

## Prefacio a *John Locke y la ética de la creencia* por Nicholas Wolterstorff

Hoy en día circula una historia sobre los inicios de la filosofía moderna, en la que John Locke es el villano o el héroe trágico. Según esta historia, el núcleo de la filosofía moderna era la epistemología, “teoría del conocimiento”; y la epistemología era el proyecto de descubrir la naturaleza, los fundamentos y el alcance del conocimiento.

La filosofía, como disciplina, se consideraba a sí misma como un intento de respaldar o desacreditar las pretensiones de conocimiento de la ciencia, la moral, el arte o la religión. Y lo hacía sobre la base de su especial comprensión de la naturaleza del conocimiento y de la mente. La filosofía puede ser fundacional con respecto al resto de la cultura porque la cultura es el conjunto de pretensiones de conocimiento, y la filosofía adjudica dichas pretensiones. Puede hacerlo porque entiende los fundamentos del conocimiento, y encuentra estos fundamentos en un estudio del hombre como conocedor, de los “procesos mentales” o de la “actividad de representación” que hacen posible el conocimiento... La preocupación central de la filosofía [era] ser una teoría general de la representación, una teoría que dividirá la cultura en las áreas que representan bien la realidad, las que la representan menos bien, y las que no la representan en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo).<sup>1</sup>

Es al siglo XVII en general, pero “especialmente a Locke”, al que debemos la noción de [filosofía como] una “teoría del conocimiento” basada en la comprensión de los “procesos mentales”.<sup>2</sup>

Locke es el villano o el héroe trágico de esa historia porque la propia historia ha resultado ser patética o trágica: ahora sabemos que fue una ilusión que la filosofía como epistemología pudiera ser “una disciplina autónoma... distinta de y que se sentara a juzgar a”<sup>3</sup> la religión y el arte, la ciencia y la moral.

En este libro cuento una historia diferente sobre los mismos acontecimientos. En esta historia alternativa, Locke no es el filósofo de la torre que emite juicios sobre quién sabe qué y cómo, sino el filósofo de la calle que ofrece consejos a sus ansiosos y combativos compatriotas sobre cómo superar la crisis cultural que los envuelve. Locke fue tanto un filósofo cultural en su epistemología como un filósofo social en su teoría política. Durante siglos, la humanidad europea había resuelto sus dilemas morales y religiosos apelando a su herencia intelectual: su tradición. En la época de Locke y en su lugar, esta tradición se había dividido en fragmentos enfrentados. Por lo tanto, en la agenda cultural estaba la pregunta: ¿Cómo debemos formar nuestras creencias en cuestiones fundamentales de religión

---

1 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1979), p. 3. 7 *Ibidem*, p. 131. - Loc.cit.

2 *Ibid.*, p. 131.

3 Loc.cit.

y moral para vivir juntos en armonía social, cuando ya no podemos apelar a una tradición compartida y unificada? Esta angustiosa pregunta motivó el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Locke ofrece, en efecto, una “teoría del conocimiento”. Pero esa teoría del conocimiento, aunque importante por derecho propio, y sin duda considerada por Locke como importante por derecho propio, se sitúa en el *Ensayo* como un paso en el camino hacia la respuesta a esa otra pregunta que Locke consideraba mucho más importante. El conocimiento, dijo, es “corto y escaso”. ¿Cómo hemos de elegir nuestro camino cuando nos vemos obligados, como todos, a abandonar el pequeño claro del conocimiento y entrar en la penumbra de la creencia y la incredulidad?

No me *propuse* contar una historia diferente sobre los orígenes de la filosofía moderna; me propuse entender mejor la historia tradicional para resolver algunas de mis propias perplejidades. La historia alternativa surgió de forma inesperada, lenta, irregular, pidiendo a un autor reticente que la contara, como los personajes de Pirandello en busca de un autor.

Hace ya unos veinticinco años que me quedé perplejo ante el reto, tan extendido entre las personas religiosas, de que deben tener pruebas para sus creencias religiosas, pruebas que consisten en otras creencias. Se insistía en que, en el fondo, una persona no podía *razonar a partir* de sus creencias religiosas, sino que tenía que *razonar hacia ellos* a partir de otras creencias. ¿Por qué? pregunté. Nadie suponía, por ejemplo, que todas nuestras creencias perceptivas tuvieran que basarse en otras creencias; ¿qué había en todas y cada una de las creencias religiosas que las hacía diferentes? Finalmente yo (junto con mis colegas del Calvin College) llegué a la conclusión de que el culpable del asunto era la suposición de que el fundacionalismo, específicamente, el fundacionalismo “clásicamente moderno”, establece la verdad del asunto en lo que respecta a la correcta formación de creencias.<sup>4</sup> Así que reflexioné sobre la viabilidad de esta posición epistemológica, llegando a la conclusión de que, cuando se formula claramente y se expone a la luz, es decisivamente errónea, y da igual que se ofrezca como criterio de aceptación de las teorías científicas, como criterio de derecho a las creencias ordinarias sobre el mundo y los asuntos religiosos, o lo que sea. Hace casi dos décadas, publiqué mis objeciones y, junto con mi colega de entonces, Alvin Plantinga, elaboré una alternativa en el ámbito de las creencias religiosas que denominamos “epistemología reformada”.<sup>5</sup>

Pero mi ataque, y el de otros de los que tuve conocimiento, me dejó inquieto. Si el fundacionalismo clásico y casi clásico, en las versiones que yo y otros habíamos atacado, me parecía tan obviamente

---

4 Por fundacionalista clásico entiendo aquel que sostiene que las únicas creencias inmediatas (básicas) que poseen cualquiera que sea el mérito doxástico en cuestión son aquellas cuyo contenido es, o bien una proposición autoevidente para la persona, o bien una proposición que es un informe incorregible de un acto mental u objeto de la persona.

5 La llamábamos (no muy acertadamente) “epistemología reformada” porque la considerábamos característica de la tradición reformada del cristianismo. Mis primeras objeciones al fundacionalismo clásico se encuentran en *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, Eerdmans, 1976). La mejor exposición de la epistemología reformada se encuentra en los ensayos de Alston, Plantinga y mío en Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983).

Nota del traductor: La epistemología de Plantinga, *et. al.* era, de hecho, característica de una tradición del pensamiento kuyperiano holandés, especialmente de Herman Bavinck. El pensamiento reformado históricamente se encontraba sobre todo en la *vía antiqua* medieval, endeudada con Aquino y Aristóteles.

inaceptable, ¿por qué tantos grandes filósofos lo habían encontrado convincente? ¿Por qué mis propios alumnos encontraban tan a menudo la perspectiva de renunciar a él como algo perturbador? Aparentemente, algo profundo estaba en juego. Nuestro ataque seguía siendo demasiado superficial; aún no se habían sondeado las profundidades, no se habían puesto al descubierto la motivación y la atracción. Así que busqué exponentes del fundacionalismo (clásico y casi clásico) en los que lo profundo saliera a la superficie. Esto me llevó finalmente a Locke. No a Descartes, aunque primero busqué allí. Pero me convencí—presentaré mi caso en las páginas siguientes—de que el fundacionalismo de Descartes era mucho más restringido y tradicional en su alcance que el de Locke. Descartes defendía un relato fundacionalista de la scientia (ciencia) y sólo de ella—aunque hay que añadir de inmediato que tenía expectativas expansivas sobre el alcance potencial de la scientia. El fundacionalismo de Locke estaba destinado a todos los seres humanos, se dedicaran o no a la ciencia. Es ese fundacionalismo lockiano más amplio el que ha dado forma a la mente moderna. Más importante para mí: En el fundacionalismo de Locke se revela, más claramente que en el de Descartes, esa profundidad que yo buscaba. Lo que atrae e inspira al típico fundacionalista es la convicción de que es posible para nosotros, los seres humanos, tener una visión directa de algunos de los hechos de la realidad, tener una conciencia directa. Una ventaja añadida es que, con gran cuidado y articulación, Locke extrajo de su fundacionalismo sus implicaciones evidencialistas para la creencia religiosa.

Tuve que superar fuertes prejuicios. En el mundo filosófico que habito, Locke tiene la reputación de ser aburridamente charlatán y filosóficamente descuidado—habiendo estado demasiado ocupado con los asuntos prácticos de hacer dinero y participar en la política revolucionaria como para haber pensado con profundidad. Hace bastante tiempo había leído los libros I y II del *Ensayo* de Locke. La reputación me parecía eminentemente justa. La prosa en sí misma me parecía pesada y sin brillo, comparada con el rápido y reluciente brillo de la escritura de Descartes. Pero ahora salté los tres primeros libros del *Ensayo* y me sumergí en el Libro IV, concentrándome en su segunda mitad. Me sentí presente en la creación de la mente moderna.

Un segundo camino me llevó a Locke. Hoy en día se da por sentado que el antifundacionalismo en epistemología exige el antirrealismo en metafísica, es decir, que hay que abrazar la idea de que el mundo sólo es relativo a algún esquema conceptual. De hecho, no existe tal requisito. Sigo siendo un realista metafísico convencido que también es antifundacionalista. Un día leí por casualidad algunas páginas de Thomas Reid; no recuerdo por qué. Reid, a pesar de su fama en el siglo XVIII y su influencia en el siglo XIX, ha quedado fuera del canon de la filosofía moderna. Enseguida reconocí un alma gemela, un realista metafísico que era antifundacionalista. De hecho, Reid fue el primer gran antifundacionalista de la tradición moderna; los siglos transcurridos no han atenuado ni la brillantez retórica ni el poder filosófico de su ataque. Así que decidí escribir un libro sobre Thomas Reid, no sólo para rescatarlo de su inmerecido olvido, sino para dar presencia en la discusión actual a esta opción olvidada del realismo antifundacionalista. Pero me di cuenta de que no podía exponer el pensamiento de Reid sin exponer primero el pensamiento de Locke. El pensamiento de Reid sobre cuestiones epistemológicas fue moldeado por su polémica contra lo que él llamaba “La vía de las ideas”; y aunque Reid consideraba que Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley y Hume defendían la vía de las ideas,

me pareció que Locke era la figura formativa central. Así que planeé un capítulo introductorio sobre la epistemología de Locke. Ese capítulo insistió en convertirse en un libro.

Hubo aún un tercer camino que me llevó a Locke. En un ensayo que había escrito defendiendo la creencia religiosa contra la crítica fundacionalista,<sup>6</sup> me había unido a un amplio abanico de epistemólogos al hablar de que los seres humanos tenemos responsabilidades por nuestras creencias; y había anunciado que tomaría la costumbre de utilizar “racional” como sinónimo de “permisible”: La creencia racional es la creencia permisible, es decir, la que no viola las normas pertinentes. En esta resolución, pensé que seguía la práctica lingüística establecida. Lo que me llamó la atención fue el hecho de que las discusiones sobre lo que debemos creer se desarrollaban habitualmente en el lenguaje de lo que es racional creer. Me di cuenta de que había un poderoso impulso para decir de todo lo que se consideraba aceptable para creer que era racional creerlo, y de todo lo que se consideraba inaceptable, que no era racional creerlo. “Racional”, concluí, era un sinónimo de “permisible” en estas discusiones.

Entonces surgen las dudas. ¿Acaso la racionalidad, en su esencia, no tiene que ver con las razones, o el razonamiento, o la Razón? Si es así, entonces seguramente la racionalidad no debe *identificarse* simplemente con la idea raíz detrás de palabras como “debería”, “permisible”, “debería” y “responsable”. En el entrelazamiento del lenguaje de la racionalidad con el lenguaje de la obligación estamos tratando con algo más profundo que la mera práctica lingüística. Sale a la superficie la suposición tácita de que lo que debemos creer tiene algo íntimo que ver con las razones, y/o el razonamiento, y/o la Razón. Pero, ¿por qué hacer esa suposición? Hay más en la vida humana, más incluso en la vida de la mente, que las razones, el razonamiento y la Razón. Entonces, ¿por qué dar a la racionalidad un estatus tan exaltado? Evidentemente, había que echar un vistazo a la literatura sobre la racionalidad.

Me sumergí durante un tiempo. Pero la inmersión tuvo en mí el efecto contrario al esperado. Esperaba entender por qué se supone que la racionalidad tiene algo especial que ver con lo que debemos creer. En lugar de iluminación, experimenté desconcierto. Evidentemente, los participantes en las discusiones se veían a sí mismos con fuertes desacuerdos entre sí. A menudo, esos desacuerdos iban acompañados de intensas pasiones. Un pensador veía la racionalidad como un instrumento de opresión; otro, como una fuente de iluminación y liberación. Uno lamentaba la difusión de la racionalidad en el mundo moderno; otro, su falta. Pero, ¿se referían al mismo fenómeno? Y los que ofrecían teorías de la racionalidad: ¿Estaban ofreciendo análisis rivales del mismo concepto y teorías rivales sobre las condiciones en las que ese concepto tiene aplicación, o estaban trabajando con conceptos diferentes y, por lo tanto, sólo se extrañaban mutuamente?

Hay fundamentalmente dos maneras de salir de un apuro intelectual de este tipo. Se puede componer una taxonomía en la que se distingan las cuestiones que se debaten y se expongan las opciones estructuralmente distintas sobre esas cuestiones. O se puede hacer arqueología de la memoria cultural, con el objetivo de contar la historia de cómo hemos llegado a donde estamos en nuestro pensamiento, en este caso, en nuestro pensamiento sobre la racionalidad y nuestra suposición de que lo que debemos creer tiene algo especial que ver con la racionalidad. Una buena narración de la historia desvelaría los

---

6 “¿Puede la religión ser racional si no tiene fundamentos?”, en Plantinga y Wolterstorff, *Faith and Rationality*.

supuestos que subyacen a nuestra forma de pensar, algunos de los cuales quizá han caído en desuso; y descubriría los propósitos a los que esas formas de pensar sirvieron o se pensó que servían. Así, nos ayudaría a entender nuestra confusión: Veríamos que conceptos que en su día tuvieron una función en un determinado medio intelectual y social ya no la tienen en el nuestro. Veríamos el conjunto al que pertenecían los fragmentos. Así pues, los enfoques taxonómico y arqueológico sirven idealmente para el mismo fin, el de iluminar nuestro aprieto e invitar a hacer sugerencias sobre cómo salir de él.

Decidí practicar la arqueología de la memoria cultural para contar la historia de cómo hemos llegado a donde estamos en nuestro pensamiento. Para mi gran sorpresa, una vez más me dirigí a John Locke. Locke fue el primero en desarrollar con profundidad y defender la tesis de que todos somos responsables de nuestras creencias, y que para cumplir con nuestro deber respecto a nuestras creencias debemos, en las coyunturas apropiadas y de manera apropiada, escuchar la voz de la Razón. La razón debe ser nuestra guía. Locke tuvo precursores y cohortes en esta línea de pensamiento; quiero no sólo concederle sino insistir en ello. No obstante, Locke fue el gran genio que está detrás de nuestras formas modernas de pensar en la racionalidad y la responsabilidad en las creencias. Y la visión de Locke se convirtió en un clásico: para muchos, convincente; para algunos, discutida; para nadie, ignorada. Locke, *en esta cuestión*, es el padre de la modernidad.

En resumen, tres caminos diferentes de investigación me llevaron a la epistemología de Locke. Sin embargo, su pensamiento se ha mostrado enloquecedoramente esquivo. Una y otra vez, las líneas de interpretación que inicialmente parecían prometedoras conducían a callejones sin salida. Muy pronto llegué a la conclusión, junto con otros comentaristas recientes, de que hay que rechazar la interpretación tradicional de Locke de los libros de texto, que sitúa el centro de gravedad del *Ensayo* en el Libro II. El centro de gravedad es el Libro IV; eso se desprende de los propios comentarios de Locke sobre el *Ensayo*. Es cierto que en los otros tres libros se plantean cuestiones de interés intrínseco, cuestiones intrínsecamente interesantes para el propio Locke. No obstante, estos libros en su conjunto deben leerse como preparación para el Libro IV. La interpretación neohegeliana tradicional de Locke como empirista se basa en enfatizar los Libros I y II y en ignorar el Libro IV. Cuando se le da al Libro IV la importancia que le corresponde y que se pretende, queda claro que Locke es uno de los grandes racionalistas de la tradición filosófica occidental. Más precisamente: En su discusión sobre el origen de las “ideas” en el Libro II, Locke es un empirista; pero en su discusión sobre la naturaleza del conocimiento y el gobierno adecuado de la creencia en el Libro IV, Locke da a la Razón un papel central. No es difícil ver cómo la mala interpretación neohegeliana, una vez que surgió, se perpetuó. A la mayoría de los lectores, cuando llegan al final del Libro II, se les ha acabado el tiempo y la paciencia; pasan a otra cosa. ¡Los libros largos en los que el punto principal se desarrolla sólo hacia el final corren inevitablemente el gran riesgo de ser malinterpretados!

Otra característica del *Ensayo* resultó ser un obstáculo mucho mayor para la interpretación. Finalmente llegué a la conclusión de que para dar sentido a Locke, tenía que distinguir entre lo que en la siguiente exposición puedo denominar pasajes *visionarios* del *Ensayo* y pasajes *artesanales*. Una estrategia típica de Locke, cuando discute un tema, es primero presentar su pensamiento en un elocuente lenguaje visionario no calificado, luego elaborar y articular su pensamiento con gran

artesanía filosófica, y luego cerrar volviendo a lo visionario. Desgraciadamente, nunca pone en armonía estas dos facetas de su genio. Porque lo que dice en la elaboración detallada de su pensamiento socava regularmente la declaración visionaria; las calificaciones y elaboraciones no sólo amplían sino que deconstruyen las formulaciones oficiales. Locke debe contarse entre los críticos más agudos de Locke. De ahí surgen muchas, aunque no todas, las “incoherencias” de Locke que se han señalado con frecuencia. Obviamente, este patrón enfrenta al intérprete con un serio problema. La solución debe consistir en mantener a la vista ambas facetas del genio de Locke: la visionaria y la artesanal. Pero se necesita mucho tiempo antes de que uno se sienta capaz de trazar la línea con cierta confianza.

La dificultad para hacerse con el pensamiento de Locke demostró, en mi caso, tener una fuente más profunda que cualquiera de las dos. Como se desprende de lo anterior, llegué a Locke con mis propias preguntas y suposiciones. Así es siempre. Concluí después de un tiempo que el principal objetivo de Locke en el Libro IV era ofrecer una teoría de la creencia autorizada (es decir, permitida, responsable). Su imagen, según concluí, era que hay normas para creer y que las creencias tienen derecho si no violan esas normas. Vi que se esforzaba por formular esas normas y defender su formulación. Reconocí que también propuso una teoría del conocimiento en el Libro IV y los rudimentos de una teoría de la racionalidad. Pero éstos, aunque importantes, se situaban como componentes de su esfuerzo más amplio de ofrecer una teoría de la creencia legitimada.

En términos más generales, consideré que Locke se dedicaba principalmente a la epistemología *regulativa*, en contraposición a la *analítica*. En la epistemología analítica se exploran las condiciones en las que uno u otro mérito está presente en las creencias. Las teorías del conocimiento y las teorías de la racionalidad pertenecen a la epistemología analítica. No pretenden ofrecer una orientación, salvo, claro está, una orientación en el análisis para quienes desean distinguir el conocimiento del no conocimiento y la racionalidad de la no racionalidad. En la epistemología regulativa, en cambio, se discute cómo debemos conducir nuestros entendimientos, qué debemos hacer para formar creencias. El título de uno de los pequeños libros de Locke, *La conducta del entendimiento*, fue para mí la pista de que su preocupación era la epistemología regulativa—eso, además del hecho de que hablara tan regularmente de nuestra *obligación* de gobernar nuestras facultades de formación de creencias.

Sólo recientemente he visto que estaba equivocado. No me equivoqué en mi convicción de que la epistemología regulativa era la principal preocupación de Locke, y que sus incursiones en la epistemología analítica son accesorias a ella. Me equivoco al suponer que su intención era ofrecer un criterio para la creencia autorizada. Por un lado, yo había concluido muy pronto que una de las principales motivaciones del esfuerzo de Locke era su deseo de abordar la crisis cultural de su época; ya he hablado de ello. Pero un criterio de creencia autorizada no sería una respuesta a esta crisis. No abordaría esta ansiedad. Me costó mucho tiempo reconocerlo.

En segundo lugar, aunque las recomendaciones que Locke ofrece para la conducción del propio entendimiento están típicamente redactadas en un lenguaje universalista, poco a poco me fue quedando claro que él no pretendía que se interpretaran de forma universalista—que yo tenía que trazar la línea entre los pasajes visionarios y los artesanales de forma diferente a como lo había estado haciendo. “Escucha la voz de la Razón”, dice Locke; “deja que la Razón sea tu guía”. Pero en el curso de la

explicación de lo que supone esta escucha y guía, Locke deja claro su punto de vista de que uno está obligado a hacer esto sólo para las proposiciones que son de máxima “preocupación” para uno, como él lo llama. Sólo si una proposición es de máximo “interés” para uno, el derecho a creer requiere escuchar la voz de la Razón. En todos los demás casos, Locke no tiene nada que decir. Durante mucho tiempo traté de hacerle decir algo sobre todos esos otros casos. Pero no tiene nada que decir. Locke no tiene una teoría general del derecho a creer.

Creo que podemos entender mejor lo que hacía Locke empleando el concepto de *práctica doxástica* (griego *doxa* = creencia). Locke proponía una reforma de las prácticas doxásticas de su época. Esas prácticas, pensaba, eran incapaces de hacer frente a la crisis cultural en la que estaba sumida Europa en general e Inglaterra en particular; de hecho, habían contribuido a esa crisis. A veces, la cuestión de creer o no creer en una determinada proposición es de tal importancia para uno—una “preocupación” tan grande—que uno se ve obligado a intentar seriamente hacer todo lo posible para ponerse en contacto con la realidad en este punto. Las propuestas de Locke, llegué a ver, eran propuestas sobre en qué consiste *hacer lo mejor posible*. Locke es, en efecto, un fundacionalista casi clásico, pero no con respecto a la *scientia*, o al conocimiento, o a la garantía, o a la justificación, o al derecho, o a cualquiera de los otros méritos de la creencia que se discuten con tanta frecuencia en la epistemología actual. Locke era un fundacionalista casi clásico en lo que respecta a hacer todo lo posible por entrar en contacto con la realidad. Y como Locke consideraba que sus conciudadanos no hacían lo mejor que podían, cuando debían hacerlo, y no creían con una firmeza adecuada a los resultados de ese esfuerzo, sus propuestas tenían el estatus de propuestas de reforma. Locke instaba a sus conciudadanos a reformar sus prácticas doxásticas; estaba convencido de que si las reformaban, de acuerdo con sus consejos, se superaría la crisis cultural. Porque hacer lo mejor, tal como lo entendía Locke, consiste en dejar de lado toda la tradición no verificada y llegar a “las cosas mismas”.

He tomado prestado el término “práctica doxástica” de William P. Alston.<sup>7</sup> Por práctica doxástica entiendo, y Alston también, un determinado modo de formación de creencias. Sin embargo, el tipo de modo que tengo en mente difiere un poco del que Alston tiene en mente. Para Alston, una práctica doxástica es un *hábito*—o más bien, un sistema de hábitos—. Dice que

El término “prácticas” será engañoso si se considera que se limita a la actividad voluntaria; porque no considero que la formación de creencias sea voluntaria. Utilizo el término “práctica” de tal manera que abarca, por ejemplo, procesos psicológicos como la percepción, el pensamiento, la fantasía y la formación de creencias, así como la acción voluntaria. Una práctica doxástica puede considerarse como un sistema o constelación de *disposiciones* o hábitos, o, por utilizar un término actualmente de moda, de *mecanismos*, cada uno de los cuales produce una creencia como resultado que se relaciona de cierta manera con un “aporte”. La práctica doxástica perceptiva de los sentidos es una constelación de hábitos de formación de creencias de una manera determinada sobre la base de insumos que consisten en experiencias de los sentidos. (p. 5)

---

<sup>7</sup> Wm. P. Alston, “A ‘Doxastic Practice’ Approach to Epistemology,” en M. Clay and K. Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism* (Boulder, Colo., Westview Press, 1989).

Alston subraya que, según su interpretación de las prácticas doxásticas, todos “participamos en una pluralidad de prácticas doxásticas, cada una de ellas con sus propias fuentes de creencia, sus propias condiciones de justificación, sus propias creencias fundamentales y, en algunos casos, su propio tema, su propio marco conceptual y su propio repertorio de posibles ‘anulaciones’.”<sup>8</sup> Asimismo, subraya que “estas prácticas se adquieren y se llevan a cabo mucho antes de que uno sea explícitamente consciente de ellas y reflexione críticamente sobre las mismas”;<sup>9</sup> que “se sitúan en el contexto de esferas de práctica más amplias”;<sup>10</sup> y que los hábitos en cuestión “son completamente *sociales*: establecidos socialmente mediante un aprendizaje supervisado socialmente y compartidos socialmente”. Continúa diciendo que “esto no significa negar que los mecanismos y las tendencias innatas desempeñen un papel en este caso. Todavía tenemos mucho que aprender sobre la contribución relativa de las estructuras innatas y el aprendizaje social en el desarrollo de las prácticas doxásticas ... Pero sean cuales sean los detalles, ambos tienen un papel que desempeñar; y el resultado final es socialmente organizado, reforzado, supervisado y compartido.”<sup>11</sup>

Aunque he encontrado la noción de prácticas doxásticas indispensable para entender y explicar lo que Locke pretendía, no las entenderé exactamente como *hábitos* o *constelaciones de hábitos*. Como señala Alston, la activación de un hábito no es un caso de hacer algo voluntariamente. Pero la práctica doxástica que Locke promueve como hacer lo mejor posible incorpora varios tipos de acción voluntaria—recopilación de pruebas, valoración de esas pruebas para determinar la probabilidad, etc. La imagen que Locke da por sentada no es sólo que todos poseemos hábitos de formación de creencias que se activan por ciertas experiencias, siendo estos hábitos el producto de disposiciones innatas que han sido condicionadas, sino que todos hemos sido tutelados—auto-tutelados y socialmente tutelados—en cómo poner estos hábitos en uso. Aprendemos a utilizar nuestros hábitos sensorio-perceptivos; aprendemos, por ejemplo, cuándo sospechar de lo que nos dicen nuestros ojos y qué hacer para superar la sospecha, cómo movernos para determinar mejor la forma de un objeto, cómo juzgar si la luz es adecuada para determinar el color “real” de un objeto, etc.

Por lo tanto, pensemos en las prácticas doxásticas como formas de utilizar nuestros hábitos de formación de creencias. Una práctica doxástica, así entendida, es una forma de *usar* lo que Alston llama “prácticas doxásticas”. Locke estaba convencido de que había algo gravemente erróneo en la forma en que sus compatriotas utilizaban sus disposiciones de formación de creencias. Su tutoría en el uso de este equipo era deficiente. Esbozó una nueva práctica que, según él, tenía el mérito de constituir el hacer lo mejor posible para que, para alguna proposición, uno crea en ella si y sólo si es verdadera. Siempre que uno quiera hacer lo mejor posible, ésta es la práctica que *debe* tratar de implementar. Como veremos, Locke reconocía que la puesta en práctica de su propuesta requeriría algo más que prédicas; requeriría tutoría, incluso *escolar*. Los hombres y mujeres europeos tendrían que ser tutelados de manera diferente en el uso de sus disposiciones formadoras de creencias si se quería superar la crisis cultural—la crisis, a saber, de un pueblo educado para consultar la tradición que ahora encuentra su

---

8 *Ibid.*, p. 5

9 *Ibid.*, p. 7.

10 *Ibid.*, p. 8.

11 *Ibid.*



tradición fracturada. La epistemología de Locke es la epistemología de un filósofo culturalmente comprometido.

Dije que quería contar una historia. Pero todo lo que he hecho en este libro es hablar del papel de Locke y Descartes en la primera mitad de la historia. Y en cuanto a la segunda mitad, sólo hablo de Hume; en particular, nunca llego a Reid. Todos conocemos la famosa afirmación de Kant de que Hume le despertó de su letargo dogmático. Los relatos de los libros de texto de la filosofía moderna, procedentes en última instancia de los historiadores neohegelianos, van directamente de Hume a Kant, normalmente con el moralismo adjunto de que Hume exhibió la bancarrota del empirismo, tras lo cual Kant mostró que el camino a seguir era una síntesis del racionalismo continental con el empirismo británico. La historia tiene que ser revisada. Reid y Kant son juntos las grandes respuestas del siglo XVIII al modo de Hume de desafiar la visión de Locke. No sólo eso; incluso sus modos de respuesta, y a veces su lenguaje, son sorprendentemente similares. En palabras que inmediatamente traen a la mente el comentario de Kant, Reid dice que Hume le sacó por sorpresa de su aceptación incuestionable de “La vía de las ideas”.

Espero poder continuar más adelante la historia iniciada aquí, una historia de tradición, conciencia e interpretación. Esa historia más amplia en la que se enmarca la presente es más importante. Porque no sólo habla de nuestras preocupaciones intelectuales, sino también de las sociales. La cuestión que abordó Locke, de cómo gobernar las propias creencias cuando la tradición se ha fragmentado y pluralizado, lejos de desaparecer, se ha vuelto más apremiante e insistente que nunca. Sigue estando en nuestra agenda cultural. Y las respuestas propuestas vuelven a aparecer. En nuestro siglo hemos vuelto a reproducir el drama intelectual que se desarrolló desde Locke hasta Hegel. Con estas dos grandes diferencias: Ahora Dios suele faltar en el cuadro, y ahora se cree ampliamente que todo es contingente. Por el momento, sin embargo, bastará con articular la visión de Locke, mostrar su originalidad, valorar su sostenibilidad y defender esta lectura de una vertiente dentro de los inicios de la filosofía moderna. Reid tendrá que permanecer en la sala de espera durante un tiempo.

Una última palabra: en las últimas dos décadas se ha producido, a partir del semillero de la filosofía analítica, un florecimiento verdaderamente admirable de los estudios sobre los filósofos del pasado, incluidos los estudios sobre Locke. Hace tiempo el compromiso del filósofo analítico con la historia de la filosofía—caricaturizo un poco—era de la modalidad: Pensamientos que se me ocurrieron un día al leer una frase en una traducción inglesa de Descartes. El resultado, como es lógico, fue que los filósofos del pasado se parecían todos a los filósofos analíticos, aunque desconcertados. En cambio, los practicantes de la nueva ola aportan una gama de conocimientos admirablemente amplia para determinar *lo que el filósofo mismo estaba diciendo*. Los resultados, a mi juicio, son mucho más interesantes—a veces extraños, a menudo provocativos, con frecuencia instructivos—. He consultado todos los estudios que he podido descubrir y que eran relevantes para los temas que trato aquí—aunque sigue siendo el caso, a mi juicio, que la última parte del Libro IV del Ensayo es una parte relativamente descuidada de Locke. No descuidada, como antes, pero sí relativamente descuidada. Me he beneficiado de muchos de esos estudios. Lo que sigue, sin embargo, no es un espécimen típico de esta nueva ola de estudios históricos.

Difiere en al menos cuatro aspectos de los especímenes típicos. En primer lugar, presto relativamente poca atención a las cuestiones de influencia y desarrollo, poca atención a la influencia filosófica y otras formas de influencia intelectual sobre o por Locke, y poca atención al desarrollo del propio pensamiento de Locke. Mi preocupación es comprender el pensamiento de Locke sobre los asuntos que nos ocupan en su forma final. Y aunque afirmo que el pensamiento de Locke sobre estas cuestiones fue extraordinariamente influyente, no defiendo aquí esa afirmación.<sup>12</sup>

En segundo lugar, mi explicación del pensamiento de Locke en su forma final se defiende casi exclusivamente con citas de los textos de Locke en los que se expresa ese pensamiento—que son, permítanme añadir, una gama bastante amplia de textos de Locke, no sólo el *Ensayo*. Me he beneficiado de los esfuerzos de historiadores como John Yolton y Michael Ayers por iluminar el pensamiento de Locke situándolo en los debates y tradiciones filosóficas de su época; pero no he intentado añadir nada a lo que ellos y otros han hecho en este sentido. Principalmente he utilizado otros textos del propio Locke para iluminar pasajes oscuros del texto lockiano.

En tercer lugar, hago bastante menos que la mayoría de los historiadores por la vía de interactuar explícitamente, ya sea en acuerdo o en desacuerdo, con los historiadores que han discutido los mismos temas. Por ejemplo: Hay un conocido artículo de J. A. Passmore titulado “Locke and the Ethics of Belief” sobre las opiniones de Locke en cuanto a la relación de la creencia con la voluntad. Será evidente para todos los que lean lo que Passmore dice sobre este tema, y luego lo que yo digo, que creo que la interpretación de Passmore está seriamente equivocada; pero no detallo nuestras diferencias de interpretación.

Por último, mi intento en todo momento es ir más allá de las palabras de Locke y bajar a lo que él quería decir. Los mejores historiadores hacen lo mismo. Pero mi intento adopta una forma más cercana a la “reconstrucción racional” que la típica de los historiadores. No tengo ningún interés en someter a Locke a lo que hoy en día algunos llaman una lectura fuerte. Pero sí veo a Locke como un compañero de diálogo para la epistemología contemporánea; y eso da forma a mi discusión.

A mi juicio, en sus escritos tardíos, especialmente en la segunda parte del Libro IV de su *Ensayo*, Locke desarrolló una línea de pensamiento sobre el gobierno de la creencia que ha desempeñado un papel extraordinariamente destacado en la cultura posterior y que sigue siendo fascinante hasta nuestros días. Locke no era, ni mucho menos, el único que pensaba en esa línea en aquella época; era, sin embargo, el más profundo e influyente. He hecho todo lo posible por comprender y explicar esa línea de pensamiento sin dejar que mucho más se interponga en el camino, aparte de las citas de los textos que expresan esa línea de pensamiento.

Mis citas del *Essay Concerning Human Understanding* de Locke son todas de la edición de Peter Nidditch (Oxford, Clarendon Press, 1975). He modernizado la mayor parte de la ortografía y he seguido las prácticas modernas de uso de mayúsculas. La edición de las *Obras* de Locke que he utilizado es la duodécima edición (Londres, 1824).

---

12 Permítanme remitir al lector que tenga dudas al respecto a Hans Aarsleff, “Locke's Influence”, en Vere Chappell (ed.), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).