és ratificada de manera explícita en l'Assaig (3). Cal fer un esforç per mantenir la pau i l'amistat a través de la diversitat d'opinions. El que ha quedat demostrat després de l'argumentació de l'Assaig és que la nostra opinió està sempre pròxima a la ignorància. Per això no podem tractar els altres com a éssers obstinats i perversos per no estar disposats a fer quelcom, el qüestionament de les pròpies opinions, que difícilment acomplim nosaltres mateixos. Cap home no pot constatar que tingui una evidència plena del que defensa o del que condemna, especialment en el que fa referència a les qüestions de fet. Ningú pot considerar tots els fets rellevants en el moment d'emetre un judici.

" Però en els temes en què ens regim per la probabilitat no hi ha cap cas del qual podem estar segurs que tenim totes les qüestions particulars al nostre davant que d'alguna manera puguin afectar a la qüestió; i que no hi ha una evidència al darrera, encara no vista, que pugui inclinar la balança de la probabilitat cap a l'altre costat i pesar més que tot el que en el moment present semblava preponderar. Qui hi ha llavors que tingui l'oci, la paciència i els mitjans per tal de recollir totes les proves que fan referència a la major part de les opinions que té, tan segurament com per concloure que té una visió clara i completa i no hi ha res més que pugui ésser dit per gaudir d'una informació millor? " ( IV, xvi, 3 )

La necessitat de creure sense posseir coneixement ens ha de conduir a tenir més cura d'informar-nos nosaltres mateixos

que de restringir la voluntat dels altres. Locke destaca, a més, que els qui han aprofundit en l'examen de les seves pròpies opinions són sempre els qui menys raons troben per a constituir-se en mestres. En el transfons d'aquesta qüestió està l'esperança, més o menys utòpica, que definirà el el pensament europeu dels darrers segles: la creença que l'efecte de l'educació del poble no pot redundar només que en la implantació de la pau i la tolerància en el si de la societat. D'aquí el caràcter popular amb què Locke planteja el seu tractat, la parquedat en què ell es troba vocabulari "especialitzat", l'investida a l'elaboració de tècniques del pensament que troba la seva millor expressió en la persistent argumentació contra el sil·logisme (4). L'únic coneixement que té valor per a Locke és aquell que pot ser útil a la societat i per a això ha de ser accessible a tot el món. Allò que Van Leeuwen denomina teoria de la certesa no resulta essencialment diferent en Locke del que enuncien els teòlegs liberals d'inicis del s. XVIII. Hi ha una elaboració filosòfica predominant però una mateixa finalitat: el defugiment dels conflictes religiosos o polítics. Especialment dels primers, ja que el millor blanc de les crítiques de Locke són sempre els entusiastes, els fanàtics religiosos l'error dels quals és de no mantenir la relació entre assentiment i evidència en la mida raonable (5).

El tema central de la reflexió epistemològica de Locke conflueix amb el tema central de la seva teoria política. L'acceptació de la teoria de la certesa ha de tenir com a conseqüència l'acceptació del principi de tolerància. La tolerància és la instància fonamental en la reflexió política i social de Locke: és el criteri principal de la veritable església (6) i l'element que a darrer terme fonamenta qualsevol ordre social.

ii) La determinació de l'epistemologia per la política:  
l'anàlisi del llenguatge

La relació pot donar-se també a la inversa, és a dir, no només hi ha una determinació de l'actitud política per l'epistemologia, sinó que les nocions epistemològiques que Locke utilitza sempre es refereixen a la manera de conèixer d'un subjecte que no és un subjecte aïllat, com el de les meditacions cartesians, sinó que és un subjecte social. Els nivells més alts de la probabilitat com l'"assurance" precisen del testimoni dels altres per tal de poder produir assentiment. Com ho afirma Dangelmayr és la intersubjectivitat allò que defineix la forma que pren en les nostres ments el material del saber (7). La noció epistemològica d'"assurance" es distingeix no gaire en forma i en contingut de la noció pròpia de la filosofia política de consens: són conceptes interrelacionats estretament.

Seria convenient tornar a insistir aquí en allò que assenyalàvem en fer un reduït esbós de l'activitat de la Royal Society. El projecte científic tenia dimensions ètiques i col·lectives, polítiques al cap i a la fi (8). La tasca d'establir diferenciacions entre unes disciplines i altres resulta, per tant, una tasca difícil i amb grans possibilitats d'esdevenir vana totalment. Les fronteres no existeixen en tant que la tas-

ca essencial és la mateixa, la lluita contra el dogmatisme (9) i també la finalitat contra la qual es dirigeix és la mateixa, la que abans hem definit com la Nova Instauro (10).

L'actitud de Locke es pot correspondre amb una de les idees difoses per Pascal quan parlava de la comunitat científica com " Le Royaume des savants " (11). No és una fórmula inadequada el fet de definir la filosofia de Locke com un intent de fonamentar les bases d'un regne dels savis que hauria d'ésser també un regne dels justos.

És en aquesta confluència entre l'interés pels temes epistemològics i l'interés pels temes socio-polítics on cal cercar l'arrel de l'atenció que Locke dedicà als temes lingüístics. El llenguatge és allò que delimita el nostre coneixement i el que li dóna un valor efectiu per tal com permet la seva comunicació. Comunicació no només vers l'exterior sinó fins i tot en nosaltres mateixos ja que la principal funció del llenguatge és la de servir d'auxiliar de la memòria; la de constituir senyals que la memòria fa servir per a fixar el record dels propis pensaments (12).

A més com s'ha mostrat en el primer capítol, el llenguatge humà, de la manera com està estructurat, és vàlid per al desenvolupament de la ciència que cerca més aviat l'aplicació pràctica que no l'extensió del coneixement. Locke es manifesta aquí com un clar precedent de filosofies posteriors que establiran la crítica filosòfica en l'anàlisi del llenguatge. Al mateix temps, el llenguatge és l'instrument de la disposició vers la sociabilitat, ja que la intercomunicació és la base de la mateixa. Els problemes del llenguatge són, en conseqüència, automàticament problemes socials (13).

El llenguatge, la " communication by words ", disposa d'un doble ús: el civil i el filosòfic (14). La problemàtica del llenguatge roman en la base de totes les qüestions filosòfiques que Locke enfila, ja que en conclusió totes tracten de detectar un mal ús de les paraules, sigui en un camp o en un altre del saber. No hi ha reflexions separades en Locke sinó una intuïció central: a la nostra capacitat d'afirmar li és inherent una limitació, que és expressada de vegades amb llenguatge polític, de vegades amb llenguatge filosòfic i d'altres fins i tot mitjançant un discurs teològic.

### iii) La unitat de la filosofia de Locke

Penso que és molt interessant de remarcar aquest fet per tal com la bibliografia sobre Locke, de la mateixa manera que la bibliografia sobre Berkeley i Hume o, en un altre àmbit, la bibliografia sobre Plató, té una gran tendència a presentar un Locke epistemològic i un Locke teòric-polític que no entren mai en contacte entre si. Una conseqüència d'aquesta actitud és la tesi que defensa la impossibilitat d'una connexió entre " empirisme pràctic ", doctrines polítiques i " filosofia empirista ", els textos com l'Assaig (15).

El nostre punt de vista és radicalment oposat a unes tals concepcions. Per a nosaltres, tota la filosofia de Locke es pot considerar com l'expressió i el desenvolupament de la seva teo-

ria de la certesa. Per a això, no es pot parlar de "relacions" sinó d'un nucli comú que es reflecteix en una idèntica estructuració bàsica. L'autor que ha expressat un punt de vista més proper al nostre ha estat Schouls. Per a aquest investigador resten fora de lloc les opinions que parles de "simetries accidentals", o de coherència estètica. Segons l'apreciació de Schouls hi ha una consistència essencial perquè en gran manera les doctrines fonamentals són les mateixes (16). En principi, Schouls, atribueix una tal igualtat de contingut a la unitat metodològica de la qual gaudeix el cos escrit de Locke, la demostració de la qual consisteix l'objecte de la seva obra (17).

Al nostre parer, es poden suggerir com a mínim dues vies les quals el paral·lelisme entre els dos ordres de la filosofia de Locke pot ésser traçat. La primera via podria estructurar-se a partir del predomini d'allò atòmic, d'allò simple, tant en una com en l'altra filosofia. L'element bàsic, sigui l'individu, sigui la idea simple, és tant en un cas com en l'altre l'element primari, no hi ha res que no sigui previ a ell i sobre ell s'articula tota la construcció. El que volem suggerir es pot il·lustrar mitjançant una comparació amb R. Filmer, l'autor del Patriarca, una obra típica d'aquelles concepcions a les quals Locke s'hi oposava radicalment. Per a Filmer, la constitució del poder, dels òrgans rectors, era prèvia a la constitució de la societat. Adam és designat com a primer sobirà i el poder temporal constitueix la seva herència (18). Per a Locke, en canvi, el fet primari és el de l'individu i la relació entre ells. El fet del sorgiment del poder és posterior i es fonamenta en aquesta relació (19).

És clar que hom pot establir una analogia entre aquesta visió i la línia epistemològica que se segueix en l'Assaig. Locke no comença per la descripció de les facultats, ni les concedeix la primacia sinó a les idees. Sense elles la ment és una taula rasa. És a partir de les relacions i associacions entre aquestes idees adquirides per percepció que es comença a estructurar en tota la seva complexitat l'edifici de la ment humana.

Viano estableix un paral·lelisme entre les dues obres que restaria proper al caracteritzat per nosaltres: si en l'àmbit del coneixement allò que la seva reflexió intenta de fer és fixar els límits del saber en oposició a una concepció acrítica de la filosofia, la seva filosofia política tracta d'establir els límits del poder enfront a una concepció paternalista i despòtica de l'estat (20).

La segona via faria incidència en la semblança estructural que cal establir entre el fet del pacte social i la constitució del llenguatge. L'origen de l'ordre social rau en els individus aïllats. En l'ordre del coneixement allò primari és la col·lecció de subjectivitats, cadascuna de les quals roman aïllada de les altres. El pacte social, producte d'una disposició divina, trenca l'aïllament i permet la constitució de la societat. De la mateixa manera les diverses subjectivitats, àmbit de privacitat irreductible, arriben a un assentiment implícit, que permet la invenció de signes comuns (21). En ambdues operacions la intervenció de la divi-

na providència també deixa notar el seu efecte (22). Ambdues filosofies es desdobleguen sobre un mateix fons comú que nosaltres hem caracteritzat com a providencialisme. És a partir de la voluntat de Déu que tot es constitueix. Deriva de la voluntat divina l'haver fet de l'home un ésser social i és a partir dels seus designis la manera com es constitueix l'àmbit del llenguatge i, amb ell, l'àmbit del coneixement universal: el de la racionalitat (23).

## Conclusió

Vàrem iniciar aquest treball amb l'estudi de dos dels temes més característics de l'Assaig: la distinció entre qualitats i la noció de substància. El motiu de l'elecció d'aquests temes es fonamenta en el seu caràcter clau a l'hora de donar compte de la representació del món construïda per la filosofia de Locke. La finalitat del nostre examen ha consistit, sobretot, mostrar que en Locke no es dona una afirmació dogmàtica d'una epistemologia realista i una ontologia materialista, malgrat que en alguns moments sembla que hi ha una forta tendència cap a aquest sentit. El resultat de la reflexió de Locke, pel contrari, tendeix més aviat a establir la impossibilitat de qualsevol tipus d'ontologia. La conseqüència d'aquest fet és la impossibilitat de la ciència natural, d'un coneixement exacte del món que ens envolta. El resultat del primer capítol proclamava, doncs, l'escepticisme com una de les línies definidores de la filosofia de Locke, tot i matisant que el seu escepticisme no s'assembla al pirronisme, sinó a la línia designada com a escepticisme constructiu.

El capítol segon analitza la noció de Déu tal i com és tractada en l'Assaig. Es tracta de mostrar l'actuació de Déu com a garantidor del coneixement, com a element ordenador de l'univers i com a fonamentador de la vida social. La segona part del capítol s'ha dedicat a mostrar la manera com s'articula la relació entre Déu i univers: la relació es caracteritza com a teleològica i s'explica, sobretot, en relació als senyals d'hipocratismes existents en Sydenham; a la seva idea que les representacions de l'exterior són signes que responen a una racionalitat que immana de la mateixa naturalesa.

La segona part s'iniciava amb un capítol dedicat a apuntar la relació de Locke amb l'entorn cultural del seu temps, palesant que l'Assaig no és una construcció aïllada sinó la culminació de la línia de pensament originada en Bacon i els teòlegs protestants anglesos.

El quart capítol analitza la teoria de la certesa en Locke, reprenent el fil epistemològic que hom havia deixat de banda després del primer capítol. Hom analitza els principals continguts del llibre IV, per tal d'arribar a la conclusió que l'estat que millor caracteritza la situació de l'home és la ignorància. Locke dedueix d'un fet així la necessitat que el nostre pensament s'orienti vers els temes d'ordre político-social. Els fets socials són l'objecte natural del nostre pensament. Per últim, el capítol final es dedica a discutir la relació entre els dos ordres de la filosofia de Locke, una relació que nosaltres establím a partir de la consideració com a nocions homòlogues de la teoria de la certesa i del principi de tolerància.

Un cop resumides les línies principals del nostre treball ens hem de preguntar ara què es pot concloure sobre l'objectiu fonamental que ens plantejàvem en la introducció. És a dir, establir la relació de Locke amb les grans línies que, al nostre entendre, conformen l'estructura bàsica del panorama filosòfic del s. XVII.

Al llarg del treball, creiem haver trobat una varietat de motius que podrien permetre d'establir una relació entre Locke i els filòsofs de la línia de la prudencialitat:

- La dualitat de nivells de què hem parlat en la nostra primera secció, és a dir, el fet que Locke sempre estableixi una diferència entre el que es pot afirmar sense circumspècció

i les coses que només poden dir-se a nivell hipotètic.

- La prudència en l'actitud davant del món. La filosofia de Locke se situa en una relació de conveniència enfront de la naturalesa. Però el seu domini total no és considerat mai com una finalitat en si.

- L'assumpció real que es dona en l'obra de Locke del fet fonamental de la limitació de l'ésser humà. Una limitació que es concreta, sobretot, en la seva impossibilitat d'arribar a conèixer les essències reals.

- L'atenció al tema de l'error; una qüestió així constitueix un dels punts crucials que separa l'actitud que nosaltres volem atilar de l'adoptada per filòsofs com Malebranche, Spinoza i Leibniz, els quals no es preocupen mai per la inevitabilitat de l'abocament a l'error que sembla propi de l'ésser humà. L'Assaig és en darrer terme una analítica de l'error i com a conseqüència, una analítica de la situació.

- Hom pot esmentar aquí també l'actitud que adopta en relació al tema de l'ètica demostrativa, com, malgrat el fet que aquest s'entengui com a possible, es troba una última resistència a la seva elaboració fonamentada, sobretot, en què Locke assumeixi que allò humà no es pot identificar sense més ni més amb el racional.

- La caracterització de la teoria de la certesa des del moment que apunta a definir tots els estats possibles de certesa per a l'home com a limitats. Hom bandeja la il·lusió que el coneixement pugui ser un redemptor de la nostra limitació.

- Finalment, la crida de la tolerància a l'exercici del respecte a les limitacions dels altres, ja que, en definitiva, a totes les afirmacions elaborades per éssers humans se'ls pot atribuir una manca de fonament. Una crida a la tolerància que, d'alguna manera, roman també implícita en les filosofies de Descartes, Pascal i Hume.

Tanmateix, algunes de les assercions sembla que es poden emmarcar dintre del que, en la nostra introducció, hem anomenat com a filosofies de la totalitat. Allò que principalment l'aproparia a aquestes postures seria la concepció implícita de la naturalesa que subjau en les seves obres i sobretot la seva postura en relació a la divinitat. Un dels resultats obtinguts pel nostre treball, especialment en el capítol segon, és la consideració que en Locke es troba pressuposada una metafísica que, sense estar continguda en el discurs lockeà, fonamenta aquest de manera molt més intensa del que ha estat considerat tradicionalment.

A darrer termini la Naturalesa és el mecanisme capaç de justificar-ho tot, actua com un mecanisme omnicomprensiu. Aquest punt provoca la negació, en certa manera, de tot el que hem estat exposant anteriorment. L'apel·lació a l'omnipotència divina es revela fins i tot capaç de justificar el fet de la limitació de l'home. I d'una finitud capaç d'autojustificar la necessitat que ella mateixa sigui finitud bé es podria dir que no és tal. L'afirmació de la pròpia limitació que es revela com a primera veritat en Descartes, Pascal i Hume no es mostra com a tal en Locke malgrat l'evidència que posseïa una consciència clara del fet. La primera veritat sempre es troba, a semblança del que succeeix en les ontoteologies, molt més en l'afirmació que hom fa de Déu que no en el treball desenvolupat dins de l'àmbit de la subjectivitat.

El problema, doncs, d'establir el sentit de la filosofia de Locke sembla que no té una solució immediata i fàcil. Locke sem-

bla partir una tensió entre els dos extrems oposats que condueix la seva filosofia a una permanent indefinició. Quan la filosofia de Locke vol ser afirmativa -elaboració de l'ètica demostrativa- acaba afirmant molt poc, però en altres ocasions -demostració de l'existència de Déu, apel·lació a l'ordre de l'univers- Locke dona la impressió de dir massa, o almenys, més del que hauria de dir a fi de mantenir el seu discurs en uns marges de coherència. La nostra conclusió no és nova, el que diem no és, en certa manera, una altra cosa que repetir la valoració que a Kant li pogué merèixer la filosofia de Locke (1). La indecisió a la qual apunta Costa en acabar conclouent que allò que defineix la filosofia de Locke és una vacil·lació entre la definició semàntica de idea i la pervivència de l'actiu esquema ontològic-materialista (2). El pensament de Locke oscil·la entre dues posicions sense acabar d'adscriure's globalment a una d'elles. Es parla el llenguatge de la prudencialitat i hi ha poques assercions, però totes les que es fan descansen en la veritat d'una darrera proposició informant, amb la qual cosa hom arriba a una situació paradoxal: Locke utilitzaria el llenguatge d'una tradició per tal d'elaborar un discurs que es fonamentaria en l'esperit oposat. Locke apareix en certa manera com una cruïlla entre ambdues tradicions. Una cruïlla que es plasma en un discurs que, malgrat que es construeix assumint una posició de limitació, acaba derivant al dogmatisme. Potser aquesta valoració que aquí fem de la filosofia de Locke es pogué estendre a la tradició que per a nosaltres es constitueix com la més fidel hereva: la Il·lustració. El que és propi dels il·lustrats serà la mateixa combinació de moderació i dogmatisme amb la qual nosaltres caracteritzem la filosofia de Locke. Una valoració que fins i tot es pot estendre al científic-me-tecnicisme dels nostres dies, basat en una activitat que malgrat que sorgeix com a resultat d'assumir la pròpia limitació, acaba presentant-se com a qualcom amb dimensions de totalitat, si més no en un ordre de valors.

El discurs de Locke se'ns manifesta tanmateix com a més relacionable amb el discurs dels pensadors de la línia prudencial que amb els ontoteològistes, potser com a conseqüència del fet que la relació amb aquests darrers s'estableixi no tant a partir de la semblança entre els discursos sinó del que hi ha a la base d'ambdós discursos.

Per tal d'examinar això és important que ens centrem en les relacions que es puguin establir entre Locke i els filòsofs que el precedeixen.

El filòsof continental a qui Locke dedicà una atenció més profunda fou Malebranche. Durant el treball vam fer alguna al·lusió a aquesta relació i recalcarem que el retret que Locke llança contra Malebranche consisteix a que aquest considera que gaudeix d'un coneixement de l'essència de Déu, mentre que per a Locke qualsevol afirmació que fem sobre Déu no deixa de resultar una hipòtesi inverificable per a l'esperit humà. Una actitud que es pot destacar des de l'inici de l'obra de Locke sobre la doctrina de Malebranche, quan l'anglès declina les refutacions que Malebranche efectua mitjançant la "reductio ad absurdum" argumentant que el fet que alguna cosa sembli absurda a un enteniment tan limitat com l'humà és una prova insuficient (4). Durant l'examen mostrem que, deixant de banda allò que concerneix al 'cogito', Locke discrepa de Malebranche en gairebé tots els punts, utilitzant unes argumentacions que es fonamentarien en qualcom molt proper a l'anàlisi del llenguatge. El llenguatge, el discurs lockean, es mostra radicalment diferent del de Malebranche.

No succeeix el mateix, però, amb altres pensadors del s. XVIII francès; tot i començant pel que a priori pot semblar més allunyat, Pascal. Ja hem assenyalat durant el transcurs del nostre assaig que hi ha elements que permeten de pensar que aquests dos autors són més relacionables del que normalment hom sospita. En un moment del text apuntem que la interrelació que es dona entre les dues obres, concretament entre la teoria política i les qüestions més estrictament filosòfiques, és molt semblant si ens recolzem per tal d'efectuar aquesta asserció, en els darrers estudis sobre la filosofia política de Pascal. Una altra possible via de relació es podria establir a partir de l'apologia entre el tema pascalià del Déu que s'amaga del món i el tema lockeà de la ciència, el coneixement de les essències reals que se'ns amaga.

La mateixa relació favorable s'ha d'establir amb els cartesians menors. La influència d'alguns d'ells, com la de Gilles de Launay hi és patent; no ho és menys la d'un cartesià no tan menor, Arnauld, el qual exercí, com ho hem assenyalat en un capítol anterior, una influència força intensa en la noció d'idea de Locke, el qual fou sempre un fidel seguidor de l'obra del religiós francès i especialment de les seves polèmiques amb Malebranche.

El fet de fixar la seva posició respecte a Descartes és una tasca més important. Un afer així és un dels motius més bàsics del nostre treball, tal i com ho pot mostrar amb facilitat una lectura del mateix. Un fet que s'atribueix principalment a dues raons: la primera és que el propòsit d'investigació més general en què aquesta tesina s'hi inscriu, sorgeix, per damunt de tot, com a fruit de la nostra reflexió sobre l'obra de Descartes i la seva situació historiogràfica. Però a més perquè el progressiu aprofundiment en la lectura de Locke ens ha anat persuadint que Locke es força més cartesià del que sembla o del que reflecteix la bibliografia utilitzada generalment.

és curiós de constatar el fet que alguns dels primers lectors de l'Assaig no saberen diferenciar la doctrina de Locke de la de la cartesiana. Locke apareix aleshores com un seguidor poc original de Descartes. Després de Hegel i amb el neokantisme la situació es capgirà en 1909 i Descartes i Locke començaren a ser vistos com els líders respectius de corrents rivals. Fins aquest segle no s'han intentat unes aproximacions més ajustades a la realitat dels textos. L'autor que inicià aquesta tendència fou el més clàssic dels estudiosos de Locke: J. Gibson. Gibson establí tres punts pel que fa referència a la relació Descartes-Locke que, en l'essencial, encara em semblen dignes de ser considerats:

-El lligam d'unió més gran que existeix entre els dos autors és que Descartes proporciona a Locke la seva concepció de les idees com a objecte de coneixement.

-La diferenciació més important ha d'establir-se a partir de la manca d'ambició metafísica de Locke.

-Les coincidències més grans entre les dues obres es donen en allò que correspon a les nocions epistemològiques bàsiques (5).

Pel que fa referència al darrer punt, el desenvolupament del qual Gibson considerava un afer urgent ja que fins aleshores les semblances entre les dues doctrines havien passat d'impereceptibles, pot ser significatiu d'assenyalar que ha estat necessari esperar fins a la nostra dècada per tal que hom emprongués un estudi específic del tema.

Però si ens centrem ja en les relacions que es poden establir depenent de del que hem exposat, creiem que la relació entre Descartes i Locke ha de ser considerada d'una manera doble. Per una banda hi ha una proximitat evident en allò pertanyent a alguns aspectes essencials del cartesianisme. No es tracta únicament de què aspectes essencials de la doctrina de Locke (la teoria de les idees com a semiòtica és el millor exemple) sigui una herència directa de Descartes. La proximitat va fins i tot més enllà: tant Descartes com Locke es veuen obligats a estructurar llurs discursos com a analítics de l'error, a fer un esforç per pensar la situació. En aquest aspecte, que potser es pot denominar com a crític, no cal establir cap diferenciació.

Però, en canvi, hi ha un aspecte en el qual es pot establir una diferenciació fonamental; allò més valuós del pensament cartesià, la seva radicalitat, es perd totalment en Locke. Mentre que la filosofia de Descartes es dona a entendre pel seu empenyorament a efectuar l'examen de les nostres afirmacions fins a trobar una d'elles que sigui necessària, fins a trobar un fonament en l'apodicticitat; en Locke, aquest aspecte és obviat, desapareix. La filosofia de Locke ens apareix en un cert sentit com la realització de l'opció de Gassendi: conformar-se amb viure en la probabilitat. Potser se'ns podrà dir que l'actitud de Locke pel que fa a aquest punt representa una posició d'extrema prudencialitat. Almenys l'estudi de Locke enc pot servir per a il·luminar la paradoxa que pot comportar el fet de parlar de filosofia prudencial. Quan la prudència es condueix a un nivell extrem el que desapareix és la filosofia. Hom necessita un toc d'imprudència, de desafecció, de bogeria per a elaborar un discurs així que ens força a trencar amb els lligams que ens uneixen a la nostra vida comuna. Potser fou aquest excés de prudència allò que obligà a la total desvalorització d'allò teòric que trobem en l'obra de Locke. En qualsevol cas, aquest esforç del pensament, que incapacitat de dirigir-se vers ell mateix es dirigeix vers els temes político-socials, té el valor de col·locar-se als nostres ulls com un paradigma, com una exemplificació evident, d'una de les vies possibles de solució per als múltiples problemes que sempre planteja el fet universal i intemporal del pensament.

Barcelona 14-29 de Juliol de 1987

- 1/ (II, viii, 12). Aquest fragment pot ser confrontat amb el text amb el qual Hobbes inicia el seu Leviatan:
- " La causa del sentit és el cos extern de l'objecte que fa pressió sobre l'organ escaient a cada sensació, ja sigui de manera immediata, com en el cas del tacte i el gust, o de manera mediata, com s'esdevé en el veure, l'escoltar i l'olorar. Aquesta pressió mitjançant els nervis i altres fibres i membranes del cos segueix endins fins el cor i el cervell, on causa una resistència o contra-pressió l'esforç del cos per alliberar-se ell mateix que perquè va cap a fora sembla ser una matèria externa."
- ( Pàg. 2, English Works, Vol.III )
- 2/ (II, viii, 11)
- 3/ (II, viii, 2)
- 4/ (II, viii, 9)
- 5/ (II, viii, 10)
- 6/ J. W. Yolton, Locke and the compass of Human Understanding, (Cambridge, University Press, 1970) Pàg. 136.
- 7/ (II, viii, 15)
- 8/ En el Leviatan l'adscripció de Hobbes a una postura fenomenista sembla que queda força clara :
- " Tampoc en nosaltres que som pressionats hi ha res de diferent que diversos moviments, ja que el moviment no produeix res més que moviment. Però el seu aparèixer'ns és fantasia, estiguem vetllant o somiant. I de la mateixa manera que pressionar, fregar o colpejar un ull, ens crea la fantasia d'una llum; i pressionar l'orella produeix un brunzit; els cosos quan veiem o escoltem produeixen el mateix per la seva i forta invisible acció."
- ( Hobbes, English Works, Vol. III, pàg. 2 )
- 9/ " Locke es manté del tot en aquesta fase vulgar de la consciència que consisteix a creure que allò verader i allò real es troba en els objectes que són fora de nosaltres."
- G.F.W. Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía  
Vol.III, México, 1955; Pàg. 319.
- 10/ (II, ii, 3)
- 11/ I.C. Tipton (ed.), Locke on Human Understanding selected essays  
Oxford, U.P., 1977; Pàg. 70
- 12/ ib.; Pàg. 75
- 13/ E.M. Curley: " Locke, Boyle and the distinction between primary and secondary qualities ", The philosophical Review, 1972, vol. LXXXI
- 14/ J. Bennet, Locke, Berkeley, Hume: Central themes, Oxford, Clarendon Press, 1971; Pàg. 25
- 15/ (II, i, 8)
- 16/ (II, ix, 1)
- 17/ I.C. Tipton (1977); Pàgs. 41-54
- 18/ Ch. Pierce, Collected Papers, (Cambridge, Massachussets, 1958); pàg. 21
- 19/ (IV, iii, 6)
- 20/ J.W. Yolton: " Locke and the seventeenth-century

- logic of ideas ", Journal of the History of Ideas, 1955, vol. XVI
- 21/ Descartes definirà idea com : " Tot allò que hi pot ser al nostre pensament ". (16-6-41), A. T., III, 383, i. CCXLIII)
  - 22/ J.W. Yolton: " On being present to the mind, a sketch for the history of an idea ", Dialogue, vol. 14, 1975
  - 23/ R. Descartes: La dioptrique i Le Monde ambdues en Œuvres philosophiques ( ed. Alquié, vol. I ); Pp 684-5 i 315-323
  - 24/ I.C. Tipton (1977); 123
  - 25/ (II, xxxii, 14-6)
  - 26/ I.C. Tipton (1977); pàg. 61
  - 27/ (IV, iii, 6)
  - 28/ (IV, iii, 11)
  - 29/ J.W. Yolton (1970); pàg. 131
  - 30/ (III, iii, 15)
  - 31/ J.W. Yolton (1970); pàg. 31

## I.2

- 1/ (II, xxiii, 1)
- 2/ (II, xxiii, 2)
- 3/ (II, xxiii, 3)
- 4/ Filippo Costa: " Instances transcendentales dans la << théorie des signes de Locke >> " Revue de Métaphysique et de Morale, 1958, Vol. 63
- 5/ E. Cassirer: El problema del conocimiento, ( vol. II), (México, 1956, FCE); Pàg. 299.
- 6/ Nicholas Jolley: Leibniz and Locke: a study of the New Essays of human Understanding (Oxford, Clarendon Press, 1984); Pàg. 86.
- 7/ Pàg. 8, The Works of J. Locke, Vol. IV
- 8/ Pàg. 241, The Works of J. Locke, Vol. IV
- 9/ J. W. Yolton : Locke: an introduction (Oxford, B. Blackwell, 1985); Pàg. 133.  
J. W. Yolton: John Locke and the way of ideas (Oxford, U.P., 1956); Pàg. 1956.
- 10/ J.W. Yolton (1956); Pp. 139-9.
- 11/ ib.; Pàg. 134.
- 12/ Cassirer (1956); Pàg. 235.
- 13/ (II, xxii, 22)
- 14/ I.C. Tipton (1977); Pàg. 100.
- 15/ (III, vi, 1)
- 16/ (III, vi, 5)
- 17/ (III, vi, 13)
- 18/ (III, vi, 18)
- 19/ (III, vi, 22)
- 20/ (III, vi, 23)
- 21/ (III, vi, 28)
- 22/ (II, xxxi, 8)
- 23/ (II, xxiii, 12)
- 24/ (III, ix, 5)
- 25/ (III, xi, 24)
- 26/ (III, xi, 25)
- 27/ (II, viii, 18-9)
- 28/ (IV, iv, 17)

- 29/ (IV, iv, 13)
- 30/ (IV, iv, 6)

### I.3

- 1/ M. Noda: " Física y Metafísica en Descartes " en japonès. Citat per G. Rodis-Lewis: Descartes. Textes et débats Le Livre de Poche, Paris, 1984,; pàg. 127.
- 2/ (II, xiii, 20)
- 3/ (II, xiii, 21 bis i 22)
- 4/ (II, xiii, 17)
- 5/ (II, xiii, 18)
- 6/ (II, xiii, 18)
- 7/ (IV, ii, I)
- 8/ F. Alquié: La découverte métaphysique de l'home chez Descartes. (Paris, PUF, 1956); pàg. 274.
- 9/ John Colman: John Locke's moral philosophy. (Edinburgh, University Press, 1978); Pàg.4.
- 10/ (II, x, 9)
- 11/ Menón 86 a
- 12/ (III, xi, 25)
- 13/ Patrick Romanell: " Locke and Sydenham: A fragment on Smallpox (1670) " Bulletin of the History of Medicine, XXXI; Pàg. 295.
- 14/ J.W. Yolton (1970); Pàg. 103.
- 15/ F. Duchesneau: L'empirisme de Locke. ( La Haye Martinus Nijhoff, 1973); Pàg. 83.
- 16/ ib.; pp.200-201
- 17/ J.W. Yolton (1970); pàg. 68
- 18/ Això és el que hom desprén també de l'anàlisi efectuat per Nathanson en el seu article: " Locke's uses of theory of ideas ". (The Personalist, 1978, vol. 59)
- 19/ J. W. Yolton (1970); ib.
- 20/ (II, xxi, 73)

### I.4

- 1/ Jolley (1984); pàg.4.
- 2/ S. Nathanson (op. cit.); pàg. 257.
- 3/ J.W. Yolton (1956); pàg. 113.
- 4/ Margaret J. Osler: " John Locke and the changing ideal of scientific knowledge ". Journal of the History of ideas. 1970, vol. XXI.
- 5/ C.R. Morris: Locke, Berkeley, Hume. (Oxford, University Press, 1931); pàg. 52.
- 6/ J.W. Yolton (1956); pp.18-9.
- 7/ Cassirer (1956); pàg. 227.
- 8/ Colman (1978); pàg. 150.
- 9/ J.W. Yolton (1970); pàg. 128.
- 10/ ib.; pàg. 222.
- 11/ Jolley (1984); pàg. 35.
- 12/ (IV, xvii, 10)
- 13/ J.W. Yolton, 1973 (op. cit.)
- 14/ E.D. Cohen: " Reason and Experience in Locke's epistemology ". Philosophy & Phenomenological Research, 1984, vol. 45.
- 15/ J. Gibson: Locke's theory of knowledge and its

- historical relations. (Cambridge, at the University Press, 1917); pàg. 37.
- 16/ Cassirer (1956); pàg. 216.
- 17/ ib.; 196
- 18/ Henry G. Van Leeuwen: The problem of certainty in english Thought. 1630-1690 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1970); pàg. 139.
- 19/ Duchesneau (1973); pàg. 14.
- 20/ ib.; pàg. 33-34.
- 21/ ib.; pàg. 87.
- 22/ Barbara J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century england (Princeton, University Press, 1983); pàg. 13.
- 23/ Van Leeuwen (1983); pàg. 141.
- 24/ B.J. Shapiro (1983); pàg. 62.
- 25/ I.C. Tipton: Locke on Human understanding (Oxford, U.P., 1977); pàg 147.
- 26/ M.R. Atherton: "<<Suppose I am pricked with a pin>>": "Locke, Reid and the implications of representationalism" Pacific Philosophical Quaterly, 1984, vol. 65
- 27/ B.J. Shapiro: Probability and certainty in century England (Princeton, University Press, 1983); 105
- 28/ (II, xxi, 61)
- 29/ (III, iii, 17)
- 30/ (IV, iv, 1)
- 31/ (II, i, 15)

## Notes del capítol II

### II.1

- 1/ J.W. Yolton: John Locke and the way of ideas (Oxford, University Press, 1956); pàg. 3.
- 2/ " Jo no puc perdonar a Descartes. Ell hauria volgut a tota la seva filosofia prescindir de Déu, però no ha pogut impedir de fer-li fer una floreta per ficar el món en moviment, després no ha tingut res més a fer de Déu."  
<<Pensées; fr.77 (ed. Brunschvicg)>>
- 3/ Mersenne era mantenidor d'una apologia concordista que es podia resumir en el principi de què era suficient per a reconèixer a Déu el coneixement de les normes matemàtiques amb què aquest governa el món:  
" Obre els ulls del teu esperit ateu i mira per quants i quins arguments l'aritmètica et demana de confessar la unitat divina, sense la qual ella mateixa s'enfonsa, que tota unitat material o numèrica esdevé impossible sense la suposició de la unitat divina. Que Déu faci que els Ateus pensin i repensin això i confessaran ben aviat Déu. I que s'objectarà a la Geometria si hom escolta Plató, que reconeix Déu a partir d'aquesta ciència, doncs ha dit ' ó Deos aei geometres ', és a dir ' Déu no deixa mai de practicar la geometria ' ".  
<<M. Mersenne: Quaestiones celeberrimae in Genesisim I a. 2 ratio 16. Paris 1632, citat per J.L. Marion La theologie blanche de Descartes (Paris, PUF, 1931); p. 168. Versió catalana de J. Sales>>

- 4/ (IV,x,2)
- 5/ (IV,x,3)
- 6/ (IV,x,3)
- 7/ (IV,x,2)
- 8/ A. Robinet: El pensamiento europeo de Descartes a Kant (México,F.C.E.,1984);pp 51-54.
- 9/ F. Duchesneau: L'empirisme de Locke (Le Hague, Martinus Nijhoff, 1973) pàg. 237.
- 10/ " Cap cosa, ni cap perfecció d'una cosa actualment existent, pot tenir el no res o una cosa no existent com a causa de la seva existència."
- 11/ (IV,x,4)
- 12/ IV,x,6)
- 13/ (II,xxiii,33)
- 14/ (II,xxiii,34)
- 15/ E. Cassirer: El problema del conocimiento, vol.II. (México,F.C.E.,1956); p. 208
- 16/ (II,xxiii,35)
- 17/ (IV,x,7)
- 18/ " El següent paràgraf, si prova alguna cosa, em sembla que prova que la idea que tenim de Déu és Déu mateix, éssent quelcom com ell diu "no creat". Les idees que els homes tenen de Déu són tant diferents que seria molt difícil de dir que són Déu mateix. De res li serviria el dir que tots en tindrien la mateixa si apliquéssim les nostres ments a la seva contemplació; doncs havent estat aquí tots duts a provar que Déu és present en totes les ànimes dels homes i que en conseqüència el veiem, això hauria de provar, tal i com jo ho entenc, que estant tots veient-lo i éssent ell immutablement el mateix, necessàriament l'hauríem de veure tots igual."
- 19/ ib.; ep. 23.
- 20/ (IV,x,7)
- 21/ (IV,x,10)
- 22/ (IV,x,17)
- 23/ (IV,xxi,2)
- 24/ Cassirer es permet fins i tot d'insinuar la possibilitat de què el Déu de Locke es pugui identificar amb el Déu de Newton, és a dir, un Déu l'òrgan sensorial del qual és l'espai (pàg. 215, op. cit) és una hipòtesi certament atractiva però que Cassirer no documenta en absolut. L'únic moment de l'Assaig en què hem trobat una referència a aquesta qüestió és al final del capítol sobre els modes de l'espai quan Locke suggereix que les paraules de Sant Pau, " en ell vivim, morim i tenim el nostre ésser ", (Fets, 17:28) poden ser enteses en un sentit literal. (II,xiii,26). L'afirmació tanmateix s'hi escolta només a mode de suggerència, sembla clar que Locke està parlant a un nivell hipotètic.
- 25/ (I,i,5)
- 26/ Duchesneau (1973); pàg. 239.
- 27/ " Ell diu " no hi ha cap substància purament intel·ligible llevat de la de Déu ".I aquí un cop més he de confessar-me en la foscor doncs al no tenir de cap manera una noció de la" substància de Déu " ni ésser capaç de concebre com és més intel·ligible que qualsevol altra substància ."

- (ep. 6, "An examination...", The Works of John Locke, vol,X)
- 28/ (II,ii,3)
- 29/ (II,iv,6)
- 30/ (II,xxii,29)
- 31/ (II,xxiii,36)
- 32/ (IV,xi,3)
- 33/ (IV,xi,9-11)
- 34/ (IV,xi,6)
- 35/ Van Leeuwen: The problem of certainty in english thought, 1630-1690 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1973): pàg. 131. El text al qual es refereix és concretament aquest:  
 " Però veig, que tant en això com en moltes altres coses semblants, jo m'he acostumat a pervertir l'ordre de la naturalesa, perquè aquests sentiments o percepcions dels sentits no han estat posats en mi per una altra cosa que per significar al meu esperit el que li és convenient o perjudicial al mixte del que en sóc part, i éssent fins aquí prou clares i distintes tanmateix jo em serveixo d'elles com si fossin regles molt certes per les quals pogués conèixer immediatament l'essència i la naturalesa dels cossos que són fora de mi, de les quals de tota manera no em poden ensenyar res més que no sigui fosc i confús."  
 (A.T., IX,6)
- 36/ (III,i,1)
- 37/ Ep. 77, cap. VII, Second Treatise of the Governement.
- 38/ Ep. 32, cap.V, ib.
- 39/ Ep. 58, cap VI, ib.
- 40/ Leo Strauss: ¿Qué es filosofía política? (Madrid, Guadarrama, 1970); p. 270. Un bon resum d'aquesta qüestió es pot trobar en el següent article:  
 S. B. Drury: "John Locke: Natural Law and innate ideas" Dialogue, 1980, vol.XIX.
- 41/ J.W. Yolton: John Locke: an introduction (Oxford, B. Blackwell, 1985); pàg. 46. També B.J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century England. (Princeton, University Press, 1983); pàg. 87, destaca aquest allunyament de Déu correlat a la seva implantació en el món.
- 42/ Yolton (1985) ens proporciona un llistat d'aquests imperatius a la pàgina 49 del seu darrer treball.
- 43/ Ep. 135, cap.,XI, Second Treatise of the Governement.
- 44/ Assay, Epistle to the reader, pàg.7.

## II.2

- 1/ Assay, pàg. 858.
- 2/ (II,xxvii,4)
- 3/ (II,xxvii,5)
- 4/ (II,xxvii,6)
- 5/ (II,xxi,1)
- 6/ Duchesneau, (1973); pàg. 189.
- 7/ I.C. Tipton: Locke on Human Understanding: Selected Essays (Oxford, U.P., 1977); pàg. 93.
- 8/ R.N. Mattern: " Locke on active power and the obscure idea of active power from bodies". Studies in History & Philosophy of science. Vol. 11, 1980.
- 9/ Jolley: " Leibniz and Locke a study of the new essays

- on Human Understanding " (Oxford, Clarendon Press, 1984); pàg. 63.
- 10/ J.W. Yolton: John Locke and the way of ideas (Oxford, U.F., 1956); pàg. 152.
- 11/ A.A. Lovejoy: La gran cadena del ser (Barcelona, Icaria 1983); pp. 234-5.
- 12/ J. Colman: John Locke's moral philosophy (Edinbourg, University Press, 1956); p. 2.
- 13/ (II,vii,3)
- 14/ (II,vii,4)
- 15/ (II,xxi,31)
- 16/ (II,vii,2)
- 17/ (II,xxi,32)
- 18/ Richard W.F. Kroll " The question of Locke's relation to Gassendi". Journal of History of Ideas. 1984, vol. 45;pàg. 345
- 19/ Drury (1980, op. cit.) afirma que el plaer és una instrument dedicat a l'educació moral de l'home. La seva afirmació no sembla incorrecta però sí molt restrictiva. La finalitat del plaer sembla que està en quelcom més que en educar moralment a l'home. La seva importància resideix sobretot en què el plaer és allò que permet la vida mateixa de l'home i que aquest sigui tal com és.
- 20/ Un interessant estudi sobre la relació de Locke amb Gassendi i Hobbes es pot trobar en:  
E. A. Driscoll: " The influence of Gassendi on Locke's hedonism " International Philosophical Quarterly, 1972, vol. XII.
- 21/ (IV,ix,3)
- 22/ (I,iii,3)
- 23/ Duchesneau (1973)
- 24/ ib.; pàg. 18.
- 25/ ib.; pàg. 252.
- 26/ ib.; pàg. 82.
- 27/ ib.; pàg. 69.
- 28/ ib.; pàg. 90.
- 29/ (IV,xxi,4). Un dels estudis més interessants pel que fa a això és el realitzat per F. Costa (Instances transcendentales dans la <<théorie des signes de Locke>>. Revue de Métaphysique et de Morale. 1958, vol. 63). Malgrat l'ambigüitat present en la relació d'idea de Locke, Costa creu que hi ha elements que permetrien de definir la filosofia d'aquest com una semàntica transcendental; és a dir, com una teoria dels signes en què les determinacions i les propietats semàntiques són necessàries i constitutives al pensament en general. El ser es posa en un significat que no vindria donat per la cosa sinò per la ment. La possibilitat del coneixement es fonamenta en la relació i la mediació de les mateixes idees a l'interior de la consciència.

Concordem amb aquesta interpretació només parcialment. El punt en què aquesta interpretació ens sembla més dèbil és pel que fa a la fonamentació de la ment. La ment en si mateixa no és analitzada i definida en l'obra de Locke a diferència del que succeeix amb l' "esperit" en les Meditacions. En cap moment dona la sensació de tenir potència i po-

der suficient per a erigir-se en legisladora de la realitat. L'únic subjecte transcendent, en cas d'existir, seria Déu.

30/ Duchesneau (1973); pàg. 137.

### II.3

- 1/ M.R. Atherton: "«Suppose I am pricked with a pin»": "Locke, Reid and the implications of representationalism" Pacific Philosophical Quarterly, 1984, vol.65.
- 2/ B.J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century England (Princeton, University Press, 1983); 105.
- 3/ (II, xxi, 61)

### Notes del capítol III

- 1/ J.W. Yolton: John Locke and the way of ideas (Oxford, University Press, 1956); pàg. 41.
- 2/ M.A. Granada: "La reforma baconiana del saber: Milenarismo cientifista, magia, trabajo y superación del escepticismo". Teorema, 1982, nos.1/2; pàg. 76.
- 3/ *ib.*; pàg 77.
- 4/ F. Alquié : La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes (Paris, PUF, 1966); pàg. 242.
- 5/ Ch. Webster (ed.): The intellectual revolution of seventeenth century (Routledge, Kegan & Paul, London, 1974); pàg. 199.
- 6/ J. Colman: John Locke's moral philosophy (Edinbourg, U.P., 1978); pàg. 10.
- 7/ N. Wood: The politics of Locke's philosophy (Berkeley, University of California Press, 1985); pàg. 86.
- 8/ B.J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century England (Princeton, University Press, 1983); pàg. 108.
- 9/ *ib.*; pàg. 61.
- 10/ *ib.*; pàg. 111.
- 11/ Granada (1982); pàg. 93.
- 12/ Shapiro (1983); pàg. 114.
- 13/ *ib.*; pàg. 116.
- 14/ *ib.*; pp. 21-22.
- 15/ Wood (1985); pàg. 114
- 16/ J. Gibson: Locke's theory of knowledge (Cambridge, at the University Press, 1917); pàg. 233.
- 17/ Van Leeuwen: The problem of certainty in english thought, 1630-1690 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1973); pàg. xiv.
- 18/ Wood (1985); pàg. 78.
- 19/ Shapiro (1983); pàg. 68;
- 20/ Sobre l'evolució de la ciència anglesa en el segle XVII i la seva relació amb la Royal Society i Bacon pot resultar una bona introducció a la qüestió la següent publicació:

M.J. Osler: "John Locke and the changing ideal of scientific Knowledge" *Journal of the History of Ideas*, 1970, vol. XXXXI.  
També les pàgines del llibre de Shapiro que hem citat més amunt dedicades a aquest tema (Bacon and the Research programm, pp. 18-27).

- 21/ Wood (1985); pàg. 30.
- 22/ ib.; pàg. 82.
- 23/ ib.; pàg. 78.
- 24/ ib.; pàg. 100.
- 25/ ib.; pàg. 106.
- 26/ Van Leeuwen (1973); pàg. x-xi.
- 27/ ib.; pàg. xiii.
- 28/ The religion of protestans. Oxford, 1638; pp. 31-34 <<citat per B.J. Shapiro (1983); pàg. 81>>.
- 29/ Richard W.F. Kroll: "The question of Locke's relation to Gassendi" *Journal of History of Ideas*. 1984, vol. 45; pàg. 345.
- 30/ Van Leeuwen (1973); pàg. xiv.
- 31/ "... En la meua opinió, ja que no hi ha progrés fins a l'infinit en el criteri de veritat i que les nostres facultats són el millor instrument que Déu ens ha donat per a la descoberta i l'examen, penso que una clara llum, o evidència o percepció, brillant en l'enteniment, ens forneixen de la més gran seguretat que podem tenir (d'una manera natural) en la veritat dels judicis que fem de les coses, per bé que n'hi hagin d'altres coses com les regles vulgars del raonament o els subjectes que afirmen el privilegi d'aquestes regles.  
(A discours of thinks about reason, Works, IV, 1640; p. 68 )
- 32/ I.C. Tipton (1977); pàg. 158.
- 33/ ib.; pàg. 68.
- 34/ Duchesneau (1973); pàg. 59.
- 35/ Van Leeuwen (1973); pàg. 96.
- 36/ M.J. Osler (1970); pàg. 9.
- 37/ Van Leeuwen (1973); pàg. 105.
- 38/ B.J. Shapiro (1983); pàg. 32.
- 39/ ib.; pàg. 29.

Notes del capítol IV

#### IV.1

- 1/ J.W. Yolton: John Locke and the ideas (Oxford, University Press, 1956); pàg. 48.
- 2/ (II, xxxiii, 9)
- 3/ (III, i, 16)
- 4/ (III, v, 6)
- 5/ Neal Wood: The politics of Locke's philosophy (Berkeley, University of California Press, 1985) pàg. 5.
- 6/ (IV, i, 2)
- 7/ (IV, ii, 3)
- 8/ (IV, ii, 2)
- 9/ (IV, ii, 7)
- 10/ (IV, ii, 3)
- 11/ (IV, ii, 9)
- 12/ Peter Schouls: The imposition of method: A study of

Descartes and Locke (Oxford, Clarendon Press, 1980); pàg. 185.

L'anàlisi de Schouls coincideix amb la nostra proposta quant parteix de la noció comuna d'analiticitat. Tanmateix, aquest llibre no omple, no aspira a fer-ho, el camp al qual ens referim en ocupar-se de qüestions estrictament metodològiques. Pel que fa a això cal assenyalar que el seu autor encerta en l'enllaç de la metodologia utilitzada en l'Assaig amb la que Locke fa servir en les obres polítiques i teològiques.

13/ (IV,ii,14)

14/ I.C. Tipton: Locke on Human Understanding: Selected Essays (Oxford, University Press, 1977); pàg. 147.

Colman (John Locke's moral philosophy, Edinbourg, University Press, 1978) també coincideix en qualificar de contradicció a aquesta manera de fer de Locke que el condueix a designar com a coneixement quelcom que respon a la idea d'"assurance".

15/ Sobre aquesta qüestió es poden trobar moltes idees interessants en l'article ja esmentat al segon capítol, de F. Costa:

("Instances transcendentales dans la theorie des signes de Locke", Revue de Métaphysique et de Morale, 1963, vol. 63). En aquest article l'autor ens parla de l'obscuritat de la noció d'evidència en Locke, una noció que Costa considera més política que epistemològica la qual cosa aporta un notable enfosquiment al procés d'anàlisi de la consciència.

16/ (IV,iii,1)

17/ (IV,iii,2)

18/ (IV,iii,6)

19/ (IV,iii,22)

20/ (IV,xii,10)

21/ (IV,iii,26)

22/ J.W. Yolton: Locke and the compass of Human Understanding (Cambridge, at the University Press, 1970) pàg. 207.

23/ (III,VI,40)

24/ (III,ix,15)

25/ (IV,iv,5)

26/ (IV,iv,7)

27/ (IV,iv,6)

28/ (IV,xiv,4)

29/ (IV,xv,1)

30/ (IV,xvi,6)

31/ (IV,xvi,6)

32/ (IV,xvi,7)

33/ (IV,xvi,8)

34/ (IV,xvi,9)

35/ (IV,xvi,1). Una altra explicació alternativa dels nivells de coneixement és la que ens ofereix Nathanson. ("Locke's use of the theory of ideas", The Personalist, 1978, vol.59). Per a aquest autor es donen quatre nivells de coneixement en l'assaig:

-Les nostres creences ordinàries sobre els objectes físics basades en el sentit comú.

-Una sofisticació d'aquest que identifica les essències nominals amb les diverses naturaleses dels ens,

- és a dir, la via de la ciència experimental.
- La classe de consciència que permet l'adopció i el seguiment de la teoria corpuscular.
- El coneixement ple de les essències reals dels objectes, un tipus de coneixement inabastable a l'ésser humà.

- 36/ (IV,xvii,2)
  - 37/ El socinianisme accentua una tendència que ja existia en en el latitudinarisme. Per als socinianistes moralitat i gràcia devien ésser vistos com una mateixa cosa, amb això el sacrifici de Crist esdevenia quelcon inútil. Sobre aquest tema resulta interessant de consultar l'article següent:  
Dewey D. Wallace , jr.: " Socinianism, justification by faith and Locke on Cristianthy" (Journal of the History of Ideas, 1984,vol.XLV)
  - 38/ N. Jolley: Leibniz and Locke : a study of the New Essays of Human Understanding (Oxford, Clarendon Press, 1984); pàg. 13.
  - 39/ (IV,xix,4)
  - 40/ (IV,xix,14)
  - 41/ J.W. Yolton: Locke and introduction (Oxford, B, Blackwell, 1985); pàg. 77.
  - 42/ F. Duchesneau: L'empirisme de Locke (Le haye, Martinus Nijhoff,1973); pàg. X.
  - 43/ El llig establert resulta menys arbitrari del que pogués semblar si fem entrar en relació a Boyle, un autor de qui absolutament ningú discuteix la seva influència en Locke. Boyle era un molt bon coneixedor de la filosofia cartesiana i sembla que gaudí d'una comprensió força cabal d'aquesta. Boyle, a diferència dels filòsofs que la bibliografia usual qualifica de cartesians, acceptà el punt fonamental de l'operació crítica, el dubte sobre la pròpia naturalesa ( Vanity of Dogmatizing, pàg. 195 ). No és tan estrany , doncs, que com a mínim Locke es veies cridat a reflexionar sobre aquestes qüestions.
  - 44/ G.F.W. Hegel: Lecciones sobre la historia de la filosofía, vol. III. (México, 1955, F.C.E.); pàg 321.
- IV.2
- 1/ Henry G. Van Leeuwen : The problem of certainty in English Thought. 1630-1690. The Hague, Martinus Nijhoff,1973); pp.130-131.
  - 2/ ib.; pàg. 135.
  - 3/ R. Crippa: Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento (Marzoratti Editore, Milano, 1960); pàg.13.
  - 4/ J.W. Yolton: "John Locke and the way of ideas" (Oxford, University Press, 1956); pàg. 139.
  - 5/ La millor reflexió sobre la relació entre teoria i praxi en Locke es troba possiblement en el llibre sobre el mètode dels empiristes anglesos de Siegfried Dangelmayr : METHOD UND SYSTEM. Wissenschaftsklassifikationen bei Bacon, Hobbes und Locke. (Meisenheim am Galn, Anton Hain,1974, <<Monographien zur Philosophischen Forschung, n. 118>>); pp. 70-74.
  - 6/ "Només hi ha una cosa que no entenc bé, que és saber perquè en lloc d'haver preferit, simplement i

en poques paraules, considerar totes les coses que heu conegut fins ara com incertes (per tal de després posar a part aquelles que reconeixerieu com veritables), considerar-les totes falses, amb el qual no us despulleu tant d'un antic prejudici com n'agafeu un altre de nou."

Cinquièmes Objections de Gassendi. Extrait d'Œuvres complètes de R. Descartes. Vol. II, pàg. 707. Edició a càrrec de F. Alquié. Paris, Garnier, 1967.

- 7/ Richard W. F. Kroll: "The question of Locke's relation to Gassendi". Journal of History of Ideas. 1984. Vol. 45.

#### Notes del capítol V

- 1/ Aquest pas de "l'és "al" ha de ser "és un dels punts de la filosofia de Locke que ha trobat una major resposta. Un dels darrers enfocaments sobre aquesta qüestió es pot trobar en l'article següent:  
W. Van Leyden: "John Locke and natural Law". Philosophy. Vol. 31. 1966.  
L'acusació bàsica de Van Leyden és que Locke infereix manaments morals de proposicions que no inclouen cap terme relacionat amb nocions de moralitat o judicis de valor.
- 2/ L'obligació d'aquesta orientació és expressada de manera més explícita en el diari de Locke :  
" Si ell, <<L'home>> troba que Déu l'ha fet a ell i a tots els altres homes en un estat en el qual no poden subsistir sense societat i els hi ha donat judici per discernir allò que és capaç de preservar aquesta societat, pot concloure una altra cosa que està obligat i que Déu el requereix a seguir aquestes regles que condueixen a la preservació de la Societat? ".  
(Locke's journal entry for 15-7-1678)
- 3/ (IV,xii,1)
- 4/ També parteix d'aquesta opinió l'anàlisi de Dangelmayr, (DANGELMAYR, Siegfried: METHODE UND SYSTEM. Wissenschaftsklassifikationen bei Bacon, Hobbes und Locke. Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1974) allò absolutament primordial és l'orientació dirigida als afers pràctics.
- 5/ N. Wood: The Politics of Locke's Philosophy (Berkeley, University of California Press, 1985); pàg. 171.
- 6/ (I,iv,19)
- 7/ La mostra més significativa d'aquesta actitud es troba al nostre entendre en E. Cassirer: El problema del conocimiento. Vol.III. México, F.C.E., 1956; pp. 200-1) el qual contempla el problema com a purament epistemològic prescindint completament de quin era el context de la polèmica. En realitat com ho ha assenyalat Yolton la qüestió no era en absolut teòrica sinó que estava travada amb una gran quantitat de problemes pràctics. (J.W. Yolton: John Locke and the way of ideas. Oxford, University Press, 1956;

- pàg. 69)
- 8/ (II,xxvii,4)
- 9/ La relació entre Locke i Spinoza mereix ser comentada ja que és un tema que rarament ha estat objecte d'estudi malgrat el fet evident de la seva pràctica contemporaneïtat i de què es poden trobar coincidències evidents entre ambdós; la menor de les quals no és sens dubte aquesta afirmació de la possibilitat d'una ètica demostrativa. Tanmateix, aquesta tasca que el nostre temps no realitza fou elaborada amb aventatge pel seu. Yolton (p. 70; op. cit.) assenyala l'aparició, a partir dels inicis del segle XVIII, d'un bon nombre de llibres que relacionaven la filosofia de Locke amb el "materialisme" de Spinoza. Normalment l'element sobre el qual s'establí la relació en les respectives teories de les substàncies mantingudes per cada un d'ells, amb la tendència a efectuar una lectura materialista i coincident d'ambdues. Els llibres que Yolton cita en concret són <<Spinoza revived>> (1709) i <<Remarks upon Mr Clarke sermons>> (1705) ambdós de W. Carroll. Pel que fa referència a l'ètica demostrativa malgrat la coincidència important no es poden obviar dos fets que contribueixen a distingir entre ambdós intents:
- El fet que la idea de revelació tingui una importància decisiva en l'obra de Locke, cosa que evidentment no succeeix en la de Spinoza.
  - El fet que Locke no arribarà mai a escometre una elaboració d'aquesta ètica demostrativa.
- 10/ (III,xi,16)
- 11/ Barbara J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century England (Princeton, University Press, 1983);pàg. 106.
- 12/ W. Van Leyden: "John Locke and natural Law". Philosophy. Vol. 31, 1966.
- 13/ J. Kemp: Reason, Action and Morality (London, Routledge & Kegan Paul, 1984);pàg. 18.
- 14/ Shapiro (1983);pàg. 100.
- 15/ J. W. Yolton: Locke and the compass of Human Understanding (Cambridge, at the University Press,1970);pàg. 168.
- 16/ S.B. Drury : "John Locke: Natural Law and innate ideas" Dialogue, 1980, vol. XIX.
- 17/ An Essay concerning the True Original, Exent, and End of Civil Governement, ep. VI, cap. II.
- 18/ (I,iv,12)
- 19/ (II,xxxiii,18)
- 20/ N. Wood (1985); pàg. 5.
- 21/ ib.;pàg. 112.
- 22/ (II,xxxiii,8)
- 23/ Aquesta és la idea que presideix el darrer d'un dels escassos llibres escrits sobre Locke en el nostre país: A. González Gallego: Locke : empirismo y Experiencia (Barcelona, Montesinos, 1984)
- 24/ N. Wood (1985)
- 25/ Aquesta interpretació nostra sembla que coincideix essencialment amb la del llibre de Polin. (La politique morale de John Locke, PUF, 1960). Segons Bobbio (Da

Hobbes a Marx. Morano editor, Napoli, 1965)  
l'intent del llibre de Polin passa en gran manera per relacionar la visió de Locke sobre el terreny natural amb l'estructuració teleològica del món que es desprèn de la doctrina de l'Assaig.

#### Notes del capítol VI

- 1/ N. Wood: The politics of Locke's philosophy (Berkeley, University of California Press, 1985); pàg. 7.
- 2/ *ib.*; pàg. 171
- 3/ (IV,xvi,4)
- 4/ (IV,xvii,4)
- 5/ Henry G. Van Leeuwen: The Problem of certainty in english Thought. 1630-1690 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1970; pàg. 140.
- 6/ Epistola de Tolerantia (ed. Raymond Klibansky) Oxford, at the Clarendon Press, 1968); pàg. 58.
- 7/ Dangelmayr, Siegfried: METHODE UND SYSTEM Wissenschaftsklassifikationen bei Bacon, Hobbes und Locke. (Meisenheim am Glain, Anton Hain, 1974); pàg. 60.
- 8/ B.J. Shapiro: Probability and certainty in seventeenth century England. Princeton, University Press, 1983); pàg. 286.
- 9/ *ib.*; pàg. 65.
- 10/ Veure les pàgs 75 i 76 del nostre treball.
- 11/ G. Ferreyrols: Pascal et la raison politique (Paris, PUF, 1984); pàg. 16.
- 12/ (III,ix,2)
- 13/ J.W. Yolton: Locke and the compass of Human Understanding (Cambridge, at the University Press, 1970); pàg. 199.
- 14/ (III,ix,3)
- 15/ La qüestió de la relació entre els dos ordres és una qüestió oberta en els estudis lockeans. Hegel es mostrà partidari d'una igualació entre ambdós ordres, (G.F.W. Hegel: Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, F.C.E., 1956; pàg. 329) però una igualació que es produeix en gran manera de la no consideració de cap dels ordres com a filosofia. La literatura de tipus marxista també ha mantingut, quan s'ha ocupat de Locke, la postura que assimila els dos ordres, però en aquest cas poden influir bastants factors derivats de la mateixa presa de posició dels autors. (Un bon exemple d'això es pot trobar en l'article següent, obra de Petra Handel: "Zu den auffasungen John Lockes uber das Verhältnis von Gesellschaft und Natur". Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1984, 32 Jahrgang).  
Bobbio en el seu estudi de mitjans dels setanta destaca a dos autors entre els que defensen aquesta posició. El primer d'aquests és Polin, (La politique morale de John Locke. Paris, PUF, 1960) el qual intenta establir el nexa entre les dues filosofies partint del concepte de poder arribant a resultats més aviat pobres. En canvi Viano (Dal razionalismo all'illuminismo. Torino, Einaudi, 1960) se situa en una esfera més pròxima a la nostra quan parla de la noció de consens com a noció clau de la filosofia de l'Assaig. Entre els

autors continentals també Dangelmayr s'adscriuria clarament a aquest corrent. (pàg. 81; op. cit.) Per últim pel que es refereix als anglosaxons destaca la figura de W. Van Leyden que parla d'una base comuna als dos cossos de la filosofia de Locke centrada segons ell en la noció de llei natural. En els darrers anys Wood, Schouls i Van Leeuwen poden ésser citats com a destacats mantenidors d'aquesta opinió.

La postura de V. Leyden és més aviat una excepció entre els estudiosos anglosaxons els quals són proclius a establir marcades diferenciacions. Alguns com Yolton (John Locke and the way of ideas, Oxford, University Press, 1956) sembla que manté la postura més oposada, és a dir, reconeixen en Locke el mèrit de ser un dels primers a mantenir clarament una postura dissociadora d'allò pràctic i teòric. Peter Laslett, el responsable de l'edició crítica dels dos tractats sobre el govern decideix, en la introducció a aquesta mateixa obra, per la separació entre els dos ordres (Cambridge, 1967) intentant fonamentar-se en l'absència de la noció de llei de naturalesa en l'Assaig. En general, l'argumentació de Laslett tendeix més a mostrar les dificultats d'adequació de les dues postures que el fet mateix de què aquest desig d'acoplament no existeixi. Per últim, en una de les escasses aportacions del nostre país al tema de l'empirisme, J.M. Bermudo (El empirismo. Barcelona, Montesinos, 1983) defensa la independència de les dues línies.

- 16/ Peter A. Schouls: The imposition of method: A study of Descartes and Locke (Oxford, Clarendon Press, 1980); pp. 27-28.
- 17/ ib.; pàg. 194.
- 18/ "An Essay..."; epígraf 61, capítol 6.
- 19/ ib.; epígraf 67, capítol VIII.
- 20/ C.A. Viano: John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo (Torino, Einaudi, 1960) citat per Norbert Bobbio: Da Hobbes a Marx, 1965, Morano editore, Napoli; pp.122-123.
- 21/ (III,ii,8)
- 22/ (III,i,1) i "Assay...", epígraf 135, capítol XI.
- 23/ Cal veure pàg. d'aquest text.

#### Notes de la conclusió

- 1/ "El celebrat Locke en prescindir d'aquesta consideració i en haver trobat conceptes purs de l'enteniment a l'experiència, els va derivar d'ella i va procedir de manera tan inconseqüent que va voler assolir amb ells coneixements que estan més enllà de tots els límits de l'experiència".  
Inmanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (Hamburg, Felix Meiner, 1952); B 127.
- 2/ F. Costa: "instances transcendentales dans la théorie de Locke". Revue de Métaphysique et de Morale. 1958, vol. 63.
- 3/ Kritik der reinen Vernunft; A9 (op.cit.)
- 4/ "An examination...", The works of John Locke, vol.X; epígraf 2.
- 5/ J. Gibson: Locke's theory of knowledge and historical relations (Cambridge, at the University Press, 1917);

pp. 207-212. Un estudi dedicat a aquest tema en particular ha estat realitzat darrerament a la revista CONVIVIUM:

" Les arrels de l'Assaig al criticisme cartesià: Un estudi de la relació entre les filosofies de Descartes i Locke " CONVIVIUM, U. de Barcelona, 1991.

6/ Ens estem referint al llibre de Schouls que ja fou objecte del nostre comentari en el cinquè capítol:  
P.A. Schouls: The imposition of Method: A study of Descartes and Locke (Oxford, Clarendon Press, 1980).

## I NDEX

### Part I

#### 1. La construcció de la representació de l'exterioritat

- 1.1 La distinció entre qualitats primàries i qualitats secundàries.
  - i) El plantejament lockeà i el problema de la semblança entre coses i idees.
  - ii) El sentit d'idea en Locke. La seva relació amb el cartesianisme.
- 1.2 La crítica a la idea de substància.
  - i) La definició lockeana de substància i els problemes que planteja.
  - ii) El sentit de la noció de substància en l'obra de Locke: crítica i limitació del coneixement.
- 1.3 La impossibilitat d'una ciència de la naturalesa.
  - i) La polèmica amb la filosofia natural cartesiana.
  - ii) La filosofia de la ciència lockeana: la història natural com a proposta epistemològica.
- 1.4 L'escepticisme de Locke.
  - i) Els elements escèptics de la filosofia de Locke.
  - ii) La relació de la filosofia de Locke amb el racionalisme i el kantisme.
  - iii) La necessitat de la prudència en l'afirmació: la influència de Sydenham.
  - iv) Escepticisme, utilitarisme i sentit comú.

#### 2. La relació entre Déu i món.

- 2.1 El Déu de Locke.
  - i) Déu, la demostració de la seva existència i la seva caracterització.
  - ii) El contingut de la idea de Déu: l'ordre de l'univers.

- iii) Les conseqüències d'aquesta doctrina: limitació, epistemologia i fonamentació de la praxi política en la llei natural.

## 2.2 L'estructura teleològica de l'univers.

- i) L'enfocament de l'home en la cadena del ser.

- ii) Dilucidació del concepte de Naturalesa: la influència de John Sydenham

## 2.3 Consideracions finals sobre la relació entre Déu i Món.

### 3. La filiació de la filosofia de Locke.

- i) La influència de la filosofia de Bacon en Locke: puritanisme i latitudinarisme.
- ii) El baconianisme com ideologia de l'Assaig.
- iii) La teoria de la certesa com a clau de la història de la cultura anglesa del XVII.

### 4. La teoria de la certesa.

#### 4.1 La reflexió sobre l'error.

- i) La teoria de l'error als tres primers llibres de l'Assaig.
- ii) Els tres graus del coneixement.
- iii) L'abast del coneixement humà; la definició de la probabilitat.
- iv) La relació raó-fe com a problema obert en Locke.
- v) La reflexió sobre l'error de Locke i la meditació cartesiana.

#### 4.2 El valor del nostre coneixement.

### 5. La necessitat de la reflexió moral.

- 5.1 El tractament de qüestions morals com a clau d'intel·ligibilitat de l'Assaig.
- 5.2 La qüestió de la moral demostrativa.
- 5.3 El significat pedagògic i polític de l'Assaig.

### 6. La unió de la política per l'epistemologia.

- i) La determinació de la política per l'epistemologia.
- ii) La determinació de l'epistemologia per la política: l'anàlisi del llenguatge.
- iii) La unitat de la filosofia de Locke.

#### BIBLIOGRAFIA

Obres de Locke utilitzades per a l'elaboració d'aquest treball:

- An essay concerning Human understanding  
Oxford, At the Clarendon Press, 1955  
(ed. F. H. Niditch)
- Locke's two treatises of governement  
Cambrigde, university press, 1967  
(ed. Peter Laslett)
- Epistola de Tolerantia. A letter on Toleration  
Oxford, at the Clarendon Press, 1968  
(ed. Raymond Klybansky, tr. J. W. Van Gough)
- An examination of P. Malebranche's opinion of sesing all thing in God  
The works ... , vol. X
- Letters to Stillingfleet  
The works ... , vol. Iv  
Aalen, Scientia, 1962
- Ensayo sobre el entendimiento humano  
Editora nacional, Madrid, 1980  
(ed. S. Rabade)
- Assaig sobre el govern civil precedit de carta sobre la tolerància  
Laia, Barcelona, 1983  
(ed. de Josep Ramoneda, tr. de J. Medina i J. Sellent)

Obres d'autors clàssics citades al llarg d'aquest treball:

- Boyle, A.: A discours of things above reason  
Works, vol. IV, 1640
- Chillingworth, T.: The religion of protestants  
Oxford, 1638

- D'Alambert: Discours préliminaire de l'encyclopedie  
Ginebra, 1777
- Descartes, R.: La dioptrique  
Le monde  
Oeuvres Philosophiques, vol.I  
Meditations metaphysiques avec ses objections et ses reponses  
Oeuvres Philosophiques, vol.II  
Paris, Garniere, 1967
- Glanvill, J.: Letters and Poems in Honour of the incomparable Princess Margaret, Duchess of Newcastle  
London, 1676
- Hegel, G.W.F: Lecciones sobre la historia de la filosofia  
(vol.III) México, 1956, F.C.E.
- Hobbes, T.: Leviatan  
The english Works of Thomas  
Hobbes, Vol. III Aalen, Scientia, 1962
- Husserl, E.: Meditaciones cartesianas  
Madrid, Tecnos, 1986
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft  
Hamburg, Felix Meiner, 1959
- Pascal, B.: Pensées  
Paris, Flammarion, 1976
- Pierce, Ch.: Collected Papers  
Cambrigde, Massachusetts, 1958
- Platon : Menon  
Madrid, Gredos, 1983

Monografies utilitzades:

- Alquie, F.: La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes  
Paris, PUF, 1966  
Descartes  
Paris, Hattier, 1969  
La signification de la philosophie  
Paris, Hachette, 1971
- Aster, E. von : Locke y Hume  
Madrid, Revista de Occidente, 1925. (Los grandes pensadores; vol.V)
- Bennet, Jonathan : Locke, Berkeley, Hume: Central themes  
Oxford, Clarendon Press, 1971
- Bermudo Avila : El empirismo  
Barcelona, Montesinos, 1983
- Beyssade, J. M.: La philosophie première de Descartes  
Paris, Flammarion, 1979
- Bobbio, N.: Da Hobbes a Marx  
Napoli, Morano Editore, 1965
- Cassirer, E.: El problema del conocimiento  
(vol.II) México, 1956, F.C.E.
- Colman, J.: John Locke's moral philosophy

Edinburgh, University Press  
1978

- Crippa, R.: Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento  
Milano, Marzoratti editore, 1960
- Dangelmayr, S.: METHODE UND SYSTEM. Wissenschaftsklassifikationen bei Bacon, Hobbes und Locke  
Meisenheim am Galn, Anton Hain, 1974 (Monografien zur Philosophischen Forschung, n. 118)
- Duchesneau, F.: L'empirisme de Locke  
La Haye, Martinus Nijhoff, 1973
- Fagiotto, P.: Il problema della metafisica nel pensiero moderno  
Padova, CEDAM, 1971-75
- Ferreyroles, G.: Pascal et la raison du politique  
Paris, PUF, 1984
- Gibson, J.: Locke's theory of Knowledge and its historical relations  
Cambridge, at the University Press 1917
- González Gallego : Locke : empirismo y experiencia  
Barcelona, Montesinos, 1984
- Gough, J. M. : John Locke's political philosophy  
Oxford, At the Clarendon Press, 1975
- Jeffreys, M.V.C.: Leibniz and Locke: a study of the News Essays of Human Understanding  
Oxford, Clarendon Press, 1984
- Kemp, J.: Reason, action and Morality  
London, Routledge & Kegan Paul, 1974
- Leeuwen, Henry G. van: The problem of certainty in english Thought. 1630-1690  
The Hague, Martinus Nijhoff, 1970
- Lovejoy, A.: La gran cadena del ser  
Barcelona, Icaria, 1983
- Mackie, J. L.: Problems from Locke  
Oxford, Clarendon Press, 1976
- Marion, J. L.: Sur l'ontologie grise de Descartes Savoir aristotelicien et science cartesienne dans les Regulae.  
Paris, Vrin, 1975  
Sur la theologie blanche de Descartes  
Paris, PUF, 1981
- Melendo, Tom s : John Locke. Ensayo sobre el entendimiento humano.  
Madrid, Magisterio español, 1978 (Critica Filosófica)
- Morris, C.R.: Locke. Berkeley. Hume.  
Oxford, at University Press, 1931
- Ollion, H.: La philosophie générale de John Locke  
Paris, Felix Alcan, 1969
- Patocka, J.: Platon et l'Europe  
Paris, Verdier, 1983
- Polin, J.: La politique morale de John Locke  
Paris, PUF, 1960
- Robinet, A.: El pensamiento europeo de Descartes a Kant

-Driscoll, E.A.:  
"The influence of Gassendi on

- México, F.C.E., 1984
- Rodis-Lewis, G.: Descartes. Textes et débats  
Paris, le livre de Poche, 1984
- Schouls, P. A. : The imposition of Method: A study of  
Descartes and Locke  
Oxford, Clarendon Press, 1980
- Shapiro, B.J.: Probability and certainty in the  
seventeenth century England  
Princeton, University Press, 1983
- Strauss, L.: ¿Qué es filosofía política?  
Madrid, Guadarrama, 1970
- Tipton, I. Ch. (ed.): Locke on human understanding,  
selected essays  
Oxford, University Press, 1977
- Viano, C.A.: John Locke. Dal razionalismo all'illu-  
minismo  
Torino, Einaudi, 1960
- Webster, Ch.: The intellectual revolution of the  
seventeenth century  
London, Routledge & Kegan Paul,  
1974
- Wood, N.: The politics of Locke's philosophy  
Berkeley, University of  
California Press, 1985
- Yolton, J. W.: John Locke and the way of ideas  
Oxford, University Press, 1956  
Locke and the compass of Human  
Understanding  
Cambridge, at the University  
Press, 1970  
Locke: an introduction  
Oxford, B. Blackwell, 1985

Articles de revistes especialitzades

- Atehernton, M.:  
" << suppose I am pricked with a pin >>.  
Locke, Reid and the implications  
of representationalism "  
Pacific Philosophical Quaterly  
1984, vol. 65
- Cohen, E. D.:  
"Reason and experience in Locke's  
epistemology"  
Philosophy & Phenomenical  
Research 1984, vol. 45
- Costa, F.:  
"Instances transcendentales dans la  
<<théorie des signes>> de Locke"  
Revue de Métaphisique et  
de Morale 1958, vol. 63
- Curley, E. M.:  
"Locke, Boyle and the distinction  
between primary and secondary  
qualities"  
The Philosophical Review  
1972, vol. LXXXI
- Driscoll, E.A.:  
"The influence of Gassendi on

- Locke's hedonism"  
International Philosophical  
Quarterly 1972, vol. XI
- Drury, S.R.:  
"John Locke: natural law and innate  
ideas" Dialogue 1980, vol. XIX
  - Gallego, J.J.:  
" Reflexiones sobre la abstracción en  
Locke "  
Espíritu 1974, vol. 24
  - Givner, D.A.:  
"Scientific preconceptions in  
Locke's philosophy of Language"  
Journal of the History of  
Ideas 1962, vol. XXIII
  - Granada, M.A.:  
"La reforma baconiana del saber: Mi-  
lenarismo cientifista, magia, trabajo  
y superación del escepticismo"  
Teorema 1982, n. 1/2
  - Handel, P.:  
"Zu den auffassungen John Lockes über  
das Verhältnis von Gesellschaft und  
Natur"  
Deutsche Zeitschrift für  
Philosophie 1984, 32, Jahrgang
  - Kroll, R.M.F.:  
"The question of Locke's relation to  
Gassendi"  
Journal of the History of Ideas  
1984, vol. 45.
  - Leyden, W. van:  
"John Locke and natural Law"  
Philosophy 1966, vol. 31
  - Mattern, R. N.:  
"Locke on active power and the obscure  
idea of active Power from Bodies"  
Studies in History & Philosophy of  
Science  
1980, vol. XI
  - Nathanson, S.:  
"Locke's uses of the theory of ideas"  
The Personalist  
1978, vol. 59
  - Odegard, D.:  
"Locke and substance"  
Dialogue 1969, vol. VIII
  - Osler, M.J.:  
"John Locke and the changing ideal of  
scientific knowledge"  
Journal of the History of Ideas  
1970, vol. XXXI
  - Romanell, P.:  
" Locke and Sydenham. A fragment on  
Smallpox 1670"  
Bulletin of the History of  
Medicin, vol. XXXI
  - Schankula:  
"Locke, Descartes and the science of

nature"

Journal of the History of Ideas  
1980, vol. 41

-Stroud:

"Berkeley, Locke on primary qualities"

Philosophy 1980, vol. 47

-Synder, D. C.:

"Faith and Reason in Locke's Essay"

Journal of the History of Ideas  
1986, vol. 45

-Wallace, D.D.:

"Socianism and justification by faith  
in Locke's reasonableness of  
critianity"

Journal of the History of Ideas  
1984, vol. 45

-Wilson, M.D.:

"Leibniz and Locke on <<first truths>>"

Journal of the History of Ideas  
1967, vol. 28

-Yolton, J.W.:

"Locke and the seventeenth-century  
Logic of ideas"

Journal of the History of Ideas  
1955, vol. XVI

"Methode et métaphysique dans la  
philosophie de John Locke"

Revue Philosophique de la France  
1973, n. 2

"On being present to the mind, a sketch  
for the history of an ideas"

Dialogue 1975, vol. XIV

-Zúñiga López:

"Locke entre Descartes y Hume"

Anales del Seminario de Metafísica  
1976, vol. XI