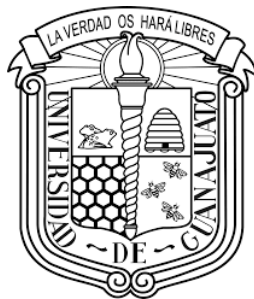


UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DEL DOCTORADO EN FILOSOFÍA



“CRÍTICA GENERAL DE LA TEORÍA DEL INNATISMO DE LAS IDEAS, DESDE SUS PRINCIPALES FUENTES CANÓNICAS: PLATÓN, ESTOICOS, CICERÓN, SANTO TOMÁS, DESCARTES Y LEIBNIZ”.

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

HÉCTOR ANDRÉS LORETO DE VÁZQUEZ

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E
DOCTOR EN FILOSOFÍA

DIRECCIÓN DE LA TESIS A CARGO DE LA

DRA. MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER

Y DEL

DR. RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

GUANAJUATO, GTO.

2025

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad de Guanajuato por darme la oportunidad de estudiar el programa del Doctorado en Filosofía. También quiero dar las gracias al *Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías* (CONAHCYT-México), que actualmente es la *Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación* (SECIHTI), por la beca que recibí durante el doctorado (No. CVU: 893468), la cual comprendió el periodo de agosto del 2021 a agosto del 2025.

De manera particular, agradezco a la Dra. María Teresa Sánchez Mier y al Dr. Rodolfo Cortés del Moral, mis directores de tesis, por toda la instrucción y el acompañamiento que me brindaron durante este camino. Las enseñanzas que recibí de ellos han transformado mi visión y mi comprensión, no solamente desde un punto de vista académico, sino también desde un punto de vista personal.

También estoy agradecido con todos los profesores de la Universidad de Guanajuato que, con sus consejos y observaciones, contribuyeron a mi desarrollo profesional. Toda mi admiración y respeto hacia ellos.

ÍNDICE

ABREVIATURAS EMPLEADAS	6
ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS Y DE ESTILO	8
GLOSARIO	8
INTRODUCCIÓN	10
1. EL TEMA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS DEL CONOCIMIENTO	10
2. PROPÓSITOS DE LA INVESTIGACIÓN:	11
3. LA FACETA RELIGIOSA DE LAS TEORÍAS INNATISTAS FRENTE A SU FACETA RACIONAL.....	13
4. LA TEORÍA DEL INNATISMO DE LAS IDEAS, TANTO PLATÓNICA COMO CARTESIANA, Y SU RELACIÓN CON EL DUALISMO METAFÍSICO	17
5. LA TEORÍA DE LAS IDEAS INNATAS Y LA TRADICIÓN PLATÓNICA.....	20
6. EL TEMA DEL INNATISMO MORAL	22
7. LAS FUENTES CLÁSICAS DE LAS DIVERSAS TEORÍAS INNATISTAS.....	23
CAPÍTULO I : REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA ESTRUCTURA GENERAL DE LAS TEORÍAS INNATISTAS DE CORTE PLATÓNICO	25
1. EL INNATISMO DE CORTE PLATÓNICO, UN INNATISMO MATEMÁTICO	25
2. LOS PARALELISMOS DE LAS TEORÍAS INNATISTAS DE CORTE PLATÓNICO	26
A) EL PAPEL DE LOS SENTIDOS EN EL DESPERTAR DE LAS IDEAS INNATAS	32
B) LA CONSIDERACIÓN DE LAS OPERACIONES DEL ENTENDIMIENTO COMO FACULTADES INNATAS	34
C) LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS	36
D) LOS MODELOS PERFECTOS DE LA MATEMÁTICA: CONCLUSIÓN SOBRE LAS DISPOSICIONES INNATAS	40
E) LA IDEA INNATA DE DIOS	43
CAPÍTULO II: CRÍTICA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS: REFLEXIÓN EN TORNO AL INNATISMO CARTESIANO-LEIBNIZIANO	49
1. LA NATURALEZA DE LOS JUICIOS DE LA LÓGICA Y DE LA MATEMÁTICA.....	50
A) SOBRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS.....	50
2. LA DOCTRINA DEL LUMEN NATURALE	55
A) ORIGEN Y SIGNIFICADO	55
B) CRÍTICA DE LA DOCTRINA DEL LUMEN NATURALE	59
CAPÍTULO III: SEGUNDA CRÍTICA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS: LAS IDEAS INNATAS PARADIGMÁTICAS	66

1. LOS PRINCIPIOS ESPECULATIVOS FUNDAMENTALES	66
A) EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN Y EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD	68
B) LAS NOCIONES DE SER, UNIDAD Y SUSTANCIA	71
C) LA DOCTRINA DEL <i>LUMEN NATURALE</i> Y LAS IDEAS INNATAS SIMPLES QUE SE DERIVAN SOLAMENTE DE LA FACULTAD DE PENSAR	72
D) LAS NOCIONES SIMPLES DE LA ARITMÉTICA Y DE LA GEOMETRÍA SURGEN DE MANERA SIMULTÁNEA	74
CAPÍTULO IV: TERCERA CRÍTICA SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS. EN TORNO AL EMPIRISMO INGLÉS Y A LA FILOSOFÍA CONCILIADORA DE KANT.....	77
1. LA DISCUSIÓN SOBRE EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD	77
2. SOBRE EL INNATISMO Y LAS FORMAS APRIORÍSTICAS DE KANT: COROLARIOS DE LA REFLEXIÓN ANTERIOR	81
3. LA NOCIÓN DE SUSTANCIA.....	84
4. SOBRE LO COMÚN QUE HAY ENTRE LAS VISIONES DE LOS RACIONALISTAS Y DE LOS EMPIRISTAS ACERCA DE LA SUSTANCIA.....	88
5. DEBE EXISTIR AL MENOS UNA SUSTANCIA EN EL UNIVERSO.....	89
6. EL LUGAR DE LOS ENTES NATURALES	92
7. SOBRE LAS NOCIONES MÁS GENERALES.....	96
CAPÍTULO V: EL INNATISMO RACIONALISTA Y LA FENOMENOLOGÍA	98
1. HUSSERL Y LOS FUNDAMENTOS DE LA MATEMÁTICA.....	98
2. LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LO REAL Y LO IDEAL, SEGÚN LA FENOMENOLOGÍA.....	102
3. EL ERROR DEL INNATISMO PLATÓNICO	104
4. SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA INTUICIÓN Y DE LA REFLEXIÓN	108
5. SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE LA GEOMETRÍA Y LAS IDEAS INNATAS	110
6. LA FENOMENOLOGÍA Y LA DOCTRINA DEL <i>LUMEN NATURALE</i>	112
CAPÍTULO VI: SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL	116
1. INTRODUCCIÓN	116
2. SUMARIO HISTÓRICO SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL.....	117
A) LA FILOSOFÍA DE LOS ESTOICOS.....	117
B) LA PROBABLE ASIMILACIÓN PAULINA DEL INNATISMO ESTOICO	126
C) MELANCHTHON Y LEIBNIZ: DOS DOCTRINAS INNATISTAS EN EL SENO DEL LUTERANISMO	
130	
CAPÍTULO VII: CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS MORALES INNATOS.....	135

1. LA BÚSQUEDA DE UN PRINCIPIO UNIVERSAL DE LA MORAL	135
2. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA REGLA DORADA	137
3. EL CONATUS Y LA REGLA DE ORO	146
4. LA REGLA DORADA Y EL INNATISMO DE LAS IDEAS	149
CONCLUSIONES FINALES.....	159
1. SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS.....	159
2. SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL.....	168
APÉNDICE	174
BIBLIOGRAFÍA	177
OBRAS ORIGINALES DE AUTORES CLÁSICOS	177
TRADUCCIONES DE AUTORES CLÁSICOS Y EDICIONES BILINGÜES.....	179
FILOSOFÍAS Y RELIGIONES ORIENTALES	181
ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA TEORÍA DEL INNATISMO DE LAS IDEAS.....	182
ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA REGLA DORADA.....	183
FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA	184
OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS	184
OTROS TEXTOS	187

ABREVIATURAS EMPLEADAS

A =	Leibniz, G. W., <i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> , hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, Berlín, 1923- , seguido del número de la serie expresado en números romanos, del número del volumen y de la página en números arábigos.
AT =	Descartes, René, <i>OEuvres de Descartes</i> , Ch. Adam y P. Tannery (cornps.), 12 vols., Cerf, París, 1897-1913; reimpresión, Vrin, París, 1957-1958, seguido del número del volumen y de la página en números arábigos.
E =	Locke, John, <i>An Essay Concerning Human Understanding, to the End of Book III, Chap. VI</i> ; en: Locke, John, <i>The Works of John Locke</i> , Nueve volúmenes, 12ª Ed., Rivington, Londres, 1824, Volúmen I, seguido de la página en números arábigos.
GP =	Leibniz, G. W., <i>Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz</i> , Edición de Gerhardt C. J., 7 vol., ed. Weidmann, Berlín, 1875-1890, seguido del número de tomo en números romanos y del número de página en números arábigos.
KpV =	Kant, I., <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , Akademie-Ausgabe, 2ª Ed., Vol. 5, edición de P. Natorp, Berlín, 1913, seguido de la página en números arábigos.
KrV =	Kant, I., <i>Kritik der reinen Vernunft</i> , 2ª Edición, edición preparada por Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Würzburg, 1930, seguido de las letras A y B (junto al número de apartado, en números romanos, en cada una), que corresponden a la división de la primera y segunda edición del escrito.
MPP =	Descartes, René, <i>Meditationes de prima philosophia</i> , en; en AT, VII, pp. 1 – 610.
NE =	Leibniz, G. W., <i>Nouveaux essais sur l'entendement humain</i> , 1704; en: A, VI, 6, pp. 39-527.
THN =	Hume, D., <i>A Treatise of Human Nature</i> , Oxford: at the Clarendon Press, Gran Bretaña, 1888.

Abreviaturas de las obras de Platón (**Pl.**) que se emplean en esta investigación:

<i>Gor.</i> =	Gorgias
<i>Men.</i> =	Menón
<i>Phd.</i> =	Fedón
<i>Phdr.</i> =	Fedro
<i>R.</i> =	República

ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS Y DE ESTILO

Se utilizan comillas inglesas (“ ”) para las citas textuales. El *subrayado* se utiliza para hacer énfasis en términos o en oraciones. Pero cuando se habla de un término concreto o de una sentencia concreta, para aclarar que el análisis ronda sobre tal término o sentencia, en una relación de lenguaje y metalenguaje, he optado por usar, en esos casos, las comillas españolas (« »). Por claridad, también me ha parecido útil poner los términos o proposiciones que están escritos en lenguaje matemático, entre comillas españolas.

Sobre los términos, debo decir que el uso del término *idea* —que, como es de esperarse, es un término común en esta investigación— tiene una variación. Y es que, cuando me refiero a las Ideas platónicas (o Formas platónicas), me uno a la tradición y escribo la palabra «Idea» con una mayúscula inicial. De este modo, cuando la palabra «idea» comienza con letra minúscula, su significado equivale simplemente al de *noción*.

Considero que resulta útil para el lector, que establezca las definiciones de algunos términos, pues eso puede ayudar como punto de partida. Es claro que las nociones que se definirán a continuación no agotan todo lo que los términos mientan, pero resultan, sin embargo, completamente válidas.

GLOSARIO

1. **Entendimiento.**— Puesto que, al comenzar a razonar, se debe partir de algo claro y distinto, concibo al entendimiento como una cosa que piensa, aunque no se sepa qué es esa cosa de manera concreta. Es decir, sólo se sabe que el entendimiento es algo que tiene la capacidad de pensar. Y pensar significa procesar nociones. El entendimiento (o intelecto) no se puede concebir sin las ideas que piensa. Pero también ocurre al revés, pues cualquier idea necesita de soporte un entendimiento.

2. **idea (con minúscula inicial).**- Por el término *idea*, concibo, así como lo hizo Leibniz, un contenido del entendimiento que es potencial, es decir, que se puede despertar en la consciencia siempre que llegue la ocasión. Cualquier persona que alguna vez en su vida ha pensado en Sócrates, por ejemplo, tiene la idea activa en su entendimiento mientras piensa en Sócrates, pero, puesto que la mayor parte de su vida transcurre sin pensar en Sócrates, entonces pasa la mayor parte de su vida con la idea de Sócrates inactiva o dormida. Entonces, una idea es un contenido del entendimiento que se puede despertar siempre que llegue la ocasión.
3. **idea innata.**- Concibo a las ideas innatas como un contenido que siempre es potencial en el entendimiento. Es decir, toda mente o entendimiento puede despertar en su interior la noción de *ser* —noción innata que se deriva de la autoconsciencia del sujeto cognoscente—, pero no todo entendimiento puede despertar en su interior la noción de Sócrates, porque, para concebir a Sócrates, cada entendimiento necesitaría vivir en el planeta tierra y conocer a Sócrates, o que alguien le cuente que existió una ciudad llamada Atenas, donde nació un tal Sócrates. La noción de ser, en cambio, es tan general, que de ella habla cualquier persona, de cualquier tiempo y de cualquier nacionalidad. NOTA: Esto es lo que concibo por idea innata, otra cosa distinta es demostrar que este tipo de ideas existen, lo cual es uno de los principales cometidos de esta investigación.
4. **Intuición.**- Acto del entendimiento por medio del cual algo se comprende de manera simple e inmediata.
5. **Luz natural.**- Facultad por medio de la cual se conoce las verdades eternas (apodícticas), así como las nociones metafísicas fundamentales que conforman la realidad (como, por ejemplo, la noción de sustancia). La *luz natural* se vincula a menudo a la intuición, ya que se dice que el conocimiento que se obtiene a través de ella va acompañado de una evidencia interna del sujeto cognoscente.

INTRODUCCIÓN

1. EL TEMA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS DEL CONOCIMIENTO

El tema de los principios innatos del conocimiento ha surgido varias veces en diferentes épocas de la historia de la filosofía. Es un tema genuinamente filosófico que, cuando parece olvidado, vuelve a resurgir desde sus propias cenizas, adaptándose a cada circunstancia particular de la historia de la filosofía. Lo anterior es un indicio claro de la capacidad que tiene esta teoría en el terreno de la discusión filosófica. A mi modo de ver, existen, históricamente, tres grandes episodios (fuentes) de la teoría sobre los principios innatos del entendimiento. El primero lo constituye Platón, quien es propiamente el fundador de la teoría innatista, y quien propone un innatismo de nociones y proposiciones matemáticas. El segundo está representado por los estoicos, que proponen, sobre todo, un innatismo moral fundando en ciertas preconcepciones, predisposiciones o anticipaciones del conocimiento (προλήψεις ο ἁφορμαί), las cuales encaminan al hombre hacia la virtud. El innatismo estoico se trata, por tanto, de una teoría que apela a las disposiciones del entendimiento, postura que es conocida por los estudiosos del innatismo como una teoría innatista *disposicionalista*¹. Un tercer episodio lo constituye el innatismo racionalista de Descartes y de Leibniz, el cual recupera elementos tanto del innatismo matemático de Platón como del innatismo disposicional de los estoicos, pues al mismo tiempo que toma a la matemática como prototipo del conocimiento innato, explica el origen de las nociones matemáticas a través de ciertas disposiciones del entendimiento. A diferencia de Descartes, Leibniz no se limita al tratamiento de un innatismo de la matemática, sino que también teoriza sobre los principios innatos de la moral humana. Estos autores son, pues, los ejes en el tema del innatismo gnoseológico.

¹ Descartes y Leibniz utilizaron el término disposición (*dispositio*) para referirse a los elementos innatos del entendimiento que llevan al hombre a despertar en su interior ciertas nociones. Scott aplica este término a la filosofía estoica, utilizándolo como sinónimo de las preconcepciones (προλήψεις) o inclinaciones (ἁφορμαί) de las que hablaron los estoicos (Cfr. Scott, Dominic, "Innatism and the Stoa", *Proceedings of the Cambridge Philological Society (Second Series)*, 34, 1988, p. 129 ss).

Además de los tres episodios anteriores, es preciso señalar que la teoría innatista de Santo Tomás también es importante, pero no le he dedicado un apartado por separado, debido a que Santo Tomás enmarca, en buena medida, el estudio del innatismo de las ideas, en su doctrina de la *ley natural* (*lex naturae*). Sin embargo, recupero la doctrina tomista en los puntos en los que me parece pertinente. Por haber utilizado muy pocas veces el término «innatismo», de manera explícita, es necesario extraer su teoría innatista de una forma más o menos indirecta. Santo Tomás sí habla textualmente de la existencia de un conjunto de principios innatos, refiriéndose en esos términos a los principios de las ciencias², por ejemplo, pero al tratar el tema del *instinto de conservación de los seres vivos*—tema que me parece crucial en el estudio del innatismo— prefiere hablar allí solamente de *ley natural*³.

2. PROPÓSITOS DE LA INVESTIGACIÓN:

Desde la época de Platón, la teoría del innatismo de las ideas tiene dos facetas, las cuales, desde varios puntos de vista, son excluyentes entre sí. Una de estas facetas, la más conocida, es que es una teoría que normalmente aparece inmersa en un ambiente religioso, místico o dogmático; mientras que la otra faceta consiste en una actitud hiper-racionalista de la teoría del conocimiento, la cual es capaz de resistir a los ataques intelectuales más violentos y de proponer las explicaciones más serias sobre la naturaleza del entendimiento humano. Respecto de esta última faceta del innatismo de las ideas, creo que no es ninguna casualidad que haya sido sostenida por espíritus tan calculadores y tan rigurosos como los de Descartes y Platón. Sin embargo, a juzgar por el respeto que se le tiene hoy en día a la teoría de las ideas innatas, en cualquiera de sus formas, es evidente, me parece, que su faceta religiosa ha terminado por opacar, gravemente, a la faceta hiper-racionalista. En efecto, el mismo término *innatismo*, como se entiende comúnmente, posee una fuerte carga religiosa, mística o dogmática. Lo cual, de ningún modo es producto de la arbitrariedad, ya que la mayoría de los autores innatistas, desde Platón, han utilizado a la teoría del innatismo como una herramienta para justificar sus creencias religiosas.

² Cfr. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 11, a. 1. co.

³ Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 94, 2.

En términos generales, dos son los grandes propósitos de esta investigación. En primer lugar, rastrear los elementos racionales de las teorías innatistas más importantes del canon de la historia de la filosofía, depurando de ellas el contenido mítico, religioso o dogmático. Y, en segundo lugar, someter a esas diversas teorías innatistas a una crítica rigurosa, tratando de descubrir lo que tienen de vigente y lo que debe ser de ellas rechazado, para lo cual me auxiliaré de las teorías que se elaboraron posteriormente a los grandes racionalismos-innatistas, es decir a las teorías de Descartes y de Leibniz. La vigencia del innatismo de las ideas es una cuestión importante y sustanciosa, pues estoy convencido de que varios autores importantes han apelado a ella sin mencionar siquiera la palabra innatismo, como lo sostengo en el caso de Kant⁴.

Además de mis propias reflexiones, son variadas las teorías que utilizaré para realizar una crítica frontal, tanto positiva como negativa, a las teorías innatistas más representativas de la historia de la filosofía. Entre los autores clásicos que utilizo para tal fin destacan John Locke y David Hume (entre los empiristas ingleses); Kant, con su filosofía conciliadora; Jevons destaca entre los lógicos británicos del siglo XIX; mientras que Husserl en el área de la fenomenología, pues fue un autor al que siempre le importó explicar el origen del conocimiento matemático.

Sin lugar a dudas, el principio que rige el desarrollo de esta investigación es temático —ya que se busca la verdad sobre las teorías innatistas—, pero, puesto que, al mismo tiempo, se consideran diversos filósofos y autores de todas las épocas, es inevitable que, como resultado final, también tenga esta disertación un aporte histórico; ya que, en efecto, la historia de las diferentes teorías innatistas es, en buena medida, la historia misma de la filosofía, por más que esta teoría no tenga un impacto —al menos consciente— en nuestros días.

Con el objetivo de dilucidar las dos distintas facetas (la religiosa y la racionalista) de la teoría del innatismo de las ideas, es conveniente exponer, a continuación, ciertos rasgos concretos que tienen ambas facetas en las principales teorías innatistas.

⁴ Esta cuestión, sobre Kant, la abordo en el Capítulo IV de esta investigación.

3. LA FACETA RELIGIOSA DE LAS TEORÍAS INNATISTAS FRENTE A SU FACETA RACIONAL

En la filosofía de Platón, por ejemplo, es imposible desvincular al innatismo de las ideas, respecto de la teoría de la inmortalidad del alma, pues, de hecho, una de las pruebas que Platón presenta en el *Fedón* para probar la inmortalidad del alma, se basa en su teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Luego de argumentar que existen conceptos en el entendimiento humano que no se pueden obtener por una vía sensible —como ocurre con el concepto de *igualdad*, ya que no existen dos cosas completamente iguales en todo el conjunto de objetos que muestra la experiencia sensible; pues cuando se encuentran dos cosas supuestamente iguales, como dos piedras, a algunos hombres les parecen iguales, mientras que a otros les parecen distintas—, Platón concluye que, antes de nacer, el alma ya conocía tales conceptos, por lo que simplemente, en la vida presente, el alma humana debe hacer un esfuerzo por recordarlos. De modo que, para Platón, el innatismo de ciertos conceptos, como el concepto de *igualdad*, prueba que el alma es inmortal⁵. Me parece claro que Platón logra demostrar, con este argumento, que existen conceptos, en el entendimiento humano, que no se basan, al menos parcialmente, en criterios sensibles; pero definitivamente de eso no se infiere que el alma sea inmortal, por lo que su argumento no alcanza a probar lo que más le interesaba demostrar⁶. La filosofía de Platón, definitivamente, responde a sus intereses religiosos, a una *doctrina de los misterios*⁷, identificada a menudo con el orfismo⁸; aunque hay que decir que Platón nunca se pierde en el puro dogmatismo religioso, pues Platón fue un filósofo que elaboró complejas demostraciones que buscaban un conocimiento incondicionalmente cierto

⁵ Cfr. Pl., *Phd.*, 72e-76d.

⁶ He realizado una crítica frontal a las demostraciones platónicas de la inmortalidad de alma en mi trabajo: “Ensayo analítico sobre las demostraciones de la inmortalidad del alma en el Fedón de Platón”, publicado en *Reflexiones Marginales: saberes de frontera* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), No. 46, Ciudad de México, 2018. Disponible en: <https://2018.reflexionesmarginales.com/ensayo-analitico-sobre-las-demostraciones-de-la-inmortalidad-del-alma-en-el-fedon-de-platon/>

⁷ Platón mismo, en el Fedón, habla de una doctrina de los misterios (Cfr. Pl., *Phd.*, 62b).

⁸ De acuerdo a Carlos García Gual, por ejemplo, esos misterios no son sino doctrinas órficas (Cfr. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad., intr. y not. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, pp. 35-36).

o necesariamente válido. Por eso es que, en el diálogo del *Fedón*, presentó tres demostraciones sobre la inmortalidad del alma, las cuales presentan un corte lógico-matemático, especialmente la demostración que se basa en la identificación del alma (ψυχή) con la vida (ζωή), pues una vez que se admite tal identificación, no se puede aceptar que el alma pueda morir, y, por lo tanto, se debe concluir que *el alma es inmortal* (ἀθάνατον ἄρα ψυχή)⁹, por lo que decir *alma muerta* es una *contradictio in adjecto*. No es arbitrario que a este argumento se le ha relacionado con el argumento ontológico de San Anselmo, recuperado luego por Descartes, donde se identifica a Dios con un Ser existente. Autores como Taylor han pensado que, efectivamente, el argumento de Platón es un argumento ontológico¹⁰. Y aunque es bastante original e ingenioso este argumento de Platón, Taylor tiene razón en sostener que la afirmación de que «no existe un *alma muerta*», no implica, de ningún modo, que el alma exista después de la muerte del cuerpo, ni tampoco que el alma exista o que sea *algo en absoluto*¹¹. Sea como sea, es patente que a Platón le interesaba que sus demostraciones fueran rigurosas e irrefutables, punto en el que se identifica plenamente con los racionalistas de la modernidad (Descartes, Spinoza y Leibniz). Es claro que los mitos religiosos sobre la inmortalidad del alma inspiraban y guiaban las investigaciones de Platón, pero él mismo declara, en el *Fedón*, que no es propio de un *hombre en posesión de la razón* creer que las cosas ocurren tal y como las narran los mitos: “τὸ μὲν οὖν ταῦτα δισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί”¹². La necesidad que sentía Platón de conocer con mayor certeza lo que ocurre con el alma, después de la muerte del cuerpo, lo llevó a formular tres distintas demostraciones sobre la inmortalidad del alma. Si sencillamente Platón hubiera quedado satisfecho con los mitos, no hubiera tenido la necesidad de recurrir a tales demostraciones, las cuales, por cierto, desembocan, todas, en la misma conclusión, *i. e.*, que el alma es inmortal. Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría de las ideas innatas, me parece que Platón contribuye demasiado al probar que hay conceptos en el entendimiento humano cuyo origen no se puede explicar completamente a través de las sensaciones, como ocurre con los conceptos de Lo Igual, Lo Mayor y Lo

⁹ Cfr. Pl., *Phd.*, 102d-107b.

¹⁰ Cfr. A. E. Taylor, *Platón*, Trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2005, p. 67.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² Cfr. Pl., *Phd.*, 114d.

Menor¹³. Como se puede notar, a través de esta reflexión, en la filosofía de Platón aparecen entrelazados los mitos religiosos junto a una racionalidad elevada.

A mi juicio, tal mezcla entre el discurso dogmático-religioso y una racionalidad contundente se encuentra igualmente en Descartes. Descartes hace un uso riguroso de la *luz natural de la razón*, para hallar, por ejemplo, el *cogito*, que es el pilar de su sistema. Pero su compromiso religioso con el catolicismo lo llevó a cuadrar su filosofía con ciertos dogmas fundamentales de esa religión, como, por ejemplo, que existe una multiplicidad de almas humanas en el mundo. Si se toma con un rigor racional su doctrina, que afirma que en el mundo existen dos sustancias distintas, es decir, *el pensamiento y la extensión*, uno debería llegar a la conclusión, como lo hizo Bayle, de que los supuestos seres humanos que el sujeto cognoscente (el *ego cogitans*) percibe en su exterior, a través de los sentidos, se perciben únicamente como *res extensa*, por lo que nadie puede garantizar que tengan alma. De acuerdo a Bayle, este problema es la dificultad más grande del cartesianismo¹⁴. Y no hay duda de que la vía que toma Descartes para resolver ese problema es demasiado controvertida, ya que afirmaba, en la Sexta de las *Meditationes in prima philosophia*, que, puesto que Dios puso en el alma humana esa inclinación de creer que existen esos seres que se perciben en el exterior, entonces esos seres deben existir, ya que *Dios no es engañador*¹⁵, argumento que difícilmente sería aceptado por un escéptico o por un ateo. Y aquí es donde, justamente, se percibe un problema que es causa del enmarañamiento entre la religiosidad dogmática y lo puramente racional, pues, aunque es cierto que en la filosofía cartesiana existen razonamientos rigurosamente racionales, también existen argumentos de una configuración dogmático-religiosa. Y el innatismo cartesiano, de ninguna manera es la excepción ante esta mezcla, pues, aunque parezca paradójico para la opinión vulgar, es una doctrina que, desde mi óptica, persigue justamente lo apodíctico, lo extremadamente racional, pese a estar inmersa en el contexto de la apologética católica. Históricamente, esto es fácil de comprobar si se toman en cuenta las fuentes del innatismo cartesiano. En su trabajo *L'innéisme cartésien*

¹³ Cfr. Pl., *Phd.*, 72e-76d.

¹⁴ Cfr. Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Traducción de R. Poppkin y Bobbs-Merrill, The library of liberal arts, Indianápolis, 1965, p. 231.

¹⁵ Cfr. MPP, 79 ss.

et la théologie, Étienne Gilson ha mostrado que Descartes, al adoptar la teoría de las ideas innatas, no estaba proponiendo una teoría personal, sino que estaba tomando partido por una teoría que ya habían adoptado algunos filósofos y teólogos de su tiempo, sobre todo católicos, quienes buscaban una nueva filosofía que fuera capaz de combatir el ateísmo y al escepticismo creciente de tal época¹⁶. Entre esos pensadores se encontraba el Cardenal De Bérulle y su discípulo, el padre Gibieuf. De Bérulle era platónico y, como tal, tenía por verdadera a la doctrina de las ideas innatas; ya que, de lo contrario, como lo afirma Gilson, uno no podría llamarse *platónico*¹⁷. A eso hay que añadir que dos de los grandes amigos de Descartes se adhirieron a la teoría innatista: Silhon y Mersenne¹⁸. Muy cercano a Cicerón en su *consensus gentium*, Silhon creía que el *consentimiento universal* de todas las épocas y de todas las naciones sobre la idea de Dios, probaba que esta era una idea verdadera¹⁹. De la misma forma, el padre Mersenne escribe sus *Quaestiones in Genesim* sosteniendo la doctrina de las ideas innatas, y especialmente defendiendo el innatismo de la idea de Dios²⁰. Con esas reflexiones, Mersenne buscaba combatir a los deístas, a los libertinos y a los ateos.

De nueva cuenta, lo que parecería paradójico en todo este impulso religioso que influenció a Descartes, es que, justamente, todos estos teólogos y filósofos franceses buscaban combatir, con esta teoría, al escepticismo más atroz, por lo que sabían que no podían llegar simplemente argumentando con dogmas, sino con una doctrina sólida desde el punto de vista racional, y por eso es que sostengo que el innatismo cartesiano vive, al igual que el innatismo platónico, esa dualidad entre lo rigurosamente racional y lo dogmático-religioso. Gilson supo ver, por ejemplo, que el innatismo cartesiano ayudaba a fundar la demostración de la existencia de Dios que elaboró San Anselmo, pues considerar como innata a la idea de Dios, le brinda — a la misma idea de Dios— una buena dosis de evidencia inmediata, por lo que cualquier hombre podría aceptar la demostración de San Anselmo y aceptar que Dios existe, con sólo

¹⁶ Cfr. Gilson, Étienne, “L’innéisme cartésien et la théologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 22, No. 4 (Julio de 1914), p. 488.

¹⁷ Cfr. Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 482.

¹⁸ Cfr. Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 485 ss.

¹⁹ Silhon, Jean de, *Les Deux Vérités de Silhon, l’une de Dieu et de sa providence, l’autre de l’immortalité de l’âme*, Sonnius, París, 1626, p. 21.

²⁰ Cfr. Mersenne, Marin, *Quaestiones Celeberrimae in Genesim*, Cramoisy, París, 1623. Cap. 1, Vers. 1, ratio 8, col. 41.

conducir ordenadamente su inteligencia. Es decir, puesto que la demostración de San Anselmo parte de la definición de Dios como *lo mayor que puede ser pensado (aliquid quo nihil majus cogitari possit)*²¹ —de donde se deduce, casi inmediatamente, que Dios debe existir, ya que sería una contradicción en los términos decir *Dios no existe*—, y si la idea de Dios es innata, entonces cualquier hombre puede, en su mente, razonar la demostración de San Anselmo y luego aceptar que Dios existe. De lo contrario —es decir, si la idea de Dios no fuera innata, y, por lo tanto, carente de evidencia inmediata—, entonces la demostración de San Anselmo podría confundirse con una tradición, o con una ficción, es decir, con algo arbitrario que inventaron unos hombres, o, como dice Gilson, podría parecer *como la consecuencia de largas y sutiles demostraciones, como algo que fue impuesto por una autoridad externa*²². Por todo lo anterior, sostengo que tanto Descartes como los innatistas antes mencionados encontraron en el innatismo una vía racional con la que creían no sólo que podían defenderse de sus adversarios, sino atacarlos y refutarlos con contundencia racional, así como proponerles un nuevo camino racional, camino que consideraban completamente compatible con la religión católica.

4. LA TEORÍA DEL INNATISMO DE LAS IDEAS, TANTO PLATÓNICA COMO CARTESIANA, Y SU RELACIÓN CON EL DUALISMO METAFÍSICO

Estoy completamente de acuerdo con la conclusión de Hamelin acerca de la teoría del innatismo de las ideas, en Descartes, según la cual, el innatismo busca la independencia, la *aseidad* o la autosuficiencia del pensamiento²³. Y, según Gilson, toda investigación seria sobre el innatismo cartesiano debe llegar a esa misma conclusión²⁴. En conformidad con la propuesta de Hamelin, agrega Gilson que la teoría innatista cartesiana busca la independencia

²¹ San Anselmo, *Proslogium*, en *Opera omnia*, vol. 1, F. S. Schmitt (ed.), Edimburgo-Roma: Thomas Nelson 1938-1961, cap. II, p. 101.

²² Cfr. Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 491-492.

²³ Cfr. Hamelin, Octave, *Le Système de Descartes*, 2ª Edición, Librairie Félix Alcan, París, 1921, p. 176.

²⁴ Cfr. Gilson, Étienne, *op. cit.*, pp. 496-497.

de la extensión²⁵. Lo cual no significa otra cosa que buscar explicar los cuerpos con sus propias leyes y, al mismo tiempo, explicar el pensamiento con sus propias leyes también. Se trata de independizar al pensamiento de la extensión y viceversa. Me parece que esta cuestión cartesiana de buscar la independencia recíproca del pensamiento y extensión, —esta cuestión— se corresponde íntimamente con el objetivo de Platón, de independizar al alma del cuerpo y viceversa. Es decir, la dirección que toman ambas teorías innatistas, tanto la de Descartes como la de Platón, es, en muy buena medida, fruto del dualismo metafísico en el que se encuentran adheridos ambos filósofos. A este respecto, es pertinente recordar que el orfismo antiguo, adoptado por el pitagorismo y por el platonismo, predicaba que el cuerpo era la prisión o, peor aún, la tumba del alma, es decir, algo negativo para el alma²⁶. Comúnmente a esta doctrina se le conoce, con un cierto juego de palabras, como la doctrina σώμα-σημα, es decir, *cuerpo-tumba*, y no hay duda de que marcó categóricamente a la historia de la filosofía occidental. Y esa la razón por la que Platón describe al alma individual con cinco cualidades que él mismo interpretaba como positivas: el alma, para Platón, es semejante a lo divino, a lo inmortal, a lo inteligible, a lo uniforme y a lo indisoluble (“τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ”²⁷); mientras que al cuerpo, contrariamente, le atribuye cinco cualidades que interpretaba como negativas: el cuerpo, según Platón, es semejante a lo humano, a lo mortal, a lo multiforme, a lo irracional y a lo soluble (“τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα”²⁸).

El objetivo de esta investigación es, pues, separar, en la teoría del innatismo de las ideas — y en las principales teorías innatistas de la historia de la filosofía—, lo puramente racional,

²⁵ Cfr. Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 497.

²⁶ Cfr. Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987, p. 191.

²⁷ Pl., *Phd.*, 80b. | La traducción es de Carlos García Gual (Cfr. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*; Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo; Gredos, Madrid, 1986, p. 71).

²⁸ Pl., *Phd.*, 80b. La traducción es de Carlos García Gual (Cfr. Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*; Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo; Gredos, Madrid, 1986, p. 71).

de lo puramente dogmático-religioso, con el fin de apreciar la fortaleza racional de la doctrina de las ideas innatas. Y, por otra parte, someter a las diversas doctrinas innatistas del conocimiento a una severa crítica, auxiliándome de las filosofías que son posteriores al cartesianismo, para descubrir hasta dónde llega su validez, esto es, descubrir si realmente es innato todo lo que dicen que cae bajo esa categoría. Cuando comencé esta investigación, estaba convencido de que, como lo sostuvieron Platón, Descartes y Leibniz, todo el conocimiento matemático era innato en el entendimiento humano, pues pensaba que, puesto que el edificio de la matemática se construye a partir de principios sencillos y evidentes (axiomas) desde los cuales se derivan todos los teoremas, mismos que luego terminan derivando más teoremas, —pensaba que, debido a eso— nunca se ocupa el conocimiento empírico para construir ese edificio. Sin embargo, luego de conocer la crítica filosófica de Stanley Jevons, me di cuenta de que estaba equivocado, pues encontré, aplicando esa crítica a las teorías innatistas de Platón y de Descartes, que cualquier concepto matemático que implica la multiplicidad (como el número dos; o cualquier línea, ya que toda línea es una sucesión de puntos) implica, a su vez, el conocimiento que nos brindan los sentidos. Por lo que dejé de creer que todo el conocimiento matemático es innato, reservando lo innato sólo para ciertos principios demasiado simples —esta cuestión la trato a partir del Capítulo III—. No obstante, en vez de decepcionarme de las doctrinas innatistas, pensé que ellas poseen —refiriéndome a todas las que abarco en esta investigación— una parte fuerte que jamás ha podido ser superada, y que se encuentra en diversas filosofías, incluso en ciertas filosofías que no utilizan el término «innatismo». Mi intención es justamente volver a fundar esa parte sólida y confiable de las teorías innatistas.

A su vez, respecto de las filosofías que tratan, *de manera implícita*, a la teoría de las ideas innatas, parte de mi labor consiste en desentrañar ese innatismo que implican, como ocurre con algunas de las nociones que Kant considera *a priori*; o como ocurre con lo que, en la fenomenología husserliana, está implicado simplemente porque Husserl acepta el *cogito* de Descartes. Ambas cuestiones las trato en esta investigación.

5. LA TEORÍA DE LAS IDEAS INNATAS Y LA TRADICIÓN PLATÓNICA

Para que mi investigación tuviera la fundamentación y la amplitud adecuada, resultaba imposible no tratar el tema del innatismo platónico. Además, el innatismo platónico sigue siendo una referencia para los innatistas posteriores. Como ya se ha mostrado antes, el innatismo cartesiano bebe también de la tradición platónica; y Leibniz, por ejemplo, se declara, en los *Nouveaux Essais*, abiertamente, un seguidor del innatismo platónico²⁹.

No hay duda de que la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις) se encuentra inmersa en diversos contenidos metafísicos extraños, y que, por lo tanto, no es una mera teoría epistemológica, lo cual puede dar lugar a conflictos de interpretación. El contexto de la teoría de la reminiscencia platónica es el tema de la inmortalidad del alma, pero es cierto que Platón habló solamente del conocimiento de las Ideas o Formas como un recuerdo que tienen las almas. Luego la tradición filosófica se encargó de interpretar la teoría de la ἀνάμνησις como una alusión al innatismo de las ideas, pero eso es posterior a Platón. En otro lugar he afirmado que no se puede demostrar qué es lo que realmente quiso decir Platón, pero también he mostrado que existen algunos indicios para poder interpretar su filosofía con propiedad³⁰. El problema es que, por expresar sus pensamientos mediante mitos y metáforas, Platón mismo complicó la interpretación posterior de sus textos. Sin embargo, creo que los indicios se inclinan a favor de una interpretación innatista de sus escritos. Porque el dualismo metafísico que hay en su doctrina, me parece, va completamente en favor de independizar al alma del cuerpo y viceversa. Creo que una interpretación empirista de la teoría de la reminiscencia platónica como la que realizan Hunter e Inwood debe ser rechazada tajantemente. De acuerdo a Hunter y a Inwood, Platón pensaba igual que Locke, esto es, que la *materia* de todo conocimiento siempre deriva de la experiencia, pero que, a diferencia de Locke, Platón habló también del conocimiento que se deriva de las experiencias de vidas pasadas³¹. La postura de

²⁹ NE, pp. 47-48.

³⁰ Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano”, Logos (Revista de Filosofía de la Universidad La Salle), año LI, No. 140, enero-junio de 2023, Ciudad México, p. 135 ss). DOI: <https://doi.org/10.26457/lrf.v140i140.3627>

³¹ Cfr. Graeme Hunter y Brad Inwood, “Plato, Leibniz, and the Furnished Soul”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22, no. 4, octubre de 1984, p. 430. Véase también mi análisis del innatismo

Hunter y de Inwood ignora por completo la intención de Platón de independizar al alma del cuerpo, e ignora toda la batalla que Platón emprendió por ensalzar el conocimiento de las Formas, poniéndolo por encima del conocimiento particular que se deriva de los sentidos. He señalado también que, en el mito del carro alado, el cual aparece en el *Fedro* —que es, además, el último de los diálogos platónicos que trata con propiedad el tema de la reminiscencia—, Platón señala que todas las almas de los hombres contemplaron alguna vez el *lugar más allá del cielo* (ὑπερουράνιος τόπος), donde alcanzaron a conocer algo de la verdad, antes de precipitarse en la tierra y quedar encerradas en cuerpos terrestres³². Afirma textualmente Platón que el alma que no ha visto la verdad no puede revestirse de una forma humana: “οὐ γὰρ ἡ [ψυχὴ] γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα”³³. Por ello, para Platón, la reminiscencia es crucial en la vida del hombre, ya que cada ser humano debe esforzarse por *recordar* la Formas para volver a *elevarse* intelectualmente, pasando de un grado de conocimiento inferior (los datos de las sensaciones y las opiniones falsas) a un grado de conocimiento superior, donde se contemplan las cosas como son en realidad (τὸ ὄντως)³⁴.

Aunque no se pueda demostrar con absoluta certeza lo que Platón quiso decir con el tema de la reminiscencia, los indicios apuntan hacia una interpretación más racionalista que empirista, o, en otras palabras, los indicios van más a favor de una interpretación innatista y metafísica del conocimiento matemático, conocimiento que se expresa propiamente en las Formas platónicas; ya que el empirismo suele reducir a los entes de la matemática, afirmando que son productos de la abstracción que se aplica a las sensaciones.

Bajo tal interpretación racionalista, se tendría que sostener, como mínimo, que Platón consideró la existencia de un conocimiento que es independiente de las sensaciones. Y esto último, claro está, va en conformidad con la pretensión platónica de separar e independizar al alma del cuerpo. Es notoria la cantidad de autores que están favor de ver en la

platónico desde la luz de la filosofía leibniziana (Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano”, *op. cit.*, p. 135 ss).

³² Cfr. Pl., *Phdr.*, 246a-246c.

³³ Pl., *Phdr.*, 249b.

³⁴ Pl., *Phdr.*, 249b6-c4.

reminiscencia platónica un tratamiento del conocimiento *a priori*, es decir, del conocimiento que es necesario y que no depende de la experiencia. La teoría de la reminiscencia, para ellos, no es sino una metáfora para referirse al tipo de conocimiento *a priori*. A Leibniz hay que contarlos entre ellos, pero más recientemente se puede encontrar esa visión en autores como Eggers Lan³⁵, Moreau³⁶ o Hartmann³⁷.

6. EL TEMA DEL INNATISMO MORAL

Al igual que con los principios especulativos, he decidido buscar los fundamentos de las teorías innatistas que tratan de la moral, con el fin de poner al descubierto la actualidad de esas teorías. Cualquiera podría pensar, en una primera reflexión, que las teorías innatistas de la matemática o de la lógica merecen ser consideradas como innatas en mayor medida que los principios de la moral, pues es cierto que los hombres difieren a menudo en sus opiniones sobre si, por ejemplo, *una acción es buena o mala*, y que más a menudo están de acuerdo en que *la suma de dos más dos es igual a cuatro* o en que *el triángulo tiene tres lados*. Pero la realidad es que esto tiene una contracara. Creo que tenía razón Epicteto cuando, al defender el estudio de los principios innatos de la moral, afirmaba que los principios de la moral, a diferencia de los principios de la matemática —incluidos los que son relativamente simples como el del triángulo— no precisan de una *instrucción técnica* para ser aprendidos, sino que les incumben a todas las personas. Y de lo anterior concluye Epicteto que los hombres han llegado a los principios de la moral a través de principios innatos ínsitos en su mente³⁸. Se debe reconocer que Epicteto llega de manera un poco precipitada a esta conclusión, pero él es uno de los filósofos que le abren el camino a la reflexión sobre los principios innatos de la moral.

³⁵ Eggers Lan, Conrado, “Introducción a la lectura del *Fedón*”, en: Platón, *El “Fedón” de Platón*, Traducción e introducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 63.

³⁶ Moreau, Joseph, “*Ce que Leibniz a reçu de Platon*”, en Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Volumen V, Viena, 1970, p. 551.

³⁷ Hartmann, Nicolai, *Aristóteles y el problema del concepto / Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro B., UNAM, 1964, pp. 55-56.

³⁸ Cfr. Epicteto, *Diss.*, 2. 11. 2-3:

En favor de la existencia de los principios innatos de la moral, resulta también sintomático que el empirista John Locke, declarado enemigo de las teorías innatistas del conocimiento, haya considerado como innato al principio de *desear la felicidad y evitar la tristeza*³⁹, lo cual no me parece ninguna casualidad. Tal universalidad de los principios morales es, desde luego, bastante sugerente, y amerita una reflexión filosófica seria que intente penetrar en el fondo de la cuestión, que es justamente lo que se intenta en esta investigación. En los últimos capítulos de este trabajo (los Capítulos VI y VII) trataré el tema de los principios innatos de la moral, haciendo primero una exposición y una clarificación de los principios, tomando en cuenta su desarrollo en la historia de la filosofía (Capítulo VI), para luego concluir esta investigación con una reflexión crítica sobre los principios innatos de la moral (Capítulo VII). Tomaré en cuenta la reflexión de los principios innatos especulativos, desarrollada previamente, para concluir sobre la relación existente entre la *res cogitans* y los principios innatos de la moral. Puesto que la *res cogitans* no sólo es una cosa que piensa, sino que también es una cosa que siente, que quiere, que ama y que odia —como lo afirmó Descartes⁴⁰—, explicaré cómo es que el hombre, a través de esas facultades primarias, llega al desarrollo de la moralidad, logrando establecer lo que es bueno y lo que es malo, respecto del trato que se da a sí mismo y respecto del trato que da a sus semejantes.

7. LAS FUENTES CLÁSICAS DE LAS DIVERSAS TEORÍAS INNATISTAS

En cuanto a las fuentes de los pensadores innatistas, tanto los que trataron el innatismo de los principios especulativos como los que trataron el innatismo de los principios prácticos, tomo en consideración los siguientes escritos, todos los cuales me han parecido de una manifiesta relevancia. Para el innatismo de Platón, los diálogos *Menón*, *Fedón* y *Fedro*, mismos que

³⁹ E., p. 157 ss: “Nature, I confess, has put into man a desire of happiness and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles which (as practical ought) do continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing; these may be observed in all persons and all ages, steady and universal; but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truth on the understanding”.

⁴⁰ Cfr. MPP, p. 34.

suelen ser acomodados en ese orden cronológico por los expertos⁴¹. Para el innatismo de los estoicos, utilizo los textos de los compiladores de las opiniones de los estoicos, como Aecio, Plutarco y Diógenes Laercio; mientras que, de obras puntuales escritas por estoicos, utilizo las *Epistulae Morales*, de Seneca y, fundamentalmente, Las *Disertationes* de Epicteto. Para el estudio de la doctrina innatista de Cicerón, hago uso de las *Tusculanae Disputationes*, del *De finibus bonorum et malorum* y del *De officiis*. Mientras que, para el estudio del innatismo tomista, resalta el *De Magistro* y la *Summa Theologiae*. Para el estudio del innatismo escolástico de Philippe Melanchthon, me baso en los *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, en las *Erotemata dialectices* y en los *Ethicae Doctrinae Elementa*. Para la consideración de la doctrina innatista religiosa y moral de Herbert de Cherbury, acudo al *De Veritate*. En Descartes, resaltan las *Meditationes de prima philosophia*, junto a sus *Objectiones et responsa*, la correspondencia con Burman y especialmente las *Notae in programma*, donde se encuentran las observaciones de Descartes sobre la explicación de la mente humana. En Leibniz, considero el *Discours de Métaphysique*, pero sobre todo los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Para el estudio del innatismo de Chomsky, me baso en *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*.

Los elementos de las teorías innatistas, en general, pueden ser conceptos innatos, proposiciones innatas, disposiciones innatas o instintos innatos. Cada una de las diversas teorías innatistas puede referirse sólo a un elemento de los anteriores o a varios, y cada teoría con algunos matices. Por ejemplo, no todos los autores mencionan las disposiciones innatas o los preconceptos del entendimiento, pero sí lo hacen los estoicos, Cicerón, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, e incluso Chomsky. Los que sostienen que los conceptos y proposiciones de la matemática son completamente innatos son Platón, Melanchthon, Descartes y Leibniz. Entre los que proponen que los principios de la moral tienen un fundamento innato, se encuentran los estoicos, Cicerón, Herbert de Cherbury, Melanchthon y Leibniz (en todos estos autores aparecen los principios de la moral vinculados a cuestiones religiosas, especialmente a la idea de Dios). Santo Tomás y Leibniz hablan de instintos innatos, pero sostienen que, una vez que esos instintos son racionalizados por el hombre, se convierten en enunciaciones que poseen un fundamento innato.

⁴¹ Cfr. Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Traducción de J. L. Díez Arias, Cátedra, 1993, p. 16.

CAPÍTULO I : REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA ESTRUCTURA GENERAL DE LAS TEORÍAS INNATISTAS DE CORTE PLATÓNICO

1. EL INNATISMO DE CORTE PLATÓNICO, UN INNATISMO MATEMÁTICO

Por más diferencias teóricas que tenga una filosofía innatista respecto de otra, la mayoría de las teorías innatistas que se refieren a los principios especulativos —los principios de la metafísica, de la lógica o de la matemática—, en sus partes más fundamentales, se pueden reducir al mismo conjunto de preceptos. Aunque algunas veces no todas las teorías coinciden en los mismos preceptos fundamentales, es frecuente que compartan varias características. En general, las teorías innatistas sobre los principios especulativos que se pueden reducir de este modo, son derivaciones del innatismo platónico. Entre ellas se encuentra el innatismo de Platón, el de Melanchthon, el de Descartes y el de Leibniz. El innatismo cartesiano, que parecería ser más independiente de Platón, lo es solo en apariencia, pues al igual que Platón, Descartes cree que toda la matemática es innata en el espíritu humano, y no solo eso, sino que considera que las figuras geométricas de la matemática consisten en *esencias inmutables y eternas*, como se puede leer en la Quinta de sus *Meditationes de prima philosophia*⁴². En cuanto a la consideración de la matemática como prototipo del conocimiento innato, Descartes y Leibniz opinan lo mismo que Platón. En el periodo helénico, la geometría fue considerada como el modelo ejemplar de todas las μαθήματα, es decir, de las disciplinas científicas. La tradición innatista occidental suele apegarse a ese criterio para fundar el conocimiento científico. Desde mi punto de vista, el innatismo cartesiano calca también, en buena medida, al innatismo platónico.

En este Capítulo analizaré la estructura general de los innatismos, para lo cual es preciso atender los paralelismos entre las diversas corrientes. Esta visión de la cuestión servirá para que, mediante una síntesis general, se pueda explicar y entender rápidamente el innatismo en

⁴² Cfr. MPP, p. 64.

la historia de la filosofía. Es decir, casi todo este Primer Capítulo será dedicado a los innatismos de corte platónico. El innatismo de Chomsky, que depende en buena medida del innatismo racionalista de Descartes y de Leibniz, también es un innatismo de corte platónico, a mi juicio, aunque de manera un poco menos directa.

Cada una de las diversas teorías innatistas de corte platónico puede coincidir con otra en algún punto o en algunos puntos, pero, en general, conservan el mismo enfoque racionalista platónico, según el cual existen ideas, en el entendimiento, que toda persona posee desde su nacimiento (al menos *in potentia*), ideas que no pueden provenir de la experiencia y que a menudo muestran contenidos necesarios y universales. Recalco, de una vez por todas, *que a las teorías que sostienen el innatismo de los principios especulativos* —es decir, el innatismo de los principios de la metafísica, de la lógica y de la matemática— *les he llamado teorías innatistas de corte platónico* para hacer énfasis en que calcan la teoría innatista de Platón, donde se privilegia el uso de la matemática para ejemplificar el carácter de lo innato.

2. LOS PARALELISMOS DE LAS TEORÍAS INNATISTAS DE CORTE PLATÓNICO

Es oportuno comenzar por definir la noción de *idea innata*, para lo cual, me permito la siguiente definición, que se corresponde con el significado habitual que se tiene de una idea innata en los innatismos de corte platónico. Esta primera definición será ampliada posteriormente, cuando avance mi investigación, pero es útil para comenzar la reflexión. Así pues, *una idea innata es un contenido del entendimiento con el cual nace un hombre, el cual no puede ser obtenido a través de la experiencia*. Me parece que la primera característica que hay que añadir a este *definiens* de *idea innata* es, sin duda, la de ser potencial. La objeción según la cual *no hay ideas innatas, porque las ideas que se pretenden como innatas (como el principio de no contradicción o los principios de la moral) no son conocidas por los niños, los idiotas o los salvajes* —objeción sostenida por Locke⁴³— es una objeción ingenua, pues una persona nunca es consciente de todas las ideas posibles que puede pensar. Sin afirmar o

⁴³ Cfr. E, p. 14.

negar la existencia de las ideas innatas, esta objeción puede ser rechazada tajantemente. De hecho, en sentido estricto, todas las ideas son potenciales, pues, por ejemplo, no todo el tiempo estamos pensando en la idea de un gato, sino que pensamos un gato porque alguien lo ha mencionado, porque casualmente lo hemos recordado o porque lo hemos visto. Esta respuesta es la que justamente da Leibniz a Locke en los *Nouveaux Essais*. La respuesta de Leibniz triunfa ante la objeción ingenua de Locke, por lo que hay que aceptar que, si hay ideas innatas, deben estar siempre *in potentia* —como cualquier tipo de idea—, pero no siempre *in actu*. Ya el joven Leibniz definía a la idea, en general, como una facultad. En su breve ensayo *Quid sit idea*, Leibniz establece lo siguiente: “En efecto, para nosotros la idea no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad, y se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión”⁴⁴. De modo que, casi todas nuestras ideas están en potencia, ya que sólo están en acto aquellas en las se piensa en un momento dado. Herrera Ibáñez, basado en el mismo ensayo, y a través de un cuadro comparativo sobre las aproximaciones leibnizianas de la noción de *idea*, llega a la misma conclusión sobre la noción leibniziana de *idea* durante 1678: “... la idea [para Leibniz] es mental, pero no actual, sino una posibilidad real de representar algo”⁴⁵. Y antes que Leibniz, ya Descartes, en *Notae in programma*, texto de 1647, posterior a las *Meditationes*, explicaba el carácter potencial de las ideas innatas:

Uso este término [*innato*] en el mismo sentido que cuando afirmamos que la generosidad es innata en algunas familias y que en otras lo son algunas enfermedades como la gota o el cálculo, pero no en el sentido de que los hijos de esas familias padezcan estas enfermedades desde el vientre de sus madres, sino en el sentido de que nacen con cierta disposición o facultad para adquirirlas⁴⁶.

⁴⁴ GP, VII, p. 263. | La traducción es de T. E. Zwanck (Cfr. Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 178).

⁴⁵ Alejandro Herrera Ibáñez, “El innatismo de Leibniz”, en *Diánoia*, vol. 36, no. 36, 1990, pp. 111-120, p. 112.

⁴⁶ Descartes. R., “Observaciones sobre un programa impreso hacia fin del año 1647” [trad. De G. Quintás], *Teorema* (1981), Valencia, pp. 20-21.

*Eodem fenfu, quo dicimus, generofitatem effe quibufdam familiis innatam, aliis verò quofdam morbos, ut podagram, vel calculum: non quòd ideo iftarum familiarum infantes morbis iftis in útero matris laborent, fed quòd nafcantur cùm quâdam difpofitione five facultate ad illos contrahendos*⁴⁷.

Que las ideas sean contenidos que permanecen casi siempre dormidos en el entendimiento y que son capaces de ser despertados, es una cuestión que también se puede derivar del innatismo platónico, justo en el episodio del *Menón*, en el que Sócrates consigue que un esclavo logre elevar su entendimiento para despertar en él las ideas de lo que parecería ser cierto teorema geométrico⁴⁸. Como lo señala Scott, el hecho de que el esclavo sea un ignorante de la geometría le brinda a Sócrates la seguridad de que “el experimento está bajo control”⁴⁹. El mensaje de Platón es claro: el acceso de las Ideas innatas (que remiten a las Formas platónicas) es universal para los hombres: todos tienen acceso a las ideas innatas.

A la consideración de una noción o concepto innato se le opone la de un preconcepto innato, una disposición, una preformación, una facultad o una anticipación —todos estos términos se parecen demasiado entre sí, y suelen ser utilizados como sinónimos—. Sin embargo, no cabe duda de que existe aquí algo de ambigüedad en las diversas teorías innatistas. Descartes y Leibniz, por ejemplo, consideran que es innato el número tres, pero entonces ¿es innato el número tres o más bien es innata la disposición que tiene el entendimiento para despertar el número tres en la consciencia? Se trata de un problema que no ha sido aclarado con el suficiente rigor. En todo caso, se puede establecer que el número tres depende de una disposición innata del entendimiento para ser adquirido. Para demostrar esta cuestión, parto del argumento platónico del *Fedón*, según el cual existen ideas que deben ser innatas, como la idea de igualdad, porque el mundo sensible no le muestra nunca al hombre el contenido para poder adquirirlas. En particular, Platón se refiere a la idea de igualdad, pues en el mundo sensible no se encuentran nunca dos cosas que sean iguales, por lo que el concepto de

⁴⁷ AT, VIII, p. 358.

⁴⁸ Cfr. Pl., *Men.*, 82a-ss.

⁴⁹ Cfr. Scott, Dominic, “Platonic *Anamnesis* Revisited”, en *Classical Quarterly* No. 37 (ii), Gran Bretaña, 1987, pp. 345-366, p. 357.

igualdad debe ser innato⁵⁰. Alguien podría poner la objeción de que el concepto de igualdad se puede obtener desde los datos sensoriales, a través de la observación de que una cosa es siempre igual a sí misma. Sin embargo, afirmar que una cosa es igual a sí misma (o que un ente es igual a sí mismo) implica atribuir al concepto de esa cosa (o de ese ente) la propiedad de ser unitario, es decir, de participar del concepto de la unidad; lo cual es un proceso puramente intelectual que no puede tener su fundamento último en las sensaciones, pues, como lo estableció Frege, el número no es una cosa sensible ni es propiedad de ninguna cosa externa, sino que es una propiedad exclusiva de los conceptos⁵¹. Una baraja española, por ejemplo, se piensa como unidad, aunque la constituyan cuarenta y ocho naipes. La unidad únicamente pertenece al concepto de la baraja. Así, recuperando la posible objeción al argumento de Platón, alguien podría erróneamente sostener que el concepto de igualdad se aprende por la experiencia, porque se puede establecer, *de manera empírica*, que una cosa es igual a sí misma (así como la baraja es igual a sí misma). Pero decir que la baraja es igual a sí misma, implica ya la atribución del número uno al concepto de la baraja, ya que se comparan dos tipos de cosas que se conciben como unitarias (en este caso, dos barajas). No obstante, el número se atribuye únicamente a los conceptos, pero no a las cosas, es un proceso puramente intelectual, como bien lo estableció Frege⁵². Platón sostenía que el concepto de lo igual no podía tener su fundamento en las sensaciones⁵³, y, como lo he mostrado, tenía razón, al menos de un modo parcial.

El hombre nunca ha tenido la certeza de que dos objetos sensibles sean iguales, y aun así ha pensado, desde tiempos remotos, la idea de igualdad, con claridad y distinción. Pero el

⁵⁰ Cfr. Platón, *Phd.*, 74b-75c

⁵¹ Cfr. G. Frege, *Conceptografía, Los fundamentos de la Aritmética, Otros estudios filosóficos*, Traducción de Hugo Padilla, UNAM, México, 1972, pp. 160-165.

⁵² Más adelante mostraré que únicamente el *yo cartesiano* —*el ego cogitans*— escapa a la observación de Frege —de que la unidad es sólo una propiedad de los conceptos y no de las cosas—. Sin embargo, la observación de Frege es completamente aplicable a todos los demás entes de los que un hombre puede hablar, incluyendo claramente a los que se perciben a través de los sentidos, como en el caso de la baraja española.

⁵³ Cfr. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, Revista digital FILHA (Revista de la Universidad Autónoma de Zacatecas), Año 18, No. 29, julio-diciembre del 2023, Zacatecas, México. DOI: <http://dx.doi.org/10.48779/ricaxcan-205>

número tres supone la adición de tres unidades que son iguales entre sí. Entonces, si no hay certeza de que en el mundo sensible existan dos cosas iguales, todavía hay menos certeza de que existan tres cosas iguales, por lo que el número tres consiste en una idea intelectual cuyo fundamento, al menos en parte, no se puede encontrar en las sensaciones. Por causa de esta parte de los conceptos —sobre todo matemáticos— que no puede tener su fundamento en las sensaciones, era de esperarse que Platón buscara todos los medios para explicar su origen, llegando a postular que las nociones no-sensibles tenían su génesis en el conocimiento de las Formas que existen en el mundo de las Ideas, que no es sino un mundo incorpóreo; y sosteniendo, también, que todo conocimiento sensible implica, de algún modo, el conocimiento de las Formas:

«Seguramente estamos de acuerdo en que, si alguien se acuerda de algo, es necesario que lo haya conocido en algún momento anterior» [—Dijo Sócrates—].

“Así es” [—contestó Simmias—]⁵⁴

En este punto, parece que existe ambigüedad en el innatismo platónico, ya que Platón declara, en otro pasaje del *Fedón*, que a partir del conocimiento de los sentidos se accede al conocimiento de las Formas:

“Pero, de todas maneras [—dijo Sócrates—], es a partir de esas cosas iguales [—se refiere a las piedras y a los leños que los sentidos le muestran al entendimiento como iguales o semejantes a lo Igual—], aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento [ἐπιστήμη].”

“Dices la mayor verdad, repuso Simmias”.

“Y [has pensado en lo Igual],⁵⁵ ya por semejante a ellas, ya por desemejante”.

⁵⁴ Cfr. Pl., *Phd.*, 73c; Traducción de Eggers Lan (Cfr. Platón, *El “Fedón” de Platón*, Traducción e introducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 129)

⁵⁵ El corechete es parte de la traducción de Eggers Lan.

“De acuerdo”⁵⁶

ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ', ἔφη, τῶν ἴσων, ἐτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου,
ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννενόηκας τε καὶ εἴληφας;
ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.
οὐκοῦν ἢ ὁμοίου ὄντος τούτοις ἢ ἀνομοίου;
πάνυ γε⁵⁷.

Sin embargo, Scott ha sabido ver que la ambigüedad es sólo aparente, ya que existen muchos motivos para pensar que la función de las sensaciones, en la filosofía innatista de Platón, consiste solo en servir de estímulo a la memoria⁵⁸.

Por último, respecto de las disposiciones innatas del entendimiento, es importante hacer notar que ellas consisten en ciertos potenciales definidos que conducen al despertar de las ideas o de los conceptos innatos. Es decir, las ideas y los conceptos innatos que están ya formados plenamente en el entendimiento, poseen, desde luego, un contenido definido de notas; pero no se podría llegar a esas nociones determinadas si las disposiciones no tuvieran también propiedades definidas, así como el huevo de un cocodrilo posee todo el material genético definido para engendrar a un cocodrilo. En su artículo *Plato, Leibniz and the furnished soul*, Hunter e Inwood utilizan la expresión *potencial definido*, argumentando que Platón y Leibniz estaban convencidos de la existencia de ese tipo de potencial. De acuerdo a Hunter y a Inwood, en tales filosofías innatistas, el tipo de potencial para conocer x, se puede entender como el *potencial determinado* para conocer x⁵⁹. A la luz de lo expuesto anteriormente sobre la comparación cartesiana entre las ideas innatas y las disposiciones genéticas de ciertas familias para adquirir determinadas enfermedades, resulta claro que Descartes también acepta la existencia de un *potencial definido* para que el entendimiento desarrolle una idea innata. De no existir tales potenciales definidos, no existirían tantas nociones que son

⁵⁶ Cfr. Platón, *El “Fedón” de Platón*, Traducción e introducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 129

⁵⁷ Pl., *Phd.*, 74c.

⁵⁸ Scott, D., *op. cit.*, p. 355.

⁵⁹ Cfr. Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 429.

comunes a todo el género humano, pues el entendimiento no llevaría un rumbo definido en su desarrollo. Cada individuo, sin embargo, vive de manera personal el efecto de las disposiciones innatas, jamás se ve afectada su individualidad. Es lógico que el individuo promedio despierte en su interior una cierta cantidad de ideas innatas, pues hay ideas fundamentales de las que dependen muchos pensamientos humanos, como en el caso de la idea de igualdad; o, incluso, ideas de las que dependen casi todos los pensamientos humanos, como en el caso de las ideas de ser y de unidad.

Al principio de este apartado, afirmé que todas las ideas son potenciales, pues ningún hombre puede pensar al mismo tiempo todas las ideas que ha conocido. Una idea llega a la consciencia cuando se concibe por primera vez o cuando se le recuerda. Si una idea es recordada, eso implica que ya había sido pensada en el pasado. La diferencia entre una idea innata y una idea que contiene elementos tanto intelectuales como empíricos radica justamente en el *potencial definido* que antecede a la idea innata, el cual es compartido por todos los hombres. No tendría sentido hablar de ideas innatas que varían de hombre en hombre, pues sólo serían innatas de una manera relativa, cuando una teoría innatista del conocimiento es, por definición, una teoría universalista.

A) EL PAPEL DE LOS SENTIDOS EN EL DESPERTAR DE LAS IDEAS INNATAS

Leibniz opina lo mismo que Platón respecto del papel de los sentidos en el despertar de las ideas innatas: los sentidos le proporcionan al entendimiento la ocasión para *apercibirse* de los principios innatos⁶⁰. Lo anterior se vuelve más claro si se toma en consideración que los sentidos sólo enseñan al entendimiento datos particulares⁶¹.

⁶⁰ Cfr. NE, p. 74.

⁶¹ De esto han sido conscientes muchos filósofos a lo largo de la historia, entre ellos Platón y Leibniz, pero también los empiristas pensaron de esa forma.

Por otra parte, existe un tipo de innatismo absoluto, según el cual todas las ideas que tiene el hombre son innatas, puesto que cualquier idea que esté presente en el entendimiento del hombre, por más empírica que pueda parecer, depende siempre de una disposición del entendimiento para ser despertada en la consciencia. Herrera Ibáñez ha denominado a este innatismo como *innatismo global*⁶². Leibniz, *stricto sensu*, acepta este tipo de innatismo, el cual se corresponde con su teoría de la mónada cerrada, sin puertas ni ventanas, la cual es una sustancia incapaz de recibir información del exterior. A tal *innatismo global* se opone un *innatismo restringido*⁶³, en el que se acepta que los sentidos externos son la fuente de algunos de los pensamientos humanos y que tales sentidos externos le sirven de ocasión al entendimiento para *apercibirse* de la existencia de los principios innatos⁶⁴. Pero el mismo Leibniz está de acuerdo en que también es legítimo hablar en los términos de un innatismo restringido, ya que simplemente es hablar mediante los modos de expresión usuales. Tiene razón Leibniz, pues el innatismo global no es considerado por el vulgo como algo evidente; lo corriente es aceptar el influjo de los sentidos en el entendimiento. Incluso, como lo señala Herrera Ibáñez, de no aceptar hablar en términos del innatismo restringido, el diálogo que Leibniz tuvo con el empirista Locke, en los *Nouveaux Essais*, habría sido imposible⁶⁵. Debido a esta disputa con el empirismo —y, posteriormente, con la fenomenología— me mantendré, en esta investigación, dentro de los márgenes del innatismo restringido.

No me parece tampoco extraño que el común de la gente no acepte un innatismo global, pues es evidente que hay diferencias significativas entre las ideas que provienen de la experiencia y las ideas que los racionalistas consideran innatas (como ciertas ideas de la matemática, de la metafísica y de la lógica).

⁶² Cfr. Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, pp. 117-118.

⁶³ El término “innatismo restringido” también fue tomado de Herrera Ibáñez. Cfr. Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 114 ss.

⁶⁴ Cfr. NE, p. 74. | Véase también Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 114 ss.

⁶⁵ Cfr. Herrera Ibáñez, A., *op. cit.*, p. 118.

B) LA CONSIDERACIÓN DE LAS OPERACIONES DEL ENTENDIMIENTO COMO FACULTADES INNATAS

Abonando a la discusión sobre la cualidad innata de las disposiciones o preformaciones del entendimiento y de las ideas que se obtienen a partir de ellas, es menester considerar a las *operaciones del entendimiento*, las cuales destacan en la filosofía de Locke, quien consideró que la *reflexión* que hace el entendimiento sobre sus propias operaciones es una de las dos fuentes de todo el conocimiento humano posible, ya que la otra fuente son las sensaciones⁶⁶. Locke considera que ambas fuentes se pueden reducir al concepto de la experiencia, pues, al igual que el conocimiento que se obtiene a través de los sentidos, el entendimiento humano experimenta la consciencia de sus propias operaciones. En cierto pasaje de su *Essay concerning human understanding*, Locke señala cuáles son esas operaciones del entendimiento: percibir, recordar, considerar y raciocinar⁶⁷. Y añade en seguida: “Con el tiempo, la mente llega a reflexionar sobre sus propias operaciones acerca de las ideas obtenidas a través de las sensaciones y así es como almacena ella misma un nuevo conjunto de ideas, a las cuales yo llamo ideas de reflexión”⁶⁸. Es decir, el entendimiento reflexiona sobre sus propias operaciones, tomando consciencia sobre cómo se operan los datos que se perciben a través de la experiencia. A mi juicio, esas operaciones del entendimiento están incluidas por añadidura en el entendimiento mismo, por lo que son innatas. De hecho, me parece que se asemejan demasiado a esas disposiciones o preformaciones del entendimiento, de las que hablaba Descartes, las cuales conducen al entendimiento a adquirir ciertas nociones. La operación de *percibir*, por ejemplo, debe poseer determinadas características (como, por ejemplo, que los objetos del mundo se conciben como cosas individuales o independientes, como cuando se concibe una nube, la cual en realidad es un conjunto de cristales de hielo y de partículas de agua, mezclados con polvo y otros componentes); y lo mismo la operación de *raciocinar*, pues el raciocinio posee también determinadas características (como, por ejemplo, tratar de evitar la contradicción). Es decir, cada operación

⁶⁶ Cfr. E, p. 77.

⁶⁷ Cfr. E, p. 91.

⁶⁸ E, 91. | La traducción es mía | Original: “In time the mind comes to reflect on its own operations about the ideas got by sensation, and thereby stores itself with a new set of ideas, which I call ideas of reflection”.

incluye sus propios atributos, los cuales determinan los pensamientos humanos. Lo mismo se puede decir, según mi parecer, de la operación de la abstracción (la cual consiste en discernir en aquello que es individual, aquello que es universal), a la que tanto han apelado los empiristas⁶⁹. El entendimiento nace con la facultad de abstraer, la cual es innata. Tan cruciales son estas observaciones, que incluso tienden hacia un innatismo global.

Todos los datos de los sentidos tienen que ser interpretados por las facultades del entendimiento. Me parece extraño que Leibniz no haya explotado tanto la postura de Locke sobre las operaciones del entendimiento, pues sin duda es una fuente de argumentos en favor del innatismo. Esta importancia que le concedo a las operaciones del entendimiento para argumentar en favor del innatismo, se compagina muy bien con la máxima ilustrativa que le sirvió a Leibniz para *darle la vuelta* al empirismo en sus propios términos e ilustrar que existen las ideas innatas. La sentencia original, empirista, rezaba: “*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*” (Nada hay nada en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos). Y Leibniz le agregó: “*excipe: nisi ipse intellectus*” (excepto el entendimiento mismo)⁷⁰. Las operaciones de percibir, raciocinar y abstraer son inherentes al entendimiento mismo, por lo que deben ser consideradas innatas, junto a las ideas que se derivan de ellas, especialmente algunos principios de la matemática pura, que no cuentan con ningún componente empírico. El empirista dirá que la operación de la abstracción trabaja con los datos sensoriales, pero los datos sensoriales primero deben ser interpretados por la percepción (*la operación de la percepción*), la cual se desarrolla a partir de puros contenidos internos del entendimiento.

Locke tenía razón al denunciar que los partidarios del innatismo no señalan concretamente cuáles son las ideas que son innatas. Descartes era demasiado discreto, muy disimuladamente señala algunas pocas ideas que consideró innatas. En su conversación con Burman, escrito de 1648, posterior a las *Meditaciones*, confiesa que no consideró que todas las ideas del entendimiento humano fueran innatas, pues existen algunas ideas adventicias como la ciudad

⁶⁹ Cfr. E, pp. 138-139.

⁷⁰ Cfr. NE, pp. 110-111.

de Leyden o la ciudad de Alcmár⁷¹, y poco más adelante dice que considera innata a la idea de Dios y a la idea del número tres⁷². Pero si Descartes da muy pocos ejemplos de los conceptos que considera innatos, todavía es menos conciso en señalar cuáles son las disposiciones innatas que llevan a su formación. Leibniz, en cambio, que conoció la crítica de Locke hacia el innatismo, sí se esforzó por declarar abiertamente un conjunto de nociones innatas cuyo contenido, como lo muestra el mismo Leibniz, no tiene relación con el conocimiento empírico, como en el caso de ciertas nociones de la matemática.

C) LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS

Los principios especulativos son las nociones y proposiciones fundamentales de la metafísica, de la lógica y de la matemática, a partir de los cuales se deriva el conocimiento científico, pero que rigen además la estructura profunda de los pensamientos humanos. Creo que este modo de ver las cosas se encuentra ya en Platón de manera embrionaria, pues en el *Fedón* se establecen como innatas algunas ideas matemáticas que no son sino nociones fundamentales del entendimiento humano, de las cuales dependen una infinidad de conceptos y proposiciones que los hombres piensan; por lo que, sin ellas, el hombre vería todo de manera distinta. Me refiero en particular a las nociones de lo Igual, lo Mayor y lo Menor (τὸ ἴσον, τὸ μείζον, τὸ ἔλαττον), nociones que consisten en conceptos relacionales bastante generales. Platón argumenta con razón que la Idea de Igualdad es innata, porque no existe criterio sensible para establecer que dos objetos que se conocen por la percepción sensorial son iguales, ya que, cuando se piensa que dos objetos son iguales, como dos piedras o dos leños, a algunos hombres les parecen iguales; mientras que, a otros, no⁷³. El mundo sensible no muestra al hombre dos cosas que indudablemente sean iguales, pero el hombre posee en su entendimiento la noción de lo igual y la ocupa recurrentemente. Poco después de establecer esto en el *Fedón*, Platón se limita a decir que existen otras Ideas que son innatas, entre las que se encuentran la Idea de lo Mayor y la Idea de lo Menor. Yo argumento en favor

⁷¹ AT, V, p. 165.

⁷² AT, V, p. 165.

⁷³ Cfr. Pl., *Phd.*, 74b-75c

de Platón sobre la cualidad innata de las ideas de «lo mayor» y de «lo menor», pues ambas ideas surgen de la comparación con lo que es igual. Si de dimensiones de objetos físicos se trata (volúmenes), solo hay dos opciones para dos volúmenes « α » y « β »: o son iguales o son diferentes ($\alpha = \beta \vee \alpha \neq \beta$). Si ocurre el caso de que α y β sean distintos, entonces hay dos posibilidades más: o el primero es mayor al segundo, o el primero es menor al segundo ($\alpha > \beta \vee \alpha < \beta$). Para este par de objetos, la opción de ser diferentes implica la opción de que uno es mayor que el otro, o de que uno sea menor que el otro. Los conceptos de mayor y de menor van siempre juntos, pues son términos relativos: pues lo mayor es mayor, respecto de algo que es menor; mientras que lo menor es menor, respecto de algo que es mayor. Como ya lo indiqué arriba, los conceptos de lo mayor y de lo menor surgen de la comparación con lo igual, es decir, al comparar dos volúmenes (« α » y « β ») de dos objetos distintos. Antes de indagar si un volumen es mayor que otro ($\alpha > \beta \vee \alpha < \beta$), es preciso indagar si son iguales o diferentes ($\alpha = \beta \vee \alpha \neq \beta$). Estas nociones relacionales que menciona Platón, en el *Fedón*, apuntan hacia una consideración sistemática del pensamiento humano, pues son nociones demasiado generales, de las cuales depende buena parte de lo que los hombres piensan. Así, es congruente esperar que los innatistas tomen como prototipos de ideas innatas a las ideas innatas simples, como lo son estos conceptos relacionales. Para Descartes, todas las ideas de la matemática son claras y distintas, mas, sin embargo, no se debe negar que las ideas más simples gozan de una evidencia que no poseen las que se derivan de ellas, sobre todo cuando ya han pasado por varias derivaciones. Desde luego, la ecuación « $a^2 = a * a$ » no posee el mismo grado de evidencia inmediata que la identidad del binomio al cuadrado $[(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2]$, y mucho menos que la identidad del binomio a la quinta potencia $[(a + b)^5 = a^5 + 5a^4b + 10a^3b^2 + 10a^2b^3 + 5ab^4 + b^5]$. De hecho, a la expresión $(a + b)^2$ se le llama *producto notable* porque es posible notar su equivalencia, su desarrollo, de manera relativamente inmediata. Debido a lo expuesto anteriormente, para realizar el análisis de las ideas innatas especulativas, es preciso poner atención en las ideas innatas simples, pues gozan de mayor aceptación universal (por ser más evidentes en sí mismas) que las ideas más complejas, además de que estas últimas se derivan de las primeras.

Descartes también divide a las nociones en sus componentes innatos más simples. Así pues, refiere que la idea del Dios Trinitario no es innata, pues su concepción depende en parte del

conocimiento de las Escrituras, pero reconoce que posee, como componentes, dos ideas que sí son innatas: la idea de Dios y la idea del número tres⁷⁴. La idea del *yo*, desde luego, también es innata para Descartes, “pues la idea de sustancia está en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia...”⁷⁵. Sin embargo, es Leibniz quien aclara que el *cogito* se puede descomponer en ideas que son todavía más simples, como lo es el principio de no-contradicción⁷⁶. Para Leibniz, el *cogito* no es una *verdad de razón*, una verdad intelectual, sino una *verdad de hecho*⁷⁷, pues se conoce a través de la experiencia, y tiene un carácter contingente. Y en tanto, *verdad de hecho*, de acuerdo a Leibniz, no puede ser una idea innata. Sin embargo, sí son innatas las *verdades de razón* de las cuales depende, como lo es el principio de no contradicción. En el estudio del innatismo, es importante no perder de vista la posibilidad de descomponer proposiciones y conceptos innatos, en proposiciones y conceptos que son más simples.

De manera análoga al argumento de Descartes, según el cual una mente, una *res cogitans*, puede conocer el concepto de *sustancia* sólo por el hecho de que esa mente pensante es una sustancia, Leibniz piensa que se hallan de manera innata en el hombre conceptos que se refieren a aquello que ya hay en el hombre mismo, en tanto *ser que piensa*, conceptos tales como ser, unidad, sustancia, duración, cambio, acción, percepción y placer⁷⁸. Leibniz resume su observación diciendo, de una manera muy peculiar, que “somos innatos a nosotros mismos (*nous sommes innés à nous mêmes*)”⁷⁹. De estos últimos conceptos innatos que menciona Leibniz, el concepto de «ser» es el más general de todos, y, por lo tanto, el más simple. Después del concepto de «ser», el de «unidad» es el concepto más simple. Todos los demás conceptos que menciona dependen de los conceptos de «ser» y de «unidad». Pues, por ejemplo, el concepto de «duración» supone algo (un ser) que es, al menos, relativamente unitario, y que goza de cierta permanencia en el tiempo. Leibniz y Descartes van en sintonía

⁷⁴ AT, V, p. 165.

⁷⁵ MPP, p. 45.

⁷⁶ Cfr. Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*. Trad. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1989, p. 129

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*

⁷⁸ Cfr. NE, p. 51.

⁷⁹ Cfr. NE, p. 51.

en la consideración de las ideas simples que se encuentra en uno mismo, y a partir de las cuales el entendimiento puede hacer su lectura del mundo corpóreo. Descartes menciona, por ejemplo, en la Tercera Meditación, que varias de las ideas claras y distintas que se perciben en los cuerpos se pueden extraer de uno mismo, como la idea de sustancia, de duración o de número⁸⁰; ideas relativamente simples, similares a las mencionadas después por Leibniz.

En un pasaje de los *Nouveaux Essais*, Leibniz confirma su visión sobre la generalidad de las ideas más simples, pues se pueden encontrar en cualquier pensamiento humano: “Las ideas de *ser*, de *posible*, de *mismo*, son innatas, por cuanto están en todos nuestros pensamientos y razonamientos, y las considero esenciales al espíritu...”⁸¹.

En general, Leibniz piensa que se llega a las ideas más simples o primitivas, a través del método de los matemáticos, tal como lo expresa en los párrafos 33 y 34 de la *Monadología*, a partir de las verdades necesarias, las cuales se fundan, según él, en principios innatos.

Quando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas... Es de este modo como, entre los matemáticos, los Teoremas de especulación y los *Cánones* de práctica son reducidos por medio del Análisis a las Definiciones, Axiomas y Postulados”⁸².

Me parece que, aunque Leibniz menciona algunos conceptos y proposiciones que pueden ser primitivos, como los conceptos de ser y de unidad, o el principio de no contradicción, lamentablemente no logra establecer sistemáticamente —a través del método matemático, como lo propone en estos párrafos de la *Monadología*— cuáles son concisamente esos

⁸⁰ Cfr. MPP, p. 44.

⁸¹ NE, pp. 101-102. | La traducción es de Javier Echeverría (Cfr. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Madrid: Editora Nacional, 1983, p. 107).

⁸² G. W. Leibniz, *Monadología*, §§ 33-34 en: MON, p. 612. | La traducción es de Julián Velarde (Cfr. Leibniz, G. W., *Monadología*, Edición Trilingüe, Traducción y notas por Julián Velarde, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981, p. 103).

principios primitivos (con sus pocas excepciones, como lo mencioné). El fracaso de la visión de Leibniz sobre los principios primitivos (conceptos y proposiciones primitivos) se manifiesta en que su filosofía nunca tuvo, como la de Spinoza, un solo *more geométrico* con el cual poder ser sistematizada, sino que tenía muchos *mores geométricos*, lo cuales diferían en la consideración sobre los principios primitivos: algunas veces tomaba ciertos principios como primitivos, mientras que otras veces tomaba otros. Más tarde, en el Capítulo donde trataré la teoría del *lumen naturale*, desarrollaré esta problemática.

D) LOS MODELOS PERFECTOS DE LA MATEMÁTICA: CONCLUSIÓN SOBRE LAS DISPOSICIONES INNATAS

En particular, las ideas innatas de la matemática, sobre todo las que son simples, le aparecen al entendimiento como claras y distintas, es cierto, pero también como una especie de modelos perfectos e ideales, como lo son las figuras geométricas. El triángulo equilátero que uno concibe en el entendimiento, por ejemplo, no posee defecto alguno, todos sus lados son perfectamente rectos, todos sus ángulos miden exactamente lo mismo. No existe figura triangular en el mundo sensible, fabricada con algún material, que se le pueda comparar en perfección. A esta perspectiva platónica sobre la perfección de los entes de la matemática y su independencia del conocimiento empírico, no siempre se le da la seriedad que debería tener. Al filósofo de la matemática Stephen Barker, por ejemplo, se le hace fácil rechazar la postura platónica de que el conocimiento de las verdades geométricas no se puede basar en los datos de la experiencia —pues, según Platón, los sentidos nunca nos presentan puntos, líneas, o figuras geométricas genuinas—. Para rechazar el argumento de Platón, Barker pone el ejemplo de una habitación cuyas paredes son blancas y cuyo techo es azul. Si se mira la línea donde el área del techo se topa con el área de la pared, entonces, dice Barker, la línea se puede mostrar como perfectamente recta, sin anchura ni torcedura perceptible, cuestión que, según Barker, podría corroborar un científico con sus instrumentos. Concluye Barker que no hay una razón para creer que las líneas que vemos con los ojos no sean nunca líneas rectas perfectas, lo cual se puede extender a todas las figuras geométricas. Añade Barker, además, que, aunque nunca se observen en el mundo físico líneas rectas, eso tampoco probaría que el conocimiento de las líneas, puntos y figuras geométricas no pueda ser conocimiento empírico, ya que en la ciencia se hacen afirmaciones (o hipótesis) de cosas que

no se han observado, como cuando se habla de un péndulo que se balancea en un vacío perfecto sin fricción en el pivote⁸³. Al planteamiento de Barker sobre la habitación de las paredes blancas y el techo azul, respondo que, por lo menos, desde que existe la Geometría —la cual se inventó hace ya varios milenios—, el hombre ha considerado a la línea recta como una figura perfecta, sin anchura ni torcedura, aunque no haya tenido nunca acceso a la manera de saber si en el mundo que nos muestran las sensaciones existe una línea recta perfecta. Es decir, al hombre no le ha importado si la línea recta existe, o no, en el mundo físico; simplemente ha usado el concepto de la línea recta perfecta, para interpretar y transformar el mundo. Al ser humano no le ha importado si un rayo de luz forma una línea recta perfecta respecto del ambiente en el que se propaga, o si el agua en reposo forma una línea recta perfecta respecto del aire con el que tiene contacto —de hecho, se dice que una línea horizontal es aquella línea que es paralela al agua en reposo, pero el agua en reposo que se encuentra en un tubo de ensayo forma un menisco cóncavo—. Y lo mismo se puede decir del triángulo, del cuadrado o del pentágono: se conciben de manera perfecta. Parte de la perfección que concebimos en los entes de la matemática se debe a su estabilidad, a que son conceptos que nunca cambian, sus propiedades permanecen, son inmutables y asequibles a cualquier entendimiento.

En cuanto al ejemplo de Barker sobre el péndulo en el «vacío perfecto», según el cual se pasa de un concepto empírico (en este caso, del péndulo en el mundo que conocemos) a algo que no se ha observado (en este caso, el péndulo en el vacío perfecto), me parece que es débil. De acuerdo a Barker, aunque se suponga que en el mundo empírico no hay líneas rectas o figuras perfectas, tales líneas y figuras (que no se observan en el mundo físico) se podrían conocer, partiendo de los datos de las sensaciones; así como, a partir del péndulo real, se concibe después el péndulo en el vacío. El argumento es débil porque no esquivo la posibilidad de que lo que se denomina *el péndulo del mundo real* sea un concepto que se genera, en abstracto, a partir de las líneas rectas y las figuras geométricas perfectas. Es decir, el péndulo *in abstracto* está formado de componentes geométricos: el hilo o la varilla se puede interpretar como una línea recta perfecta, el objeto que cuelga del hilo se puede interpretar como una esfera perfecta; y el soporte, como un acomodo de cuadriláteros

⁸³ Cfr. Barker, S., *Philosophy of mathematics*, Prentice Hall, New Jersey, 1964, p. 27 ss.

perfectos; tal como se puede representar en un diagrama. En suma, el concepto «empírico» del «péndulo real» quizás no es tan empírico como Barker lo cree.

Barker termina por elogiar a Kant, quien, según él, formuló un argumento más poderoso que el de Platón, en favor del origen *a priori* del conocimiento. A saber, Kant dijo que los postulados y teoremas de Euclides sobre los entes geométricos poseen una universalidad que la *generalización empírica* no puede poseer. Sin menosprecio de la opinión de Kant, hay que preguntar: ¿acaso Platón no apeló a la universalidad del conocimiento geométrico, cuando en la *República* afirmó que las figuras geométricas, a diferencia de los seres del devenir, apuntan al conocimiento de lo que siempre es⁸⁴? La respuesta es categórica, Platón sí tuvo en cuenta ese tipo de conocimiento. Es innegable la importancia y la vigencia del innatismo platónico, siempre y cuando se considere de manera depurada, lejos de los mitos sobre la reencarnación y sobre la inmortalidad del alma.

El argumento sobre la perfección que se percibe en los entes de la matemática, refuerza la postura de que los conceptos y las proposiciones simples de los entes matemáticos (y por ende también los conceptos y proposiciones que se derivan de ellos) se encuentran categóricamente alejados del conocimiento que nos muestran los sentidos. Me parece inevitable concluir que existen disposiciones del entendimiento que llevan a la formación de estos conceptos, y creo que todo empirista tendría que admitir esto, al menos de manera parcial. Me he esforzado en identificar algunas de esas disposiciones del entendimiento en las operaciones del entendimiento mismo, como la percepción, el raciocinio y la abstracción, pero lo cierto es que es difícil establecer concretamente cuáles son tales disposiciones. No hay duda de que esta falta de especificidad sobre las operaciones del entendimiento es una de las grandes debilidades del innatismo, pero paradójicamente también es una de sus grandes fortalezas, ya que es indudable que tales disposiciones existen y que llevan al entendimiento a concepciones precisas de las cosas, como lo son los números y las figuras geométricas, modelos perfectos de la consciencia a partir de los cuales se lee o interpreta el mundo de las sensaciones, las cuales en principio no son sino brutas y confusas. Tiene razón Chomsky al resaltar que el racionalismo del siglo XVII supo ver que el conocimiento que aprende un

⁸⁴ Cfr. Pl., *R.*, 526c ss.

hombre desde su niñez contiene características uniformes que se oponen a los datos dispersos e insuficientes que se conocen a través de la experiencia⁸⁵. Sin descartar que los modelos perfectos de los entes matemáticos se formen, al menos en cierto grado, a partir de las sensaciones, lo que se acaba de exponer apunta a que también esos conceptos participan de algo que no es empírico, pues esos modelos perfectos terminan alejándose demasiado de aquello que muestra el mundo de las sensaciones.

E) LA IDEA INNATA DE DIOS

En la época antigua, pocos se empeñaron tanto, como Cicerón, por defender que los hombres poseen de manera innata la idea de la divinidad; si bien, es cierto que quizás Cicerón tomó esa doctrina desde el estoicismo. A Cicerón le parece evidente que la idea de Dios es innata debido a que es una creencia bastante generalizada entre los diversos pueblos de la tierra. Así se expresa en el *De Legibus*:

Y así, entre tantas especies de seres vivos no hay ninguno, excepto el hombre, que tenga noción alguna de la divinidad, y entre los propios hombres no hay ningún pueblo ni tan pacífico ni tan fiero que, aunque desconozca cuál es el dios que ha de tener, no sepa, sin embargo, que ha de tenerlo. De esto resulta que está reconociendo la divinidad porque en cierto modo recuerda de dónde procede⁸⁶.

Incluso apela (Cicerón) al argumento del *consensus gentium* para defender la tesis de que la divinidad existe. El *consensus gentium* enuncia que aquello que es universal entre los hombres, debe tener su parte de verdad⁸⁷, pero es evidente que este es un argumento inválido, que afirma demasiado.

⁸⁵ Cfr. Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Versión española de Enrique Wulff, Gredos, Madrid, 1969, p. 136.

⁸⁶ Cicerón, *De Leg.*, I, 24 ss. La traducción es de Carmen Teresa Pabón de Acuña.

⁸⁷ Cfr. Ferm, 64.

Al igual que Cicerón, a Herbert de Cherbury también le parece evidente que la idea de Dios es innata, porque hombres de todos los pueblos adoran a sus deidades. Piensa que las diferencias entre las diversas deidades no tienen tanta importancia si se considera que todas ellas tienen cosas comunes, es decir, todas aluden, directa o indirectamente, a ese Dios único, infinitamente poderoso.

Pero a Leibniz ni siquiera le parece legítimo deducir que la idea de Dios es innata sólo porque hombres de todos los pueblos creen en la existencia de la divinidad⁸⁸. De alguna forma está de acuerdo con Locke en que el consentimiento universal no prueba, en general, que ninguna idea sea innata. Locke tiene razón al sostener que un consentimiento universal puede ser explicado de muchas maneras, por lo que no se puede sostener que de allí se pueda concluir la condición innata de las ideas⁸⁹. Leibniz pone un buen ejemplo al respecto, cuando afirma que hay tradiciones extendidas por todo el género humano, como la de fumar tabaco, que en solo cien años se extendió por todo el mundo⁹⁰, luego de que los europeos conocieron esa práctica de los nativos americanos. Evidentemente no se puede sostener que fumar tabaco sea un hábito innato. Para Leibniz, el consentimiento universal no es una prueba del innatismo, sino una confirmación de que hay ideas innatas, cuando por otros medios se ha probado su existencia (como a través de la reducción de las ideas complejas a las más simples o primitivas)⁹¹. Descartes y Leibniz son los filósofos que intentarán fundamentar la postura sobre el innatismo de la idea de Dios, a través de argumentos definitivamente más sofisticados.

En Descartes es mayor el énfasis sobre la idea de Dios, aunque también es una idea de peso en el innatismo leibniziano. Para Descartes, la idea de Dios es la idea más clara y distinta de todas, incluso superando al *cogito*. En la Tercera Meditación, afirma que la idea de una sustancia finita surge de la comparación con una sustancia infinita, y concluye que, cronológicamente, en el entendimiento humano, la idea de una sustancia infinita (la idea de

⁸⁸ Cfr. NE, p. 75: “Je ne fonde pas la certitude des principes innés sur le consentement universel...”.

⁸⁹ Cfr. E., p. 14 ss.

⁹⁰ Cfr. NE, p. 75.

⁹¹ Cfr. NE, p. 98.

Dios) es anterior a la idea de cualquier sustancia finita, lo cual tiene como consecuencia que la idea innata de Dios es anterior a la idea de uno mismo⁹². A decir verdad, la idea que Descartes y Leibniz tienen de Dios difiere profundamente de los otros tipos de ideas innatas que ambos defienden, pues en vez de ser simple, es una idea bastante compleja, la cual posee numerosos atributos infinitos, los cuales no se encuentran en otro tipo de seres. C. Lorena García ha propuesto dividir a las ideas innatas cartesianas en dos categorías, una sería la de un *innatismo de contenido*, que abarcaría a las ideas innatas simples —a las cuales Lorena García denomina como *ideas innatas-c*—; mientras que, por otra parte, existiría un conjunto de ideas innatas cartesianas, caracterizado por un *innatismo modal*, y que abarcaría un conjunto de ideas complejas —denominadas por Lorena García como ideas *innatas-m*—, que ni siquiera están formadas necesariamente por ideas simples, pues podrían estar formadas por otras ideas complejas⁹³. De acuerdo a Lorena García, las *ideas innatas-c* son las nociones simples que son sólo producto de la mente humana, y que no dependen de los sentidos, entre ellas estarían las nociones de *pensamiento*, *sustancia*, *poder*, *conocimiento*, *perfección* e *infinitud*⁹⁴. Mientras que —sostiene— las *ideas innatas-m*, que dependen a menudo del estímulo de los sentidos, se fabrican a partir de la combinación de otras ideas más simples, aunque esas ideas simples no sean del tipo *ideas innatas-c*. Entre las *ideas innatas-m* estaría la idea del triángulo o la idea de Dios, aunque L. García también enumera a la idea de *nuestra mente*⁹⁵. El análisis de L. García permite apreciar claramente que la idea cartesiana de Dios se asemeja mucho más a la idea de una figura geométrica que a una idea simple como lo es la de *sustancia* o de *unidad*. Esto resulta, desde mi óptica, bastante revelador y bastante problemático, pues la verdad es que una figura geométrica como el triángulo guarda una relativa simplicidad. Es decir, aunque el triángulo no es una idea simple, ya que está formado por otras ideas más simples (como lo son las líneas, los ángulos o los vértices), aun así, sigue siendo relativamente simple. Es decir, descomponiendo sus elementos, uno puede concebir rápidamente el punto, que es el elemento fundamental de la geometría. Efectivamente, un triángulo es un área limitada por tres líneas rectas, cada una de las cuales está conformada

⁹² MPP, pp. 45-46.

⁹³ Cfr. Lorena García, C., “El innatismo de Descartes: esencias y contenidos”, *Diánoia*, 44 (44), 1998, pp. 63–82, p. 63 ss. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.652>

⁹⁴ Cfr. Lorena García, C., *op. cit.*, p. 67 ss.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*

por puntos en el espacio. Y tal delimitación de líneas rectas implica, por añadidura, tres ángulos y tres vértices. El triángulo es la unidad fundamental de la geometría de dos dimensiones porque es el polígono que se puede formar con el menor número de rectas que limitan su superficie. De hecho, todos los polígonos regulares pueden descomponerse en triángulos. Por todo esto, el triángulo debe considerarse una figura de composición sencilla cuando se le compara con todas las demás figuras geométricas de dos o más dimensiones, sobre todo con los polígonos de numerosos lados, como el kilígono⁹⁶, que ni siquiera puede ser concebidos por la imaginación, o bien con los sólidos de numerosas caras, como el hexecontaedro pentagonal⁹⁷, que tampoco puede ser visualizado mediante la imaginación. La idea cartesiana de Dios no se asemeja en simplicidad al triángulo o al círculo, sino que difiere infinitamente de cualquier ente finito (concreto o abstracto), sobre todo porque las notas de su concepto son perfecciones o atributos infinitos, como la voluntad o el entendimiento. Y Descartes ve a esa inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios como una de sus principales perfecciones:

Porque, por el contrario, la unidad, la simplicidad o la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios es una de las principales perfecciones que concibo que hay en él; y es cierto que la idea de esa unidad y reunión de todas las perfecciones de Dios no ha podido ser puesta en mí por ninguna causa de la cual no haya recibido también las ideas de todas las otras perfecciones⁹⁸.

Por lo anterior, me parece muy problemática la comparación entre una idea relativamente simple, como la del triángulo, con una idea tan compleja como la de Dios, que pretende representar a un Ser infinito. Lo que quiero dar a entender con esto es que, definitivamente la idea de Dios, por componerse de una multiplicidad de ideas, está muy alejada de esas nociones matemáticas relativamente simples, como la de triángulo o la del círculo. A la luz de la teoría del concepto, particularmente desde la comprensión de un concepto, se debe

⁹⁶ Polígono regular de mil lados.

⁹⁷ Sólido formado por 60 pentágonos irregulares, 150 aristas y 92 vértices, forma parte de los llamados *sólidos de Catalán*.

⁹⁸ MPP, p. 50.

sostener que Dios posee muchas notas en su contenido constitutivo, las cuales, puesto que son infinitas, difieren de todos los demás conceptos que se pueden formar, ya que solamente Dios está definido como un ser infinito, mientras que todos los demás seres son completamente finitos. Descartes ve en Dios al ser más perfecto que puede existir, y, como fiel seguidor de San Anselmo y de sus demostraciones sobre la existencia de Dios, habría aceptado —junto a San Anselmo— que Dios es aquello respecto de lo cual nada puede ser concebido de mayor (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*), lo cual definitivamente está muy alejado de la simplicidad del triángulo o del círculo, aunque estos conceptos, junto al de Dios, formen parte de un *innatismo modal*, por carecer de una simplicidad más contundente.

Pero un problema mayor se presenta al reflexionar sobre los atributos infinitos que incluye la idea de Dios, pues hay buenas razones para pensar que la idea de Dios surge del hombre y de su propia finitud, contrariamente a lo que propone Descartes —pues el filósofo francés piensa que la idea de lo finito se deriva de lo infinito—. Hobbes en el *Leviathan*, por ejemplo, asegura que los atributos infinitos, como los que se le adjudican a Dios, son concebidos en el espíritu humano debido a su incapacidad para abarcarlos:

Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito. Cuando decimos de una cosa que es infinita, significamos solamente que no somos capaces de abarcar los términos y límites de la cosa mencionada, con lo que no tenemos concepción de la cosa, sino de nuestra propia incapacidad⁹⁹.

Es decir, los atributos infinitos son una proyección de las limitaciones humanas. Es pertinente señalar que, con esto, Hobbes no niega el innatismo de la idea de lo infinito, sino más bien, al contrario, lo infinito puede ser derivado de la noción de sustancia finita que cada hombre, en tanto ser autoconsciente, encuentra en sí mismo. La noción de lo infinito sería, entonces, una idea derivada del estatus metafísico del hombre. Y aunque el planteamiento que acabo

⁹⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 1980, p. 20.

de exponer para derivar la idea de lo infinito está más inclinado al conocimiento *a priori* — es decir, que es necesario y que no depende de la experiencia—, sorprendentemente, Leibniz piensa que lo limitado se conoce antes que lo ilimitado, pues todo lo que impresiona los sentidos es limitado¹⁰⁰. Es decir, Leibniz toma la vía empírica para la explicación del origen del concepto de lo ilimitado o infinito. Mi postura ante estas consideraciones es que, en general, otorgarle el título de idea innata a la idea de Dios es demasiado problemático, pues además de que es una idea especial cuyos atributos infinitos no tienen que ver con las cosas que se perciben en el mundo, siempre existe la tentación de pensar que las nociones por separado que componen esa idea (las perfecciones) son simplemente ampliaciones de ciertas ideas simples, que es justamente como lo interpreta Locke, al declarar que no se puede tener una noción de la esencia propia de Dios, sino que, para representarse esa idea, los hombres colocan en un mismo concepto un conjunto de nociones simples previamente ampliadas, como la de infinitud, existencia, poder y sabiduría¹⁰¹.

Como se verá en los capítulos posteriores, a lo largo de esta investigación, yo me inclino por aceptar, dentro de la categoría de ideas innatas —en el sentido más fuerte y propio de la palabra— solamente a *las ideas que se derivan de la facultad de pensar*, dentro de las cuales, creo que únicamente cumplen ese rigor las que son derivadas de la autoconsciencia del sujeto pensante (*ego cogitans*), por lo que me veo obligado a prescindir de la consideración de la idea de Dios, tratando con ello de promover una teoría de las ideas innatas que resista las embestidas del escepticismo más feroz. Gassendi es muy realista al reprobar a Descartes, en las Quintas Objeciones, por pensar que la certeza y la verdad de toda la ciencia dependen por completo del conocimiento de Dios, pues —como bien lo señala Gassendi— las verdades metafísicas, como la del *cogito*, al igual que las verdades de la geometría son más convincentes para la mayoría de las personas, que la afirmación sobre la existencia de Dios¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. NE, p. 154.

¹⁰¹ Cfr. E, p. 444 ss.

¹⁰² Cfr. MPP, pp. 327-328.

CAPÍTULO II: CRÍTICA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS: REFLEXIÓN EN TORNO AL INNATISMO CARTESIANO- LEIBNIZIANO

Puesto que Platón, Descartes, Leibniz y otros innatistas han hecho tanto énfasis en poner de ejemplo a los juicios de la matemática como juicios innatos, se pretende realizar, en este Capítulo, un examen de los juicios de la matemática, con el fin de poner en tela de juicio tal tesis de los pensadores innatistas. Se realiza, en este Capítulo, una crítica frontal a la supuesta independencia de los principios de la matemática respecto del conocimiento que proviene de los sentidos, independencia sostenida justamente por Platón, Descartes y Leibniz. Las críticas que realizo en este Capítulo, ya se encaminan, pues, a rechazar la tesis de que todo el conocimiento matemático es innato en el espíritu humano, cuestión que terminará por aclararse en el Capítulo Tercero de la presente investigación, en el cual me auxiliaré de cierta observación realizada por Jevons. Como lo expliqué en la Introducción, toda esta crítica a las teorías innatistas tiene, como fin último, la propia defensa del innatismo. Se trata de depurar el contenido de las teorías innatistas, para rescatar la parte más sólida que poseen.

Comenzaré este Capítulo con un análisis sobre la naturaleza de los juicios lógico-matemáticos, poniendo en tela de juicio no sólo que los juicios de la matemática sean sintéticos, como los estableció Kant, sino la viabilidad misma de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. El establecimiento de los juicios de la matemática como juicios sintéticos o analíticos tendría muchas repercusiones para el pensamiento innatista, pues, si los juicios lógico-matemáticos son sintéticos, entonces no se podrían reducir a los términos más simples. Por el contrario, si se establece que son analíticos, entonces sí es posible su reducción a los términos más simples. De cualquier forma, la distinción de los juicios entre analíticos y sintéticos posee algunos matices y dificultades que es necesario ponderar.

Continuaré este Capítulo con una exposición crítica de la doctrina del *lumen naturale*, la cual, a mi juicio, tiene continuidad desde la antigüedad hasta la modernidad. De acuerdo a la

doctrina del *lumen naturale*, existen ciertas ideas innatas simples, cuya veracidad se reconoce de manera inmediata, y a partir de las cuales se construye la matemática, la lógica y la metafísica. Varios autores también sostienen que la moral se puede construir a partir de ellos, pero el análisis a este respecto se hará en otro Capítulo, ya que en este Capítulo sólo me enfocaré en los principios especulativos.

Luego de tratar la doctrina del *lumen naturale*, realizaré una crítica de los principios innatos especulativos más significativos, desde mi punto de vista, en la historia del pensamiento innatista¹⁰³.

1. LA NATURALEZA DE LOS JUICIOS DE LA LÓGICA Y DE LA MATEMÁTICA

A) SOBRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS

Para Kant, los juicios de la matemática pura y de la metafísica son juicios sintéticos *a priori*. Para esta reflexión, haré abstracción de la posible condición *a priori* o *a posteriori* de los juicios, para enfocarme únicamente en la discusión sobre si son analíticos o sintéticos. De acuerdo a Kant, dado un juicio con sujeto «A» y predicado «B», el juicio es analítico si el predicado «B» está contenido implícitamente en el sujeto «A»; mientras que, si no ocurre que «B» está incluido implícitamente en «A», entonces el juicio es sintético. Así, Kant sostiene que el enunciado « $7 + 5 = 12$ » es un enunciado sintético, pues el predicado «es igual a 12» no está incluido en el sujeto « $7+5$ », el cual, según Kant, representa sólo la unión de los números 7 y 5, pero no que tal suma sea igual a 12¹⁰⁴.

La dificultad que surge es la siguiente: ¿cómo saber con certeza que un predicado «B» está incluido implícitamente en un sujeto «A»? En el apéndice de su obra *Les principes des mathématiques*, dedicado a la filosofía de las matemáticas en Kant, el filósofo Louis Couturat sostiene, con razón, que es la *definición* aquello que determina el contenido lógico de un

¹⁰³ Esta reflexión se lleva a cabo a partir del Capítulo Tercero.

¹⁰⁴ Cfr. Kant, KrV, B 10 ss.

concepto¹⁰⁵. Kant sostuvo que el enunciado «todos los cuerpos son extensos» es un juicio analítico¹⁰⁶. Y Couturat explica la razón de que este juicio sea analítico: “¿Por qué el juicio «todos los cuerpos son extensos» es analítico? Porque la noción de extensión está contenida en la noción de cuerpo, y forma parte de su definición”¹⁰⁷. En suma, es la definición la que determina si un atributo es analítico y, en consecuencia, si un juicio es analítico¹⁰⁸. Couturat tiene razón, pues los contenidos estructurales que alguien le atribuye al sujeto de un juicio suelen ser relativos. Un ser racional x, por ejemplo, puede definir libremente a la hipotenusa de un triángulo rectángulo como el lado cuyo cuadrado equivale a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, es decir, mediante la relación que concluye el teorema de Pitágoras. Entonces, el ser racional x utilizaría, como definición, algo que usualmente se toma como la conclusión de un teorema y tendría que declarar como juicio analítico al enunciado «la hipotenusa de un triángulo rectángulo es el lado cuyo cuadrado equivale a la suma de los cuadrados de los otros dos lados». Esta definición es poco refinada y muy poco útil, pero podría ser válida en muchos contextos, como cuando a una persona que tiene que lidiar con triángulos rectángulos se le explica la conclusión del teorema de Pitágoras, pero no hay tiempo para explicarle el teorema ni los pormenores de la demostración.

Sin duda, lo que se impone en el *more geometrico* es la inclinación por tratar de reducir las relaciones matemáticas a los términos más simples. De este modo, la hipotenusa de un triángulo rectángulo queda normalmente definida como «el lado opuesto al ángulo recto». Se ve entonces, a partir de este ejemplo, que el carácter analítico de los juicios es claro si se conoce la definición, pero no lo es en el caso contrario.

Ya desde este punto del análisis, se comienzan a vislumbrar muchos absurdos que resultan de la concepción kantiana de los juicios de la matemática como juicios forzosamente sintéticos. En primer lugar, el carácter sintético de un juicio está también en función de la

¹⁰⁵ Cfr. Couturat, Louis, *Les principes des mathématiques: avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Albert Blanchard, París, 1980, p. 242.

¹⁰⁶ Cfr. Kant, I., KrV, B 11.

¹⁰⁷ Couturat, Louis, *op. cit.*, p. 242.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*: “C'est donc la définition qui sert de critérium aux attributs analytiques, et par suite aux jugements analytiques”.

definición, lo cual convierte la clasificación de «sintético» en algo relativo. En segundo lugar, Kant no tuvo en cuenta que las ecuaciones de la aritmética expresan identidades, donde el sujeto «A», en la proposición «A es B», puede ser intercambiable por el predicado nominal «B», ya que ambos son partícipes de las mismas propiedades y relaciones. Es decir, se cumple la relación simétrica en la igualdad: « $A = B \leftrightarrow B = A$ ». En el caso, por ejemplo, del juicio que menciona Kant ($7 + 5 = 12$), el sujeto «A» equivale a « $7 + 5$ » y el predicado equivale a « $=12$ ». Pero, puesto que la igualdad, en la aritmética, es una relación simétrica, se establece la identidad: « $7 + 5 = 12 \leftrightarrow 12 = 7 + 5$ ». Es decir, es legítimo deducir la proposición « $12 = 7 + 5$ » desde la proposición « $7 + 5 = 12$ ». Por lo que el sujeto ahora es lo que antes era el complemento, esto es, «12». Mientras que el predicado es « $= 7 + 5$ ». Ahora bien, la proposición « $12 = 7 + 5$ » permite realizar una lectura a la luz de las definiciones de los números naturales, tal como se expresan a continuación:

$$\begin{aligned}
 &1 \\
 &2 = 1 + 1 \\
 &3 = 2 + 1 = 1 + 1 + 1 \\
 &4 = 3 + 1 = 2 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1 \\
 &5 = 4 + 1 = 3 + 1 + 1 = 2 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 \\
 &\dots
 \end{aligned}$$

De modo que el número 12, al igual que cualquier número natural, se puede reducir a la suma de unidades. Todos los números se definen mediante la unidad, y únicamente la unidad permanece como un término indefinido. ¿Cómo concluir, pues, que la proposición « $7 + 5 = 12$ » es un juicio analítico? Basta con tener en cuenta el axioma básico de la asociatividad para agrupar los términos, para luego hacer una reducción mediante las definiciones de los números 7 y 5 ($7 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ & $5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$):

que es parte de una red de proposiciones aritméticas, las cuales están interconectadas entre sí. Por ejemplo, la proposición « $7 + 5 = 12$ » guarda una relación íntima con la proposición « $7 = 12 - 5$ », pues, de hecho, la segunda se puede deducir de la primera, con sólo restar 5 unidades a ambos miembros de la ecuación. Me parece claro que Kant ignora también el punto de vista de la matemática como una red interconectada de proposiciones, se limita a tomar la expresión « $7 + 5$ » a secas, de manera aislada, de modo que su significado es bastante vago.

Concluyo, por lo tanto, en primer lugar, con Couturat, que, dependiendo del enfoque que se tenga, un juicio, en general, puede ser visto como un juicio analítico o un juicio sintético, y que el enfoque varía de acuerdo a la consideración de las definiciones de los términos. En segundo lugar, concluyo que Kant, en su *Kritik der reinen Vernunft*, se ha equivocado en ver forzosamente a los juicios de la matemática como juicios sintéticos. Y lo mismo ha errado Leibniz, quien, en *Primae Veritates*, declaró que la naturaleza de la verdad es idéntica (Leibniz les llamaba *juicios idénticos* a los juicios analíticos).

Sin embargo, es menester señalar que no se puede perder de vista el enfoque analítico de los juicios de la matemática si realmente se pretende tener nociones claras y fundadas de sus conceptos y proposiciones. Tal es el enfoque de los innatistas como Descartes y Leibniz. El punto de vista de los innatistas, aquel de descomponer las proposiciones hasta llegar a las proposiciones y a los conceptos más simples o primitivos, es un punto de vista que cuadra con la interpretación de los juicios matemáticos como juicios analíticos, ya que los juicios sintéticos, en contraparte, y como lo expuse, son como relaciones aisladas de su propia teoría en la que se generaron, ya sea esta la aritmética, la geometría o la lógica.

Se ha mostrado, pues, que es posible interpretar a los juicios de la matemática como juicios analíticos, y puesto que este es el enfoque que tomaron los innatistas, entonces es preciso continuar la investigación desde este punto de vista. Es preciso, ahora, examinar la cuestión sobre *los términos más simples* y sobre la dificultad para definirlos, ya que en ellos desembocan todas las proposiciones y conceptos posibles (desde el punto de vista de los juicios analíticos). Así, los términos más simples constituyen el pilar de los innatismos de

corte platónico. La cuestión sobre los términos más simples será analizada en el siguiente apartado, donde se explica la doctrina del *lumen naturale*.

2. LA DOCTRINA DEL LUMEN NATURALE

A) ORIGEN Y SIGNIFICADO

En la doctrina del *lumen naturale* se sostiene que existe un conocimiento inmediato, intuitivo, de ciertas ideas simples y claras, a partir de las cuales se construyen todos los demás conocimientos. Ya Platón utilizaba la metáfora de la luz para referirse al conocimiento. En la *República*, declara que el conocimiento humano de cualquier tipo, está en función de la Idea de Bien. Es decir, todas las Ideas que se pueden concebir participan de la Idea de Bien. Afirma Platón que, así como el sol cumple su función en la esfera de la vista y de lo que es visto, así la Idea de Bien cumple su función en la esfera del intelecto (νοῦς) y de lo que se entiende, es decir, en las Ideas¹¹⁰. La Idea de Bien, de alguna forma, ilumina a las demás Ideas para que estas sean asequibles al intelecto. Si uno es estricto en interpretar esta alegoría platónica del sol, se debería concluir que, así como el sol ilumina de golpe a los objetos en el mundo, así la Idea de Bien debería iluminar de golpe a las Ideas para que éstas se manifiesten con claridad al intelecto. Esta interpretación cuadra con la visión de los filósofos que sostuvieron la doctrina del *lumen naturale*. De los filósofos que se conocen, Cicerón es el primero en el tiempo en utilizar el término *lumen naturale*¹¹¹. Con la idea del *lumen naturale*, Cicerón se refiere a ciertos conocimientos particulares, innatos, los cuales son comunes a todos los hombres. Para referirse a ellos utiliza los términos *notitiae*, *elementa*, o *principia*. La manifestación exterior de esta ley es el *consensus*¹¹². En la historia de la filosofía, la doctrina del *lumen naturale* puede aparecer en diferentes formas de expresión; e incluso un

¹¹⁰ Cfr. Pl., *Diálogos IV: República*; Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan; Gredos, Madrid, 1988, p. 29.

¹¹¹ Dilthey tiene sus reservas sobre si Cicerón fue el primero en exponer tan importante doctrina, pues probablemente ya lo había hecho antes Antíoco de Escalón. | Cfr. Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Versión y prólogo por Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 185.

¹¹² Cfr. Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, p. 273.

mismo autor puede referirse a ella de varias maneras, pero todas apuntan hacia lo mismo. Es frecuente encontrársela, por ejemplo, como *lumen rationis* o *lux naturalis*. Para contextualizar el uso del término, es prudente referir brevemente algunos ejemplos en los que el término es utilizado por Cicerón, por Santo Tomás y por Descartes. En el caso de Cicerón, casi siempre la doctrina del *lumen naturale* se refiere a los principios de la virtud ínsitos en el entendimiento del hombre. En el *De finibus bonorum et malorum*, dice, por ejemplo:

Aunque, [la naturaleza] le dio una mente [al hombre], de modo que pudiera recibir toda virtud, e implantó en él, sin doctrina, pequeñas nociones [*notitiae*] de las cosas máximas y, por así decirlo, empezó a instruirlo y lo introdujo en aquellas cosas que permanecían en él como elementos primarios [*elementa*] de la virtud. Pero a la virtud misma la principió, nada más¹¹³.

Lo interesante de este pasaje sobre la doctrina del *lumen naturale* en Cicerón radica en que designa explícitamente como *elementa* a los elementos primarios que la naturaleza, según él, puso en el entendimiento humano. La palabra *elementum* remite a los principios más básicos de algo. Hay quienes sostienen que el término «elemento» tiene su origen en la secuencia de las letras L, M y N, porque, según lo reporta cierta tradición, el alfabeto de los romanos comenzaba con la letra L. Por fines expositivos, decidí traducir, en este pasaje del *De finibus*, la expresión latina «*elementa virtutis*» por la expresión «elementos primarios de la virtud», ya que el término *elementa* es uno de los términos preferidos de Cicerón para referirse a los principios innatos. Pero entiendo que Julio Pimentel Álvarez haya traducido «*elementa virtutis*» por la expresión «el *abecé* de la virtud»¹¹⁴, no solo porque el término *abecé* se refiere a los principios o rudimentos de una disciplina o de una ciencia, sino porque está emparentado al presunto origen de la palabra latina «*elementum*», al cual me he referido arriba.

¹¹³ Cicerón, *De fin.*, V, XXI, 59.

¹¹⁴ Cfr. Cicerón, Marco Tulio, *De los fines de los bienes y los males*, Libros III – V, Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, 2003, p. 106.

En Santo Tomás, particularmente en el *De Magistro*, se encuentra el *lumen naturale* en plena identificación con los principios de la ciencia, es decir, con los principios de la especulación. A estos principios de la razón natural, Santo Tomás les llama «*principia communia per se nota*», es decir, “principios comunes evidentes por sí mismos”¹¹⁵. El Aquinate no es la excepción a la regla a la hora de describir al conocimiento mediante la metáfora de la luz: “quienquiera que enseña la verdad ilumina la mente, pues la verdad es la luz de la mente (*quicumque docem veritatem, mentem illuminat, cum veritatis sit lumen mentis*)”¹¹⁶. Para Santo Tomás, toda la ciencia se construye a partir de esos principios evidentes por sí mismos, lo cuales se encuentran potencialmente en todo entendimiento humano. Sobre la cuestión de la enseñanza, Santo Tomás establece que un verdadero maestro sabe cómo desarrollar la ciencia a partir de esos principios presentes en su entendimiento, de modo que su labor como maestro consiste en enseñar al alumno a razonar, para que el alumno, por sí mismo, pueda deducir consecuencias verdaderas a partir de esos principios y luego desarrollar la ciencia. En suma, la enseñanza, para Santo Tomás, consiste en dirigir la razón natural (*ratio naturalis*) del que aprende¹¹⁷.

Continuando la labor de Santo Tomás, el reformador Philipp Melanchthon, humanista, escolástico y discípulo de Lutero, se atreve a enunciar explícitamente algunas de las nociones que considera innatas, destacando en reiteradas ocasiones, sobre todo en *Erotemata dialectices*, una proposición que Euclides enumeró entre las nociones comunes (κοινὰ ἔννοια) que tienen los hombres: “el todo es mayor que su parte, en cualquier situación” (*totum est maius qualibet sua parte*)¹¹⁸. Destaca también Melanchthon el principio de contradicción: “una cosa es o no es (*quodlibet est aut non est*)”¹¹⁹. De acuerdo a lo que Melanchthon expone al principio de los *Loci communes theologici*, así como Dios ha dado los ojos y la luz para conocer las cosas del exterior, así el hombre posee algunos elementos del conocimiento a partir de los cuales puede conocer y juzgar la mayor parte de lo que

¹¹⁵ Santo Tomás, *De Veritate*, q. 11, a. 1. co.

¹¹⁶ Santo Tomás, *De Veritate*, q. 11, a. 1., arg. 9.

¹¹⁷ Santo Tomás, *De Veritate*, q. 11, a. 1. co.

¹¹⁸ Cfr. Melanchthon, P., *Erot. dial.*, en C. R., XIII, p. 537.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*

percibe¹²⁰. Piensa Melanchthon que gracias a la aritmética y a la dialéctica es posible ordenar los datos brutos de las sensaciones, y que el pensamiento y la capacidad de contar se fundan en la luz natural: “Y gran afinidad existe entre la Dialéctica y la Aritmética. Dios ha dado las nociones de los números al ser inteligente de la naturaleza, con el fin de que distinga las cosas (*Et magna cognatio est Dialectices et Arithmetices. Deus indidit naturae intelligenti noticias numerorum, ut res discernat*)”¹²¹. No cabe duda de que Melanchthon deja preparado el terreno, en Alemania, para el innatismo cartesiano, además de que termina por influenciar fuertemente, a mi juicio, a la filosofía de Leibniz.

La figura de Descartes también es importante en la doctrina del *lumen naturale*, ya que es un autor que ensalzó la *intuición* en el proceso del entendimiento para obtener el conocimiento verdadero. Descartes entiende a la luz natural (*lumière naturelle*) como la capacidad interna de conocer las verdades eternas (es decir, las proposiciones inmutables que no son cosas, ni tampoco modos de las cosas), así como a la capacidad que tiene un hombre de reconocer una idea verdadera por una evidencia interna¹²². Sin embargo, es importante indicar que Descartes, a diferencia de los autores anteriores, no afirma que la luz natural se limite sólo a los principios más simples de las ciencias, sino que asocia el término, por ejemplo, a cualquier conocimiento matemático, como lo afirma en la primera parte de los *Principia philosophiae*, donde, luego de establecer que todas las cosas que se perciben claramente son verdaderas —gracias a la *luz de la naturaleza* (*lux naturae*)—, afirma que, en ese sentido, no se debe sospechar sobre la certeza de las proposiciones matemáticas, ya que son ideas “clarísimas”¹²³. La razón por la que Descartes piensa que el mismo grado de claridad y distinción se puede presentar tanto en nociones simples como en nociones complejas, radica en que a veces es más fácil considerar a las nociones simples cuando aparecen unidas entre sí, que cuando aparecen separadas, como ocurre con la idea del triángulo, ya que se puede concebir un triángulo con claridad y distinción, sin necesidad de pensar antes en sus componentes simples, como lo es la noción de ángulo, la de línea, la del número tres, la de

¹²⁰ Cfr. Melanchthon, P., *Loci theol.*, en C. R., XXI, p. 711 ss.

¹²¹ Melanchthon, P., *Erot. dial.*, en C. R., XIII, p. 514. La traducción es mía.

¹²² Cfr. Cirilo Flórez, Miguel, Estudio introductorio, en: Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Gredos, Madrid, 2011, p. CXVI.

¹²³ Cfr. Descartes R., *Principia Philosophiae*, en: AT, VIII, pp. 16-17.

figura y la de extensión¹²⁴. Lo cual es cierto. No obstante, aclara el filósofo francés que eso no significa que, en el fondo del entendimiento, sean mejor conocidas por el hombre las nociones simples que las nociones complejas¹²⁵. Descartes termina por apearse a los autores antes mencionados, cuando, en la Regla XII de las *Regulae ad directionem ingenii*, admite que las nociones simples son aquellas que poseen tan alto grado de claridad y distinción, tal que la mente no las puede dividir en otras más simples cuyo conocimiento sea más distinto¹²⁶. Entre las nociones simples enumera a la de figura, a la de extensión y a la de movimiento; al igual que otras cuyo fundamento no tiene una relación directa con lo corpóreo, como lo es la noción de conocimiento, la de duda, la de ignorancia y la de volición¹²⁷. Piensa Descartes, en suma, que todo el conocimiento humano se construye a partir de las nociones simples¹²⁸, a las cuales también denomina como conocimientos primitivos¹²⁹, y a las cuales consideró también como evidentes por sí mismas¹³⁰.

B) CRÍTICA DE LA DOCTRINA DEL LUMEN NATURALE

En el primer apartado de este Capítulo, mostré que los juicios de la matemática adquieren un sentido pleno cuando se les considera como juicios analíticos, ya que así se muestran integralmente, poniendo al descubierto muchas relaciones que llevan implícitas en sí mismos, las cuales forman parte de esa red de proposiciones interconectadas que es la matemática misma. Establecí también como una certeza, junto a Couturat, que el significado de los juicios analíticos depende de las definiciones que se tengan de los términos. Así, quedó claro que el número 12 se puede descomponer, apelando a su propia definición, como la suma de doce unidades, la cual también se puede expresar, si se apela a la definición de los números 5 y 7, como la suma de «5 + 7». Todos los números naturales, a partir de los cuales se pueden definir los demás conjuntos de números, se pueden reducir a la unidad. La unidad es uno de

¹²⁴ Cfr. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 422.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*

¹²⁶ Cfr. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 418.

¹²⁷ Cfr. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 419.

¹²⁸ Cfr. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 420.

¹²⁹ Cfr. Descartes R., Correspondencia con Elizabeth de Bohemia (21 de mayo de 1643), en: AT, III, p. 665.

¹³⁰ *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 420.

los conceptos pilares de toda la matemática. Pero la unidad, en el sentido de la doctrina del *lumen naturale* es una noción simple, evidente por sí misma, que no se puede definir. Para Leibniz, la *unidad* es, junto a la noción de *ser*, una de las ideas innatas fundamentales¹³¹. Pero no se puede definir, porque las definiciones que uno puede intentar dar de ella caen en el absurdo. Por ejemplo, si se dice que la unidad es un elemento indivisible, ¿entonces cómo se podría dar razón de los números fraccionarios como $1/3$ o $2/5$, o de los números irracionales como π o $\sqrt{2}$? Descartes fue consciente de que era mejor no definir los términos más simples: “Hay cosas que, cuando queremos definir las, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibir las mejor que por sí mismas”¹³². El parecer de Descartes no es de ningún modo arbitrario. Los matemáticos contemporáneos piensan en este respecto igual que él y optan por prescindir de la definición de los términos más simples. Los matemáticos contemporáneos optan, más bien, por elegir un número reducido de términos que se aceptan como «no definidos» y, a partir de ellos, definir todos los demás términos matemáticos. Allendoerfer y Oakley, matemáticos contemporáneos, afirman, por ejemplo, que nadie sabe el significado de los términos más simples: “a quien insista en preguntar ‘¿qué es una *recta*?’ , tendremos que darle una respuesta inquietante: ‘*No sabemos; no está definida*’”¹³³.

Desde mi punto de vista, el ámbito de la pedagogía de la matemática también choca con la búsqueda de las definiciones absolutas de los términos, pues a un estudiante de la matemática básica, le conviene aprender las nociones fundamentales de la matemática incurriendo a círculos vicios. Por ejemplo, definir a la recta mediante el punto y viceversa, puede iluminar al estudiante para la comprensión de los términos más simples. Así, el estudiante puede pensar al *punto* como una intersección de líneas rectas, y pensar, al mismo tiempo, a la línea recta como una sucesión de puntos que siguen una misma dirección. El círculo vicioso en la definición de esos términos simples sólo afecta al punto de vista de la matemática que

¹³¹ Cfr. NE, p. 51.

¹³² Descartes, R., *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, en: AT, pp. 523-524. Traducción de Cirilo Flórez Miguel (Cfr. Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Traducción de Cirilo Flores Miguel, Gredos, Madrid, 2011, p. 93).

¹³³ Allendoerfer y Oakley, *Fundamentos de matemáticas universitarias*, Trad. Antonio Linares Alonso, McGraw-Hill, México, D. F., 1973, p. 2. El subrayado es mío.

participa del método de los geómetras. Pero el *more geometrico* no es la única forma en que se puede concebir la matemática. En este punto en particular, sigo la opinión del pedagogo y geómetra G. Holzmüller, quien sostenía que la matemática no se puede reducir a la visión de un sistema axiomático particular, porque la matemática es, más bien, una *red ramificada de proposiciones*, en la cual se puede pasar rápidamente de un ámbito a otro. De acuerdo a Holzmüller, a un estudiante de Cuarta no se le puede enseñar geometría eficazmente a través del camino de la definición abstracta y de la lógica formal, sino que primeramente se le deberán enseñar modelos de cuerpos, para que entienda las formas básicas de los cuerpos geométricos, y luego entonces ya será capaz de introducirse en el tratamiento científico de la materia. Holzmüller señalaba, además, que el edificio matemático no es un mero encadenamiento de verdades, sino que es, más bien, una red ramificada de verdades, red en la cual el método seguido por Euclides es uno de tanto infinitos empalmes posibles que se pueden seguir¹³⁴. Me parece completamente cierto que la matemática no se aprende por algún encadenamiento de verdades en particular, e incluso me parece que es beneficioso para el aprendizaje pasar por alto muchísimos círculos viciosos, sobre todo en la comprensión de los términos más simples, como lo expresé arriba.

La definición de *punto* que da Euclides, en sus Elementos, muestra, a mi entender, la falta de claridad y distinción de esta noción. En efecto, en Euclides, pese a que todo lo referente a la geometría está apoyado en la definición de punto, tal definición es, sospechosamente, una definición apofática o negativa, pues define al punto como “lo que no tiene partes” (“*Σημεῖον ἔστιν, οὗ μέρος οὐδέν*”)¹³⁵. Es decir, no dice lo que es un punto, sino lo que no es. Es manifiesta, por lo tanto, la excesiva imprecisión en el concepto más fundamental de la geometría euclidiana.

¿En dónde radica, por tanto, el fundamento de las nociones simples e indefinibles? No hay duda: en el factor subjetivo individual. Ortega se mostraba optimista porque Leibniz, a diferencia de Descartes, trató de fundar la verdad de las proposiciones en su forma lógica,

¹³⁴ Cfr. Holzmüller, G., *Tratado metódico de matemáticas elementales*, Trad. Eduardo Latzina, Tomo primero, Barcelona, Labor, 1950, pp. IX-X

¹³⁵ Cfr. *Euclides, Elementa geometriae*, Libro I, Definición 1.

dejando de lado el valor subjetivo individual de la claridad y distinción¹³⁶. Pero Ortega se equivoca en universalizar esa actitud leibniziana (sobre el abandono del criterio cartesiano de claridad y distinción), pues, para los términos no definidos (a los cuales Leibniz llama «indefinibles»), Leibniz apela, al igual que Descartes, a la intuición, al conocimiento inmediato. Eso lo reconoce en escritos tanto de madurez como de vejez, tanto en su escrito *Meditationes, de Cognitione, Veritate et Ideis*, de 1684¹³⁷, como en los *Nouveaux Essais*, de 1704¹³⁸. Lo que señala Ortega, sobre que intentó fundar la verdad de las proposiciones en su forma lógica, aplica, en la filosofía leibniziana, para todos los términos que se pueden definir a partir de otros términos; allí, la verdad de una proposición siempre se resuelve en identidades, hasta antes de llegar a los términos y las proposiciones más simples, a los términos primitivos o indefinibles. Sin duda, este criterio leibniziano de reducción hasta las proposiciones y términos más simples, brinda el rigor y la seguridad necesaria para saber que una proposición es certera, hasta que uno se encuentra con los términos indefinibles, cuya certeza no se puede garantizar a través de tales reducciones. Husserl tiene razón en afirmar que Descartes tomó como guía de sus *Meditationes* el ideal de la geometría y de la matemática, sin antes someterlo a crítica¹³⁹, y otro tanto se puede decir de Leibniz.

En suma, los innatistas de corte platónico optan por explicar el conocimiento a través de esos términos simples que prefieren dejar indefinidos, reduciendo, de este modo, el fundamento de los juicios al factor subjetivo individual, lo cual sin duda constituye un serio problema, pues los locos y las personas que piensan en cosas absurdas, también presumen a menudo de ver con claridad la supuesta certeza de sus conjeturas ridículas. La pura intuición de la claridad y distinción en las nociones simples no puede fundamentar la certeza de las mismas. Lamentablemente, el factor subjetivo individual sobre la certeza en las nociones simples es, hay que decirlo, una mera cuestión de fe ciega. Las nociones simples se encuentran inmersas en la oscuridad, no se pueden definir, pero tampoco es satisfactoria su presunta claridad y

¹³⁶ Ortega y Gasset, J. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En: *Obras completas, Tomo VIII* (pp. 59-356). Alianza, 1983, p. 331.

¹³⁷ Cfr. GP, IV, p. 423 ss.

¹³⁸ Cfr. A, VI, 6, p. 296 ss.

¹³⁹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, FCE, 1996, p. 47.

distinción, son nociones vagas. Si la matemática se funda en ellas, ha de concluirse que todo el edificio matemático que se construye a partir de ellas, es también vago e impreciso como sus cimientos. ¿Dónde queda la claridad y distinción pregonada por los defensores de la doctrina del *lumen naturale*? El mismo Russell, univocista extremo, admitió que todas las palabras tienen cierto margen de ambigüedad, incluso las variables lógicas, debido a que pueden tomar múltiples valores¹⁴⁰.

Encuentro dos soluciones a este problema, mismas que quizás no agradarían a varios innatistas, pues una de ellas rompe con el *more geometrico*, mientras que la otra encuentra su solución en el conocimiento empírico. La primera de estas soluciones consiste en la justificación analítica de los enunciados matemáticos, para lo cual estos han de interpretarse en el sentido de Holzmüller, como una red interconectada de proposiciones, donde no se definen los principios simples de manera absoluta. A través de este método analítico, uno logra encontrar la justificación de cualquier idea matemática, en otras ideas matemáticas que le son afines. Por ejemplo, la diversidad de métodos analíticos para resolver un mismo problema en particular, muestra que unos se corroboran con otros. Sucede como en la solución para hallar las raíces de un sistema de ecuaciones lineales con dos incógnitas. Las raíces de las ecuaciones se pueden obtener, por vía analítica, con el método de igualación, con el de sustitución, con el de reducción y con el de determinantes. Todos estos métodos se corroboran entre sí, y eso muestra que la red ramificada de proposiciones de la matemática conserva relaciones fijas a las que se puede llegar a través de varios caminos.

La segunda solución al problema del *lumen naturale*, como ya lo advertía, consiste en recurrir a la experiencia para encontrar la comprobación de los enunciados matemáticos. Esto se puede explicar con el mismo ejemplo sobre el sistema de ecuaciones lineales con dos incógnitas. En efecto, existe un método gráfico para obtener las raíces de las ecuaciones, el cual alcanza un mayor grado de efectividad, en la medida en que se mide con mayor precisión aquello que se dibuja en el papel. De este modo, se tiene un método más que corrobora el

¹⁴⁰ B. Russell, "Vagueness", en *The Australasian journal of Psychology and Philosophy*, 1, 1923. Véase también: Beuchot M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE-UNAM, 2008, p. 51.

mismo resultado que se obtiene con los métodos analíticos. Que los distintos métodos lleguen a la misma solución, sugiere, de manera inevitable, que las nociones matemáticas simples desde donde se empezó a razonar son certeras, y que llegar al mismo resultado no es producto de ninguna casualidad. Puesto que el hombre está comprobando todo el tiempo la efectividad de la matemática en el mundo sensible, la matemática se ha ganado la reputación que tiene como ciencia confiable. Desde el punto de vista que propongo ahora, las nociones simples de la matemática adquieren su plena iluminación en todos los ejemplos de las relaciones que las confirman, ya sea que se llegue a ellas por una vía analítica o por una vía experimental.

Antes de comprobar la congruencia y la afinidad de las relaciones matemáticas entre sí, las nociones simples son sólo conceptos vagos y ambiguos, pero que potencialmente guardan un significado pleno y satisfactorio. La luz que muestran cuando uno apenas las concibe, es sólo un adelanto de la certeza que posteriormente se puede confirmar en ellas. Las relaciones que se van deduciendo de ellas y que se van comprobando, las convierten, ahora sí, en principios dignos de crédito, en principios cada vez más claros y distintos. Sin la justificación que alcanzan *a posteriori*, es decir, a la luz de sus resultados, son sólo conceptos borrosos comparables a los conceptos borrosos de los que daba cuenta el Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*. Para Wittgenstein, pueden existir conceptos borrosos, así como una fotografía completamente borrosa de una persona sigue mostrando la figura de una persona¹⁴¹. Tomando en cuenta esta analogía wittgensteiniana del concepto con la fotografía, me parece que, así como una fotografía digital adquiere más resolución mientras mayor sea el número de píxeles que contiene; mayor también será la claridad de un concepto, en la medida en que aumente el número de notas que se le atribuyen —sobre todo de sus notas estructurales o constitutivas—, es decir, en la medida en que aumente su comprensión. El concepto básico de un triángulo como polígono cerrado de tres lados es borroso, pero comienza a aclararse cuando se define mediante propiedades fundamentales que posee, como que la suma de sus ángulos internos equivale a dos ángulos rectos; o que su área se calcula mediante la mitad de la base, multiplicada por su altura; o que el cuadrado de su hipotenusa (si es un triángulo rectángulo) equivale a la suma de los cuadrados de sus catetos. Aquí, la

¹⁴¹ Cfr. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Traducción y notas de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, RBA, Barcelona, 2014, p. 83.

única función del *método matemático* es obtener el conocimiento de propiedades matemáticas menos evidentes, de manera ordenada. Pero, a la larga, las estructuras matemáticas son fijas, como apuntaba Platón, pese a que la postura más prudente es limitarse a sostener que tales estructuras existen, por lo menos, en el entendimiento humano, como lo hizo Descartes, apegándose al nominalismo y suspendiendo el juicio sobre la posible existencia que los entes abstractos de la matemática puedan tener fuera de la mente humana. Por último, a manera de conclusión, he de declarar que las nociones innatas simples, propuestas por los innatismos de corte platónico, a través de la doctrina del *lumen naturale*, adquieren su justificación, su claridad y su rigor, sólo mediante la construcción del edificio de la matemática, donde se muestra la congruencia que tienen entre sí los conceptos y las proposiciones de la matemática, ya sea que esa congruencia se perciba por métodos analíticos, gráficos o por los datos de las sensaciones en general, entre los cuales se encuentran las aplicaciones prácticas de las relaciones abstractas de la matemática.

CAPÍTULO III: SEGUNDA CRÍTICA DE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS: LAS IDEAS INNATAS PARADIGMÁTICAS

1. LOS PRINCIPIOS ESPECULATIVOS FUNDAMENTALES

En este apartado se busca explicar la razón de ser de los principios especulativos fundamentales y también explicar en qué sentido es posible decir que ellos son innatos. El innatismo de corte platónico habla de conceptos y de proposiciones innatas (especialmente de los conceptos y de las proposiciones de la matemática), los cuales se forman a partir de una disposición del espíritu. Sin embargo, para el análisis de los principios especulativos, conviene tomar en cuenta dos observaciones que añaden Descartes y Leibniz, las cuales no niegan, de ningún modo, al innatismo de corte platónico, sino que lo complementan. La primera observación, hecha por Descartes, radica en que no se debe hablar de ideas innatas que tienen un origen externo a la mente humana, sino que se debe hablar de ideas innatas que se derivan directamente de lo que la mente es en sí, es decir, de su propia facultad de pensar¹⁴². Uno encuentra en sí mismo (en su propia mente), sostiene Descartes, que es sustancia, duración y número¹⁴³. Aquí Leibniz sigue por completo a Descartes. Sobre la consideración de las ideas innatas como referentes de lo que es el entendimiento mismo, eso es lo que significa la sentencia leibniziana “*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*”¹⁴⁴. Y, sobre las ideas que uno puede encontrar en sí mismo, a través de la autoconsciencia, Leibniz añade, a las propuestas por Descartes —sustancia, duración y número—, el ser, la unidad (especificación del número), el cambio, la percepción y el placer. Debido a que la observación cartesiana que estoy tratando trasciende la ambigüedad del innatismo platónico —puesto que Platón hablaba del recuerdo de otras vidas, es problemático pensar que sólo usaba sus mitos, de manera metafórica, para referirse únicamente a las ideas innatas de la mente humana que un hombre posee desde su

¹⁴² Al confrontar a Regius, Descartes afirma nunca ha pensado que la mente necesite ideas innatas que sean algo distinto de su facultad de pensar. Cfr. AT, VIII-II, p. 357-358.

¹⁴³ Cfr. MPP, p. 44.

¹⁴⁴ NE, p. 111.

nacimiento—, no puedo estar de acuerdo con Hunter e Inwood cuando afirman que el innatismo leibniziano está inspirado principalmente en Platón, y no en Descartes¹⁴⁵.

La segunda observación que hay que tener en cuenta para este análisis, radica en la realizada por Leibniz en los *Nouveaux Essais*, al afirmar que cualquier tipo de conocimiento, en el entendimiento humano, supone un conocimiento inconsciente o implícito¹⁴⁶. Leibniz se refiere especialmente al principio de contradicción, pues los hombres, aunque no hayan estudiado lógica ni hayan pronunciado nunca el enunciado que afirma que *es imposible que la misma cosa, en un mismo instante, sea y no sea*, están inclinados a aplicarlo en todo lo que piensan. Afirma, por ejemplo, que no existe un bárbaro que no se ofenda al tratar un asunto serio con un mentiroso que cae en contradicciones¹⁴⁷. Tenía razón Leibniz, pues es innegable que los hombres tienen una tendencia a evitar la contradicción en sus discursos, lo cual se puede corroborar mediante el significado profundo que tiene la contradicción en sí misma, pues contradecirse (en una proposición) equivale a no decir nada. Si se afirma, por ejemplo, al mismo tiempo, que «*Sócrates es sabio*» y que «*Sócrates no es sabio*», una proposición niega a la otra, y, por lo tanto, no se ha dicho absolutamente nada sobre Sócrates. A menudo los hombres se contradicen en sus discursos, hablando de cosas de las que están plenamente convencidos, pero las contradicciones que tienen no son tan directas y tan groseras, esto es, no afirman una proposición seguida inmediatamente de su negación, como en las expresiones «*Sócrates es filósofo y Sócrates no es filósofo*», o «*el número tres es impar y el número tres no es impar*». Que los hombres eviten estas contradicciones evidentes dice ya mucho sobre su tendencia a evitar la contradicción, pues esto sucede en todo tipo de discursos humanos, no sólo en los de los sofistas o de los estafadores, cuyo único interés es persuadir a quien los escucha; sino que sucede también en los discursos de gente sincera, plenamente convencida de la veracidad de sus ideas. Si una persona sincera llega a caer en contradicción, sencillamente es porque no lo ha notado, porque a veces no es fácil notar la contradicción o las contradicciones en las que puede estar envuelto un discurso. Existe, pues, un

¹⁴⁵ Cfr. Graeme Hunter y Brad Inwood, *op. cit.*, p. 423.

¹⁴⁶ Dominic Scott ha sabido resaltar muy bien esta característica del innatismo leibniziano, frente a otros tipos de innatismos. Cfr. Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 129 ss.

¹⁴⁷ Cfr. NE, p. 45.

conocimiento implícito, que es inconsciente para la mayoría de los hombres, y que dirige y le da forma a los discursos humanos, como lo es el principio de contradicción.

Tomo a las observaciones anteriores, de Descartes y de Leibniz (sobre las ideas innatas que se derivan de la naturaleza del mismo entendimiento y sobre las ideas innatas que consisten en conocimiento implícito), como criterios para establecer un conjunto de ideas innatas especulativas que analizaré por separado, una a una. Ambos criterios van de la mano, pues el conocimiento implícito del que habla Leibniz, también se deriva de la naturaleza del mismo entendimiento. Al tomar en cuenta ambos criterios, uno se protege de proponer como innatas a ciertas ideas que nada tienen que ver con el pensamiento natural del hombre. Comenzaré la lista con el principio de contradicción, que es una idea que varios filósofos han propuesto como innata, Melanchthon y Leibniz entre ellos, pero que también está implicada en las ideas que Descartes consideraba como innatas.

A) EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN Y EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

Las proposiciones están elaboradas a partir de conceptos. Podría entonces parecer natural que el análisis de los principios innatos del entendimiento comenzara con conceptos, y no con una proposición, como lo es el principio de contradicción; pero he decidido comenzar este análisis con el principio de contradicción, puesto me parece muy claro que todo concepto implica la aplicación del principio de contradicción mismo. Las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, mientras que los conceptos pueden ser posibles o imposibles. Se dice, en lógica, por ejemplo, que, para que un concepto sea posible, es preciso que no contenga contradicción en sus notas. Es decir, si el concepto A contiene la nota h, entonces no puede contener la nota no-h. Así, el concepto de *mamífero* incluye la nota de *vertebrado*, por lo que no puede contener la nota de *invertebrado*. De esta manera, la formación de cualquier concepto implica la aplicación del principio de contradicción. Y, en general, el concepto de *ser* implica la aplicación del principio de contradicción, pues *lo que es no puede no ser*. Como lo sostuve anteriormente, en apoyo a la tesis leibniziana de que todos los hombres están inclinados a utilizar el principio de contradicción, los hombres buscan evitar la contradicción en sus discursos, aunque este sea un procedimiento inconsciente, y esto es patente desde la

misma formación de los conceptos. Alguien puede objetar que los hombres usan conceptos muy complejos sobre los cuales no tienen certeza de que no contengan notas contradictorias, a lo cual respondo que, aunque tales conceptos pudieran contener contradicción en sus notas, si los hombres fueran conscientes de eso, simplemente no los utilizarían. Es decir, cuando un hombre se dispone a hablar con seriedad, rechaza toda contradicción posible en su discurso o en los conceptos que componen su discurso.

El principio de identidad también está estrechamente relacionado al de contradicción. Establece que un concepto es idéntico a sí mismo (A es A), lo cual implica que, siempre que aparezca el concepto A en un discurso, deberá tener la misma significación que en su primera aparición, es decir, conservar intacto el número de sus notas. Se suele estudiar en la *teoría del juicio*, aunque Grau piensa que se debería estudiar en la *teoría del concepto*, pues únicamente se refiere a la determinación y caracterización de los conceptos¹⁴⁸. Sea como sea, lo cierto es que el principio de identidad está en completa consonancia con el principio de contradicción, pues si existe contradicción en las *notas constitutivas* de un concepto, entonces el concepto ya no puede ser idéntico a sí mismo, pues sería un concepto imposible, ya que lo imposible siempre está en el orden del no ser, mientras que el concepto «A» en la expresión «A es A» es siempre un concepto que está en el orden del ser, al menos como posibilidad. El principio de identidad debe aplicar sólo para los conceptos posibles, pero no para los conceptos impensables, que son contradictorios en sus notas constitutivas. Si el concepto «M» corresponde a una montaña y se establece que contiene la nota «n», la cual significa que no contiene un valle, entonces no se puede decir que el concepto «M es el concepto M», pues no es posible concebir una montaña sin valle.

El Hegel maduro sostenía que el principio de identidad no es una *ley universal del pensar*, como lo sostuvieron los escolásticos, sino que es una ley del *entendimiento abstracto*¹⁴⁹. Para Hegel, la experiencia universal se opone al principio de contradicción, porque, según él, ninguna consciencia piensa ni habla conforme a este principio, ya que sería una manera idiota

¹⁴⁸ Grau, Kurt Joachim, *Lógica*, 3ª Ed, Trad. D. Domingo Miral, Labor, Barcelona, 1937, p. 38.

¹⁴⁹ Cfr. Hegel, G.W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Edición introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, 2005, p. 214-215.

de hablar. Así, afirma que nadie dice expresiones como «*un planeta es un planeta*», «*el magnetismo es el magnetismo*» o «*un espíritu es un espíritu*». La crítica de Hegel no es válida, puesto que la acusación de que nadie dice expresiones tontas, como las anteriores, no prueba nada contra la aplicación del principio de identidad. Como lo señalé arriba, el valor del principio de identidad radica en su misma aplicación pragmática dentro de un discurso o una argumentación. Hay ocasiones en las que no se sabe de manera directa que un concepto es idéntico a otro, sino que se tiene que hacer una deducción. Considérese, por ejemplo, el principio algebraico de la transitividad en la igualdad, en el que se establece que, si dos números son iguales a un tercero, entonces los tres son iguales entre sí (en álgebra se expresa: $a = b \ \& \ b = c \rightarrow a = c$). Puede ocurrir, por ejemplo, que, en un determinado problema, no se sepa en un principio que la cantidad « x » es igual a la cantidad « z », Sin embargo, si se cumple la relación « $x = y$ » al mismo tiempo que la relación « $y = z$ », entonces se desprende lógicamente que « $x = z$ », por lo que se aplica satisfactoriamente el principio de identidad. Ahora bien, puesto que todas las variables tienen el mismo valor, entonces la proposición « $a = b \ \& \ b = c \rightarrow a = c$ » se puede sustituir por una expresión donde todas las variables numéricas son iguales, por ejemplo: « $d = d \ \& \ d = d \rightarrow d = d$ ». Lógicamente, este argumento es siempre verdadero. En el fondo, la ley de la transitividad de la igualdad, tan útil en la matemática, es una aplicación radical del principio de identidad. Hegel diría que la expresión « $d = d$ » es una idiotez (pues expresa la identidad de un concepto (en este caso, del número d) consigo mismo (como en « $4 = 4$ » o en « $7 = 7$ »)), pero gracias al principio de identidad se puede establecer la identidad entre dos conceptos cuando ellos se expresan de manera distinta. Y las expresiones se pueden ir haciendo cada vez más complejas, por ejemplo: « $x = y - 1 \ \& \ y - 1 = z - 2 \rightarrow x = z - 2$ ». Mediante un argumento análogo al de Hegel, alguien podría también intentar demeritar al principio de contradicción, afirmando que nadie dice expresiones idiotas como «*Sócrates es filósofo y Sócrates no es filósofo*», pero ya he explicado que los hombres, por su inclinación natural a evitar la contradicción (incluso de manera inconsciente), no expresan contradicciones tan evidentes, o están inclinados a no hacerlo.

B) LAS NOCIONES DE SER, UNIDAD Y SUSTANCIA

Descartes y Leibniz proponen que estas ideas son innatas. Las tres se derivan de las mismas características de la mente y las tres están plenamente relacionadas entre sí, desde el punto de vista de las ideas. El conocimiento del mundo comienza con las estructuras de la mente del sujeto cognoscente. La noción de *ser* se deriva de la misma mente, en tanto cosa pensante (el *yo* o la *res cogitans*), pues aquello que piensa (la mente o el espíritu) es necesariamente *algo*, aunque no se conozcan otros atributos de esa cosa que piensa. Además, el *yo* que piensa, se concibe como una unidad, pues, como lo señala Descartes en la Sexta de sus *Meditationes*, en tanto que el *yo* es una cosa que piensa, no se puede distinguir en él ninguna parte, y, por lo tanto, el *yo* se concibe como una sola cosa y entera¹⁵⁰. Pero también la noción de sustancia está implicada en la noción de la *res cogitans*, pues la sustancia es el soporte de los cambios que se presentan en una cosa, y, en el caso de la *res cogitans*, los cambios están en la variedad de sus pensamientos. No se puede afirmar que la *res cogitans* exista en sí misma o que no tenga el soporte de ninguna otra cosa, puesto que quizás es posible su aniquilación¹⁵¹. Lo único que se garantiza es que, mientras esté pensando, ella es el soporte de la diversidad de sus pensamientos. Me parece, incluso, que el hombre conoce la noción de *ser*, porque ella está implicada en la noción de sustancia, la cual se corresponde directamente con el concepto de la *res cogitans*, ya que esta es el sustrato de todos sus pensamientos, junto a las variaciones que estos pueden tener.

¹⁵⁰ Cfr. MPP, p. 86.

¹⁵¹ Varios autores, entre ellos Unamuno, han atacado al *yo* cartesiano, asegurando que se trata solamente de una abstracción y que está lejos de la realidad de carne y hueso, de la vida y de la muerte. Lo cual es falso, pues la existencia del sujeto cartesiano sólo se garantiza mientras el sujeto está pensando. Moreno Romo ha explicado con claridad esta cuestión. Cfr. Moreno Romo, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, Anthropos, Barcelona, 2010, p. 83: “El que entendiendo lo que dice *cogito ergo sum*, sabe que piensa y sabe que es, y esto implica de suyo cierta seguridad existencial... pero no sabe *qué* es, y mucho menos *qué* será de él. No sabe siquiera si en el instante siguiente seguirá siendo o perecerá”.

C) LA DOCTRINA DEL *LUMEN NATURALE* Y LAS IDEAS INNATAS SIMPLES QUE SE DERIVAN SOLAMENTE DE LA FACULTAD DE PENSAR

Lo que he dicho sobre las ideas innatas que se derivan únicamente de la facultad de pensar va completamente en sintonía con la reflexión que presenté sobre la doctrina del *lumen naturale*. Me parece que la imposibilidad de definir satisfactoriamente los términos más simples de la metafísica, de la lógica y de la matemática, es la consecuencia de que esos términos simples aparecen juntos a la intuición, y no de manera separada. Lo cual hace imposible que unos se expliquen a través de otros, como en el *more geometrico*. Las ideas metafísicas fundamentales de *ser*, *unidad* y *sustancia*, son completamente dependientes entre sí. Arriba mencioné que la idea de ser está implicada en la idea de sustancia, pues una sustancia se concibe como un ser existente o posible. Pero, puesto que la mente de un hombre se le presenta al mismo como una sustancia, es verdad que el hombre conoce el concepto de *ser* a través de la reflexión sobre su propia sustancialidad, de modo que el concepto de *ser* también se puede ver como una derivación abstracta del concepto de sustancia. Por su parte, ya sea que se conciba al ser como un ente o como la totalidad misma (como en Parménides), el ser se piensa de manera unitaria, lo mismo que la sustancia. Y al revés ocurre lo mismo, ya que siempre que se piensa la unidad, se concibe como un ser existente o posible, aunque el sujeto lo piense de manera abstracta, como a la unidad de la matemática, la cual es un ente abstracto. Esto confirma que no conviene definir las nociones más simples del entendimiento, las cuales se derivan directamente de la facultad de pensar, de la consciencia que tiene el hombre sobre su propia consciencia, esto es, de la *apercepción*. Estas nociones simples del entendimiento (*ser*, *unidad* y *sustancia*) son tan generales, que ellas tres se erigen, de manera simultánea, como unas de las nociones fundamentales en las que se funda la metafísica, la matemática y la lógica¹⁵². Existen matices en los modos en que se utilizan, pero, de manera general, son idénticas. Por ejemplo, el significado de la palabra *unidad*, desde el punto de vista más fuerte, se refiere a algo que es indivisible, aunque también, desde un punto de vista más general, se

¹⁵² En su artículo sobre el innatismo leibniziano, Herrera Ibañez hace un interesante cuadro comparativo que resume las nociones y proposiciones que Leibniz expone como innatas en los *Nouveaux Essais*. Aunque Herrera Ibañez clasifica al ser y a la sustancia como nociones metafísicas, sí considera que las ideas de *unidad*, *todo* y *parte* son ideas que simultáneamente se clasifican como metafísicas, lógicas y de la matemática pura. Cfr. Herrera Ibañez, A., *op. cit.*, p. 116.

puede referir a algo que es resultado de una unión o de una agregación de elementos. Desde el punto de vista metafísico, la única unidad verdaderamente indivisible es la *res cogitans*, como dice Descartes, ya que los cuerpos del exterior se pueden dividir de manera indefinida, pues no se conoce una partícula unitaria indivisible en la materialidad. En cuanto a las unidades, o entes, que se conciben como agregados de otros seres, Leibniz pone el ejemplo de un ejército, pues un ejército no es otra cosa que un conjunto de individuos, esto es, de seres que se conciben como indivisibles, los cuales tienen determinadas habilidades. Para este tipo de entes, Leibniz acepta la denominación de *ens per aggregationem*, la cual tiene su origen en el escolasticismo¹⁵³. En el caso de la aritmética, la unidad es el principio a partir del cual se forma cualquier número, ya que, antes de considerar que es posible dividir a la unidad, primero es preciso concebir a los números naturales, los cuáles se construyen a partir de la unidad misma, como ya lo mostré al principio de este Capítulo. Una vez que se tienen los números naturales, es posible construir el conjunto de los números enteros (donde ya se considera la existencia del número cero); luego el de los racionales (mediante la división entre números enteros); luego el de los irracionales (donde ya se consideran, entre otros, las raíces de números que no tienen una solución en los números enteros, como $\sqrt{2}$); luego el de los números reales y finalmente el de los números complejos. Entonces, para fraccionar a la unidad, se requiere primero la consideración de la existencia de los números racionales y de los irracionales, lo cual es un desarrollo ulterior a la admisión de la existencia de los números naturales. Y, puesto que los números naturales se pueden siempre resolver en unidades, entonces se puede concluir que la unidad es el fundamento de todos los tipos de números, sin importar que esta pueda llegar a ser fraccionada. Creo que en este sentido iba la conocida frase del matemático Kronecker: “Dios hizo los números enteros, el resto es obra del hombre”¹⁵⁴. Kronecker creía que las matemáticas debían tratar con números finitos y con un número finito de operaciones, a partir de los cuales se podrían deducir numerosos sistemas distintos. En suma, las nociones simples de ser, sustancia y unidad surgen simultáneamente en el entendimiento, por lo que es completamente infructífero intentarlas definir. Como lo enseña la doctrina del *lumen naturale*, basta contemplar su significado evidente en sí mismo.

¹⁵³ Cfr. NE, p. 226.

¹⁵⁴ Cfr. Temple Bell, Eric, *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, Nueva York, 1986, p. 477.

D) LAS NOCIONES SIMPLES DE LA ARITMÉTICA Y DE LA GEOMETRÍA SURGEN DE MANERA SIMULTÁNEA

Al igual que los conceptos metafísicos de *ser*, *sustancia* y *unidad*, también parece que la noción aritmética de *número* surge al mismo tiempo que la noción geométrica de la *extensión*, lo cual va en favor de la postura cartesiana, según la cual es mejor no definir los términos más simples. Ya ha mostrado Frege que a las unidades de la aritmética se les deben adscribir dos propiedades contradictorias, la de ser iguales y diferentes¹⁵⁵. En conformidad con su tesis, presento el siguiente ejemplo: en la expresión « $5 + a + b = 7$ », dentro del conjunto de los números naturales, es claro que « a » es igual a 1 y que « b » también es igual a 1. Pues bien, si el número 1 es el mismo en « a » y en « b », entonces « a » y « b » también son lo mismo, es decir « $a = 1 \& b = 1 \rightarrow a = b$ », aplicando la transitividad de la igualdad. Sin embargo, si verdaderamente « a » y « b » fueran completamente iguales, entonces, desde cierto punto de vista, sólo podría aparecer uno de ellos en la ecuación, pues, por el principio de la identidad de los indiscernibles, serían « a » y « b » el mismo objeto y, por lo tanto, no se podrían sumar. Sin embargo, como bien lo dice Frege, es necesario atribuirles también la diferencia a las unidades de la aritmética. De otro modo, no tendría sentido la expresión « $5 + a + b = 7$ ». Las unidades de la aritmética, más bien, se parecen a las cosas que muestran los sentidos: las tres manzanas que están en una mesa, por ejemplo, se pueden sumar como iguales (estableciendo que una manzana, más otra manzana, más otra manzana equivalen a tres manzanas), porque las tres pertenecen a la categoría de las manzanas; pero son distintas entre sí, porque cada una tiene sus propias características físicas particulares. Con esto quiero decir que las unidades de la aritmética se conciben como *unos* que están en el espacio, así como lo están las manzanas. No obstante, tiene razón Stanley Jevons en sostener que ni el tiempo, ni el espacio, pueden ser la diferencia de dos objetos, sino únicamente la cualidad. Jevons pone el ejemplo de tres monedas de oro: tres monedas de oro son las mismas tres monedas, sin importar el espacio y el tiempo en el que se encuentren, pues lo que realmente las distingue son sus cualidades, como, por ejemplo, el peso, la inercia o la dureza del oro¹⁵⁶. Me parece

¹⁵⁵ Frege, G., *op. cit.*, pp. 158-159.

¹⁵⁶ Jevons, W. Stanley, *The Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*, Macmillan, Londres, 1913, p. 157.

que la observación de Jevons resuelve el problema de la ambigüedad entre las unidades de la aritmética, donde las cualidades físicas particulares de las cosas hacen la diferencia entre los objetos que pertenecen a una misma categoría. Sin embargo, las diferencias cualitativas de los objetos, como en las monedas de oro, dependen de la existencia del espacio en que se encuentran. Así, aplicando la analogía que existe entre las unidades de la aritmética y las monedas de oro, se puede decir que, además de existir de manera diferenciada unas de otras (cualitativamente), se conciben existiendo dentro del espacio (como las manzanas en la mesa), por lo que es necesario suponer la existencia de una especie de receptáculo en el que se encuentran las unidades para poder diferenciarlas unas de otras y luego operar los números. Es seguro que el número uno se puede derivar de uno mismo, del *yo*, pues uno encuentra que uno mismo es una unidad, en tanto *res cogitans*; pero los demás números naturales parecen estar estrechamente relacionados, en su formación, a las cuestiones sensibles, particularmente a la multiplicidad de los entes que se presentan en el exterior y que se pueden contar, sumar o restar. En este sentido, me parece que la aritmética surge en paralelo a la geometría. Pero, sea como sea, la unidad, que es una noción innata, es el fundamento de los demás números naturales.

Ahora bien, la afirmación de Frege (de que a las unidades de la aritmética hay que atribuirles propiedades contradictorias: la de ser iguales y ser diferentes), en el fondo no contiene ninguna contradicción, pues las unidades de la aritmética simulan a los objetos del mundo sensible que se pueden contar, por lo que, por hipótesis, deben ser siempre distintas; mientras que la condición de igualdad que tienen entre ellas es producto de una abstracción ficticia para poderlas operar matemáticamente. Si uno no supone la igualdad de las unidades de la aritmética, sería imposible pensar en la serie de los números naturales, por lo que no se podría construir ningún edificio matemático. En resumen, concluyo, la diferencia que se le atribuye a las unidades de la aritmética entre sí, proviene de una simulación de los objetos contables de las percepciones sensibles; mientras que, lo igual que se les atribuye a las unidades de la aritmética entre sí, proviene de una abstracción ficticia para poder combinarlas como elementos de un sistema matemático, en el cual existe un número finito de operaciones que sirven como reglas para combinar los elementos de tal sistema. Si se tienen, por ejemplo, dos unidades separadas, $1'$ y $1''$, se sabe que son distintas en el sentido metafísico que es

simulado, porque no se pueden confundir en una misma unidad, pero ambas tienen el mismo valor (abstracto), por lo que pueden ambas satisfacer a las raíces de la ecuación « $5 + a + b = 7$ ». De esta forma, si la proposición « $a = 1'$ » es verdadera, entonces la proposición « $b = 1''$ » también es verdadera; pero si la proposición « $a = 1''$ » es verdadera, entonces la proposición « $b = 1'$ » también es verdadera. Por lo que ambas unidades, en cuanto a su valor abstracto, resultan intercambiables, y por eso resulta útil pensar que las unidades son iguales entre sí en un aspecto, pero diferentes entre sí en otro aspecto distinto, de lo cual se sigue también que no existe contradicción en la afirmación de Frege (de que las unidades son iguales y diferentes de manera simultánea), puesto que son iguales en un aspecto, pero diferentes en otro.

CAPÍTULO IV: TERCERA CRÍTICA SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS. EN TORNO AL EMPIRISMO INGLÉS Y A LA FILOSOFÍA CONCILIADORA DE KANT

1. LA DISCUSIÓN SOBRE EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Locke fue incapaz de explicar muchos principios del entendimiento, como el de la causalidad, ya que, por intentar reducir toda noción humana a las impresiones sensibles, optó por reducir también el principio de causalidad a la regularidad que se observa en los fenómenos sensibles. La noción de causa surge, asegura Locke, por inducción, como cuando al observar muchas veces que la aplicación del calor a la cera la convierte en un fluido, entonces el entendimiento comienza a tomar al calor como causa del ablandamiento o de la liquidez de la cera¹⁵⁷. El problema con la teoría de Locke sobre el origen de la relación causa-efecto es que no logra explicarla como una ley universal, porque de un argumento inductivo se desprende solamente un enunciado probable, pero no necesario. Además, puesto que únicamente toma como criterio la regularidad de los fenómenos, al describir una supuesta relación de causalidad, se puede caer muy fácilmente en la falacia *post hoc ergo propter hoc* (después de esto, luego, a causa de esto), donde se puede inferir que un evento A es causa de un evento B, solamente porque A aparece (cronológicamente) antes que B, como lo muestra aquel famoso ejemplo donde, a la salida del sol, se le atribuye como causa el cantar del gallo. Hume era consciente de que Locke, con sus principios, era incapaz de explicar la causalidad como una ley universal, por lo que él, aceptando unos principios algo semejantes a los de Locke, decidió negar su validez. De manera concreta, Hume señalaba, en su *Treatise of Human Nature*, que la relación de *causalidad* va más allá de los sentidos e informa de ideas y de objetos que no se pueden sentir¹⁵⁸. El empirismo crítico de Hume llegaba así a un callejón sin salida: queriendo partir de lo más evidente y de lo más común en los hombres, es decir, de las impresiones que generan las sensaciones en el entendimiento humano, —queriendo partir de

¹⁵⁷ E., p. 454.

¹⁵⁸ THN, p. 74.

eso— llegó a la negación de algo que le parece evidente a la mayoría de los hombres, es decir, que los fenómenos empíricos muestran también relaciones causales.

Desde luego, Descartes y Leibniz tenían un punto de vista muy distinto sobre la causalidad. Descartes consideraba a la causalidad como una noción a la que se accede por la luz natural (*lumen naturale*):

*Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectui, nam quaesio undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet?*¹⁵⁹

Ahora bien, es una cosa evidente por la luz natural que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total, como en su efecto: porque ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de su causa? ¿Y cómo se la podría comunicar esa causa si no la tuviera en sí misma?¹⁶⁰

Se deduce de este pasaje que, para Descartes, la causalidad es una noción bastante simple, ya que se accede a ella a través del *lumen naturale*. De un modo muy análogo, Leibniz, en los *Nouveaux Essais*, pone a la noción de *causa* junto a un conjunto de nociones que, según él, se encuentran *contenidas* o *entrañadas* en el alma, como lo son el ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción y el razonamiento: “... *l’ame renferme l’estre, la substance, l’un, le même, le cause, la perception, le raisonnement, et quantité d’autres notions que le sens ne sauroient donner*”¹⁶¹. Como lo demostré en el Capítulo Segundo, donde traté el tema del *lumen naturale*, no tiene sentido investigar qué tan simples son las nociones que se conocen a través de la luz natural, por lo que sencillamente sabemos que tales nociones tienen un grado alto de simplicidad o de generalidad. Para analizar el concepto que de la causalidad tiene Leibniz, Silvio Mota extrapola, correctamente, la meditación leibniziana sobre las

¹⁵⁹ MPP, p. 40.

¹⁶⁰ Cfr. Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Traducción de Cirilo Flores Miguel, Gredos, Madrid, 2011, p. 183.

¹⁶¹ NE, p. 111.

acciones posibles que puede tener una persona, a los cuerpos no animados¹⁶². En efecto, así como Leibniz sostiene que la acción de *ser dictador de los romanos* está comprendida, como posibilidad, en la noción de Julio Cesar¹⁶³ —*ut possit inesse subjecto*—, así también se puede sostener que la acción posible de un cuerpo no animado x está contenida en la noción de ese cuerpo no animado x¹⁶⁴. De esto se desprende que, para Leibniz, la noción de causalidad está comprendida en el ámbito ontológico, en el cual, a su vez, se encuentra implicada la noción de *posibilidad*. Así, la acción de cada cosa que existe tiene por causa su propio ser, a la cual le corresponde su propia noción. En mi opinión, esta postura de Leibniz no es para nada forzada, puesto que la posibilidad está implicada en todo lo que existe. Un juicio asertórico implica siempre un juicio problemático (sea A un juicio; entonces el juicio complejo «A es real» implica el juicio complejo «A es posible»). Ahora bien, puesto que las cosas del mundo son susceptibles de muchas acciones, todas las acciones que pueden realizar, lógicamente, deben encontrarse dentro de sus posibilidades. Este enfoque de la cuestión, mediante el análisis de los tipos de juicios, se aproxima, me parece, a la visión que tuvo Kant sobre la noción de *causalidad*, ya que la noción de *causa* es, para Kant, una categoría *a priori* del entendimiento —«*a priori*», en Kant, significa un conocimiento *necesario, universal e independiente de la experiencia*—. Y para establecer cuáles son las categorías del entendimiento (en su *analítica trascendental*), Kant se basó en la teoría del juicio, la cual no es sino parte del estudio de la lógica. Sobre la noción de causalidad, es claro que Kant está más cerca de Leibniz que de Locke y de Hume, pues la distancia entre lo que es una categoría kantiana y una idea-innata-simple, como las que predica Leibniz, es muy pequeña. Puesto que Kant trató de hacer una dialéctica entre el racionalismo y el empirismo, pensó que, en las nociones o conceptos humanos, el racionalismo aportaba la *forma*; mientras que el empirismo aportaba la *materia*¹⁶⁵. Ya que el racionalismo (sobre todo el cartesiano-

¹⁶² Cfr. Mota Pinto, Silvio, “Hume contra Aristóteles, Locke y Leibniz sobre la causalidad”, *Tópicos* (Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana), 59, Ciudad de México, 2020, pp. 382-383. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1099>.

¹⁶³ A, VI, 4, p. 1547.

¹⁶⁴ Cfr. Mota Pinto, Silvio, *op. cit.*, pp. 382-383.

¹⁶⁵ La expresión es de Johannes Hirschberger: “Al empirismo [Kant] asigna la materia y al racionalismo la forma”. Cfr. Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna y Edad Contemporánea*, Traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez S. I., Herder, Barcelona, 1956, p. 143.

leibniziano), con sus ideas innatas, hablaba de nociones simples, demasiado generales, pero vacías de contenido (como las que mencioné arriba, que fueron sugeridas por Leibniz: el *ser*, la *sustancia*, lo *uno*, lo *mismo*, la *causa*, la *percepción*...); mientras que el empirismo, con sus impresiones, hablaba de contenidos que, en cierta medida, carecen de forma (como los colores o los sabores de las cosas, ya que, considerados en sentido absoluto, son, en cierta medida, amorfos).

En la idea de causalidad de Locke o de Hume no se halla rastro de una estructura fija que la fundamente, ya que, en Locke, el principio de causalidad es sólo una afirmación sobre la regularidad que presentan unos fenómenos tras otros, mientras que Hume niega tajantemente que se pueda establecer la universalidad y la necesidad de tal principio.

Por otra parte, la materia es, para Kant, lo caótico de la sensación, algo informe y carente de orden que tiene que ser ordenado por las formas *a priori*¹⁶⁶, ya sean del entendimiento (las categorías) o de la sensibilidad (las intuiciones puras del espacio y del tiempo). Como es sabido, Kant termina por clasificar al principio de causalidad («*Todo lo que sucede posee una causa*») como un juicio sintético *a priori*. Por lo tanto, el principio de causalidad responde, en Kant, a esas estructuras ordenadoras de los datos brutos que proceden de la experiencia. Más adelante volveré al tema del principio de causalidad, para concluirlo con propiedad, pues, antes de eso, es preciso revisar algunos conceptos de la teoría kantiana de las formas apriorísticas. Sin embargo, las observaciones hechas hasta aquí son suficientes para hacer patente que el empirismo es incapaz de explicar los conceptos que dependen de las estructuras ordenadoras de la mente. Los sistemas filosóficos empiristas, como el de Locke y el de Hume, son incapaces, por sus premisas, de explicar las nociones que ordenan los datos brutos de la experiencia, pero de ello no se puede inferir que esas nociones no existan.

¹⁶⁶ Cfr. Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna y Edad Contemporánea*, op. cit., p. 143.

2. SOBRE EL INNATISMO Y LAS FORMAS APRIORÍSTICAS DE KANT: COROLARIOS DE LA REFLEXIÓN ANTERIOR

En Kant, la denominación de *a priori* se refiere a un contenido que no procede de la experiencia, sino que, más bien, es una estructura del entendimiento que sirve para ordenar los datos de la experiencia misma. Y considero consecuente que la noción de *a priori*, en Kant, se refiera también a la universalidad y a la necesidad de un concepto; pues, por un lado, las formas apriorísticas se pueden aplicar a una infinidad de datos de la experiencia —universalidad—; y, por otro lado, al ser estructuras fijas, inmutables, no están sujetas a la contingencia, como los datos que provienen de las sensaciones —se trata, más bien, de algo necesario—. Kant era consciente, me parece evidente, de que el racionalismo le proporcionaba mejores herramientas que el empirismo para poder explicar los principios donde interviene la ordenación de los datos de la experiencia. Sobre la denominación de *analíticos* o *sintéticos*, que Kant aplica a ciertos juicios como el de causalidad, no ahondaré más, pues la he rechazado enérgicamente en el Capítulo Segundo, al mostrar, con Couturat, que tal denominación está en función de las definiciones que se dan de los objetos, ya sean estos abstractos o concretos¹⁶⁷.

Aunque Kant, con sus categorías del entendimiento, se encontraba bastante alineado con los racionalistas, no se atrevió a calificarlas (a sus categorías) de innatas porque, me parece, quería desvincularse tanto del racionalismo como del empirismo, para quedar como el gran conciliador de esas posturas contrarias y como el hombre que dio a cada uno de los bandos su justa parte de razón. Pero existe otro motivo por el que Kant evitó utilizar el término de *innatismo*, y es que creyó erróneamente, como lo denuncia Roger Verneaux, que las ideas innatas del cartesianismo eran ideas que estaban siempre en acto —formadas por completo en el espíritu—, cuando, contrariamente a eso, Descartes afirmó con claridad que, en el entendimiento humano, residen inicialmente —al momento del nacimiento y hasta que uno se hace consciente de ellas— únicamente en potencia. Como lo muestra Verneaux, tal

¹⁶⁷ Cfr. Couturat, Louis, *op. cit.*, p. 242.

prejuicio sobre el innatismo cartesiano fue compartido por Kant y los empiristas ingleses¹⁶⁸. Es en su escrito *Notae in Programma (Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis)*, de 1647, que ya he citado en el Primer Capítulo, Descartes explica que las ideas son innatas en el entendimiento como facultades o disposiciones, al igual que ciertas enfermedades son innatas en algunas familias, pues la gente de esas familias no nace con la enfermedad desarrollada (como ocurre con la gota o el cálculo), sino con cierta disposición para adquirir esa enfermedad¹⁶⁹.

Uno podría pensar que Kant evitaba hablar de innatismo porque es un término que posee cierta carga de dogmatismo religioso, ya que, desde Platón, al innatismo se le ha vinculado con la teoría de la inmortalidad del alma y con la búsqueda de una vida piadosa. Aunque Platón siempre trató de ser crítico y racional, es cierto que su filosofía respondía a un compromiso religioso, a una cierta doctrina de *los misterios*, que varios críticos vinculan al orfismo. Pero eso no excusaría a Kant de no utilizar el término, ya que se atrevió a utilizar otros términos que también están excesivamente cargados de historia y de polémica, como las nociones de *a priori* y *a posteriori*, que también fueron utilizadas por Leibniz, al igual que por algunos escolásticos. Kant pudo, justamente, haber ayudado a Leibniz en su labor desmitologizadora del innatismo platónico, intención que este último expresa explícitamente en el *Discours de Métaphysique*:

Platón ha considerado muy bien esto cuando puso en primer término su teoría de la reminiscencia que tiene mucha solidez, siempre que se la tome adecuadamente, se la depure del error de la preexistencia y no se imagine que el alma debe ya haber sabido y pensado distintamente en otra ocasión lo que aprende y piense ahora¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Cfr. Verneaux, Roger, *Crítica de la «crítica de la razón pura»*, Traducción de J. M. Martín Regalado, RIALP, Madrid, 1978. Véase también mi trabajo “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁶⁹ Cfr. AT, VIII-II, p. 358.

¹⁷⁰ A, VI, 4, p. 1571 | La traducción es de T. E. Zwanck (Cfr. Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 313).

Con el objetivo de contextualizar aquello que se puede tener por una *teoría innatista* en el pensamiento kantiano, es justo señalar, para cerrar este apartado, que, para Kant, existen dos fuentes del conocimiento humano, a saber, la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Por lo visto, esta división responde también al afán de conciliar al empirismo y al racionalismo. En el caso de la *sensibilidad*, Kant considera que depende de las intuiciones puras del espacio y del tiempo, por lo que se debe asociar más al contenido de los conceptos, y, en consecuencia, al empirismo. En tanto que, como lo dije arriba, las categorías del entendimiento, siendo más bien formas que contenidos, están más asociadas a las ideas innatas del innatismo cartesiano-leibniziano. Pero lo interesante aquí, es que Kant piensa que quizás esas dos fuentes del conocimiento humano (la sensibilidad y el entendimiento) tienen un tronco común, el cual, afirma, es desconocido para nosotros:

Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*¹⁷¹.

Puesto que ese tronco común del que habla Kant debe tener forzosamente características que comparten la sensibilidad y el entendimiento, considero que las ideas innatas de las que habla Descartes, las cuales sólo son producto de la facultad de pensar, —considero— que ellas formarían parte de ese tronco común, pues su generalidad es muy elevada. Todas las formas apriorísticas kantianas las implican de manera necesaria. Todo esto sin olvidar que, los números naturales, como lo establecí en el Capítulo anterior, con excepción del número uno, requieren, para su formación, de los datos de la experiencia, pues calcan o imitan esos datos sensibles, aunque sea de un modo abstracto. Los números (después del uno) requieren de la experiencia, no sólo para ser despertados en el entendimiento, sino para su formación esencial, por lo que no derivan de la sola facultad de pensar.

¹⁷¹ KrV, A15 / B29 | La traducción al español es de Pedro Ribas (Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*; prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, 14ª Edición, Alfaguara, Madrid, 1998, pp. 60-61).

Aunque en el Capítulo pasado ya mostré que las nociones de *ser*, *sustancia* y *unidad* se derivan solamente de la facultad de pensar, esta vez consideraré las opiniones de los empiristas ingleses, que son los grandes enemigos de la teoría de las ideas innatas; pero también consideraré las opiniones conciliadoras de Kant. Este análisis servirá para poder apreciar la parte fuerte del innatismo cartesiano-leibniziano, que yo considero que consiste en las ideas que se derivan únicamente de la facultad de pensar. Pero también servirá para buscar una nueva síntesis de las opiniones contrarias. Además, en última instancia, servirá para trazar un puente, a través de Kant, hacia la fenomenología, donde puede existir un diálogo fructífero, ya que, al igual que la teoría innatista de las ideas, la fenomenología se caracteriza por su interés en la explicación del conocimiento matemático.

3. LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

Entre el racionalismo y el empirismo, el tema de *la existencia de la sustancia* ha provocado una confrontación total, y quizás sea el tema más controvertido entre las dos corrientes. Descartes y Leibniz piensan que el espíritu humano es una sustancia y que la noción de *sustancia* es innata en el interior del espíritu mismo, es decir, que uno encuentra la noción de sustancia en sí mismo¹⁷², luego de que tiene lugar la *apercepción*, es decir, la consciencia de la propia percepción. Pero la *apercepción*, en Leibniz, está estrechamente vinculada a la autoconsciencia, es decir, a la consciencia que un hombre tiene de sí mismo, pues allí uno encuentra las nociones de *lo que uno mismo es*. En nosotros mismos, dice Leibniz, hay *ser*, *unidad*, *sustancia*, *duración*, *cambio*, *acción*, *placer*, entre otras cosas¹⁷³.

En contraparte, las teorías empiristas de Locke y de Hume —cercanas entre sí en muchos puntos— niegan categóricamente que la noción de sustancia sea una noción clara en el entendimiento, sin importar que esa noción sea considerada, en varias filosofías, —empezando por la filosofía aristotélica— como el fundamento de todo lo que existe. Para Aristóteles, en efecto, la sustancia (en su sentido más fuerte, que es el de *ὑποκείμενον* o

¹⁷² Ya antes, en el Primer Capítulo de este trabajo, me he referido a estos pasajes. En el caso de Descartes, afirma el filósofo que “la idea de sustancia está en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia...” (Cfr. MPP, p. 45).

¹⁷³ NE, p. 51.

substratum) consiste en el soporte de todos los accidentes o atributos que algo puede tener, de modo que, para Aristóteles, pese a que el ser se dice de muchas maneras (τό ὄν λέγεται πολλαχῶς)¹⁷⁴, la sustancia es el concepto que mejor explica *lo que es en realidad*, es decir, al ser o al ente (τὸ ὄν)¹⁷⁵. Con la sustancia, Aristóteles analiza al ente, en sentido propio, pero no como un ente concreto (como *este vaso* o *este libro*), sino como un ente general¹⁷⁶. Pero tanto Locke como Hume piensan que lo único que se conoce de esa supuesta sustancia (o relacionado con ella) consiste en *ideas simples*, las cuales únicamente se corresponden con los accidentes que menciona Aristóteles (pues, por *ideas simples*, tanto Locke¹⁷⁷ como Hume¹⁷⁸ entienden las cualidades de las cosas que se perciben a través de los sentidos), por lo que, para ambos empiristas, la sustancia es simplemente una suposición que hace el entendimiento de que existe un *substratum* o sostén de las ideas que sí se conocen¹⁷⁹. Como se mostrará a continuación, Locke y Hume piensan que, de las cosas del mundo, sólo se conocen las cualidades particulares de los entes concretos, mismas cualidades que se conocen a través de los sentidos; tras lo cual, piensan, los dos filósofos empiristas, que el entendimiento puede conocer algunas cosas que se infieren de esas cualidades, por medio de la reflexión. Aunque, según ellos, no se sabe nada del supuesto *soporte* de esas cualidades, al cual se le conoce con el nombre de *sustancia*.

De manera puntual, Locke sostiene que la noción de *sustancia* no se puede derivar ni de la sensación, ni de la reflexión, que son las dos vías por las que, según él, se puede adquirir un

¹⁷⁴ Cfr. Aristóteles, *Met.*, 1028a10 ss.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁷⁶ Tomo estas expresiones y ejemplos de las explicaciones sobre la filosofía de Aristóteles que realiza María Teresa Sánchez Mier: “Si la metafísica estudia al ente en cuanto ente, estudiará a las sustancias, pues las sustancias son para Aristóteles las entidades en sentido propio. Esto debido a que no se predicán de nada ni están en un sujeto, es decir, no dependen de nada más. En este punto podría surgir una duda: si la metafísica estudia al ente en general, y el ente en sentido propio es la sustancia, y la sustancia refiere a un ser concreto, ¿cómo concilia nuestro filósofo la abstracción de la entidad a partir de las sustancias concretas? Él estudiará en la metafísica las sustancias pues son las entidades en sentido propio, pero no en tanto entes concretos (este vaso, este libro), sino en tanto entes en general (Cfr. Sánchez Mier, María Teresa, *Aristóteles*, Colección Pequeña Galería del Pensamiento, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017, pp. 53-54).

¹⁷⁷ E., p. 224.

¹⁷⁸ Cfr. THN, p. 3.

¹⁷⁹ Cfr. E., pp. 196-197.

conocimiento claro, por lo que nadie sabe realmente qué es la *sustancia*: “... la palabra sustancia no significa nada, sino que es una incierta suposición de no sabemos qué idea, es decir, de algo de lo que no tenemos ninguna idea distinta y positiva, y que, sin embargo, lo tomamos como el *substratum* o soporte de las ideas que sí conocemos”¹⁸⁰. De las premisas del sistema filosófico de Locke, se sigue claramente que no es posible conocer qué es una sustancia. Como ya lo adelantaba, Locke admite dos vías para adquirir un conocimiento claro: la sensación y la reflexión. Por la primera vía, la sensación, se conocen las cualidades de las cosas, cualidades que se pueden percibir simples y sin mezcla, por lo que tales ideas, en su forma simple y sin mezcla, consisten en los materiales de todo el conocimiento humano¹⁸¹. De la reflexión, en cambio, provienen las ideas que el entendimiento, con sus operaciones, fabrica a partir de las ideas simples, y que tienen que ver con cuestiones internas de la mente, las cuales no pueden provenir de las sensaciones, como la *percepción*, el *pensamiento*, la *duda*, la *creencia*, el *razonamiento*, el *conocimiento*, el *querer*, entre otras cosas¹⁸². Pero esas operaciones, según Locke, son aplicadas por el entendimiento sobre las *ideas simples*¹⁸³, por lo que de allí tampoco puede provenir la noción de *sustancia*.

Para Hume, las ideas simples son el producto directo de las *impresiones*¹⁸⁴, es decir, de lo que se percibe de modo inmediato a través de los sentidos. A toda idea simple, asegura Hume, corresponde una impresión simple que le es muy semejante¹⁸⁵. La diferencia entre una impresión y una idea simple está en la *vivacidad* o intensidad con la que se perciben en el entendimiento¹⁸⁶. Las impresiones son las que gozan de una mayor intensidad, desde luego, porque, por decirlo de algún modo, mantienen fresco (o reciente) el conocimiento que ofrecen los sentidos. Dice Hume: “Esa idea de rojo que nos formamos en la oscuridad y esa impresión que ataca nuestros ojos a la luz del sol difieren sólo en grado, no en naturaleza”¹⁸⁷. Hume,

¹⁸⁰ E., pp. 196-197. | La traducción es mía.

¹⁸¹ Cfr. E., p. 224.

¹⁸² Cfr. E., p. 207.

¹⁸³ Cfr. *Ibid.*

¹⁸⁴ Aunque el término *impresión* es de Hume, y no de Locke.

¹⁸⁵ Cfr. THN, p. 3.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*

¹⁸⁷ THN, p. 3. | La traducción es mía.

finalmente, llegó a la misma conclusión que Locke: la idea de sustancia no es sino una colección de tales ideas simples, que son producto de las impresiones¹⁸⁸.

Ahora bien, puesto que los racionalistas dan prioridad al *yo*, es decir, a la sustancialidad del sujeto, en sus investigaciones (por considerar que la existencia del *yo* es una gran certeza), es preciso centrar la discusión con el empirismo en la sustancialidad del *ego cogitans*. Sostiene Descartes, en la Sexta de sus *Meditationes*, que el espíritu, en tanto *cosa que piensa*, es una cosa sola y entera, una unidad enteramente indivisible, diferenciada de los cuerpos, los cuales son por entero divisibles¹⁸⁹. Y Leibniz, de manera muy parecida, describe a la mónada como una *sustancia simple*, esto es, sin partes¹⁹⁰. La mónada es, para Leibniz, una sustancia inmaterial¹⁹¹, un átomo formal¹⁹². En contraparte, el empirista Hume se lanza contra la noción del *yo sustancial*, afirmando que, en tanto sustancial, tal noción del *yo* es una idea sin fundamento, ya que únicamente es posible afirmar con certeza que el entendimiento humano es un conjunto de relaciones, que se vinculan con los principios asociativos. Como consecuencia de lo anterior, rechaza también Hume la concepción de la mente como un *teatro*, como un escenario de las percepciones, ya que las percepciones sí se conocen; pero de ese teatro, de ese supuesto escenario, no se sabe absolutamente nada: no se sabe qué es, ni de qué está hecho¹⁹³. Este argumento para rechazar la *sustancialidad de yo* es análogo al argumento con el que el mismo Hume, y Locke antes que él, rechazan a la sustancia en general, el cual se expuso arriba. Efectivamente, se supone que las percepciones del entendimiento, que no son sino relaciones, deberían tener también un *substratum* o sostén, pero de ese supuesto *substratum* no se sabe nada.

Pese a toda la controversia expuesta arriba, entre empirismo y racionalismo, existen lugares comunes en ambas posturas, los cuales sólo logran manifestarse si se aplica el diálogo entre ellas. Evidentemente, crece la probabilidad de encontrar certeza en los lugares comunes que

¹⁸⁸ Cfr. THN, p. 15.

¹⁸⁹ Cfr. MPP, pp. 85-86.

¹⁹⁰ Cfr. GP, VI, p. 607.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁹² Cfr. GP, IV, p., 478 ss.

¹⁹³ Cfr. THN, p. 253.

tienen ambas doctrinas, por lo que a continuación se realizará un análisis de esas coincidencias.

4. SOBRE LO COMÚN QUE HAY ENTRE LAS VISIONES DE LOS RACIONALISTAS Y DE LOS EMPIRISTAS ACERCA DE LA SUSTANCIA

Aunque Descartes y Leibniz no niegan la existencia de las sustancias, ambos, al igual que Locke y Hume, desconfían, al menos en principio, de la sustancialidad de las cosas externas que nos presentan los sentidos, como la sustancialidad de este vaso o de este libro; y desconfían, incluso, de la sustancialidad de lo que Aristóteles denominó como *entes naturales* (φύσει ὄντα), como los son los animales, las plantas y los elementos (tierra, aire, fuego y agua) —en oposición a lo que el estagirita llamó *entes artificiales* (τέχνη ὄντα), como un vaso, un libro o una silla—¹⁹⁴. En la Sexta de sus *Meditationes*, Descartes hace patente su desconfianza de la sustancialidad de los objetos externos, pues, para poder tener certeza de la existencia de los cuerpos externos que nos muestran los sentidos, —Descartes— tiene que recurrir al argumento de que, puesto que Dios no es engañador, entonces no puede engañar al hombre al poner en él esa fuerte inclinación que lo lleva a creer que, efectivamente, sí existen los cuerpos del mundo exterior¹⁹⁵. Tal argumento, desde luego, no es tan fuerte como los que propuso antes para establecer la existencia de uno mismo (*cogito, ergo sum*) o para establecer la existencia de Dios (donde utilizó varias demostraciones, incluyendo la que renovó de San Anselmo), por lo que difícilmente sería aceptado por un escéptico.

Ahora bien, en la filosofía cartesiana, se considera que, de los cuerpos que se muestran en el exterior, sólo se puede afirmar de ellos, con propiedad, que son *res extensa*; y tal argumento se puede extender legítimamente a todos los cuerpos externos que, en apariencia, tienen alma, como los cuerpos de los otros seres humanos o de los animales no-humanos. De esta forma, de todos los cuerpos de los *entes naturales* (según los denominó Aristóteles), únicamente se

¹⁹⁴ Según Aristóteles, los entes naturales (τὰ φύσει ὄντα), a diferencia de los entes artificiales, poseen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo (Cfr. Aristóteles, *Phys.*, II, 1, 192b ss).

¹⁹⁵ Cfr. MPP, 79 ss.

puede decir de ellos que son *res extensa*, pues ¿cómo uno podría tener certeza de que esos cuerpos tienen almas en su interior? De eso se dio cuenta Bayle, quien pensó que este problema, el de la existencia de las mentes externas a uno mismo, al *ego cogitans*, es quizás la debilidad más grande del cartesianismo¹⁹⁶.

En el caso de Leibniz, su desconfianza y rechazo de la sustancialidad de los seres que muestra la experiencia, al menos como sustancias simples, es más evidente, pues pensaba que era manifiesto que los cuerpos que nos muestran los sentidos son compuestos, y que, por lo tanto, no son sino un *aggregatum* de cosas simples¹⁹⁷. Además, en Leibniz, sólo las sustancias simples son capaces de pensar, por lo que, para analizar el concepto fuerte de sustancia que tiene Leibniz, es preciso centrar la atención en ellas, en las sustancias pensantes. Las plantas y los animales, como seres compuestos, estarían, en la filosofía leibniziana, bajo la denominación de *sustancias compuestas*. Pero la doctrina metafísica fuerte, de Leibniz, es la de las *sustancias simples*, la de las mónadas; pues, hay que decirlo, su doctrina de las *sustancias compuestas* es demasiado extraña y controvertida.

Se ha mostrado con rigor, pues, que estos cuatro filósofos, los cuales son bastante representativos en sus escuelas, están de acuerdo en negar la sustancialidad de los *entes naturales*, o, al menos, de desconfiar demasiado de su sustancialidad, como lo hizo Descartes, quien tuvo que recurrir al argumento de que *existen tales entes porque Dios, por su bondad, no podría engañar al hombre sobre este asunto, ya que está (el hombre) fuertemente inclinado a creer que realmente existen esos seres que se perciben a través de los sentidos*¹⁹⁸.

5. DEBE EXISTIR AL MENOS UNA SUSTANCIA EN EL UNIVERSO

Los cuatro filósofos modernos que se acaban de exponer tienen en común que parten de lo epistemológico para hacer juicios metafísicos, es decir, desde los juicios sobre el

¹⁹⁶ Cfr. Bayle, Pierre, *op. cit.*, p. 231.

¹⁹⁷ Cfr. GP, VI, p. 607.

¹⁹⁸ Cfr. MPP, 79ss.

conocimiento válido llegan a los juicios sobre lo que verdaderamente existe, a los juicios sobre la realidad en sí. Con la diferencia de que los empiristas veían al entendimiento como una *tabula rasa*, mientras que los racionalistas pensaban que el entendimiento contenía preformaciones que filtran los datos brutos de la experiencia, para luego darles forma y sentido. Tiene razón Hume en que el entendimiento humano es, por lo que se puede conocer de él con propiedad, un conjunto de relaciones; y también tiene razón en que no se conoce nada acerca de la supuesta sustancia, que sería el soporte de ese conjunto de relaciones, pero me parece que, junto a Locke, se precipitó al descalificar la teoría cartesiana de la sustancialidad del sujeto, pues estoy convencido de que es posible recuperar el concepto de sustancia sin negar lo que ambos empiristas afirmaron con razón, *id est*, que el entendimiento es, efectivamente, un conjunto de relaciones y que poco se sabe sobre la supuesta sustancia que posee el *ego cogitans*. Desarrollaré, a continuación, una vía argumentativa para probar lo que pretendo.

Descartes y Leibniz veían al entendimiento humano como una estructura fija de relaciones, pero de estructuras innatas, que, además, contrariamente a lo que pensaron los empiristas, sirven para interpretar y ordenar los datos de las sensaciones. En este punto de la discusión, es preciso retomar una de las grandes tesis del innatismo leibniziano, que es justamente la que afirma que las *ideas innatas* consisten en un conocimiento inconsciente o implícito, bien porque los hombres reciben su influencia, aunque no se percaten de su existencia; o bien porque, aun llevando a la consciencia esas ideas, siguen ellas modelando todos nuestros pensamientos, de manera automática. Ya explicaba anteriormente cómo es que el principio de contradicción modela los datos brutos de las sensaciones, porque, por muy básicas que sean las nociones (o los conceptos) que un niño tiene sobre el mundo, ellas se piensan siempre como posibles, libres de contradicción. De modo que el principio de contradicción, junto a las nociones de *ser* y de *unidad* (los cuales son conceptos que se implican entre sí) son principios (ya sean nociones, o relaciones) que forman parte de la estructura profunda del entendimiento, de la cual dependen no sólo las categorías del entendimiento, como las que presenta Kant, sino también la sensibilidad (también la de Kant), ya que cualquier objeto que se muestra a través de la intuición pura, aunque esté completamente *desnudo*, es decir, en su pura figura y extensión, implica su propia posibilidad, así como la ausencia de contradicción.

Por más borrosa que sea la noción que un niño tiene de su madre, la noción de su madre siempre implica la posibilidad de la noción misma, es decir, existe una confianza ciega, inconsciente, de que la noción de su madre no envuelve ninguna contradicción. Pero, regresando al tema de la sustancia, es preciso decir que esas estructuras fijas del entendimiento son algo, son una especie de ser: aunque no sepa de qué tipo de entidad se trata, son *algo*. Y, como son algo, más bien que nada, necesitan necesariamente un soporte, un *substratum*. Cabe la posibilidad de que ese soporte realmente esté compuesto de varios soportes, por lo que, en ese caso, se debería decir que el entendimiento humano es una *unidad relativa*, pero es seguro que, por lo menos, existe una sustancia que soporta esas relaciones. Si en el mundo sólo existiera una sustancia, como los sostiene Spinoza, entonces esa sustancia sería también el soporte de las relaciones de cada entendimiento humano. En conclusión, las relaciones fijas del entendimiento humano alcanzan para asegurar la existencia de, al menos, una sustancia. Se me podría objetar que cómo sé que existe esa sustancia, si antes reconocí, con Locke y con Hume, que de las supuestas sustancias no se sabe nada. A lo cual respondo que, aunque reconozco que la sustancia es una noción demasiado oscura, no por ello deja de ser evidente su existencia. Es como cuando los seres humanos, antes de comprobar que la tierra estaba flotando en el espacio, formularon un número casi infinito de teorías, postulando que la tierra descansaba sobre *x* o *y* lugar, en lo cual también participaron los filósofos griegos. De acuerdo a lo que reporta Simplicio, por ejemplo, Tales decía que la tierra flotaba como una isla sobre al agua, de manera parecida a como lo hace un leño¹⁹⁹. La opinión de Tales era ya un gran paso sobre las enseñanzas de ciertas religiones antiguas, las cuales sostenían teorías mucho más extravagantes, como aquella de la mitología hindú, donde se dice que la tierra era un disco sostenido por cuatro elefantes, que, a su vez, se apoyaban sobre una tortuga. Y se pueden encontrar muchos ejemplos de teorías para explicar la estabilidad de la tierra. En la antigüedad, realmente no se sabía concretamente sobre qué se apoyaba la tierra, pero se sabía que se apoyaba sobre algo. Y es así como, me parece, los hombres suelen postular la existencia de las sustancias: no se sabe a ciencia cierta qué cosa es el soporte de una realidad, pero forzosamente ese soporte debe existir. Después de todo, era cierto que la tierra se apoyaba sobre algo. Hoy se sabe, gracias a la teoría de la relatividad, que el sol, además de emanar una fuerza de gravedad

¹⁹⁹ Cfr. DK, 11 A 14.

que atrae a la tierra, también genera curvaturas en el espacio, esto es, una distorsión del espacio-tiempo debida a una acumulación masiva de masa-energía, la cual desemboca en las órbitas que transitan los planetas que giran a su alrededor.

Existe, pues, al menos, una sustancia en el mundo, la cual debe ser el soporte del conjunto de esas relaciones fijas que existen en la mente. Ahora bien, tal como las sustancias que describe Aristóteles pueden pasar de la potencia al acto, así la sustancia del sujeto pensante, del *ego cogitans*, sea cual sea, también es capaz de actualizarse, ya que, en un principio, las nociones innatas son inconscientes, pero el estudio y la reflexión aplicado a uno mismo puede hacer que uno sea consciente de esas determinaciones. Es decir, el *ego cogitans* puede pasar de la percepción a la *apercepción* (que no es sino la percepción de la propia percepción), pero la *apercepción* sólo se logra mediante el análisis de los principios del conocimiento, aquellos principios en los que he insistido y que se derivan sólo de la facultad de pensar.

6. EL LUGAR DE LOS ENTES NATURALES

Ante el rechazo que tenían los filósofos que se acaban de exponer, de aplicar la noción de sustancia a los seres vivos de la naturaleza, a los animales y a las plantas, es preciso preguntar: ¿en dónde quedan todos esos seres? Pues, ciertamente, por el sentido común, tales seres naturales se conciben como seres sustanciales o, por lo menos, como seres que comparten características con las sustancias de las que hablaba Aristóteles, pues, se considera que poseen una realidad permanente a pesar del cambio, a pesar de sus accidentes. ¿En dónde quedan pues, esos seres, si he concluido que, partiendo desde el sujeto cognoscente hacia lo externo, la única sustancia que existe con seguridad es aquello que conforma el *substratum* de las relaciones fijas del entendimiento humano? Considero que sería una desgracia que simplemente se ignorara la cuestión. Por lo que, he concluido que se puede establecer, con mucha probabilidad, que las sustancias de los animales y de las plantas existen; aunque considero que no se puede afirmar lo mismo sobre los elementos (tierra, fuego, agua y aire), los cuales fueron incluidos por Aristóteles en el conjunto de los *entes naturales*. Descartes y Leibniz tienen razón en que uno encuentra, de manera clara, el concepto de sustancia dentro de uno mismo (ya que uno mismo es una sustancia), por lo que los entes naturales, los

animales y las plantas (los cuales se conocen a través de los sentidos, incluyendo a los otros seres humanos, a los demás *homo sapiens*) se entienden, con claridad, a través de la analogía con la propia sustancialidad del sujeto cognoscente que los está contemplando. Sólo así pueden dejar de ser meras manifestaciones arbitrarias de materia o extensión. Es decir, por medio de los sentidos se conoce que los demás seres vivos tienen figura y extensión, pero las cualidades mentales que muestran los animales, ya sean racionales, emocionales o volitivas; esas cualidades dan a entender al *ego cogitans* que se parecen a él, que sus mentes poseen determinadas estructuras fijas, y que, por lo tanto, lo más probable es que sean sustancias. Efectivamente, entre las cualidades racionales que se pueden apreciar en los animales no-humanos, se encuentra su capacidad para reconocer a individuos concretos, ya sean de su misma especie o de otra; y también resalta su capacidad para distinguir figuras geométricas (como el perro de circo que salta un aro con fuego, aunque no hace falta un ejemplo tan excepcional como ese, pues basta ver la agilidad de los gatos al escalar las casas, su capacidad de conservar el equilibrio, e incluso de ser silenciosos, lo que sugiere cierta agudeza cognitiva); entre otras. En cuanto a la emocionalidad, es evidente que la tienen; sobre todo, se puede observar en los mamíferos, que, como lo supo ver Avicena, son capaces de reconocer el cariño, que es algo intangible. Es manifiesto que los mamíferos son capaces de dar cariño, que poseen cierta dulzura, como los perros, que no se cansan de emocionarse cuando ven llegar a sus amos a casa, moviendo la cola de manera apresurada; o como los gatos, que se acarician en las piernas de sus amos. La voluntad, por su parte, es lo más visible que se puede encontrar en los animales no-humanos, pues claramente todos desean y luchan por su propia existencia. Existen casos excepcionales, es cierto, como cuando un perro que sufre maltratos decide quitarse la vida, pero ese tipo de excepciones no oscurecen la existencia de esa evidente inclinación que tienen los animales por preservar su propio ser, inclinación que Spinoza denominó como *conatus*, y que evidentemente también es compartida por las plantas, aunque el filósofo judío sostenía que se encontraba también en la materia inerte, e incluso, en toda realidad, ya que es patente que todas las cosas se oponen, de algún modo, a aquello que pueda destruir su existencia²⁰⁰. Las consideraciones hechas aquí, donde se muestra que la mente de los animales no-humanos es, en muchos puntos, análoga a la de los seres humanos, me permiten aclarar que el *ego cogitans* no se reduce a lo

²⁰⁰ Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 6

racional, sino que tiene, en la estructura de su ser, otras relaciones fijas, que son la emotividad y la volición. Descartes mismo lo reconocía, en su Tercera Meditación, afirmando, entre otras cosas, que el *ego cogitans* es una cosa que también quiere y que también siente:

*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*²⁰¹.

Yo soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que también imagina y que también siente²⁰².

En suma, en el sentido original de la *res cogitans*, la racionalidad, las emociones, la voluntad, e incluso la imaginación, son inseparables. Conviene enumerar, en este punto de la investigación, los atributos que se pueden afirmar de la *res cogitans*, para poner en contexto las conclusiones obtenidas a partir de la reflexión que acabo de realizar sobre la sustancia. Con claridad, se pueden enumerar los siguientes atributos: *ser*, *unidad*, *substancia*, *verdad* y *posibilidad*, así como la *duración*. Todos estos atributos están implicados entre sí. En el caso del atributo de la *verdad*, eso se da en la misma noción de *ser*, pues nadie puede engañarse sobre su propia existencia, y eso es un conocimiento que todos los hombres asumen como una evidencia inmediata, al punto de que a la mayor parte de la gente le parece ridículo cuestionar algo así. Por otra parte, de la *verdad* de algo, es decir, de la certeza sobre la existencia de algo, como lo adelanté arriba, se sigue su *posibilidad*. En cuanto al concepto de *unidad*, conviene aclarar, a la luz de la reflexión sobre la existencia del *substratum* de las relaciones del entendimiento humano, conviene aclarar que, como mínimo, el entendimiento humano es una unidad relativa, ya que su existencia podría darse como el resultado de la conjugación de dos o más sustancias, pero en sentido absoluto, tiene que existir al menos una sustancia que soporte todo ese conjunto de relaciones que están interconectadas, no sólo en la cuestión racional, sino en lo emotivo y en lo volitivo. Sobre la noción de *duración*, puedo ser contundente en afirmar que depende sólo de la autoconsciencia (o apercepción) del propio

²⁰¹ MPP, p. 34.

²⁰² La traducción es mía.

ser de un mismo, es decir, uno se piensa y ve que permanece, a pesar de los cambios del exterior y a pesar de los cambios de nuestros pensamientos. Los sentidos sirven, pero sólo para confirmar que uno continúa existiendo, ¿hasta cuándo? Hasta que deje de pensar.

Para explicar la analogía que percibe el *ego cogitans* con los entes naturales, he encontrado utilidad en la noción de *proyección*, que se utiliza en la materia médica psiquiátrica, la cual se da cuando un individuo atribuye una cualidad a otra persona, teniendo por causa que esa cualidad se encuentra dentro de su propio ser (del que juzga), y que, justamente, por tenerla él mismo, la puede reconocer en otro, aunque ignore que también la posee. Pero el concepto de proyección, en la materia médica psiquiátrica es más general. Jung se refiere a él como un proceso automático, que es, la mayor parte de las veces, inconsciente, en el cual ocurre que, habiendo un sujeto cognoscente A, el cual percibe un objeto B, —ocurre que— alguna cualidad del sujeto A es transferida al objeto B, de manera que el contenido que fue transferido por A, aparece, desde la óptica de A, como propio del objeto B²⁰³. Ante todo, esta noción de *proyección* me ha parecido útil, porque, considero que se puede aplicar a los atributos metafísicos del *ego cogitans*. En efecto, si se pueden transferir cualidades, emociones, sentimiento de virtudes o defectos (como cuando un envidioso detecta con facilidad la envidia de una persona menos envidiosa que él), con mayor razón debe un sujeto poder transferir sus propios atributos metafísicos, pues son nociones muy simples (las nociones de *ser, sustancia, unidad, verdad, posibilidad o duración*). Y con eso logro explicar, de paso, que los hombres hablan a menudo de los entes inertes o abstractos, como si se tratara de personas, como cuando se nubla el cielo y se dice que *el cielo está triste* —se proyecta, en este caso, una emoción humana—; o como cuando, al ver un edificio viejo, alguien dice que la construcción *se quiere caer* —hay aquí una proyección del querer, esto es, de la voluntad humana—, o como cuando alguien dice que *le preguntó* algo a un buscador de internet, como a Google, o a alguna inteligencia artificial —se proyecta, aquí, racionalidad en una máquina, es decir, la capacidad de entender preguntas y poder responderlas—²⁰⁴. Esta

²⁰³ Cfr. Jung, Carl G., *Von den Wurzeln des Bewusstseins: Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen, Band 9), Rascher, Zürich, 1954, p. 67.

²⁰⁴ He presentado mi propuesta del *innatismo proyectivo* en mi trabajo: Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, *op. cit.*, p. 8 ss.

teoría que estoy proponiendo aquí, a la que he denominado como *teoría del innatismo proyectivo*, tiene cierta afinidad con la teoría fenomenológica de Husserl, que analizaré en el siguiente Capítulo; aunque la *teoría del innatismo proyectivo* aventaja a la fenomenología en claridad, cuestión que se explica, creo yo, porque está basada en el innatismo cartesiano-leibniziano.

7. SOBRE LAS NOCIONES MÁS GENERALES

El análisis de los principios innatos especulativos que he presentado en esta investigación confirma la postura de Leibniz, de que se trata de nociones tan generales, que se pueden encontrar en casi todos nuestros pensamientos²⁰⁵. Puede que la idea de sustancia sea un poco más elaborada, más compleja que la noción de *ser*, de *unidad*, de *posibilidad* o de *duración*, por lo que, propiamente, no se encuentra en todos nuestros pensamientos; pero la verdad es que todos los conceptos o nociones que podemos tener, sí incluyen a las demás nociones que acabo de enumerar. Todo se concibe como un ser unitario, posible y con una cierta duración, desde conceptos muy concretos, como *este libro* o *este gato*, hasta conceptos muy abstractos, como el concepto de *el progreso de una sociedad*. No hay duda de que Leibniz tenía razón. Ahora bien, cerraré este Capítulo con el mismo tema con el que se inició, es decir, con el análisis del principio de causalidad, principio que afirma que *existe una relación necesaria entre causa y efecto*. Ya decía que Kant consideraba a la noción de *causa* como una categoría *a priori* del entendimiento, por lo que la naturaleza de ese principio apunta hacia algo innato-formal, más bien que hacia algo empírico-concreto. Pues bien, me parece que, para desentrañar la naturaleza de este principio, hay que tratar de reducir sus términos a los términos que se derivan solamente de la facultad de pensar. En este caso, la causa y el efecto se pueden reducir a algo tan general como que algo (ser) se deriva de otro algo (otro ser), aunque las relaciones específicas de derivación sean concretas y se conozcan a través de la experiencia. Lo que sí se puede afirmar, me parece, es que, en el fondo, el principio de causalidad, cuando se entiende por la proposición «*todo lo que sucede posee una causa*», incluye en su significado a la famosa proposición metafísica «*ex nihilo nihil fit*» (de la nada, nada proviene), que Descartes clasifica, en sus *Principia philosophae*, como una *verdad*

²⁰⁵ NE, pp. 101-102.

eterna, ya que no es una cosa (una sustancia), ni el modo de una cosa²⁰⁶. Es decir, cualquier manifestación de un ser únicamente puede provenir de la manifestación de otro ser. Este análisis muestra que, al menos parcialmente, el principio de causalidad se desprende de ideas que son innatas, es decir, de ideas que provienen solamente de la facultad de pensar. Aprovechando el comentario de Descartes que acabo de citar, se debe señalar que el principio de causalidad depende también del conocimiento del modo de las cosas, ya que, al hablar de cualquier ejemplo de la relación causa-efecto, hay que definir concretamente de qué modo una cosa se puede derivar de otra. Por lo cual, me parece que el principio de causalidad solamente es *a priori* de manera parcial. Lo que realmente tiene de *a priori* (en el sentido de Kant) el principio de causalidad (es decir, lo que tiene de independiente de la experiencia, de formal, de universal y de necesario) es, me parece, lo que Descartes identifica como propio de una *verdad eterna*, que, en este caso, estaría expresado por la proposición «*el ser proviene del ser*», la cual, como se ha mostrado, está estrechamente relacionada a la proposición «*nada se hace de la nada*», fundándose ambas en la sola facultad del pensar, ya que, como alguna vez lo dijo Parménides: nada puede provenir del no-ser²⁰⁷.

²⁰⁶ Cfr. AT, VIII, p. 23.

²⁰⁷ Cfr. DK, 28 B, 8, 6-11: “Pues qué génesis le buscarías [al ser]? ¿Cómo, de dónde habrá crecido? De lo que no es, no te permito que lo digas ni pienses, pues no se permite decir ni pensar lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado a nacer antes o después, partiendo de la nada? Así es forzoso que exista absolutamente o no <exista>”. | La traducción es de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.

CAPÍTULO V: EL INNATISMO RACIONALISTA Y LA FENOMENOLOGÍA

1. HUSSERL Y LOS FUNDAMENTOS DE LA MATEMÁTICA

Como se ha mostrado durante el curso de esta investigación, la cuestión de los fundamentos de la matemática es definitiva al momento de tratar el tema del innatismo, puesto que los partidarios del innatismo de los principios especulativos, desde Platón, han apelado al conocimiento de la matemática. Por este motivo, resulta inevitable tratar también este problema en un autor tan importante como Husserl, pues es un filósofo que siempre estuvo interesado en explicar los fundamentos de la matemática. Además, se trata de un autor muy particular, pues es un pensador que logró realizar diálogo filosófico entre diversas tradiciones: al mismo tiempo que recupera a Descartes, por ejemplo, también recupera a Locke, a Hume y a Kant. Su primera obra importante es, de hecho, la *Philosophie der Arithmetik*, publicada en 1891. En tal obra, Husserl trata de explicar los fundamentos de la Aritmética mediante las estructuras de la percepción, particularmente a través del proceso de *ideación*; así como de ciertos procesos particulares de la subjetividad. Casi cincuenta años después, en un manuscrito que data de 1936, Husserl vuelve a tratar el tema de los fundamentos de la matemática, y particularmente el tema de los fundamentos de la geometría. El escrito original no llevaba título, pero su transcriptor, Eugene Fink, lo publicó, en 1939, bajo el título de *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*. Desde entonces, ese escrito se distingue bajo tal título. A diferencia de la *Philosophie der Arithmetik*, En *Der Ursprung der Geometrie*, claro está, Husserl ya tiene bastante desarrollado su concepto de *ideación*. Pero la gran novedad de este último escrito radica en la consideración, por parte de Husserl, de que la matemática se ha desarrollado en un proceso histórico relativamente universal. De acuerdo a este nuevo enfoque de la última época del pensamiento husserliano, la ciencia matemática es el producto de una gran gama de pensamientos depurados que se han transmitido de generación en generación²⁰⁸. Tales

²⁰⁸ Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie* [*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*], en: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Vol.

pensamientos depurados consisten en las esencias que se han obtenido mediante los objetos de la percepción sensible, a través de la *intuición eidética*²⁰⁹. Era de esperarse que Husserl tuviera tanto interés en el problema de los fundamentos de la matemática, pues, al igual que Melanchthon y que Leibniz, fue consciente de que la mayor parte de los pensamientos humanos dependen de ciertas nociones matemáticas, sobre todo geométricas y aritméticas. Por lo anterior, alcanzar luces en el tema de los fundamentos de la matemática implica alcanzar luces en el tema del entendimiento humano, cuestión que aplica también a la inversa. De acuerdo a la visión historicista de la geometría (la visión del último Husserl), frente a la contingencia, los hombres han ido depurando las intuiciones de los objetos geométricos, quedándose únicamente con los contenidos apodícticos, para luego transmitir esos conocimientos a las nuevas generaciones; permitiendo, de esta forma, la acumulación de nuevos conocimientos²¹⁰. Aunque haya transcurrido mucho tiempo entre los escritos mencionados arriba (*Der Philosophie der Arithmetik* y *Der Ursprung der Geometrie*), Husserl nunca renuncia a su interés por tomar en cuenta el papel de la experiencia en el desarrollo del pensamiento matemático, pues la ideación siempre se realiza con base en las experiencias concretas, lo cual es admitido por Husserl tanto en *Ideen I*²¹¹ como en *Der Ursprung der Geometrie*²¹². Bien refiere el crítico y estudioso de la fenomenología Jan Patocka, que Husserl, desde el comienzo, siempre estuvo interesado en aplicar una forma novedosa de empirismo en la filosofía. Para Patocka, la posición de Husserl se caracteriza por haber aplicado radicalmente el *principio de experiencia*²¹³. Patocka afirma que, cuando maduró el pensamiento de Husserl, el principio de experiencia pasó a convertirse en lo que Husserl denominó como el *principio de todos los principios*, de acuerdo al cual el origen de

6, M. Nijhoff, La Haya, 1954, pp. 365-386, p. 385. Véase la traducción de este texto en la edición crítica que hizo Derrida sobre *El origen de la geometría*, de Husserl: Derrida, Jaques, *Introducción a 'El origen de la geometría'*, Traducción de Diana Cohen, Manantial, Buenos Aires, 2000, pp. 190-191.

²⁰⁹ Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie. op. cit.*, p. 385 / Derrida, Jaques, *op. cit.*, pp. 190-191.

²¹⁰ Cfr. *Ibid.*

²¹¹ Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2ª Ed., Traducción de José Gaos, FCE, México, 1962, p. 20.

²¹² Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie. op. cit.*, p. 385. / Derrida, Jaques, *op. cit.*, pp. 190.

²¹³ Cfr. Patocka, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Traducción de Juan A. Sánchez, Herder, Barcelona, 2005, p. 9.

todo conocimiento reside en *el darse, en las intuiciones mismas de las cosas*, que, como ya se dijo arriba, se extraen a partir del conocimiento sensorial²¹⁴. Lo anterior no resulta tan extraño si se tiene en cuenta que Husserl fue discípulo tanto de Brentano como de Carl Stumpf. El primero, por un lado, tomaba a la experiencia interna como criterio de verdad, frente a las posturas idealistas de los neokantianos; mientras que el segundo, por su parte, recuperó incluso la noción de *impresión*, desde la filosofía de Hume, para explicar el origen de cualquier concepto²¹⁵. La influencia que tiene Husserl del empirismo, sin embargo, no impidió que, en términos generales, fuera un filósofo bastante ecléctico. Desde la filosofía racionalista, por ejemplo, recupera la valía del *cogito* cartesiano, así como las *ideas adecuadas* de Leibniz, acerca de las cuales hace bastantes referencias. Y de Kant, por ejemplo, recupera la *intuición pura*, a la cual identifica con su *ideación de la temporalidad*, con la diferencia de que esta última ha sido aclarada, por Husserl, de manera fenomenológica²¹⁶. Con los racionalistas y con Kant, Husserl admite la existencia de ciertas estructuras fijas del entendimiento, que no dependen de la experiencia, y que determinan las nociones que tienen los hombres sobre el mundo. Y aunque sostiene que su *intuición eidética* —la intuición que brinda, a manera de conocimiento inmediato, las esencias de los objetos sensibles— va mucho más allá de las meras impresiones groseras que los sentidos causan en el entendimiento, piensa que el conocimiento se fabrica a partir de esas impresiones groseras. Afirma, por ejemplo, en *Ideen I*, que una *intuición empírica* o individual puede transformarse en una *intuición esencial (ideación)*, aunque tal posibilidad no debe considerarse como

²¹⁴ Cfr. Patocka, Jan, *op. cit.*, pp. 9-10. | Véase también *Ideen I*, donde Husserl define con rigor el *principio de todos los principios*. | Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, p. 58: “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios”.

²¹⁵ Cfr. Willard, Dallas, *Introducción del traductor*, en: Husserl, E., *Collected Works, Vol. X [Philosophy of Arithmetic: Psychological and logical investigations, Vol. I]*, Traducción de Dallas Willard, Springer Science + Business Media, Los Ángeles, 2003, p. xvi.

²¹⁶ Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, p. 359.

empírica, sino como esencial²¹⁷, pues Husserl estaba consciente de que los fenómenos de la consciencia no se pueden explicar con las solas impresiones groseras, como aquellas de las que hablaban los empiristas ingleses. Por otra parte, en *Der Ursprung der Geometrie*, describe cómo es que el hombre, en un principio, cuenta únicamente con las formas espacio-temporales —las cuales, desde luego, son productos del proceso de ideación—, pero luego, en la medida en que puede, va el hombre quedándose sólo con los contenidos apodícticamente universales, lo cual implica que enfoca su capacidad de ideación solamente en los contenidos apodícticos esenciales. Finalmente, una vez congregados los conocimientos, los transmite a las nuevas generaciones²¹⁸. Husserl piensa que tal recolección de los contenidos apodícticos de la matemática depende fuertemente de las cuestiones prácticas. Así, piensa que, en un estadio primitivo de la arquitectura, los hombres pusieron su atención, sobre todo, en las líneas rectas y en las superficies lisas, puesto que el tratamiento de superficies curvas suele implicar múltiples preocupaciones prácticas, es decir, requiere el perfeccionamiento de varias técnicas, al ser más complicado su empleo²¹⁹, de modo que la percepción de la gente que recibe tales conocimientos está condicionada históricamente.

Resultaba muy importante, para Husserl, que la ciencia, junto al conocimiento del hombre, en general, no se separara tanto de las intuiciones más originarias, de lo dado evidentemente, del mundo de la vida (*Lebenswelt*); pues, de lo contrario, el entendimiento puede caer en ficciones sin sentido. Por esta razón, Husserl enfatiza la distinción entre una esencia ideal (producto de una ideación originaria o relativamente originaria) y una simple *abstracción*, la cual puede consistir en una mera ficción. Tanto la esencia ideal como la abstracción son productos del espíritu, pero bien dice Husserl que una abstracción (como lo es la noción de un centauro) no es propiamente una vivencia psíquica, sino que es mera imaginación. El

²¹⁷ Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 20.

²¹⁸ Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie*. op. cit., pp. 384-385. / Cfr. Derrida, Jaques, op. cit., pp. 190.

²¹⁹ Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie*. op. cit., p. 384 / Cfr. Derrida, Jaques, op. cit., p. 189.

centauro, agrega Husserl, realmente no existe en el alma ni en la consciencia, no existe realmente en ninguna parte, por lo que realmente es *nada*²²⁰.

Todas las aclaraciones anteriores (sobre la importancia del factor de la experiencia en la fenomenología husserliana) servirán para contrastar a la fenomenología con el innatismo racionalista, y lograr una síntesis entre tesis que son opuestas en varios puntos estructurales. Pero antes de poner en marcha el diálogo entre el innatismo de las ideas y la fenomenología, es preciso aclarar la relación especial que Husserl tiene con el idealismo platónico, puesto que, además de estar íntimamente relacionado a la reminiscencia platónica, de él —del idealismo platónico— también se nutre el innatismo racionalista cartesiano-leibniziano, ya que para Platón, lo mismo que para Descartes y para Leibniz, los entes modélicos de la matemática (o las Formas de la matemática) son innatos.

2. LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LO REAL Y LO IDEAL, SEGÚN LA FENOMENOLOGÍA

A propósito de la fenomenología, André de Muralt describe bien el proceso del entendimiento en el que se conjuga lo real con lo ideal, en el cual se ve cómo ambas cosas se funden en una sola perfección²²¹. Lo real se da en lo inmediato que muestran los sentidos, mientras que lo ideal consiste en una noción modélica del entendimiento que no se puede percibir sensorialmente. Para ejemplificar esto, De Muralt pone el ejemplo de un actor (*v. gr.*: de teatro) junto al personaje que tiene que interpretar²²². Lo real, en este caso, es el actor mismo, como ser humano; mientras que lo ideal es el personaje que tiene que interpretar. Aunque lo real es el signo y no lo significado, es lo ideal lo que le brinda el sentido y la significación al signo²²³. Como lo indica De Muralt, “El actor no tiene sentido, es decir,

²²⁰ Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, pp. 56-57.

²²¹ Cfr. Muralt, André de, *La idea de la fenomenología*, Traducción de Ricardo Guerra, UNAM, Ciudad de México, 1963, p. 25 ss.

²²² Cfr. Muralt, André de, *op. cit.*, pp. 18-19.

²²³ Cfr. *Ibid.*

coherencia y unidad, más que en la medida en que representa y realiza al personaje”²²⁴. En este ejemplo de De Muralt, se utiliza un personaje que bien podría ser ficticio, por lo que no está basado propiamente en intuiciones eidéticas originarias puras, pero el ejemplo sirve, sin embargo, para aclarar cómo es que lo real aspira a convertirse en lo ideal, lo cual es natural que suceda también en las diversas ramas de la ciencia matemática, pues la matemática se basa justamente en entes modélicos.

En *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserl afirma, con justa razón, que los griegos, bajo la inspiración de la teoría platónica de las ideas, idealizaron los números empíricos, las figuras geométricas empíricas, las unidades de medida, los puntos, las líneas, así como las superficies y los cuerpos que se perciben a través de las sensaciones²²⁵. E hicieron, los griegos, —agrega Husserl en el mismo escrito— que las proposiciones y teoremas de la *geometría*²²⁶ pasaran a un orden *geométrico-ideal*²²⁷. Luego, a partir de estas ideaciones relativamente originarias, se formó el sistema euclídeo, el cual no es sino una teoría deductiva unitaria en la que se pueden deducir certezas apodícticas a partir de proposiciones axiomáticas y de ciertos postulados²²⁸. Pues bien, con las figuras geométricas empíricas ocurre lo mismo que en el caso del actor que interpreta su personaje: las figuras geométricas empíricas toman sentido únicamente en la medida en que se aproximan a las figuras modélicas que se derivan de la ideación, a través de la intuición eidética.

²²⁴ Muralt, André de, *op. cit.*, pp. 18-19.

²²⁵ Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 20-21.

²²⁶ Con el término *geometría* (*sic*), a secas, Husserl entiende la geometría en su sentido más empírico, aproximándose a lo que refiere la etimología de la palabra, es decir, a la medición de la tierra [γῆ (tierra) más μετρία (medición)]. Por eso es que opone a la *geometría* con una *geometría-ideal*.

²²⁷ Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, *op. cit.*, pp. 20-21.

²²⁸ Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, *op. cit.*, 1991, p. 21.

3. EL ERROR DEL INNATISMO PLATÓNICO

Los análisis y críticas realizados hasta este punto de la investigación, así como los textos explicados con anterioridad, me permiten realizar a continuación una crítica frontal al innatismo cartesiano-leibniziano, lo cual me permitirá, para lo sucesivo, realizar la depuración crítica que pretendo de tal doctrina.

Cuando uno estudia la discusión del racionalismo con el empirismo, parece que los filósofos parten, en un principio, de premisas dogmáticas. Pero lo peor de todo no es eso, sino que, elaboran sus premisas a partir de imágenes metafóricas, como cuando los empiristas dicen que el entendimiento del hombre, al nacer, es una *tabula rasa*. Bien dice Scott que buena parte de las diferencias entre el empirismo y racionalismo innatista se deben a la influencia de semejantes imágenes²²⁹. Debido a lo anterior, es preciso encontrar argumentos sólidos para decidir, en determinadas diferencias doctrinales, cuál es la doctrina que lleva la mejor parte. Por esta razón, he aplicado el argumento de Jevons, sobre las monedas de oro²³⁰, para negar, de manera categórica, el argumento defendido por Descartes y por Leibniz, según el cual toda la matemática es innata en el entendimiento humano. Patocka declara que, de acuerdo a la fenomenología, tanto la tesis del *innatismo* como la de *la eternidad de los entes ideales*, deben ser investigadas para descubrir cuál es la carga fenomenológica de la que se alimentan²³¹, y eso es justamente lo que he hecho yo al poner en tela de juicio al innatismo cartesiano-leibniziano, utilizando el argumento de Jevons. Ahora bien, en esa misma línea crítica que propone Patocka, puedo afirmar que, en cuanto a la presunta *eternidad de los entes ideales*, Platón y sus seguidores han caído en una trampa mental, porque es la intuición eidética la que, luego de tener una intuición empírica-individual, deriva la esencia de los objetos del exterior, mostrándolos muy diferentes de sus correlatos sensibles, pues aparecen como inalcanzables: divinos, eternos y perfectos. En el Primer Capítulo de esta investigación defendía, junto a Platón, que la noción de *lo igual* no se encontraba en el mundo sensible, por lo que tal noción debía forzosamente tener un componente que se derivara del

²²⁹ Cfr. Scott, Dominic, "Innatism and the Stoa", *op. cit.*, p. 124 ss.

²³⁰ Cfr. Jevons, W. Stanley, *op. cit.*, p. 157.

²³¹ Patocka, Jan, *op. cit.*, p. 114.

entendimiento puro, componente cuyo fundamento es innato; y sin duda debe tener ese componente, puesto que, realmente, en el mundo sensible, no se aparecen esas formas modélicas perfectas. Fenomenológicamente, se puede sostener que, para obtener la noción de *lo igual*, se realiza una intuición eidética que se enfoca sobre los objetos del mundo que parecen iguales y, en automático, la noción de *lo igual* aparece en el entendimiento. Y digo «en automático» porque Husserl mismo asevera que su intuición eidética es análoga, no a la imaginación (la cual requiere algo de espera), sino a las impresiones sensoriales de los sentidos, que ocurren de manera inmediata²³². Pero luego se presenta justamente el error de Platón, pues al ver que la noción de lo igual aparece como una entidad modélica perfecta, bastante diferenciada de las pseudo-igualdades que se perciben en los objetos que se muestran a través de los sentidos (como la igualdad entre dos piedras o entre dos leños), entonces optó —Platón— por hipostasiar²³³ la noción de lo igual, bajo la forma metafísica de la Idea de Igualdad (τὸ ἴσον). Pero la trampa en la que cae Platón no termina aquí, pues él estaba convencido de que las pseudo-igualdades del mundo sensorial participan de la Forma eterna de Lo Igual, aspirando a convertirse en ella. Resumiendo, en cierta medida, la dinámica platónica de la *participación* (μέθεξις) que tienen los objetos del mundo sensorial, respecto de lo Igual-en-sí, se puede decir que las cosas del mundo sensible, del devenir, *desean* (βούλεται)²³⁴, *aspiran* (ὀρέγεται)²³⁵ y *anhelan* (προθυμεῖται)²³⁶ tener la perfección modélica de lo Igual-en-sí. Estoy de acuerdo con De Muralt en que, en la filosofía husserliana, existe un platonismo subjetivizado, pues, desde luego, Husserl no podía admitir la existencia de un εἶδος independiente de la mente humana²³⁷. Pero también se debe admitir, desde mi punto de vista, que Husserl naturaliza y que, incluso, banaliza —en el sentido de hacer corriente algo que parecía maravilloso— el εἶδος platónico, pues muestra que las esencias más mundanas

²³² Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 58: “Pero la aprehensión e intuición de esencias es un acto multiforme; en especial, *la intuición de esencias es un acto en que se dan originariamente y*, en cuanto tal, un acto *análogo a la percepción sensible y no a la imaginación*.”

²³³ Por el término “hipostasiar”, entiendo, de manera general, al proceso mediante el cual se considera como una realidad a una cosa que en principio solo es abstracta.

²³⁴ Pl., *Phd.*, 74d10.

²³⁵ Pl., *Phd.*, 75a1-75b1.

²³⁶ Pl., *Phd.*, 75b7.

²³⁷ Muralt, André de, op. cit., pp. 44-45.

pueden adquirir esa forma modélica en el entendimiento; y me parece, además, que eso es visible incluso en las meras abstracciones, como en el ejemplo del personaje ficticio que debe interpretar un actor de teatro.

Pero también Descartes y Leibniz cayeron en la misma trampa que cayó Platón, por atribuirle a ciertas esencias de la matemática propiedades cuasi-divinas. En la Quinta de las *Meditaciones*, por ejemplo, Descartes dice que las figuras geométricas poseen esencias verdaderas e inmutables, aunque tales esencias quizás no existan fuera del pensamiento humano²³⁸. Paradójicamente, Descartes insinúa, poco después, que quizás esas esencias sí existan fuera del pensamiento humano, puesto que afirma que no dependen del espíritu, ya que siempre pueden ser analizadas, de modo que en ellas se encuentran siempre las mismas propiedades:

... sin embargo no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura [del triángulo], la cual es inmutable y eterna, no la he inventado yo, ni depende de ninguna manera de mi espíritu; como se muestra por el hecho de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que los tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo mayor está sostenido por el lado mayor, y otras semejantes, las cuales ahora, lo quiera yo o no, reconozco con mucha claridad y mucha evidencia que están en él, aunque yo no haya pensado de ninguna manera en ello antes, cuando imaginé por vez primera un triángulo; y por lo tanto no se puede decir que yo las haya imaginado o inventado²³⁹.

Es decir, Descartes titubea sobre la cuestión de la existencia puramente mental de las esencias de las figuras de la geometría. La apodicticidad de la geometría lo conmueve y le invita a pensar que las esencias geométricas trascienden al entendimiento humano. Pero su intrincado razonamiento sobre este problema ya venía gestándose en las meditaciones anteriores, pues,

²³⁸ Cfr. MPP, p. 64.

²³⁹ MPP, p. 64. El texto en español corresponde a la traducción de Cirilo Flores Miguel (Cfr, Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Traducción de Cirilo Flores Miguel, Gredos, Madrid, 2011, p. 201).

por un lado, las demostraciones de la existencia de Dios que presentó, estaban relacionadas al carácter claro y distinto de la idea de Dios; mientras que, por otro lado, la certeza sobre la existencia del *yo*, aparece también plenamente relacionada a la idea clara y distinta del mismo *yo*. Por eso es que, en el caso de las figuras geométricas, era de esperarse que se preguntara por su existencia metafísica, ya que también las encontraba claras y distintas, en paralelo a la idea de Dios y a la del *ego cogitans*. En el caso de Leibniz, el platonismo se toca de manera más directa, pues él mismo se autoproclama platónico en los *Nouveaux Essais*, y en 1679 le declara a Pierre-Daniel Huet que sus *verdades de razón* —es decir, las proposiciones apodícticas de la lógica, la metafísica y la matemática— equivalen a las Ideas platónicas²⁴⁰. En otra parte, además, asevera Leibniz que reserva el nombre de *ideas* para los objetos del entendimiento que son claros, intuitivos y posibles; mientras que, llama *nociones* o *conceptos*, únicamente a los objetos del entendimiento que resultan o confusos, o contradictorios o no-intuitivos²⁴¹. Yo, por mi parte, insisto en que la aceptación de las ideas como *verdades de razón*, *ideas claras y distintas*, y *verdades eternas*²⁴² —como también las llama Leibniz—, es decir, todas esas atribuciones juntas sobre aquello que mienta la palabra *idea*, propias del innatismo cartesiano-leibniziano²⁴³ —insisto en que tal aceptación— lleva en germen la consideración de la idea como un objeto independiente de la mente humana, aunque la tentación de hipostasiarlas no termine en algo tan propiamente platónico (como lo es la postulación de un mundo independiente de la mente huma, de un ὑπερουράνιος τόπος), sino que puede finalizar de otras formas, como ocurre con la creencia de que tales *verdades eternas* se encuentran en la Mente de Dios, tal y como lo pensó San Agustín.

²⁴⁰ Cfr. GP, VII, p. 302

²⁴¹ Cfr. Leibniz, G. W., *Philosophical Papers and Letters*, edición de Leroy E. Loemker, 2ª Ed., Reidel, Dordrecht-Boston, 1976, pp. 292-293. Véase también *Ibíd.*, p. 321; y también el trabajo de Herrera Ibañez: Herrera Ibañez, *op. cit.*, p. 113.

²⁴² Cfr. GP, VII, p. 305.

²⁴³ Sobre las distintas denominaciones para el tipo de ideas de las que se habla aquí, es bueno aclarar que las cualidades de la *claridad* y la *distinción* fueron propuestas por Descartes, aunque, de manera amplia, Leibniz acepta tales denominaciones y las intenta aclarar con más rigor. Por su parte, la clasificación de *verdades de razón* —en oposición a *verdades de hecho*— es completamente de manufactura leibniziana. Mientras que, la clasificación de *verdades eternas* remite a San Agustín, quien pensaba, por ejemplo, que las verdades de la matemática eran *verdades eternas*, debido a su necesidad e inmutabilidad. Tanto Descartes como Leibniz le llaman así —*verdades eternas*— a los grandes principios de la matemática, de la lógica y de la metafísica.

4. SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA INTUICIÓN Y DE LA REFLEXIÓN

Patocka le realiza una fuerte crítica a la fenomenología husserliana, poniendo en tela de juicio al más grande de sus postulados: el *principio de todos los principios*. El *principio de todos los principios* afirma que el único tipo de conocimiento que realmente tiene sentido, es aquél que se basa en las intuiciones experienciales originarias, por lo que todo lo que se puede saber, y que realmente tiene sentido, debe desprenderse directamente de esas intuiciones originarias, o bien, debe ser deducido de ellas. Patocka afirma, sin embargo, que ese tal *principio de todos los principios* realmente no se muestra en sí mismo, es decir, no es el resultado de una intuición experiencial originaria, por lo que llega a afirmar, incluso, que quizás los motivos filosóficos que llevaron a Husserl a crear su filosofía deban ser pensados de nuevo y deban ser sometidos a una revisión detallada²⁴⁴. Poco antes de realizar esta crítica, Patocka también arremete contra la filosofía husserliana, denunciando su incapacidad para explicar la naturaleza de la reflexión, pues ella no consiste en una intuición²⁴⁵. De acuerdo a Patocka, debido a su incapacidad para explicar la reflexión, la fenomenología no fue admitida por la psicología y la sociología contemporáneas²⁴⁶. Pero la crítica de Patocka se extiende hasta denunciar la falta de una teoría de la reflexión en el pensamiento husserliano, de modo que termina recriminando también a Husserl que su teoría fenomenológica carece de una teoría del sujeto y de una aclaración sobre la subjetividad del sujeto²⁴⁷. Husserl no logra explicar, dice Patocka, al sujeto, al ser humano, en su mismo núcleo esencial, es decir, no en la tematización de sus posibles relaciones, sino en su esencia como tal²⁴⁸. Los primeros puntos de esta crítica se parecen mucho entre sí: Husserl da por sentada la existencia de la reflexión, así como también da por sentada la validez del *principio de todos los principios*, pero no existe una intuición originaria experiencial ni de la reflexión, ni del principio de todos

²⁴⁴ Cfr. Patocka, Jan, *op. cit.*, pp. 104-105.

²⁴⁵ Cfr. Patocka, Jan, *op. cit.*, p. 101.

²⁴⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁴⁷ Cfr. Patocka, Jan, *op. cit.*, p. 102.

²⁴⁸ Cfr. *Ibid.*

los principios. A primera impresión, esta crítica podría parecer muy bien pensada, pues el gran principio que propone Husserl para explicar el conocimiento en general, es incapaz de explicar las facultades básicas del entendimiento, como la *intuición eidética* misma o la reflexión. Pero me da la impresión de que por eso Husserl apela al cartesianismo, ya que el cartesianismo es la filosofía que se atrevió a analizar los principios últimos del conocimiento. A Husserl le interesaba fundamentar el conocimiento científico, y la intuición eidética sirve justamente para eso, para que el hombre permanezca dentro de los límites que le presentan sus sentidos, para que no divague en pensamientos sin sentido, para que no fabrique quimeras conceptuales. Pero no me parece que Husserl empiece su filosofía desde cero, pues es muy clara su filiación con Descartes: Husserl acepta explícitamente al *ego cogitans*, de Descartes, tomándolo como la explicación última del conocimiento humano, y aceptando que está —el *ego cogitans*— más allá de la verdad de cualquier intuición experiencial —aunque la consciencia sea intencional y aunque el *cogito* siempre implique un *cogitatum*—, la certeza de que *yo existo* se impone como la primera gran certeza:

La corriente de vivencias, que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aun venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada que corre, en su presencia real, y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida... digo, simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe [,] vivo: *cogito*²⁴⁹.

De este pasaje se desprende también que, en Husserl, sin importar que el entendimiento perciba ficciones o realidades en el mundo exterior, es manifiesta la existencia del sujeto cartesiano, del *ego cogitans*. Se puede establecer, entonces, que, aunque sean necesarias las experiencias sensoriales para percatarse de la existencia del *yo*, aunque esas experiencias fueran ficciones, ellas abren la posibilidad de conocer con certeza la existencia del *ego cogitans*, pues él es el sujeto de esas experiencias. Patocka sostiene que Husserl no ha explicado la naturaleza de ese *sujeto de las experiencias*, pero eso, a mi juicio, Husserl lo

²⁴⁹ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 105.

deja en manos de la filosofía cartesiana, en la admisión del *cogito* y de todo lo que este implica. Se debe diferenciar muy bien, por tanto, el interés de Husserl, frente a aquello que Patocka le recrimina. A Husserl le interesa fundamentar el conocimiento de las ciencias y sabe que necesita apelar al conocimiento empírico para lograr su cometido. Eso le interesaba más que explicar las facultades del entendimiento, pues, de lo contrario, me parece, habría tomado otro camino. No hay duda de que llega a explicar muchas cosas acerca de las facultades del entendimiento, pero su discurso suele estar delimitado por su intención de fundamentar el conocimiento científico, sobre todo el de la matemática y el de las ciencias naturales. El principio husserliano denominado como el *principio de todos los principios*, es, pues, un principio que sirve para explicar el conocimiento que se basa en la experiencia, el conocimiento que se basa en las intuiciones eidéticas originarias, incluyendo al conocimiento científico; mientras que el *cogito* es un principio completamente metafísico, que se refiere a la existencia de un ente (el *ego cogitans*) y no a las cualidades de una mera percepción.

5. SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE LA GEOMETRÍA Y LAS IDEAS INNATAS

Fue consciente Husserl de que la matemática es universal en todas las culturas y en todos los tiempos, trascendiendo también cualquier lengua en la que puede expresarse. Afirma Husserl: “La geometría es idénticamente la misma en la ‘lengua original’ de Euclides y en todas las otras ‘traducciones’”²⁵⁰. Y en eso coincide plenamente con Platón y con los racionalistas. Husserl enfatiza, además, que sus objetos —los de la matemática— son únicos: el teorema de Pitágoras, dice, por ejemplo, *no existe más que una sola vez*²⁵¹. Pero, entonces, ¿cómo puede explicar Husserl esa universalidad? Juzgando desde su filosofía, me parece, no queda otra alternativa más que aceptar que todos los hombres deben participar de las mismas intuiciones experienciales originarias, lo cual implica, a su vez, que todos los hombres cuentan con la misma facultad intuitiva o, por lo menos, con una facultad intuitiva excesivamente semejante. Pero, además, puesto que la intuición eidética, para obtener las nociones del espacio geométrico, se debe aplicar en las nociones primitivas del espacio —

²⁵⁰ Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie. op. cit.*, p. 368. / Derrida, Jaques, *op. cit.*, p. 168.

²⁵¹ Cfr. *Ibid.*

como lo asegura en *Der Ursprung der Geometrie*—²⁵², entonces también esas nociones primitivas del espacio deben ser semejantes en el entendimiento de todos los hombres. Me parece que las asociaciones con el innatismo, en este punto de la discusión, brotan naturalmente. Si las nociones primitivas del espacio son comunes a todos los hombres, entonces todo hombre debe tener la potencialidad necesaria en su entendimiento para desarrollar esas nociones. En plena conformidad con esta tesis, y defendiendo la postura innatista de Chomsky, Quine, en un escrito titulado *Natural kinds*, les reprochó a los psicólogos partidarios del behaviorismo, que su conductismo se apoya en el innatismo, aunque ellos se jacten de ser empiristas. Quine pone el ejemplo de un niño sometido a una enseñanza bajo el formato del estímulo-respuesta, con el fin de que pueda conocer y distinguir los colores. Según su ejemplo, se pretende que el niño aprenda a utilizar la palabra *rojo* a través de la muestra de algunas figuras geométricas de colores. Al niño se le recompensa por reconocer como *rojo* a un círculo rojo que se presenta varias veces, y luego se verifica que la misma reacción que tiene con el círculo rojo será desencadenada con mayor facilidad por una elipse rosa que por un triángulo azul²⁵³. Tras esta reflexión, Quine concluye que se le debe atribuir al niño un tipo de habilidad pre-lingüística que le ayuda a distinguir los espacios finitos. Se trata de una facultad que versa entre lo geométrico y lo cualitativo del espacio, facultad que no es adquirida por la cultura o por la educación, por lo que debe ser innata²⁵⁴. De otra manera, dice Quine, “una docena de reafirmaciones a la respuesta ‘Rojo’, en ocasiones donde objetos rojos le sean presentados, no motivaría más la misma reacción

²⁵² Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie. op. cit.*, p. 384. / Derrida, Jaques, *op. cit.*, p. 190: “En tanto que filósofo que va más allá del mundo circundante finito de la práctica (el de la habitación, de la ciudad, de la provincia etc.) en dirección a la visión y al conocimiento teórico del mundo, tiene los espacios y los tiempos conocidos y desconocidos de manera finita como finitudes en el horizonte de una infinitud abierta. Pero todavía no posee por eso un espacio geométrico, un tiempo matemático y todo lo que debe llegar a ser, esas finitudes le sirven de material, un producto espiritual de un género nuevo; y con sus formas finitas y variadas en su espacio-temporalidad, todavía no tiene las formas geométricas, las formas foronómicas; <aquellas> [las finitudes], <en tanto> formaciones <surgidas> de la praxis y concebidas en vista de un perfeccionamiento, evidentemente no son más que los soportes de una praxis de un nuevo género a partir de lo cual surgen formaciones de nombre parecido, pero de un género nuevo”.

²⁵³ Cfr. Quine, W., V., O., “Natural kinds”, en: W. V. O. Quine, *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969, pp. 114-138, p. 123. Véase también Scott, D., “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 133.

²⁵⁴ Cfr. Quine, W., V., O., *op. cit.*, p. 123.

para un treceavo objeto rojo que para uno azul”²⁵⁵. De no existir tal disposición innata, agrega Quine, todos los estímulos serían igual de semejantes e igual de diferentes y, como consecuencia, no habría distinción entre los espacios percibidos²⁵⁶. Pero esa facultad pre-lingüística mencionada por Quine es universal, ya que el mismo patrón se tiende a repetir entre todos los niños a los que se aplica el experimento, por lo que se puede afirmar que tanto Husserl como Quine aceptan que tales disposiciones son comunes en el entendimiento humano.

6. LA FENOMENOLOGÍA Y LA DOCTRINA DEL *LUMEN NATURALE*

No es una casualidad que las teorías epistemológicas coincidan en varios puntos importantes, como se mostró en el Capítulo anterior, donde se pusieron de manifiesto algunas coincidencias entre los empiristas y los racionalistas. El fenómeno de las coincidencias en doctrinas tan opuestas se explica simplemente porque tales teorías tienen en común el mismo objeto de conocimiento. En el caso de la epistemología, el objeto siempre es el entendimiento humano. Esto ocurre de manera análoga a como ocurre con las ciencias, las cuáles, como lo dice Elí de Gortari, estudian una y la misma realidad objetiva²⁵⁷. Si se han encontrado coincidencias teóricas o conexiones directas —como lo señala De Gortari— entre la matemática y la física; la economía, la historia y la sociología; o entre la biología y la psicología; me parece consecuente que, con mayor razón, se encuentren conexiones directas entre el racionalismo, el empirismo, la filosofía crítica de Kant y la fenomenología. Pues bien, el fenómeno de la *intuición eidética* que describe Husserl se parece mucho al fenómeno cognitivo que sostienen los defensores de la teoría del *lumen naturale*. En ambos casos, se trata de un conocimiento inmediato de ciertas nociones modélicas, con la diferencia de que Husserl hace énfasis en que las esencias que provienen de su *intuición eidética* se asemejan a las ideas platónicas; por lo que, naturalmente, me parece, a las esencias de Husserl se les pueden atribuir las características del *ser* de Parménides (tal como esas cualidades se suelen predicar de la Ideas platónicas). De esta forma, cualquier esencia modélica de Husserl se

²⁵⁵ Cfr. Quine, W. V. O., *op. cit.*, p. 123

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁷ Cfr. Gortari, Elí de, *Introducción a la lógica dialéctica*, Grijalbo, México, D. F., 1979, p. 48.

presenta como ingénita o increada (ἀγένητον), imperecedera (ἀτέλεστον), indestructible (ἀνώλεθρον) e inmóvil (ἀτρεμέζ)²⁵⁸. Y esto tiene sentido también en la teoría cartesiana del *lumen naturale*, ya que el conocimiento inmediato que se revela a través de la intuición, en Descartes, se presenta en forma de *esencias mentales*, que son formas básicas que casi son nociones simples, pero que todavía se pueden dividir en otras más simples, como lo describe Descartes en el caso del triángulo, donde —reconoce el filósofo francés— la noción de triángulo es más clara que las nociones simples que componen a esa figura, como lo es la noción de ángulo, la de línea, la del número tres, la de figura o la de extensión²⁵⁹. Es decir, las esencias de las figuras geométricas básicas, tanto en Husserl como en Descartes, además de manifestarse de manera inmediata (intuitivamente), se muestran con los atributos del ser de Parménides. Tales intuiciones incluyen los atributos que se derivan sólo de la facultad de pensar, pues se muestran como seres unitarios, posibles, sustanciales y con una duración, pero su contenido va más allá de esos atributos, ya que necesitan del auxilio de la experiencia —como ya lo he mostrado anteriormente—. Es preciso señalar, sin embargo, que participan de la facultad del proceso de ideación, que a mi juicio debe ser innata; facultad que consiste en un proceso en el que se conjuga el entendimiento con las experiencias sensibles, y que desemboca en la formación de las esencias modélicas que tienen los atributos del *ser* de Parménides.

Ahora bien, no hay duda de que Husserl se inspira mucho en Kant. Kant también pensó que las nociones de los números se dan a través de la *intuición pura*, pues son conocimientos que se dan de manera inmediata. Esas intuiciones kantianas implican, en su filosofía, a la sensibilidad, junto al tronco común que la sensibilidad tiene con el entendimiento. Pues bien, Frege, en su obra *Die Grundlagen der Arithmetik* —trabajo donde, por cierto, se propone hacer una crítica destructiva a la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl—, ataca duramente a Kant por sostener que todas las nociones matemáticas se captan a través de la *intuición pura*. Pensaba Kant que las intuiciones de dedos o de puntos le pueden brindar al hombre las nociones de los números, pero Frege niega que los hombres tengan una intuición de 37863

²⁵⁸ Cfr. DK, 28 B 8.

²⁵⁹ Cfr. Descartes R., *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, en: AT, X, p. 422.

dedos, por lo que afirmó que Kant únicamente estaba pensando en números pequeños²⁶⁰. Para Frege, no hay otro camino mejor, para llegar a las concepciones de los números, que aquel que procede mediante definiciones, donde cada número se define a través de su predecesor²⁶¹, que es el camino propuesto por Leibniz, y que exhibimos en el Segundo Capítulo de este trabajo, donde todos los números se pueden definir a través del número uno y del incremento en uno. Si no es a la manera leibniziana, afirma Frege, ¿cómo se podría concebir el número 437986 de manera adecuada?²⁶²

Pese a lo anterior, es completamente admisible sostener la tesis de que se accede a los elementos fundamentales de una teoría matemática a través de la intuición, y que de ellos luego se pueden derivar nociones más complejas, que pueden servir, a su vez, para luego elaborar proposiciones cada vez más complejas. Inevitablemente, al número uno hay que acceder a través de la intuición, pues es la base para construir todos los conjuntos de números, desde los naturales hasta los complejos y otros que puedan existir (cuestión que se analicé también en el Capítulo dedicado al *lumen naturale*). Y no me parece que Husserl escape de estas consideraciones sobre lo simple y lo complejo, pues, en *Der Ursprung der Geometrie*, reconoce que el desarrollo de la matemática camina junto a la evolución de la forma de vida del *homo sapiens*, ya que las nociones de la recta y de la superficie, que son relativamente simples, están ligadas a la utilización de las superficies lisas en la arquitectura²⁶³. Es decir, la geometría más básica, según Husserl, está estrechamente vinculada a la arquitectura más básica; por lo que, me parece legítimo concluir que una geometría más compleja debe estar vinculada a una arquitectura más compleja. Para ilustrar esa diferencia, se puede pensar, por ejemplo, en la arquitectura egipcia, donde claramente se privilegia el uso de las superficies lisas, frente a la arquitectura romana, donde, gracias al cemento que lograron desarrollar los romanos (*opus caementicium*), con ceniza volcánica y a base de calcio, se pudieron construir estructuras arquitectónicas curvas, como lo son los arcos, las bóvedas y las cúpulas. A la *revolución arquitectónica romana* también se le ha llamado la *revolución-cemento*, pues

²⁶⁰ Cfr. G. Frege, *op. cit.*, p. 119.

²⁶¹ Cfr. G. Frege, *op. cit.*, p. 120.

²⁶² Cfr. *Ibid.*

²⁶³ Cfr. Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie. op. cit.*, p. 384 / Cfr. Derrida, Jaques, *op. cit.*, p. 189.

inició con la creación del *opus caementicium*. Ahora bien, ¿la geometría de los romanos era más avanzada que la geometría egipcia? La respuesta es que sí, pues, aunque los griegos decían que los egipcios habían inventado esa ciencia, los romanos, a través de los griegos, también fueron herederos de la misma geometría egipcia. Aunque, realmente, los griegos fueron los grandes sistematizadores de la geometría, labor en la que destacan Euclides, Diofanto y Papo. De cualquier forma, la visión de Husserl sobre el desarrollo paralelo de las nociones de la geometría y de la arquitectura, desarrollo que va de lo simple a lo complejo, coincide con la visión racionalista-idealista leibniziana, ya que una de las ideas fundamentales de la matemática leibniziana, que derivó en el desarrollo del cálculo infinitesimal, fue la de que la línea curva no es sino una *sucesión infinita de líneas rectas*, idea que aparece ya implícita en la Geometría Analítica contemporánea, donde las curvas (parábola, circunferencia, elipse...) están representadas por ecuaciones cuadráticas, mientras que las rectas se representan por ecuaciones lineales. Claro está, una expresión cuadrática se puede descomponer en un producto de expresiones algebraicas lineales, como cuando se factoriza un trinomio de la forma $x^2 + bx + c$ [v. gr.: $x^2 + 6x + 8 = (x + 4)(x + 2)$]. Es decir, lo ideal-racionalista, propio del desarrollo natural del entendimiento, que va de lo simple a lo complejo, coincide por completo con el proceso empírico-fenomenológico-vivencial, que se da en el desarrollo de las sociedades, y que también va de lo simple a lo complejo.

CAPÍTULO VI: SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL

1. INTRODUCCIÓN

Comenzaré este Capítulo exponiendo las líneas históricas generales del innatismo de los principios prácticos, para lo cual conviene voltear a ver la filosofía estoica, pues ella da origen a estas reflexiones. Como se verá en las siguientes páginas, todas las doctrinas innatistas de la moral se relacionan, de algún modo, con la filosofía estoica; aunque, en la mayor parte de los casos, me parece, tal relación esté mediada por San Pablo o por Cicerón. Luego de exponer brevemente las líneas generales de la filosofía innatista estoica y también cómo esta fue probablemente asimilada por San Pablo, analizaré los elementos fundamentales de las teorías innatistas de Melanchthon y de Leibniz, ya que ellos se pronunciaron abiertamente a favor del innatismo moral. Y, finalmente, concluiré el Capítulo con una reflexión crítica sobre las ideas morales que pueden realmente tener el título de innatas. Para esta última reflexión, me auxiliaré de filósofos que trataron el tema del innatismo de manera indirecta, por decirlo de alguna forma, pues tales autores, pese a no hacer mención explícita del término *innato* o de no haberse pronunciado nunca a favor de una doctrina innatista, apuntan hacia el tema del innatismo de manera más o menos directa. Entre tales autores se encuentra Santo Tomás y Spinoza. Aunque el caso de Santo Tomás es algo especial, ya que, pese a haberse pronunciado en favor de un innatismo especulativo de los principios de la matemática, en el *De magistro*; no habló de *innatismo* en sus escritos sobre los principios morales que se deducen de la *ley natural*.

2. SUMARIO HISTÓRICO SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL

A) LA FILOSOFÍA DE LOS ESTOICOS

En lo que se refiere a los principios de la moral, la historia del innatismo de las ideas se remonta a los estoicos. Son los estoicos los primeros en sostener que la moral se funda en inclinaciones innatas o en conceptos innatos. Con el fin de exponer los puntos clave de la filosofía innatista de los estoicos, me apoyaré en algunas de las fuentes que Dominic Scott cita en sus escritos, pues trata varios de los puntos por los que es conocida la doctrina innatista de los estoicos, pero también otras fuentes que, aunque menos conocidas, aportan claridad a la investigación.

Los estoicos mantienen una postura conciliadora, según la cual, son imprescindibles para el entendimiento humano tanto las experiencias sensibles como las semillas innatas del conocimiento. A pesar de ello, como lo señala Boeri, juzgando por las fuentes que se conservan de ellos, es más fácil vincularlos con el empirismo que con el innatismo²⁶⁴. En efecto, a menudo hablaban (los estoicos) de manera similar a como luego lo harán los empiristas ingleses. Utilizaron incluso un concepto muy parecido al de «*tabula rasa*», pues, de acuerdo a cierta información reportada por Aecio, decían, los estoicos, que el entendimiento, al nacer, es como un *papel en blanco adecuado para realizar inscripciones* (χάρτης εὔεργος εἰς ἀπογραφὴν)²⁶⁵, aunque en ese mismo pasaje se reconoce que, además de que existe un conocimiento que proviene de los sentidos, existe un conocimiento cuya formación se debe a ciertos principios que están intrínsecos en la naturaleza del hombre (como las nociones de lo bueno y de lo malo). Al primer tipo de nociones se les llamaba

²⁶⁴ Cfr. Boeri, Marcelo, “Innateness, Universal Reason, and Self-Preservation: Making Room for Stoicism in John Locke”, en: *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, 4º Volumen, editado y coordinado por Alejandro G. Vigo, de la Colección *Reason and Normativity: A Series on Practical Reason, Morality, and Natural Law*, editados por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2012, pp. 193-230, p. 205.

²⁶⁵ Cfr. Aecio, *Plac.* 4.1 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) II.83.11.13-23.

conceptos, mientras que al segundo tipo se les denominaba *προλήψεις*²⁶⁶, denominación que es propiamente estoica. Scott muestra cómo es que, dentro de la filosofía estoica, innatismo y empirismo conviven en armonía²⁶⁷. Es el mismo Scott quien ha tratado de reivindicar la importancia del innatismo en el estudio de la filosofía estoica.

Además, señala Scott que, de haber existido la doctrina innatista en el estoicismo temprano, es seguro, al menos, que ella se conserva en autores posteriores, como en Séneca y Epicteto. Séneca afirma, por ejemplo, en las *Epistolae Morales ad Lucilium*, que la Naturaleza no le ha enseñado al hombre las nociones del bien y de la honestidad, sino que le ha puesto al hombre la semilla (*semina*) de la ciencia, la cual le puede brindar el conocimiento de tales nociones: “*Hoc [bonum] natura nos docere non potuit; semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit*”²⁶⁸. Tal pasaje de Séneca, sin embargo, se torna algo ambiguo, ya que unas líneas después de establecer que en el hombre existe la semilla de la ciencia que le da a conocer el bien y la honestidad, asegura que el bien y la honestidad se conocen a través de la analogía con la salud del cuerpo. Así discurre Séneca: puesto que existe la salud del cuerpo, entonces también debe existir la salud del alma²⁶⁹. Lo anterior implicaría, por lo tanto, que el conocimiento del bien y de la honestidad depende del conocimiento sensorial. Scott reconoce que es posible interpretar el pasaje de Séneca (sobre la semilla de la ciencia que da a conocer el bien y la honestidad), estableciendo que la naturaleza siembra su semilla, en el entendimiento humano, a través de las sensaciones²⁷⁰. Ortega tenía razón al decir que la doctrina del *lumen naturale* tenía un *pleno y jugoso* sentido en los estoicos, pues es la misma *Naturaleza* la que transmite esa luz al hombre, la luz de los primeros principios de las ciencias. Mientras que, en Descartes, —bien lo advierte Ortega— no se puede decir lo mismo, pues la *res cogitans* no pertenece al mundo que perciben los sentidos, al mundo de la *res extensa*; pero, además, porque ese mundo mecánico de Descartes, el de la *res extensa*,

²⁶⁶ Cfr. Aëtius, *Plac.*, 4.1 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) n.83, 11.13-23. Véase también: Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 123 ss.

²⁶⁷ Cfr. Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 123 ss.

²⁶⁸ Cfr. Séneca, *Ep. Mor.*, 120: “[La naturaleza] nos dio la semilla de la ciencia [del bien], no nos dio la ciencia misma”. La traducción es mía.

²⁶⁹ Cfr. *Ibid.*

²⁷⁰ Cfr. Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 140.

ni siquiera es una *Naturaleza*²⁷¹. Al afirmar esto, Ortega está pensando, por lo visto, en que la física cartesiana elimina la noción de la causa final. Esta diferencia con la filosofía cartesiana hace ver, sin duda alguna, cuán particular es el contexto metafísico de la filosofía estoica, y cómo esa metafísica puede determinar gravemente a la epistemología de la Stoa. No obstante, debe señalarse que no es lícito, de ninguna manera, que, al interpretar a la filosofía estoica, se realice una división tajante entre lo material y lo espiritual, por lo que no cabe aquí ningún dualismo del tipo platónico o cartesiano. Es cierto que, para los estoicos, existen dos principios de la realidad, uno activo y uno pasivo, que corresponden, respectivamente, al λόγος y a la materia; pero también es cierto que el λόγος es material o corpóreo y que se puede encontrar en todas las cosas, puesto que las penetra completamente a todas²⁷². Zenón también llama dios (θεός) a ese principio. El λόγος, pues, mantiene impregnada a toda la realidad con sus *razones seminales* (λόγοι σπερματικοί), como también se puede corroborar en los fragmentos de Crisipo²⁷³. Sostengo, por ello que, no se debe interpretar el pasaje de Séneca sobre la *semilla de la ciencia del bien*, en el sentido que admite como posible Scott, cuando dice que la Naturaleza podría sembrar esa semilla, en el entendimiento humano, a través de las sensaciones, pues las semillas del λόγος realmente están en todas partes, y el hombre mismo no se concibe aquí como algo distinto de la *Naturaleza*, sino como siendo una parte de la *Naturaleza* misma, la cual está completamente impregnada por el λόγος. Por todo esto, creo que es mucho más congruente interpretar que, en tal pasaje de Séneca, el hombre mismo cuenta ya, desde su existencia más primaria en el tiempo, con la *semilla de la ciencia del bien*, y que simplemente las sensaciones le ayudan a esa semilla en su proceso de germinación. La afirmación de Ortega sobre el estoicismo que acabo de citar, de que *la Naturaleza transmite al hombre los primeros principios de las*

²⁷¹ Cfr. Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, pp. 319-320.

²⁷² Cfr. Diogenes Laert. VII, 134 = SVF, Vol. 1, B. 1. 85: “δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἅποιον οὐσίαν τὴν ὕλην · τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἄϊδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας”.

²⁷³ Véase, por ejemplo, Aecio, *Plac.* I, 7, 33 = SVF, Vol. 2, Physica II, VII, § 3, 1027: “Οἱ στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, οὐδὲ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἐμπεριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ’ οὓς ἅπαντα καθ’ εἰμαρμένην γίνεται καὶ πνεῦμα μὲν ἐν διήκον διόλου τοῦ κόσμου τάς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης διήκον κεχώρηκε παραλλάξεις θεοῦς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν”.

ciencias, debe tomarse con cautela, pues Ortega se refiere a que la *Naturaleza* realiza esa acción a través de las sensaciones, y eso es sólo parcialmente verdadero, pues, como ya lo he dicho, el hombre mismo, en su constitución, es, también, *Naturaleza*. La afirmación de Ortega sí da cuenta de la conexión íntima que existe, de acuerdo a la filosofía estoica, entre la interioridad humana y la realidad circundante que el hombre percibe a través de sus sentidos, pero no dice nada sobre las semillas que posee el hombre por su propia constitución de hombre.

Una teoría del innatismo de los principios prácticos aparece, de manera mucho más explícita, clara y rígida, en Epicteto. En principio, y de manera sorprendente, Epicteto niega, en sus *Disertationes*, la existencia de un innatismo de la matemática y de la música, pero asegura, de manera manifiesta, la existencia de un innatismo de los principios morales. Sostiene que nadie nace conociendo un triángulo rectángulo o los semitonos del intervalo musical, pero que, sin embargo, todos los hombres llegan a la existencia con los conceptos congénitos o innatos (ἔμφυτοι ἔννοιαι) del bien y del mal (ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ), de lo bello y lo feo (κακοῦ καὶ καλοῦ), de lo apropiado y lo inapropiado (πρέποντος καὶ ἀπρεποῦς), de la felicidad (εὐδαιμονίας), de lo que le incumbe a uno mismo (προσήκοντος), de la responsabilidad que debe recaer en uno mismo (ἐπιβάλλοντος), así como de lo que se debe hacer (ὅ τι δεῖ ποιῆσαι) y lo que no se debe hacer (ὅ τι οὐ δεῖ ποιῆσαι):

ὁρθογωνίου μὲν γὰρ τριγώνου ἢ διέσεως ἡμιτονίου οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἤκομεν ἔχοντες, ἀλλ' ἐκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα ἕκαστον αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὴ εἰδότες αὐτὰ οὐδ' οἶονται εἰδέναι. ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ καὶ πρέποντος καὶ ἀπρεποῦς καὶ εὐδαιμονίας καὶ προσήκοντος καὶ ἐπιβάλλοντος καὶ ὅ τι δεῖ ποιῆσαι καὶ ὅ τι οὐ δεῖ ποιῆσαι τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον ἔννοιαν ἐλήλυθεν;²⁷⁴

²⁷⁴ Epicteto, *Diss.*, 2. 11. 2-3: “Pues nadie llega a la existencia con la noción natural del triángulo rectángulo o del intervalo musical, sino que aprendemos cada una de estas nociones a través de la instrucción técnica. Sin embargo, sobre las nociones del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, de lo vergonzoso, de lo apropiado y de lo inapropiado, de la felicidad, de lo que incumbe a uno mismo, de la responsabilidad que debe recaer en uno mismo, así como de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer, ¿quién no ha llegado con una noción innata?”. | La traducción es mía.

La doctrina de Epicteto es quizás la más radicalmente innatista entre las doctrinas estoicas. Catalogando como absolutamente innatos a los principios y conceptos prácticos y morales, y quitándole el título de innatos a los principios especulativos (como en el caso del triángulo rectángulo), Epicteto representa bien, buena parte del espíritu de la doctrina innatista de los estoicos, pues definitivamente la *Stoa* estaba más preocupada por los principios prácticos. Realmente, todos los términos que aquí usa Epicteto para caracterizar a lo moral, que es lo que sí depende de nociones innatas, son reducibles —tales términos— a los contenidos generales del bien y del mal, a lo que se debe hacer y a lo que no se debe hacer.

Por excelencia, un juicio moral posee la forma «es bueno hacer x». Así, pues, en este pasaje, Epicteto habla de *lo bello* y de *lo feo*, pero en la Grecia antigua esas nociones equivalían respectivamente, a *lo bueno* y a *lo malo*. También, todos los términos aparecen a lado de sus opuestos, lo cual es completamente natural, ya que al conocer la naturaleza de una noción es posible conocer la naturaleza de su contraria, prácticamente por añadidura. Además, hay que señalarlo, se trata de términos correlativos, es decir, así como *lo rápido* adquiere su sentido gracias a la existencia de *lo lento*, así también *lo que es apropiado* es tal respecto de *lo que es inapropiado*. Sobre la *felicidad*, aunque el término aparece aislado, se puede dar por hecho que, como en los casos anteriores, su conocimiento implica también el conocimiento de la *infelicidad*. También aparece aislado el término de *lo vergonzoso*, pero se debe dar por hecho que esta noción implica, lógicamente, la existencia de la noción de lo *encomiable*. Por lo demás, casi todas las nociones que menciona Epicteto son equivalentes entre sí, o al menos guardan una muy estrecha relación, como lo demuestra el estudio contemporáneo de la moralidad (las positivas con las positivas y las negativas con las negativas):

lo bueno = lo bello = lo apropiado = lo que se debe hacer

mientras que

lo malo = lo feo = lo inapropiado = lo que no se debe hacer

Lo primero que llama la atención en este pasaje de las *Disertationes* es justamente que Epicteto elige a la matemática y a las nociones de la teoría musical como ejemplos de lo que no es innato, oponiéndolas, finalmente, a las nociones morales. Desde luego, calificar como innata a una noción, le otorga, a la misma, *ipso facto*, cierto grado de importancia, pues todos los hombres son susceptibles de despertarla en su consciencia, por lo que es más probable que una noción así sea significativa en la vida del hombre. Pero Epicteto, además, hace énfasis en que los conceptos del bien y del mal —a los que se llega a través de nociones innatas— son comunes en la vida ordinaria del hombre, es decir, ellos no requieren ser *enseñados por una instrucción técnica* para poder ser operados en el entendimiento —como sí ocurre con las nociones matemáticas, como la del triángulo rectángulo (τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα)—. La vida misma, en el hombre, trata sobre hacer lo correcto o lo incorrecto, sobre el deber que uno tiene consigo mismo y el que tiene con los demás seres humanos. Dicho de otra forma, para el hombre, las preocupaciones de la vida son de índole moral, antes que de índole matemática o del análisis musical, lo cual es completamente real. Con la mención de las nociones matemáticas y de la teoría musical, es probable que Epicteto esté haciendo una alusión a la corriente platónica, que había recuperado también esa enseñanza pitagórica sobre la armonía del cosmos, en la que se consideraba que la realidad expresaba una armonía matemática que era notoriamente perceptible a través de la armonía musical. Es probable también, desde luego, que Epicteto haya pensado en la teoría de la *reminiscencia*, de Platón. En tal caso, la comparación que hace Epicteto sobre las nociones morales frente a las nociones matemáticas, sería una manera de realizar un énfasis extremo en el innatismo de los principios de la moral. El platonismo se había extendido demasiado, por lo que encumbrar a las nociones morales como los más dignos principios de recibir el título de innatos, frente a las nociones de la matemática, le podría dar al innatismo moral de los estoicos un alto estatus como teoría filosófica. Al margen de estas consideraciones históricas, me parece que los estoicos han atinado en enfatizar la importancia de considerar como innatos a los principios morales, frente a la matemática, debido a que, efectivamente, a todos los seres humanos les importa la moral, pero a pocos las cuestiones matemáticas. Sin embargo, considero que es posible sostener con certeza esa tesis, si y sólo si se compara a los principios morales del bien y del mal, de lo apropiado y de lo inapropiado, con los conocimientos matemáticos relativamente complejos, pero no con los más simples. En

efecto, en el pasaje analizado, Epicteto menciona a la noción del triángulo rectángulo, y era de esperarse que no se atreviera a mencionar alguna noción geométrica menos compleja, como una línea recta o un punto, pues al igual que ocurre con las nociones de lo bueno y de lo malo, también la gran mayoría de los hombres despiertan en sus entendimientos la noción de la línea recta. Y mucho menos todavía es comparable la necesidad que los hombres tienen de pensar en lo bueno y en lo malo, con la necesidad que tienen de pensar en la *unidad*, que, como tal, es una noción aritmética, metafísica y lógica, al mismo tiempo, la cual está implicada en todos los pensamientos humanos. Los principios especulativos más simples, que son los que yo defiendo como innatos en esta investigación, están, de manera definitiva, en el último estrato del pensamiento humano, superando por mucho en simplicidad a las nociones de la moral. Quedan por hacer, a continuación, algunas consideraciones para concluir mi exposición sobre el innatismo moral de los estoicos.

Según Plutarco, en *De communibus notitiis adversus Stoicos*, en la doctrina estoica se sostiene que es más fácil conocer lo bueno y lo malo, o lo agradable y lo desagradable, antes que aquello que enseñan los sentidos, de manera directa, como lo blanco y lo negro, o lo caliente y lo frío. Para referirse a las nociones que se derivan de los sentidos, Plutarco utiliza, en tal pasaje, la palabra ἐπεισόδιοι, que proviene de ἐπεισόδιος -ον, término que, en el contexto epistemológico de la filosofía estoica, se suele traducir como *adventicio*; mientras que, para referirse a las nociones que surgen de los principios intrínsecos en la naturaleza humana, utiliza la palabra σύμφυτοι, que proviene de σύμφυτος -ον, y que se suele traducir como *congénito* o *innato*. Plutarco se expresa con desprecio de la doctrina de los estoicos:

γέγονε δὲ ἕτερος λόγος ὅφ' οὗ μᾶλλον ἢ συνήθεια παρανεύεται... καὶ ταῦτ' ἐν τοῖς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν αἰρετῶν τε καὶ φευκτῶν οἰκείων τε καὶ ἀλλοτρίων, ἃ μᾶλλον ἔδει θερμῶν τε καὶ ψυχρῶν λευκῶν τε καὶ μελάνων σαφεστέραν ἔχειν τὴν ἐνάρειαν. ἐκείνων μὲν γὰρ ἔξωθεν εἰσὶν αἱ φαντασίαι ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπεισόδιοι, ταῦτα δ' ἐκ τῶν ἀρχῶν ἐν ἡμῖν σύμφυτον ἔχει τὴν γένεσιν;²⁷⁵

²⁷⁵ Plutarco, *Comm. Not.*, 1070c-d: “¿Ha habido otra doctrina que transgreda más lo cotidiano..., [según la cual] lo que concierne al bien y al mal, lo que se elige y lo que se evita, lo que es propio y lo que es ajeno; deben ser [nociones] más claras que lo caliente y lo frío, y que lo blanco y lo negro,

En otro pasaje de Plutarco sobre la filosofía estoica, ubicado en *De Genio Socratis*, se habla de la existencia de varios tipos de deseos, algunos de los cuales son innatos o congénitos (ἔμφυτοι)²⁷⁶, otros son simplemente ajenos (ἐπὶ λυδῆς), otros son incidentales (ἐπεισόδοι), mientras que otros son innecesarios o superfluos (περιττοί)²⁷⁷.

Y, finalmente, es pertinente exponer lo concerniente a las ἀφορμαί, que consisten en ciertas disposiciones hacia el bien, y que Scott traduce como *puntos de partida*²⁷⁸. Las ἀφορμαί son, en general, disposiciones humanas que encaminan al hombre hacia la virtud, en un sentido muy cercano a la *semilla de la ciencia del bien y del mal*, de la que habla Séneca cuando dice: “[*Natura*] *semina nobis scientia [boni] dedit, scientiam non dedit*”²⁷⁹. Como lo reporta Diógenes Laercio, las ἀφορμαί siempre tienden al bien, de manera natural; de modo que la perversión humana surge de otras fuentes: en concreto, de las cosas externas y de las circunstancias particulares que cada hombre vive²⁸⁰. Y Estobeo asegura que, según el estoico Cleantes, las ἀφορμαί inclinan al hombre hacia la virtud, y que un hombre se hace bueno si sigue esas inclinaciones, perfeccionándose a través de ellas; mientras que, de no seguirlas, se convierte en un hombre malo²⁸¹. También es pertinente señalar que, en cierto pasaje de las *Dissertationes*, Epicteto utiliza el término προλήψεις (preconceptos o anticipaciones) como sinónimo de las ἀφορμαί, asegurando que las προλήψεις son otorgadas al hombre por Dios²⁸². Aunque Scott piensa que, en el contexto de tal pasaje, la ἀφορμή tiene un significado más general, ya que abarca todas las esferas de la percepción, no solamente los preconceptos o anticipaciones (προλήψεις)²⁸³.

ya que, mientras las representaciones de estas últimas son incidentales a la percepción sensorial, desde el exterior; aquellas tienen su origen en los principios innatos de nuestro interior?”. | La traducción es mía.

²⁷⁶ El término ἔμφυτος -ov tiene un significado muy cercano a σύμφυτος -ov.

²⁷⁷ Cfr. Plutarco, *De Gen. Soc.*, 584e.

²⁷⁸ Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 142 ss.

²⁷⁹ Séneca, *Ep. Mor.*, 120. Véase también: Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 143 ss.

²⁸⁰ Cfr. Diógenes Laercio, *D. L.*, 7. 89.

²⁸¹ Cfr. Estobeo, *Ecl.*, 2. 65. 7.

²⁸² Cfr. Epicteto, *Diss.*, 3. 5. 8.

²⁸³ Cfr. Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *op. cit.*, p. 153 ss.

Seguramente Cicerón tomó en cuenta la *πρόληψις* y la *ἀφορμή* de los estoicos para fundar la virtud en las pequeñas *notitiae* (nociones) que, según él, la naturaleza puso en el entendimiento humano para encaminar al hombre hacia la virtud²⁸⁴. Cicerón enfatiza, al igual que los estoicos, que la naturaleza, con sus *notitiae*, no ha enseñado la virtud misma al hombre, sino que simplemente ha principiado el camino hacia la virtud: “*Sed [Natura] virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius*”²⁸⁵. También utiliza Cicerón el término *semen* (cuyo plural es *semina*) para referirse a toda disposición moral que encamina al hombre hacia la virtud, y afirma textualmente, en las *Tusculanae Disputationes*, que tales *semina* son innatas en la condición humana, y que, de ser desarrolladas, conducirían al hombre a la vida dichosa: “*Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutem, quae si adolescere liceret ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret...*”²⁸⁶.

Tomando en cuenta la metafísica de los estoicos, Scott termina por concluir que, si los hombres somos hijos de la naturaleza universal (como lo sostuvieron los estoicos), resulta más probable que estemos inclinados a encajar con ella, y menos probable que seamos unas *tabulae rasae* morales, pues la doctrina de la *tabula rasa* es completamente indiferente de que uno sea una unidad con el todo, o bien, de que esté separado de él.

Como se puede notar a través de este recuento sobre la filosofía innatista estoica, existe oscuridad en las interpretaciones que se pueden reconstruir a través de los textos que se conservan. Pero, aunque falten muchas cosas por aclarar, es seguro que la doctrina estoica ha inspirado a muchas de las filosofías innatistas posteriores, sobre todo aquellas que tratan el tema de la moral, pues las reflexiones estoicas sobre el innatismo, pese a todo, no dejan de ser sugerentes y profundas. Este recuento histórico me permite asegurar, de una buena vez, que la inspiración de las posteriores teorías innatas sobre la moral tiene su fuente en el estoicismo; mientras que, para los principios especulativos, la fuente y la inspiración directa

²⁸⁴ Cfr. Cicerón, *De fin.*, V, XXI, 59.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Cicerón, *Tusc.*, III, 1, 2: “Pues las semillas de las virtudes están innatas en nuestras índoles, de modo que, si pudieran desarrollarse, la naturaleza misma nos conduciría a la vida dichosa”. La traducción es mía.

ha sido, históricamente, y en su mayor parte, Platón. Particularmente, la noción de *disposición innata*, que tanto modelará a las teorías innatistas, otorgándoles seriedad, está ya en los estoicos, y es expresada en una multiplicidad de formas, como ya se ha mostrado (semillas, anticipaciones, etc.).

B) LA PROBABLE ASIMILACIÓN PAULINA DEL INNATISMO ESTOICO²⁸⁷

En el prefacio de los *Nouveaux Essais*, Leibniz declara unirse a todos los que han interpretado como una alusión al innatismo aquel pasaje de la *Epistula ad Romanos* en el que San Pablo afirma que Dios puso la *Obra de la Ley* (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) en el corazón de los hombres. Muestro el pasaje de San Pablo a continuación:

ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων...²⁸⁸

Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, estos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos...²⁸⁹

²⁸⁷ Existen varios estudios que tratan acerca de la relación entre San Pablo y el estoicismo. Uno muy destacado es el de A. Jagu, titulado *Saint Paul et le Stoïcism*. Jagu afirma que San Pablo, en la *Epistula ad Romanos*, les reprocha a los paganos no haber aprovechado el conocimiento natural que tenían de Dios para honrarlo y adorarlo como se debería. Para Jagu, San Pablo está pensando en el conocimiento natural que los estoicos tenían de Dios. Jagu termina por afirmar que la predicación cristiana fue conducida, desde un principio, a la apropiación del bien espiritual de los estoicos. (Cfr. Jagu, A., “Saint Paul et le Stoïcism”, publicado en la *Revue des Sciences Religieuses*, Tomo 32, Fascículo 3, 1958, pp. 225-250, p. 248 ss. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1958.2192>).

²⁸⁸ *Rom.* 2:14-15.

²⁸⁹ *Rom.* 2:14-15. | Traducción de Reina-Valera.

No es fácil establecer con certeza una conexión entre este pasaje de San Pablo y la filosofía innatista de los estoicos. San Pablo fue contemporáneo de Séneca. Se sabe que la filosofía de los estoicos era la filosofía más extendida durante el siglo primero y que los cristianos recibieron mucha influencia del estoicismo, pero, puesto que el cristianismo tiene enseñanzas muy parecidas a las de los estoicos —como, por ejemplo, que la moral se debe fundar en la vida interior, quitándole importancia a lo externo— a menudo es difícil trazar la línea entre una y otra doctrina. Al igual que los cristianos, los estoicos también practicaban la predicación en las plazas y en los cruces de caminos. Les interesaba, por tanto, difundir sus enseñanzas sobre la vida práctica²⁹⁰. Y, a decir verdad, todavía se complica más el asunto si se tiene en cuenta que Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, era un fenicio, pues pertenecía a una cultura que se desarrolló bajo la influencia de Babilonia, civilización que se destacó por crear doctrinas morales y religiosas. De cualquier modo, el pasaje de *Romanos* 2: 14-16, en el aspecto de la teoría del conocimiento, cuadra bastante con la filosofía estoica, y así es como, desde mi punto de vista, se ha interpretado por quienes han visto en él una alusión al innatismo. Melanchthon, que recupera la reflexión sobre la relación entre el pasaje de San Pablo ya citado y su teoría de las ideas innatas, por ejemplo, cita mucho a Cicerón, pero como ya se ha mostrado, la opinión de Cicerón coincide plenamente con lo que ya, antes que él, predicaban los estoicos. Explicaré, a continuación, las razones que me llevan a pensar que el pasaje de la *Epistula ad Romanos* en cuestión ha sido leído en clave estoica y por qué esa lectura es fructífera y consistente.

El primer elemento clave que puede vincular íntimamente a la filosofía estoica con lo que afirma San Pablo en este pasaje, radica en lo que significa la expresión τὸ ἔργον τοῦ νόμου (*la Obra de la Ley*). Algunos comentadores piensan que τὸ ἔργον τοῦ νόμου equivale a la Ley mosaica, es decir, a la Torá²⁹¹. En tal caso, el pasaje de San Pablo afirmaría que numerosas y variadas ideas son innatas en el entendimiento humano, pues las normas de la Torá son bastante extensas. La Torá equivale a cinco libros de la Biblia judía (parte que en Occidente es conocida como *Pentateuco*), aunque también, en un sentido más amplio, y dentro del judaísmo, corresponde, de manera simultánea, a la Ley escrita y a la Ley oral. En

²⁹⁰ Cfr. Jagu, A., “Saint Paul et le Stoïcisme”, *op. cit.*, p. 227.

²⁹¹ Cfr. *Baker's Evangelical Dictionary*, editado por Walter A. Elwell, Michigan, 1996.

todo caso, la Torá se caracteriza por sus enseñanzas sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, proponiendo muchas reglas de conducta al hombre, como en los mandamientos que Dios reveló a Moisés y que, según la tradición, fueron grabados en las tablas de piedra. Resulta pertinente señalar, además, que San Pablo se refiere a un conocimiento potencial de la Torá, pues es evidente que los niños pequeños no pueden enunciar las numerosas y variadas reglas de la Ley mosaica, aunque se logre ver en ellos ciertas manifestaciones inconscientes de moralidad, después de que ya adquirieron, aunque sea de una manera mínima, la facultad de razonar. Ahora bien, los *principios grabados en el corazón* que, de acuerdo a esta lectura, llevan a los hombres a despertar en su consciencia cuestiones relativas a la bondad, no podrían llevar al conocimiento de la mayoría de los preceptos de la Torá tal cual como aparecen en el judaísmo, porque, como lo dije antes, la Torá es una ley muy amplia que tiene rasgos muy particulares. Pero debería, sin duda, guardar con la Torá semejanzas estructurales que llevan al camino de la bondad universal —esto bajo la suposición de que existe esa *bondad universal*—. Ante la ausencia de la multiplicidad de los preceptos del judaísmo en las sociedades no judías, lo que queda es ver, en los principios morales más generales, la huella de aquello que, según Pablo, está grabado en el corazón de los hombres. Pero, para que aquellos principios generales se asemejen a la Torá, sería necesario también que aquel contenido *grabado en el corazón* consista en una síntesis de esos principios morales universales. De hecho, la inclinación por sintetizar o reducir al mínimo un gran conjunto de principios morales no es ajena a lo que pensaba Jesucristo, pues, como lo narra el *Evangelio* de Mateo, afirma Jesucristo que existen dos mandamientos de los que depende toda la ley y los profetas (“ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται”²⁹²). El primero de esos mandamientos consiste en *amar a Dios con todo el corazón, toda el alma y toda la mente* (“ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου”²⁹³). Mientras que el segundo afirma que *uno debe amar al prójimo como así mismo* (“δευτέρα ὁμοία αὐτῇ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν”²⁹⁴). Puesto que lo que se discute aquí es una *ley*

²⁹² Mateo 22:40: “De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas”.

²⁹³ Mateo 22: 37: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente”.

²⁹⁴ Mateo 22: 38: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

natural, resulta más pertinente el segundo de estos mandamientos, ya que el primero parece tener componentes que corresponden a una teología revelada. El segundo, en cambio, más naturalista, corresponde a la llamada *Regla de Oro*, que aparece en muchas religiones y filosofías del mundo antiguo, y que equivale a la enunciación que exhorta a los hombres a *tratar a los demás como uno mismo quiere ser tratado*. En San Pablo se combinan, pues, la inclinación evangélica por resumir o sintetizar al mínimo la ley judía y, por lo visto, la visión estoica sobre los principios innatos de la moral, los cuales se encuentran, en el entendimiento, en forma germinal o embrionaria. Creo firmemente que la cualidad sintética que posee el principio de «amar al prójimo como a uno mismo» se compagina a la perfección con el estado germinal que la filosofía de los estoicos predica sobre los principios innatos de la moral. En general, el pasaje de San Pablo tratado en este apartado se encuentra en plena concordia con el innatismo de los estoicos, y también guarda cierta afinidad con el innatismo matemático, tanto platónico como cartesiano, que, afanado en utilizar el método geométrico, establece que todas las proposiciones de la matemática se deducen de un pequeño conjunto de conceptos y proposiciones simples —cuestión que se ha analizado plenamente en el Segundo Capítulo de esta investigación, al tratar el tema del *lumen naturale*—. Sin embargo, por el tratamiento que da San Pablo a este asunto, hablando de lo que está grabado en el corazón del hombre como estando en estado embrionario, y considerando el tema moral que se está tratando, es innegable que el apóstol se aproximaba mucho más a la filosofía de los estoicos que a la de Platón.

Es claro, además, que, al decir que tal Ley está escrita en el corazón de los hombres, San Pablo utiliza la palabra corazón (καρδία) para aludir a la mente humana, pues, en varios pasajes de la Escritura, se utiliza *corazón* como sinónimo de *mente*. Por definición, es la mente —el *yo* o el *espíritu*— el receptáculo de las ideas. El otro punto que enlaza a San Pablo con los estoicos es, a mi juicio, que, en ambos casos, Dios es el que ha otorgado al hombre las semillas, preconceptos o anticipaciones del conocimiento del bien y del mal. Como se ha mostrado arriba, Epicteto dice que las *προλήψεις* fueron dadas a Dios por el hombre²⁹⁵, mientras que Séneca dice que es la Naturaleza la que se las ha otorgado²⁹⁶. Y respecto de esta

²⁹⁵ Cfr. Epicteto, *Diss.*, 3. 5. 8.

²⁹⁶ Cfr. Séneca, *Ep. Mor.*, 120.

última afirmación, la de Séneca, hay que señalar que en el estoicismo no hay dificultad alguna en este punto, pues Dios y la Naturaleza son lo mismo en esa filosofía. Por su parte, el contexto del pasaje de San Pablo consiste en un discurso sobre la justicia de Dios, donde comunica que Dios ha dado la oportunidad también a los no judíos de hacer el bien, ya que lo llevan escrito en su interior; por lo que también recibirán, al igual que los judíos, un juicio por sus acciones²⁹⁷.

El pasaje que he analizado de la *Epistula ad Romanos* inspira de manera directa, como ya se había mencionado, al innatismo de Melanchthon, el maestro de Leibniz. Las líneas generales de su innatismo, junto a las de Leibniz, se exponen a continuación.

C) MELANCHTHON Y LEIBNIZ: DOS DOCTRINAS INNATISTAS EN EL SENO DEL LUTERANISMO

A partir de sus lecciones basadas en la *Epistula ad Romanos*, el reformador Melanchthon deriva, en 1521, la ética y dogmática de la nueva fe, llamada *Loci communes rerum theologicarum*²⁹⁸. Al comienzo de este escrito, Melanchthon dice que Dios le ha dado al hombre los principios del conocimiento para que pueda conocer y juzgar la mayor parte de lo que percibe²⁹⁹. En otra parte de los *Loci communes*, dice Melanchthon, recordando a los estoicos y a Cicerón, que Dios ha colocado la *ley de la naturaleza* —la cual consiste en el conocimiento natural de Dios y de la conducta moral, así como en la capacidad de distinguir lo meritorio de lo reproable— en el hombre, de la misma manera en que le colocó el conocimiento de los números: “*Lex naturae, ut infra dicam, est notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione seu discrimine honestorum et turpium, divinitus insita humano generi, sicut notitia numerorum divinitus humanis mentibus insita est*”³⁰⁰. En Melanchthon, lo mismo que en Leibniz, el innatismo moral aparece estrechamente vinculado al innatismo

²⁹⁷ Cfr. *Rom.* 2: 12-16.

²⁹⁸ Dilthey, Wilhelm, *op. cit.*, p. 176.

²⁹⁹ Cfr. Melanchthon, P., *Loci theol.*, en C. R., XXI, p. 711 ss.

³⁰⁰ Melanchthon, P., *Loci theol.*, en C. R., XXI, p. 687: “La ley natural, como lo diré abajo, es la noción natural de Dios y de la conducta moral, o la discriminación entre lo meritorio y lo reproable, colocada por Dios en el género humano, así como Dios ha colocado en las mentes de los hombres las nociones de los números”. | La traducción es mía.

de los principios especulativos. Melanchthon y Leibniz son, de alguna forma, tanto discípulos de Platón como discípulos de los estoicos. También afirma Melanchthon que la luz natural se manifiesta como un temor ante la cólera divina, por lo que también la tranquilidad de consciencia es una manifestación de la luz natural³⁰¹. A decir verdad, Melanchthon no profundiza demasiado en la defensa de su postura innatista, sino que simplemente las asume como verdadera; aunque su doctrina tiene el mérito de haber mostrado que la mayoría de los pensamientos humanos dependen de nociones muy intelectuales (en oposición a las nociones que se derivan de los sentidos, las cuales son concretas), como las ideas de los números; y no hay duda de que Leibniz hace esfuerzos por desarrollar esa misma manera de pensar.

Leibniz va mucho más lejos que Melanchthon en el tema del innatismo. Afirma, en los *Nouveaux Essais*, que existen principios innatos prácticos que no forman parte de la *luz natural*, porque su naturaleza no se conoce de manera inmediata, con claridad y distinción, sino que son más bien *instintos*³⁰². Por lo que la palabra *instinto* denota aquí una inclinación inconsciente que está presente en el entendimiento —como lo mostré en los capítulos sobre los principios especulativos, el innatismo leibniziano se caracteriza fuertemente por sostener la existencia de nociones innatas inconscientes, o, como en este caso, de principios innatos inconscientes—. Ejemplo de un instinto innato de tal naturaleza es, según Leibniz, *buscar la alegría y evitar la tristeza*³⁰³. Pero, cuando el entendimiento se hace consciente de esta inclinación y la expresa, entonces esta inclinación toma la forma de un *precepto*, es decir, adquiere una forma conceptual e imperativa: *se debe buscar la alegría y evitar la tristeza*³⁰⁴. El innatismo de Leibniz sobre los principios morales está tan vinculado a su innatismo de los principios especulativos, hasta tal punto que Leibniz llega a calificar a los instintos como *verdades*: “*les verités innées comprennent tant les instincts que la lumière naturelle*”³⁰⁵. Según Guillén Vera, esto se debe a que, para Leibniz, existe una analogía entre las verdades de hecho y las verdades de razón: el instinto es un apetito y la luz natural equivale a ciertas

³⁰¹ Cfr. Melanchthon, P., *Elem. doct. eth.*, en C. R., XVI, p. 171.

³⁰² Cfr. NE, p. 89.

³⁰³ Cfr. NE, p. 88.

³⁰⁴ Cfr. NE, p. 90.

³⁰⁵ NE, p. 94.

nociones del entendimiento, pero el instinto expresa la luz natural, y ambos, tanto el instinto (verdad de hecho) como la luz natural (verdad de razón) expresan lo innato³⁰⁶.

Los instintos se reconocen y se siguen a través de un impulso natural para realizar ciertas acciones, el cual es, en principio, inconsciente. Este impulso consiste, sobre todo, en la aversión hacia ciertas cosas, así como en la predilección por otras. Leibniz dice, por ejemplo, que “La naturaleza ha concedido a los hombres, y aun a la mayor parte de los animales, amor y dulzura hacia los individuos de su misma especie. El mismo tigre “*parcit cognatis maculis*” [El mismo tigre tiene compasión por las manchas semejantes (a sus propias machas)]”.³⁰⁷ Más adelante añade que “Casi únicamente las arañas constituyen una excepción a la regla, al devorarse unas a otras...”³⁰⁸ Y aunque admite que el uso, la tradición y la educación no dejan de contribuir a las diversas formas de comportamiento humano, piensa que no por ello ha de negarse la influencia de estos impulsos naturales. Además, Leibniz blinda su argumentación de los contraejemplos, pues estos no son capaces de refutar la existencia universal de las inclinaciones humanas; así como la existencia de personas sucias no implica que los hombres, en general, no tenga una inclinación por la higiene:

Otra cosa que es posible consiste en negar que el hombre se aparte naturalmente de las cosas indecentes, con el pretexto, por ejemplo, de que existen personas que sólo se complacen hablando de inmundicias, e incluso algunas cuya forma de vivir les lleva a manejar excrementos, como los pueblos de Bután, que consideran a los excrementos del rey como algo aromático³⁰⁹.

³⁰⁶ Cfr. Tomás Guillén Vera, “La polémica sobre lo innato en el Libro I de los *Nuevos Ensayos*”, *Theoria*, Segunda época, Año VI, Número 14-15, octubre de 1991, pp. 67-81, p. 71.

³⁰⁷ NE, p. 93. La expresión “*parcit cognatis maculis similis fera*” es del poeta Juvenal. Véase Juvenal, *Sátiras*, XV, p. 159. | La traducción de la expresión es mía.

³⁰⁸ NE, p. 93.

³⁰⁹ NE, p. 94. | La traducción es de Javier Echeverría (Cfr. Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 98).

La postura de Leibniz es acertada, pues una tendencia, un hábito o una inclinación humana no necesariamente tiene que ser una ley que siempre se cumple en la práctica. Además de la búsqueda natural de la alegría y de la higiene, Leibniz enumera los siguientes instintos humanos: la preocupación por la dignidad (pues los hombres tienden a ocultar cosas que los rebajan), la tendencia al pudor, la aversión al incesto, la tendencia a sepultar los cadáveres, la repugnancia por comer hombres o animales vivos, así como la tendencia al remordimiento de conciencia³¹⁰.

A propósito de la máxima moral de que *se debe buscar la alegría y evitar la tristeza*, aceptada por Leibniz, el filósofo de Leipzig reflexiona sobre el fundamento de la alegría (*laetitia*), y piensa que esta consiste en un sentimiento de placer (*voluptas*) que el alma siente en sí misma³¹¹, aunque en un escrito relativamente temprano dice que encontrar placer equivale a sentir armonía³¹². A menudo, estas definiciones leibnizianas aparecen como elementos de una cadena de definiciones que sirven para explicar el significado de ciertos términos complejos, a través de su reducción a los términos más simples. Por ejemplo, en su escrito *De la felicidad*, un escrito del Leibniz ya maduro, ubicado entre 1694 y 1698, dice lo siguiente:

*La sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad... La felicidad es el estado de alegría permanente. [...] La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa; pues también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano, y también de un animal, y hasta de una criatura inanimada, pintura u obra de arte [el subrayado de las proposiciones es mío]*³¹³.

³¹⁰ Cfr. NE, p. 93.

³¹¹ Cfr. Leibniz, G. W., *Leibniz's deutsche Schriften*, ed. G. E- Guhrauer, 2 vols., Berlín, 1838-40; reimpresión 1966, p. 420.

³¹² Cfr. A, VIII, ii, p. 485.

³¹³ Leibniz, G. W., *Leibniz's deutsche Schriften*, op. cit., p. 420. | La traducción corresponde a la edición que realizó Ezequiel de Olaso, de los escritos filosóficos de Leibniz (Cfr. Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 395).

Y en varios escritos dice Leibniz que el placer (*voluptas*) es la sensación de perfección (*sensus perfectionis*)³¹⁴, pero no dice mucho sobre lo que realmente significa tal sensación de perfección. Esto se explica porque Leibniz considera que el *placer* es una noción innata con un alto grado de simplicidad, pues pone a esa noción, en los *Nouveaux Essais*, a la par de otras nociones primarias y demasiado generales, como las de ser, unidad, sustancia, duración, cambio, acción y percepción³¹⁵. Y, como lo expuse cuando traté el tema del *lumen naturale*, Leibniz acepta la existencia de términos indefinibles cuyo conocimiento se obtiene mediante la intuición³¹⁶. De esta forma, Leibniz no tiene ningún problema en variar la definición de placer, diciendo, o bien que es un *sentimiento de perfección*, o bien que es un *sentimiento de armonía*. En todo caso, Leibniz piensa que el placer (*voluptas*) otorga una sensación de plenitud a los seres, una sensación de que todo es correcto, por decirlo de alguna forma. Y en esa sensación se funda la alegría, mientras que una alegría duradera (*laetitia durabilis*) constituye la felicidad (*felicitas*). No hay duda de que el innatismo de los principios morales, de Leibniz, va mucho más lejos, en su desarrollo, que el de los estoicos, que el de Cicerón y el de Melanchthon. Los estoicos y Cicerón prácticamente se limitan a decir que hay preconcepciones o semillas de la virtud y de la idea de bondad (y de la idea de Dios, en el caso de Cicerón), mientras que Melanchthon, aunque fusiona el innatismo matemático de Platón con el innatismo moral de los estoicos, no brinda muchas explicaciones sobre las *notitiae* que, según él, están grabadas en el alma del hombre. Expongo, a continuación, una crítica de los presuntos principios innatos de la moral, tratando de descubrir si realmente existen tales principios.

³¹⁴ Véase también, por ejemplo, el texto *Juris naturalis principia*, ubicado aproximadamente entre 1678 y 1679 (Cfr. A, VI, 4, p. 2810).

³¹⁵ Cfr. NE, p. 51.

³¹⁶ Cfr. GP, IV, p. 423 ss. Y véanse también los *Nouveaux Essais* (Cfr. NE, p. 296 ss).

CAPÍTULO VII: CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS MORALES INNATOS

1. LA BÚSQUEDA DE UN PRINCIPIO UNIVERSAL DE LA MORAL

Con el objetivo de encontrar un principio moral que pueda realmente considerarse innato, me parece prudente seguir la pista leibniziana de que aquellos principios morales que gozan de una gran aceptación tienen mayor probabilidad de ser innatos. Pese a que el consentimiento universal no prueba que una noción o un juicio sean innatos, la aceptación universal debe ser un indicio de innatismo, como lo dice Leibniz³¹⁷, pues de un principio que realmente es innato no se esperan sino frecuentes manifestaciones. De otra forma, ¿qué sentido tendría decir que un principio x es innato, si x es irrelevante para la vida de los hombres? La relevancia de x no depende de que los hombres sean conscientes de x, sino de que, aunque sea de un modo inconsciente, el principio x juegue un papel importante en la formación y en elaboración de los pensamientos humanos, como el principio de contradicción. La prueba decisiva de que un principio es innato, radica en la demostración de que tal principio se funda en lo que hay en la constitución misma del hombre, lo cual equivale a su facultad de pensar (dicho en términos cartesianos). Ahora bien, si existe un principio moral admitido universalmente, ese es el de la llamada *Regla Dorada*, de acuerdo a la cual «uno debe comportarse como quisiera que el otro se comportara con uno». Tal principio se encuentra presente en muchos textos religiosos y filosóficos de la antigüedad; en religiones y en filosofías esparcidas por todo el orbe. En sus distintas formas, se puede encontrar, por ejemplo, en el *Evangelio* de Lucas: “Y así como queréis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos”³¹⁸. Dice el *Mahabhárata*: “No hagas a los demás lo que es desagradable para ti mismo: esta es la versión resumida de la ley moral; la otra [manera de actuar] proviene del deseo”³¹⁹.

³¹⁷ Cfr. NE, p. 76: “Je conclus qu’un consentement assés general parmi les hommes est un indice et non pas une demonstration d’un principe inné; mais que la preuve exacte et decisive de ces principes consiste à faire voir que leur certitude ne vient que de ce qui est en nous”.

³¹⁸ Lc, 6: 31. | Traducción de Reina-Valera.

³¹⁹ Mahabhárata, Udyoga Parvan, 39.57. | He traducido este fragmento desde la versión de J. A. B. Van Buitenen (Cfr. Van Buitenen, J. A. B., *The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort*, Chicago University Press, Chicago, 1978, pp. 281-282).

En las *Analectas* de Confucio se puede leer: “El discípulo Tse-kung pregunto: ‘¿Hay alguna palabra que uno debe seguir toda la vida?’ Y el maestro respondió: ‘¿No es tal palabra la RECIPROCIDAD?’ Lo que no quieres que te hagan a ti mismo, no lo hagas a los demás”³²⁰. En el *Udanavarga*, atribuido a Buda por cierta tradición, se encuentra el siguiente texto: “Mira donde quieras, no hay nada más querido para el hombre que él mismo; por lo que, en tanto que hay una misma cosa querida por ti y por los demás, no lastimes a los demás con lo que te hace sufrir a ti mismo”³²¹. También es enunciada por el orador griego Isócrates, en el discurso de *Nicocles*: “Lo que les irrita soportar a ustedes de la conducta de los otros, no se lo hagan tampoco a los demás”³²². Y Sócrates hace uso de la Regla cuando, en el *Critón*, muestra sentirse obligado a cumplir las leyes, pues piensa que el cumplimiento de ley es una expresión de gratitud a los ancestros, así como un acto justo, pues tiene lugar el cumplimiento de una promesa³²³. Lo que propone Sócrates es tratar a las leyes como a uno le gustaría ser tratado. Discurriendo de esta manera, decide Sócrates, al final, no escapar de la prisión³²⁴. El impacto de la Regla Dorada es innegable, y llega hasta la época contemporánea. El mismo Stuart Mill, que fundó su ética en el utilitarismo, afirmó una vez que la Regla de Oro de Jesús de Nazareth representa el espíritu completo de la ética del utilitarismo³²⁵.

Locke menciona a la Regla Dorada como el ejemplo de un presunto principio innato de la moral, aunque, desde luego, rechaza su innatismo³²⁶. Mientras que Leibniz, en su respuesta a Locke, negando que la Regla Dorada sea un principio innato, afirma que únicamente sirve

³²⁰ Confucio, *Analectas*, 15: 23. | He traducido este fragmento desde la versión de *Los Cuatro Libros*, de James Legge (Cfr. *The Four Books: Confucian analects, the great learning, the doctrine of the mean, and the works of Mencius*, traducción de James Legge, International Publication Society, Hong Kong, 1900, p. 138).

³²¹ *Udanavarga*, V, 18. | He traducido este fragmento desde la edición de W. Woodville Rockhill (Cfr. *Udanavarga*, traducción de W. Woodville Rockhill, Trübner and Co.-Ludgate Hill, Londres, 1883, p. 27).

³²² Isócrates, *Nicocles*, 61. | La traducción es mía.

³²³ He tomado esta interpretación de lo dicho por Sócrates, en el *Critón*, de Jeffrey Wattles. Cfr. Wattles, Jeffrey, “Levels of Meaning in the Golden Rule”, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 15, No. 1, pp. 106-129, p. 111.

³²⁴ Cfr. Pl., *Crit.*, 50a-54d.

³²⁵ J. S. Mill, *Mill's ethical writings*, edición de J. B. Schneewind, New York, ed. Collier Books, 1965, p. 291

³²⁶ Cfr. E, p. 158 ss.

para ponerse en el lugar del otro (*la place d'autrui*)³²⁷. No puedo estar de acuerdo con esta afirmación de Leibniz, y me parece que él mismo, como lo mostraré en el siguiente apartado, al desacreditar a la Regla Dorada como un principio innato, no está siguiendo las propias premisas de su teoría innatista. Por último, debido a su influencia en la historia de la filosofía, es pertinente mencionar a Kant, que, en *Die Metaphysik der Sitten*, siguiendo la argumentación de Leibniz, desacredita también fuertemente a la Regla Dorada, diciendo que no puede ser una ley universal, ya que, según él, no contiene el fundamento de los deberes para con uno mismo ni el fundamento de la caridad para con los demás, “pues alguien podrá decir que los demás no deben hacerle beneficios, con tal de que quedar él dispensado de hacérselos a ellos”³²⁸. Kant afirma que la Regla de Oro tampoco expresa los deberes que unos hombres tienen con otros, porque un criminal —argumenta— podría atacar al juez que lo condena³²⁹. El criminal apelaría a la Regla de Oro en tal caso, diciendo: no condenes a los demás, pues a ti no te gustaría ser condenado.

A continuación, mostraré un análisis crítico de la *Regla Dorada*, tratando de develar las razones que históricamente ha tenido su aceptación. Creo que Leibniz y Kant se equivocan en desacreditarla, y me parece que se trata de una regla que se funda en un principio innato. Ambas cuestiones serán defendidas en este Capítulo.

2. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA REGLA DORADA

Primeramente, es pertinente responder a ciertos cuestionamientos frecuentes que se le han hecho a la Regla Dorada. Usualmente ha sido atacada a través de contraejemplos, ya que es fácil encontrar contraejemplos que supuestamente la refutan. Es posible imaginar, por ejemplo, a un levantador de pesas que quiere que le regalen, en su cumpleaños, una barra con un juego de pesas que pesa doscientos kilogramos; sería absurdo que tal sujeto fuera por el mundo regalando ese artefacto en los cumpleaños de la gente, cuando realmente existe un grupo muy reducido de personas interesadas en ese artefacto.

³²⁷ Cfr. NE, pp. 91-92.

³²⁸ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Encuentro, Madrid, 2009, p. 68.

³²⁹ Cfr. *Ibid.*

Aparentemente, la Regla de Oro podría incluso justificar fechorías, pues las personas que disfrutan de dañar su propio cuerpo, por ejemplo, podrían justificar sus acciones al dañar los cuerpos de cualquier otra persona. Pero, en estos casos, es evidente que únicamente se está tomando en cuenta el deseo del agente de la acción, por lo que no se puede sostener que estas aplicaciones constituyan una regla universal. La Regla de Oro definitivamente no funciona para los deseos particulares de las personas. Si se busca que esta regla tenga una aplicación universal, como lo han buscado las religiones antiguas, entonces es preciso que la regla se aplique en deseos que son universales en todos los hombres. En el ejemplo que Kant utiliza para rechazarla (el del criminal que ataca al juez que lo condena)³³⁰, también se hace referencia a deseos particulares —el juez desea la justicia, mientras que el criminal desea no ser condenado—, por lo que la regla no aplica en estas situaciones particulares. Considerando su amplia difusión, era de esperarse que la regla tuviera cláusulas no escritas, pues, de lo contrario, carecería de utilidad.

Hay quienes señalan, por ejemplo, que la versión negativa de la regla («*no hagas a los otros lo que no quieres que los otros te hagan a ti*») no equivale a su versión positiva. Sin embargo, Singer ya ha demostrado que ambas versiones son equivalentes³³¹. Singer propone comparar a la Regla de Oro con otra regla moral de una aceptación medianamente universal, como la de que «*uno no debe mentir*», la cual, en su forma positiva, se expresaría como «*uno debe decir la verdad*». En su forma negativa, al igual que la regla dorada, la regla «*uno no debe mentir*» informa sobre lo que no se debe hacer, pero no que uno deba hacer algo determinado. Mientras que, en su forma positiva («*uno debe decir la verdad*»), e interpretada al rigor de la literalidad, no permite que el que debe ejecutar la acción esté en silencio. Así, todo el tiempo uno debería estar diciendo verdades, sin importar que resulten inapropiadas. Este absurdo lleva a pensar a Singer que deben existir ciertas cláusulas para que la regla funcione. Añadiendo una cláusula a la regla y expresándola en una oración condicional, Singer encuentra la solución. La regla, entonces, debería decir: «*si dices algo, entonces di la*

³³⁰ Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres op. cit.*, p. 68.

³³¹ Cfr. Singer, Marcus G. “The golden rule”, en *Philosophy*, Vol. 38, No. 146, octubre de 1963, pp. 293-314, p. 304 ss.

verdad». Esta interpretación refinada de la forma positiva de la regla muestra que la forma positiva de la misma equivale a la forma negativa. De una manera análoga, Singer opta por reformular la Regla de Oro, con el fin de convertirla en una regla más precisa. Así, basa su reformulación de la Regla en las formas generales de ciertos juicios en el que un sujeto expresa un deseo, pues el enunciado «*A no quiere que x suceda*» equivale al enunciado «*A quiere que x no suceda*»; y el enunciado «*A quiere que x suceda*» equivale al enunciado «*A no quiere que x no suceda*». Aplicando una de estas formulaciones de la regla, junto a su contrario, como lo hace Singer, es posible mostrar que la versión negativa de la Regla de Oro no justifica la negligencia del agente, es decir, que uno no se involucre en las necesidades, en deseos y en la felicidad de los demás. Así, el enunciado «*si quieres que los demás te ayuden cuando necesitas ayuda, entonces debes ayudar a los otros cuando ellos necesiten ayuda*» equivale al enunciado «*si no quieres que los demás se rehúsen a ayudarte cuando necesitas ayuda, entonces tú no debes rehusarte a ayudarlos cuando ellos necesiten ayuda*». Y, en su reformulación generalizada, Singer muestra que la Regla de Oro quedaría de la siguiente forma. En su versión positiva, la regla establecería lo siguiente: «*si tú quieres que los otros te traten de una manera determinada, entonces debes tratar a los otros de la misma manera, a menos de que exista una razón para lo contrario*». Mientras que, en su versión negativa, la regla diría: «*si tú no quieres ser tratado de un cierto modo, entonces tú no debes tratar a los otros de la misma forma, a menos que exista una razón para lo contrario*»³³². Por lo que ambas formas son equivalentes y únicamente difieren en el énfasis³³³.

Como se ha visto, al buscar la universalidad de la Regla de Oro, uno debe poner ciertas cláusulas sencillas que clarifican su sentido. Pero, como se mostró en el caso de las reformulaciones de Singer, particularmente cuando reformula la regla «*uno debe decir la verdad*», las ambigüedades no son exclusivas de las formulaciones simplistas de la Regla de Oro, sino que existen en la mayor parte de las reglas humanas de la moral. Es decir, normalmente se debe dar explicación del significado de cada regla moral para clarificar su sentido. En el caso de la Regla de Oro, la cláusula fundamental, como lo dije arriba, es que

³³² Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 304 ss.

³³³ Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 306.

la regla no se refiera a deseos particulares, sino a deseos universales que, me parece, forzosamente tienen que corresponder a una naturaleza humana general.

Singer, como casi todos los críticos de la Regla de Oro, acepta que la Regla de Oro no se debe aplicar en deseos o intereses particulares, pues proceder de esa manera conduce a ridículos sinsentidos. En ese respecto, Singer pone el ejemplo de una persona conflictiva, a la cual le gusta ser provocada, afirmando que la manera de ser de esta persona no le autorizaría ir por el mundo provocando a los demás. Con la finalidad de solucionar el problema de la aplicación de la Regla de Oro en la Multiplicidad de todos los casos particulares que pueden existir, Singer propone tomar en cuenta las preferencias, los intereses, los deseos y las necesidades de las personas, para luego ponerse en el lugar de los demás seres humanos, juzgando sus acciones con el mismo principio o *estándar* con el que juzgaríamos las nuestras. A esa forma de proceder, que considera adecuada, la denomina *aplicación general de la Regla de Oro*³³⁴, frente a la interpretación particularista³³⁵. De acuerdo a Singer, ese principio o *estándar* que se debe aplicar para juzgar las acciones de los demás, debe ser el mismo principio que aplica en uno mismo cuando no ve afectados sus propios intereses³³⁶. Puesto que es algo tan obvio que los gustos, los intereses, los deseos y las necesidades de las personas son muy variados, Singer piensa que la Regla de Oro supone el hecho de que la naturaleza humana no es uniforme. Tomando en consideración los intereses y deseos particulares de las personas, es claro que no se puede establecer la uniformidad de la naturaleza humana, pero Singer no explica cómo es que uno puede, desde su propia mente, deducir cuál es la manera adecuada de tratar a las demás personas. Sostengo que, si los intereses de una persona no tuvieran algo de común con los intereses de otra, sería imposible ponerse, imaginativamente, en el lugar de la otra persona —en sus zapatos— para luego deducir cómo uno debe tratarla. Y lo mismo aplica para los deseos y las necesidades de los demás. Dicho de otro modo: si los intereses, los deseos y las necesidades de una

³³⁴ Cfr. Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 300.

³³⁵ De acuerdo a las expresiones de Singer, la interpretación general de la Regla de Oro rezaría: «Trata a los otros *como* quieres que ellos te traten a ti». Mientras que la interpretación particular de la regla rezaría: «Haz a los demás *lo que quieres* que ellos te hagan a ti» (Cfr. Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 299).

³³⁶ Cfr. Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 302.

persona fueran completamente ajenos a los de otra, sería imposible siquiera entenderlos un poco, y, en tal caso, la Regla de Oro sería completamente inútil. Como consecuencia de esta *reducción al absurdo*, sostengo que los hombres, al margen de las variaciones específicas de los intereses particulares, los deseos particulares o las necesidades particulares que puedan tener, pueden —esos hombres—, sin embargo, colocarse en el lugar de los demás, entendiendo los intereses, deseos y necesidades de los otros, gracias a una parte común que encuentran entre sus propios intereses con los intereses ajenos, entre sus propios deseos con los deseos ajenos y un entre sus propias necesidades con las necesidades ajenas. No importa, pues, de dónde uno es o en qué época nació, uno puede deducir, con la sola inspección de su interioridad, algunos principios para relacionarse con los otros de manera justa. Además, tampoco importa quién es ni de dónde viene la persona que recibe el trato de aquél que utiliza la Regla de Oro. Y sin dunda eso es lo que pensaban los hindúes, los confucianos y los cristianos, al aplicar la Regla de Oro, pues perseguían todos ellos, en muchos puntos, un pensamiento universalista.

Es preciso añadir, además, que la universalidad máxima de la Regla siempre debe buscarse en los principios más simples de la naturaleza humana, aquellos principios con los cuales tantas religiones y filosofías se han encontrado. Pero de lo anterior se desprende algo de suma importancia, y me refiero a que, en la búsqueda de esa universalidad, se deben eliminar la mayoría de los presupuestos metafísicos que aparecen en las religiones o en las filosofías en las que aparece la Regla de Oro, pues un principio metafísico verdaderamente universal debe ser común a todas esas religiones y a todas esas filosofías, razón por la cual se debe buscar el principio (o los principios) más simple que hay en el hombre y que es común a todas las nociones de hombre que existen en tantas religiones y filosofías.

Un argumento elaborado por Robert Allinson —quien defiende la superioridad de la versión negativa de la Regla de Oro, sobre todo de la formulación confuciana— puede estar, al menos parcialmente, en consonancia con esta idea. Para Allinson, la formulación confuciana o formulación negativa de la Regla de Oro («*no hagas a los otros lo que no quieres que los otros te hagan a ti*») tiene su razón de ser en la *modestia* y la *humildad*. La modestia, según Allinson, es la abstención de afirmar que uno posee un conocimiento verdadero (en general),

mientras que la humildad se manifiesta en la abstención de afirmar que uno conoce qué es el bien o qué es la bondad. La primera se da en el orden de lo epistemológico, mientras que la segunda se da en el orden de lo ético. Como consecuencia de esta posición, resulta innecesario, para la aplicación de la Regla de Oro, que la persona que pone en práctica la Regla asuma que *lo que es bueno para ella* es también bueno para los otros³³⁷. Creo que no hay duda de que la versión negativa de la Regla de Oro logra esquivar cualquier interpretación particularista para lograr enfocarse en intereses, deseos y necesidades más generales entre los seres humanos, pero es necesario examinar hasta qué punto llega, realmente, la *modestia* y la *humildad* que Allinson le adjudica. A lo largo de su escrito, Allinson recalca varias veces que la versión negativa de la Regla de Oro asume que la naturaleza humana es buena, y que, por ello, el hombre no necesita la imposición de una moral extrínseca donde se le pide que realice ciertas cosas particulares o concretas³³⁸. Uno podría objetar que, si el hombre estuviera realmente inclinado al bien, entonces no necesitaría tampoco que le dijeran lo que no debe hacer —que es lo que hace la versión negativa de la Regla de Oro—, a lo cual Allinson responde que, quizás, el problema ético para Confucio no consiste en que naturalmente no se encuentre el hombre inclinado hacia el bien, sino que, a través de la práctica, de la cultura, se le ha despojado de su naturaleza original³³⁹. Lo crucial sería, entonces, encontrar la justificación de la aseveración sobre la bondad inherente en el ser humano, pues es una aseveración muy fuerte e, incluso, algo temeraria. ¿En dónde queda, en ese caso, la modestia y la humildad de la que hablaba Allinson cuando elogiaba la versión negativa de la Regla de Oro? En efecto, sostener que los hombres tienen una disposición natural hacia el bien implica un conocimiento profundo de la naturaleza humana y también de la bondad. Lo cual no debería quedar sin explicación en una doctrina que, como el confucianismo, buscaba justificaciones naturalistas y racionales. Tales afirmaciones no pueden quedar como una mera cuestión de fe, como suele suceder en las religiones reveladas. Si los promotores de la versión negativa de la Regla de Oro se equivocaran al asumir que la naturaleza humana tiende al bien, entonces la aplicación de la regla tendería a puras

³³⁷ Cfr. Allinson, Robert E., “The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation”, *Journal of Chinese Philosophy*, 12, 1985, p. 306.

³³⁸ Cfr. *Ibid.*

³³⁹ Cfr. Allinson, Robert E., *op. cit.*, p. 306.

arbitrariedades, y no a la promoción del crecimiento moral —como sostiene Allinson que ocurre realmente³⁴⁰—. Pero, ¿en qué descansa el supuesto de que la naturaleza humana es buena en sí misma? Rémi Brague ha mostrado recientemente que la afirmación de que «el Ser es bueno» o de que «El Ser es idéntico al Bien» está de fondo en las enseñanzas de la antigua Grecia, lo mismo que de la Biblia. En el caso del helenismo, muestra Brague que la ecuación se encuentra explícitamente en Aristóteles³⁴¹, en Teofrasto³⁴² y en Plotino³⁴³, aunque cada uno lo hace según su modo³⁴⁴. En cuanto a la Biblia, Brague se remite a un pasaje del Génesis en el que se relata que Dios, después de haber creado al mundo, vio que era bueno³⁴⁵. Luego de exponer lo anterior, Brague asegura que en nuestro tiempo eso ha cambiado y que ahora el Ser ya no es considerado como algo bueno, sino solamente como algo neutro, y, en algunos casos extremos, como algo malo³⁴⁶. Es así como Brague quiere explicar el problema nihilista de la posmodernidad, en la cual, según él, ocurrió una inversión de valores. Puede ser que Brague tenga razón, al menos en parte, si se considera que, en el ambiente de nuestros días, y sobre todo en el ambiente europeo, existe una idea que está *como en el aire*, según la cual es mejor *no existir* que existir. Sin embargo, al margen de si esta consideración sobre nuestro tiempo es verdadera o falsa, lo que me parece que es muy importante de tomar en cuenta, en esta reflexión, es la posibilidad de invertir el valor sobre el Ser de una manera tan sencilla. Es decir, parecería como si la afirmación sobre la bondad intrínseca de la naturaleza humana, que estaría implicada en la bondad del Ser en general, fuera una afirmación poco evidente en sí misma. Brague está convencido de que esa afirmación cae por su peso, y se apoya en la afirmación leibniziana de que *la nada es más simple y más fácil que algo*, a la que Leibniz llega cuando se pregunta: *¿por qué hay algo y*

³⁴⁰ Allinson afirma que, al aplicar la Regla de Oro, bajo su formulación positiva, se puede correr el riesgo de imponerle al prójimo un principio que uno aplica en uno mismo, pero que sencillamente no cuadra con otros seres humanos. En tal caso, al prójimo, más que recibir un beneficio, recibirá un daño moral (Cfr. Allinson, Robert E., *op. cit.*, p. 311).

³⁴¹ Cfr. Aristóteles, *De Gen. An.*, 731b30.

³⁴² Cfr. Teofrasto, *Metafísica*, IX, §32, 11, a, 26.

³⁴³ Cfr. Plotino, *Enéadas* V, 5 [32], 9, 37-38; V, 8 [31], 9, 40-41.

³⁴⁴ Cfr. Brague, Rémi, *Moderadamente moderno*, Trad. Pedro Ignacio Fraile Yécora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016, p. 37ss.

³⁴⁵ Se refiere Brague a *Gén* 1, 31.

³⁴⁶ Cfr. Brague, Rémi, *Moderadamente moderno*, *op. cit.*, p. 37ss.

*no más bien nada?*³⁴⁷. Dice Brague que, en nuestro tiempo, todo sucede como si la evidencia de que *el Ser es mejor que la nada* nos hubiera abandonado³⁴⁸. ¿En dónde, pues se apoyaban los antiguos para creer que el Ser es mejor que la nada? Puede ser que se deba al efecto del impulso natural que los hombres tienen por conservar sus vidas, y que esa creencia sea confirmada por los esfuerzos que hacen por conservar sus propias vidas, pues realmente uno se esfuerza sólo por lo que quiere, por lo que ama. De otra forma, ¿en dónde quedaría todo el esfuerzo que durante tantas generaciones han hecho los hombres por conservar sus vidas? Y esa consideración no sólo aplica para el *homo sapiens*, sino para todos sus ancestros homínidos y pre-homínidos, es decir, todos los animales que han tenido participación biológica en la evolución humana, pues todos ellos estaban dotados igualmente del principio de conservación de sí mismos, principio que rige cualquier forma de vida. ¿Pero cómo podría un principio instintivo lograr fundamentar una afirmación tan fuerte como la sentencia que nos ocupa —de que *el Ser es bueno* o, al menos, *mejor que la nada*—? Podría ser que el hombre se engañe en eso, así como es posible que se engañe en la creencia de su propia libertad, por ignorar las causas innumerables que determinan su conducta. Y es que el hombre parece creer, como por instinto, es decir, *como por un impulso natural e inmediato*, que sus acciones están en su poder. Parece que la fuerza del argumento que ve una implicación entre el Ser y la bondad no es otro que la existencia del orden y de la belleza que hay en la naturaleza. La contemplación de la naturaleza y el disfrute justo de los placeres de la vida sí podrían dar cuenta de la bondad del Ser, en la medida en que el hombre se vuelve desapegado de las banalidades de la existencia. No creo que sea ninguna casualidad que las doctrinas que promueven la Regla de Oro, también promuevan la serenidad y la contemplación, donde todo es vida interior. En tanto cósmos (κόσμος), el universo es bueno, más allá de las acciones de los hombres, que a veces se ajustan a la armonía de lo externo, mientras que otras veces no. Parece que varias doctrinas antiguas que promovieron la Regla de Oro comparten esta interpretación. La corrupción del hombre se debería buscar en otras fuentes, no en el orden mismo del universo, orden en el cual también participa el hombre mismo. Se debería buscar la corrupción, más bien, en la incapacidad de los hombres para dirigir su inteligencia y sus acciones. Así, por ejemplo, dice Cicerón, en las *Tusculanae Disputationes*, que, si se dejara

³⁴⁷ Cfr. Leibniz, G. W., *Principes de la nature et de la grace*, §7, en: GP, VI, p. 602

³⁴⁸ Cfr. Brague, Rémi, *Moderadamente moderno*, op. cit., p. 38.

actuar a la naturaleza, ella llevaría a su desarrollo a las virtudes innatas que se encuentran, en forma germinal, en el entendimiento humano —“*sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum...*”—, pero que el hombre se corrompe debido a las malas costumbres y a las malas opiniones³⁴⁹. Con esta interpretación se logra ir más allá del mero instinto primitivo de supervivencia para fundar la identidad entre el Ser y la bondad. Sin embargo, la coherencia por seguir el método cartesiano en esta investigación exige que la bondad se funde en el sujeto, y no en las percepciones sensoriales del mundo externo, por lo que un innatista y racionalista riguroso no podría fundar la bondad del Ser en el orden y la belleza de los ríos, de los cielos, de las montañas, y ni siquiera del cuerpo humano.

Para concluir mi reflexión sobre la versión negativa de la Regla de Oro, debo decir que Allinson tiene razón en que la versión negativa de la Regla, al no hacer énfasis en la descripción de un bien particular, está menos cargada de contenido metafísico. Y concuerdo también con él en que la formulación confuciana de la Regla no es ninguna casualidad. Como lo he mostrado, la consideración de la formulación negativa de la Regla me ha servido para estudiar con mayor amplitud las generalidades de la naturaleza humana en el plano de la moral, por lo que ahora es preciso llevar la investigación más a fondo.

¿Cuál es, entonces, ese bien y ese deseo universal? En tanto que tiene que ser un principio inherente a la naturaleza humana, un atributo metafísico del ser del hombre, el único principio que cumpliría tal condición, me parece, es el *conatus* de Spinoza, según el cual toda realidad hace un esfuerzo por preservar en su propio ser³⁵⁰. El *conatus* de Spinoza, de manera un poco análoga a la Regla de Oro, aparece en múltiples filosofías y en formulaciones muy variadas, lo cual es un indicio de que se trata de un atributo metafísico universal del hombre. A continuación, se realiza un análisis de tal principio.

³⁴⁹ Cfr. Cicerón, *Disp. Tusc.* III, 1.

³⁵⁰ Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 6

3. EL CONATUS Y LA REGLA DE ORO

Cuando el *conatus* se refiere al alma del hombre, Spinoza lo denomina voluntad (*voluntas*)³⁵¹. Cuando se refiere simultáneamente al alma y al cuerpo del hombre, lo denomina apetito (*appetitus*)³⁵². Y a la consciencia del *appetitus* la denomina deseo (*cupiditas*)³⁵³. Es decir, el esfuerzo del *conatus* se mantiene, independientemente de que el hombre esté consciente de él. Antes que Spinoza, Santo Tomás ya hablaba de un deseo universal de conservación que está presente en todos los seres:

Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos³⁵⁴.

Según Santo Tomás, el hombre, luego de reflexionar sobre esta inclinación, está habilitado para enunciar el principio de que «*la vida debe conservarse*». Más tarde Leibniz seguirá a Santo Tomás en este punto, al afirmar que, cuando el hombre se apercibe de los instintos, los racionaliza y los enuncia, tomando estos la forma de preceptos³⁵⁵. La diferencia es que Leibniz denomina como innatos a los instintos y a los preceptos que se derivan de ellos, mientras que Santo Tomás no utiliza el término *innatismo* en este asunto, pero esto es sólo una *quaestio nominis*. A ese mismo impulso innato por existir y reproducirse, Schopenhauer lo llamó «voluntad», llegando al punto de identificar a esa «voluntad de la Naturaleza» con

³⁵¹ Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 9, esc.

³⁵² Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 9, esc.

³⁵³ Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 9, esc. | Véase también mi artículo: Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, *op. cit.*, p. 12.

³⁵⁴ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 94, 2. | La traducción corresponde a la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Tomo VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, pp. 129-130).

³⁵⁵ Cfr. NE, p. 90.

el nómeno kantiano. Esa voluntad, según Schopenhauer, se manifiesta en todo: en los animales (tanto humanos como no-humanos), en sus órganos, en la vegetación de las plantas y hasta en la materia inerte³⁵⁶.

Interpretando la Regla de Oro a la luz del principio de conservación de uno mismo, la formulación «*si tú quieres que los otros te traten de una manera determinada, entonces debes tratar a los otros de la misma manera, a menos de que exista una razón para lo contrario*», puede devenir en «*puesto que tú buscas conservar tu propia vida, entonces debes buscar la conservación de las vidas de los demás*». Y hay que interpretar la Regla de acuerdo a lo que de verdad procura la vida de los hombres, como dar de comer al hambriento, dar de beber al sediente, dar vestido al desnudo o consolar al afligido. La nueva Regla, que está bajo la luz de la existencia del *conatus* como un atributo metafísico universal del hombre, ya no se debe formular en la oscuridad de un deseo universal desconocido, sino afirmando que, puesto que uno busca la vida, la plenitud de su existencia, entonces también debe procurar la vida de los demás.

Es pertinente volver a meditar sobre el innatismo moral leibniziano, puesto que su pretensión de reducir las nociones de la moral a los términos más simples no es una cuestión sin importancia. En primer lugar, es de esperarse que, siendo entusiasmado por la *Epistola ad Romanos*, de San Pablo, haya pensado Leibniz que, si toda la *Obra de la Ley* está escrita en el corazón de los hombres, entonces es sensato pensar que toda esa multiplicidad de preceptos se derive, desde unos pocos, mediante los procesos lógicos de la razón. Ahora bien, ya mostré cómo es que Leibniz explica la sabiduría mediante la felicidad (pues la sabiduría es la ciencia de la felicidad); la felicidad mediante la alegría (pues la felicidad es una alegría permanente); la alegría a través del placer (puesto que la alegría es un placer que el alma siente en sí misma); y el placer mediante la sensación de perfección o excelencia en uno mismo³⁵⁷. En ese sentimiento de perfección termina la cadena de definiciones porque tal sensación es un

³⁵⁶ Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Trad. Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 34-35.

³⁵⁷ Leibniz, G. W., *Leibniz's deutsche Schriften*, op. cit., p. 420. | La traducción corresponde a la edición que realizó Ezequiel de Olaso, de los escritos filosóficos de Leibniz (Cfr. Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 395).

término indefinible. Pero, tras los análisis que he hecho hasta el momento, concluyo que esa sensación de perfección o de excelencia no es otra cosa que la sensación de estar cumpliendo el cometido del impulso natural de conservación, es una sensación de que existe armonía (como lo dice en otro texto el mismo Leibniz), es la sensación de que uno está perseverando en su existencia. Por eso creo que, aunque Leibniz no lo supo ver, su ética también se funda en el *conatus* de Spinoza. En los *Nouveaux Essais*, Leibniz define a la volición (*conatus*) como el esfuerzo o tendencia hacia lo que parece bueno y la repulsión hacia lo que parece malo³⁵⁸. Pero, varias páginas atrás, había afirmado que el instinto de «*buscar la alegría y evitar la tristeza*» es un principio innato³⁵⁹. Se pueden combinar estas afirmaciones de los *Nouveaux Essais*, para obtener una conclusión sobre la postura de Leibniz. A saber, que buscar la alegría parece algo bueno, mientras que evitar la tristeza equivale a repeler algo malo. De donde resulta que el *conatus* que describe Leibniz, por lo menos en la medida en que se corresponde con el principio innato de que «*se debe buscar la alegría y evitar la tristeza*», es también un principio innato.

Por lo tanto, la doctrina del innatismo moral de Leibniz, aunque él mismo no la haya alcanzado a ver, también se funda en el *conatus*.

No se puede fingir una absoluta modestia y humildad, como lo hace Allinson en su interpretación de la versión negativa de la Regla de Oro, y ya he mostrado que es absurdo pretender que no existen criterios comunes de bondad, puesto que sería imposible ponerse en el lugar del otro. Los demás seres humanos serían, en tal caso, para uno, algo absurdamente ajeno y diferente. Además, he recalcado ya, varias veces, que es casi unánimemente aceptado que la tesis de que la Regla de Oro descansa bajo la suposición de que la naturaleza humana es uniforme en cuanto los intereses, deseos y necesidades *particulares* de las personas, —es casi unánimemente aceptado que— es una tesis ridícula, o, para decirlo con las palabras de Singer, *tal tesis es absurda y grotescamente falsa*³⁶⁰. Pero realmente nadie se opone a la posibilidad de encontrar el fundamento de la Regla de Oro en los intereses, deseos y

³⁵⁸ Cfr. NE, p. 172.

³⁵⁹ Cfr. NE, p. 88.

³⁶⁰ Cfr. Singer, Marcus G., *op. cit.*, p. 299.

necesidades más generales de las personas. El problema es justamente establecer ese lugar común entre los hombres, y no he encontrado mejor forma de hacerlo que mediante el *conatus*. Y con esto no digo que todos los fenómenos posibles que se derivan de la aplicación de la Regla de Oro tengan que referirse de manera directa a la felicidad que se produce por la satisfacción que puede tener el impulso por permanecer en la existencia, es decir, la satisfacción del *conatus*. La Regla de Oro se puede utilizar, por ejemplo, para exigirle reciprocidad a una persona, como cuando una pareja heterosexual de casados entra en conflicto porque a una de las partes no le gusta que su pareja tenga amistades del sexo opuesto, y entonces le exige a su pareja que solamente tenga amigos del mismo sexo. Por lo que la otra parte —la que recibe la solicitud— opta por exigirle lo mismo a la que hace la solicitud inicial, con el fin de que se dé cuenta que esa exigencia es tan absurda, hasta tal grado, que la parte que la pide no está dispuesta a aceptar los mismos términos. Y con este ejemplo, excluyo, obviamente, los casos atípicos en los que una pareja de casados podría pactar ese tipo de excentricidades.

4. LA REGLA DORADA Y EL INNATISMO DE LAS IDEAS

Tras toda esta reflexión, es preciso exponer una interpretación de la Regla Dorada que esté en función del innatismo de las ideas. Como se había expuesto en el Capítulo IV, el *ego cogitans* es un conjunto de relaciones fijas que implican el entendimiento, los sentimientos y la voluntad. Estas facultades aparecen mezcladas en los diversos fenómenos de la mente humana, pero es claro que es más natural asociar el *conatus* a la voluntad pura. Y aunque el *conatus* se encuentra en toda realidad, como lo demostró Spinoza; en las plantas y en los animales se muestra de maneras muy particulares, donde lo más manifiesto es la violencia con la que unos organismos se imponen a otros; una incesante guerra entre todos los seres vivos. Como ya lo advertía Schopenhauer: “donde alienta un viviente hay otro para devorarlo”³⁶¹. Es claro que esa es una de las manifestaciones más categóricas que existen en la naturaleza sobre aquel impulso que mueve a los seres vivientes a buscar su propia preservación. La competencia por los recursos naturales les impone la competencia a los

³⁶¹ Schopenhauer, A., *op. cit.*, p. 93.

seres vivos, a lo cual las plantas tampoco son inmunes, ya que ellas se disputan, en una guerra de todas contra todas, los nutrientes del suelo, el agua y la luz del sol. Pero hablando únicamente de los animales, tanto humanos como no-humanos, es un hecho que su impulso interno por preservar sus propias vidas no queda en la conservación individual de sí mismos, sino que se manifiesta en la conservación y propagación de sus propias especies. Extrañamente, Santo Tomás piensa al principio de la conservación individual y al de la propagación de la especie como dos principios diferentes en un aspecto. Al primero, al de la conservación individual de los seres, lo interpreta como el producto de la inclinación natural hacia el bien de su propia naturaleza: “*quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*”³⁶². Mientras que, al segundo, al de la propagación de la especie, lo interpreta como perteneciente a un conjunto de bienes *más particulares*, a los que también el hombre está inclinado naturalmente. A este conjunto de bienes particulares pertenece también, según Santo Tomás, la educación de la prole³⁶³. Lo que resulta extraño es que el aquinate no explique más a fondo la relación entre ambos principios, pues a los dos los reconoce como parte de una única ley natural, cuya unicidad defiende fuertemente en la misma cuestión de la *Summa Theologiae*, justo allí donde expone lo anterior sobre el principio de conservación de uno mismo y sobre el de la propagación de la especie³⁶⁴. Así, Santo Tomás decide conectar, en el reino animal, el *principio de conservación de uno mismo* con el *principio de propagación de la especie*, afirmando que ambos son inclinaciones naturales de los animales hacia el bien, con la diferencia de que el primero es una inclinación más universal, y el segundo una inclinación más particular. A mi juicio, Santo Tomás se quedó a un paso de hacer una afirmación más contundente, la cual se puede inferir de las afirmaciones anteriores, a saber, la afirmación de que el *principio de propagación de la especie es una derivación del principio de conservación de uno mismo*. Es evidente que este último es más primario; pues es consecuente que algo del amor que cada individuo tiene por sí mismo se logre proyectar en los seres que le son semejantes, ya que comparten una naturaleza parecida. A propósito del amor y de la ternura con la que están dotados los seres del reino animal, me parece oportuno que Leibniz enfatice que son pocos los animales que hacen la excepción a

³⁶² Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 94, 2.

³⁶³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 94, 2 ss.

³⁶⁴ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 94, 1 ss.

la regla, como las arañas, donde la hembra se come al macho después de la copulación³⁶⁵. En los animales sociales o de manada es manifiesta la empatía, pero incluso se logra ver algo en los animales solitarios, como en el tigre de bengala macho (*panthera tigris tigris*), que tiene que pelear a muerte con otros machos, pero que no podría ser completamente un despiadado, porque si así lo fuera, tendría también que eliminar a las hembras de su especie en vez de reproducirse con ellas, llevando a su propia especie a la extinción. El *panthera tigris tigris* macho hace casi todo de manera solitaria, pero en la reproducción obviamente tiene que ser acompañado; la hembra, por su parte, está obligada a convertirse en un ser más social, pues además de que tiene que acompañar a sus crías por cierto tiempo, acostumbra a vivir en grupos de tres o cuatro ejemplares de su especie.

Desde el punto de vista de la duda metódica, que es el método seguido en esta investigación, el problema de la moral termina resolviéndose en un solitario *ego cogitans*, bajo la suposición de que existen otras mentes y otras cosas fuera del mismo *ego cogitans*, cuestión de la que el mismo *ego cogitans* no puede tener una certeza absoluta. La moral es, pues, siempre, vida interior, por lo que uno no puede enfocarse en lo que viene de afuera, sino en lo que sale de su interior. Eso es justo lo que se enseña en el Evangelio de Mateo cuando se afirma que no es lo de afuera lo que contamina al hombre, sino lo que sale de él³⁶⁶. La doctrina de la vida interior fue también enseñada por Sócrates, y está bien representada por una sentencia del *Gorgias*, cuando afirma Sócrates que cometer un acto injusto es peor que recibirlo: “Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo (ἐγὼ γὰρ δὴ οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι)³⁶⁷.”

³⁶⁵ Cfr. NE, p. 93.

³⁶⁶ Marcos 7:15: “Nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar; mas lo que sale de él, aquello es lo que contamina al hombre” (οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον).

³⁶⁷ Pl., *Gor.*, 474b.

Otro ejemplo claro sobre lo que significa la vida interior se encuentra en un fragmento sobre moral que es atribuido a Demócrito, en el que se declara que uno siempre debe hacer el bien, aunque nadie lo esté observando:

Nadie debe sentir más vergüenza ante los hombres que ante sí mismo, ni se debe obrar peor cuando nadie lo ve o cuando lo ven todos los hombres: uno debe sentir más vergüenza delante de sí mismo y establecer esta ley para el alma, de forma tal de no hacer nada inadecuado³⁶⁸.

Τοῦ αὐτοῦ. Μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον³⁶⁹.

Pero si el buen comportamiento de un hombre, según estas doctrinas, depende sólo de uno mismo y no depende de las acciones de los otros, es natural que los seguidores de este tipo de enseñanza busquen, al profundizar, los principios elementales metafísicos de los cuales depende toda esta vida interior, para lo cual, no queda de otra más que ir a parar a la consideración del sujeto metafísico, esto es, del *sujeto que piensa* o *ego cogitans*, y es justamente allí donde encuentro que solamente la actividad universal del *conatus* puede dar una explicación de la moral.

Lo que queda por hacer en esta reflexión es exponer la relación íntima entre el *conatus* y la Regla de Oro, donde justamente, me parece, se encuentra uno de los grandes fundamentos de la doctrina de la vida interior. Ya decía arriba que la expresión más primitiva del *conatus* en los seres vivos es su propia conservación individual. En término cartesianos, se debería decir que el *ego cogitans* posee ese impulso primitivo por perseverar en su existencia. El ser humano es, ante todo, *deseo*, como también lo señalaba Spinoza. Entonces, ese impulso primitivo de los seres vivos por buscar su propia preservación desemboca, como también ya se expuso arriba, en una guerra interminable donde unos devoran o matan a otros. Pero

³⁶⁸ La traducción es mía.

³⁶⁹ DK, 55 A 264

mostraba también que la ternura que se muestran los animales entre sí, sobre todo cuando pertenecen a una misma especie, se contrapone a un individualismo absoluto y perverso que impediría la reproducción de las especies, pues los machos y las hembras se matarían entre sí, llevando a las diversas especies a la extinción. Pero, puesto que esto último no ocurre, hay que reconocer, por tanto, que los animales no-humanos también reconocen a sus semejantes, y que hasta los más sanguinarios muestran algo de piedad. Si hay animales que no muestran piedad a sus semejantes, a los de su especie, es claro que no son la mayoría, y aquí no interesan esas despreciables excepciones. Concluyo de lo anterior que, de alguna forma, cada animal, con el objetivo de la propagación de su propia especie, se ve en la necesidad de limitar sus instintos agresivos y despiadados, pues tiene la necesidad de interactuar, al menos en un grado, con los de su especie. Y, desde luego, hay grados de interacción, grados de cercanía, así como grados de dulzura o de ternura respecto de sus congéneres. Los animales sociales, de manada, como los lobos (*canis lupus*) están más acostumbrados a interactuar con los de su especie, por lo cual necesitan más del recurso de la empatía o de la dulzura con sus congéneres; mientras que, animales agresivos y solitarios como el tigre macho (*panthera tigris tigris*) manifiestan una ternura moderada, pero no inexistente.

Es claro que, como lo sostenía Santo Tomás, en los seres humanos ocurre exactamente lo mismo que con los demás animales, que siguen un principio de conservación individual y un principio de conservación de la especie. Y, como también lo sostenía el aquinate, esos principios que surgen de los instintos pueden ser racionalizados por el hombre para luego convertirse en principios morales³⁷⁰. Es decir, ya enunciados, de manera racional, quedarían, en primera persona, como «es bueno que yo conserve mi propia vida» y «es bueno que mi especie prolongue su existencia». Ahora bien, si el principio de la conservación de la vida de uno mismo es lo que impulsa a los diferentes animales a aniquilar y devorar a otros animales, entonces el principio de la propagación de la especie tiene forzosamente que limitar al

³⁷⁰ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, 91, 2. | Véase también Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, Trad. Elsa Cecilia Frost. F.C.E. México, 1960, p. 243: “Todo hombre posee también la luz de la razón que le permite reflexionar sobre estas inclinaciones fundamentales de su naturaleza y promulgarse a sí mismo la ley moral natural, que es la totalidad de los preceptos o dictados de la recta razón acerca del bien que ha de perseguirse y del mal que ha de evitarse”.

primero —al menos con los de su propia especie—, y eso mismo es justamente lo que creo que propone la Regla de Oro. Es decir, la Regla de Oro propone que uno trate a los demás como desea ser tratado, y, por tanto, limita el trato que uno da hacia los otros, utilizando de referencia el propio sentir de aquel que aplica la regla. En este sentido, la regla fomenta el trato comunitario entre los individuos, incentivando la condición natural humana de animal comunitario (ζῷον πολιτικόν).

Parecería que hay contradicción entre esta afirmación sobre el significado profundo de la Regla de Oro, que exhorta a uno mismo a oponer la consideración hacia los otros respecto del excesivo amor-propio que uno se puede tener, —parecería que hay contradicción entre eso— y lo que también había afirmado anteriormente, de que el *principio de propagación de la especie* es una derivación del *principio de conservación de uno mismo*. ¿Cómo, pues, se puede afirmar que el uno se opone al otro, y, al mismo tiempo, que el uno se deriva del otro? Ante lo cual respondo que la estima que uno tiene por su propio ser, que se manifiesta en el *impulso de conservación de uno mismo*, tiene grados, y cuando esa estima propia es excesiva, puede pasar por encima o anular los deseos, intereses y necesidades de los demás. Sólo cuando la estima hacia uno mismo es virtuosa, cuando consiste en el *justo medio* entre el ensoberbecimiento y el desprecio por uno mismo, sólo allí es cuando el amor-propio desemboca en el amor hacia los demás, porque al momento de que un hombre disminuye la atención hacia su propia persona, vive con más fuerza su inclinación natural por considerar a los demás, la cual contribuye a la conservación de su propia especie. Y, puesto que tal inclinación también existe en los animales no-humanos que son sociales, no es necesario, entonces, que deba ser racionalizada.

Tal como lo manifiesta la teoría de los círculos del estoico Hierocles, en su doctrina sobre el *amor fraterno* (φιλadelphia), el amor-propio que sienten los hombres (producto de la οἰκείωσις interna), y que es virtuoso —como yo lo sostengo—, se transmite o se proyecta hacia los demás (consecuencia de la οἰκείωσις externa), comenzando desde las personas más cercanas, como el cónyuge, los hijos y los padres, para luego tener un mayor alcance con seres humanos que están más alejados de la circunstancia de uno mismo, como con los familiares del cónyuge, por ejemplo, y luego extenderse hasta la propia comunidad, a la

nación, y, finalmente, a todo el género humano, es decir, se llega al amor universal³⁷¹. El principio de conservación, para Hierocles, también se funda en la οικείωσις (apropiación) interna, y luego el amor-propio es transferido a los demás seres. De ningún modo me parece casualidad que, en el extracto de la filosofía de Hierocles (el cual aparece en la antología de Estobeo), enuncie Hierocles también, a su modo, la Regla Dorada:

Hay, entonces, un primer precepto muy claro y verosímelmente de fácil realización, además de común. Respecto a toda persona, en efecto, es una consideración sana decir lo siguiente: el modo de tratar a cualquiera resulta claro a partir del ponerse uno mismo en el lugar del otro y el otro en el lugar de uno mismo. Así, en efecto, uno trataría adecuadamente al criado tras haber reflexionado cómo sería digno que aquel le tratase a uno mismo, si se diera, precisamente, el caso de que aquel fuera el amo y uno el esclavo. La misma consideración es valedera para el trato de los padres con los hijos, el de los hijos con los padres y, en suma, el de todos con todos³⁷².

Πρώτη μὲν οὖν ὑποθήκη μάλα σαφὴς ἐπιεικῶς τε εὖπορος, πρὸς δὲ καὶ κοινή· κατὰ παντὸς μὲν γὰρ εἰπεῖν προσώπου ὑγιῆς ὁ λόγος, ὡς σαφὴς ἡ ὁτουοῦν χρήσις, ἔκ τε τοῦ ἑαυτὸν μὲν ἐκεῖνον, ἐκεῖνον δὲ ἑαυτὸν ὑποθέσθαι. καὶ γὰρ οἰκέτη χρῶτ' ἂν τις καλῶς, ἐνθυμηθεὶς ὡς ἂν ἡξίωσεν ἐκεῖνον αὐτῷ προσφέρεσθαι, εἴπερ ἐκεῖνος μὲν ἦν δεσπότης, αὐτὸς δὲ δοῦλος· ὁ δ' ὅμοιος λόγος καὶ γονεῦσι περὶ τέκνων καὶ παισὶ περὶ τῶν γειναμένων καὶ συνόλως ἅσι περὶ πάντων³⁷³.

Si bien, Hierocles no muestra, en los escritos que se conservan de su filosofía, la relación íntima que existe entre la Regla Dorada y el amor-propio (en el sentido virtuoso). Sí da a

³⁷¹ Cfr. Estobeo, *Anth.* II, 671, 3-672, 6 ss.

³⁷² La traducción es de de Javier Aoiz, Deyvis Deniz y Blas Bruni Celli (Cfr. “Elementos de Ética, Extractos de Estobeo, y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico”, Edición bilingüe griego-español, *Helmantica* [Revista de filología clásica y hebrea de la Universidad Pontificia de Salamanca]; Traducción, introducción y comentario de Javier Aoiz, Deyvis Deniz y Blas Bruni Celli, Año LXV, Número 193, Salamanca, 2014, p. 115).

³⁷³ Estobeo, *Anth.* II, 660, 15-662, 1 ss.

entender, de acuerdo al extracto de la antología de Estobeo, que el amor-propio necesita ser regulado, pues puede haber un amor-propio vicioso, al que denomina con el nombre de φιλαυτία —término que significa «*amor propio*», pero que es tomado por Hierocles en sentido peyorativo—, que sería un amor excesivo que una persona puede tenerse a sí misma. La φιλαυτία, bien lo señala Hierocles, conduce al desprecio de los demás seres humanos: “El *amor propio*, en efecto, se basta para engrandecer y glorificar lo propio y empequeñecer y despreciar lo de los demás (ικανὴ γὰρ ἡ φιλαυτία τὰ μὲν ἴδια μεγαλοποιῆσαι καὶ ἀποκυδᾶναι, τὰ δὲ τῶν ἄλλων κατασμικρῶναι καὶ διαφανλίσαι)”³⁷⁴. En suma, el amor-propio que es compatible con el ejecutante de la Regla Dorada, es un amor sano, que no es egoísta, y donde, a través de la propia valoración de uno mismo (de los intereses, deseos y necesidades propios), cada persona puede llegar a la valoración de los demás (de los intereses, deseos y necesidades ajenos).

La doctrina de la vida interior, la Regla de Oro y el amor fraternal son cuestiones íntimamente conectadas que aspiran a lo general, a lo universal, cuestiones que todos los hombres pueden aplicar. En cuanto a la Regla de Oro, me refiero, desde luego a la interpretación que he propuesto en esta investigación, según la cual la Regla exhorta a los hombres a moderar su amor-propio en beneficio de sus semejantes, evitando constantemente que ese amor no degenera en el exceso, esto es, en la soberbia, la cual lleva al desprecio de los otros; sino que sea un amor virtuoso, en el que uno reconozca su propio valor; y que no llegue tampoco al extremo contrario, es decir, al punto de demeritarse excesivamente uno a sí mismo, ya que eso sería también vicioso e impediría que el amor que uno se tiene a sí mismo se proyecte después en otros seres humanos. En la sentencia cristiana de la Regla de Oro «ama al prójimo como a ti mismo» está claramente implicado ese amor-propio virtuoso, ya que, el amor que se le debe dar al otro, tiene de punto de partida y de referencia el amor que uno se debe tener a sí mismo. Un hombre no puede amar a sus semejantes si no se ama primero a sí mismo.

³⁷⁴ Estobeo, *Anth.* II, 660, 15-662, 15 ss. | La traducción es de Javier Aoiz, Deyvis Deniz y Blas Bruni Celli (Cfr. “Elementos de Ética, Extractos de Estobeo, y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico”, *op. cit.*, p. 115). | El subrayado es mío.

A propósito de la generalidad alcanzada de la Regla de Oro según la interpretación de esta investigación, y a pesar de que le he reprochado antes a Kant por no haber valorado la Regla Dorada, debo decir que, por su estructura, el imperativo categórico kantiano se parece demasiado a la Regla de Oro, cuando esta última es interpretada correctamente, es decir, bajo la interpretación que atiende a los intereses generales, deseos generales y necesidades generales de los hombres. Kant se oponía a la Regla de Oro porque la interpretaba erróneamente, como si ella se refiriera a casos demasiado concretos, es decir, usaba esa interpretación vulgar y grotescamente falsa, a la cual ya me he opuesto anteriormente. Así, sostenía Kant que un criminal puede apelar a la Regla de Oro para atacar al juez que lo condena³⁷⁵. Mas, sin embargo, si se toma en cuenta la interpretación universal de la Regla de Oro, el imperativo categórico no sólo no se opone a la Regla, sino que, además, como ya lo adelantaba, se le asemeja. El imperativo categórico kantiano reza: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”³⁷⁶. Es precisamente el condicionante de ser *un principio de una legislación universal*, el que lleva al sujeto que aplica el imperativo categórico a salir, en cierta medida, de sí mismo, para considerar los intereses, deseos y necesidades de los demás hombres; aunque, en el fondo, el sujeto que aplica el imperativo categórico también juzgue lo universal pensando en su propia persona, es decir, fundando la universalidad de sus acciones en sí mismo —en lo *a priori*, diría Kant—.

No hay duda de que las normas morales universales que se han analizado aquí se fundan en lo innato. Ha quedado claro que el amor hacia el prójimo se funda en el amor-propio. ¿Y en qué se funda entonces el amor-propio virtuoso? Está claro, en el principio innato del *conatus*, que es el deseo que tienen los seres pensantes por perseverar en su propia existencia, en su existencia como sujetos protagonistas de las experiencias que viven en el mundo. Desde la perspectiva del *ego cogitans*, no se ama y se les procura el bien a las demás personas, sino a la noción que uno tiene de las demás personas. Todo se funda en la vida interior. Y esto no quiere decir que los demás seres humanos no existan, sino que, en la vida moral del hombre,

³⁷⁵ Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 68.

³⁷⁶ KpV, 30. | Traducción de Dulce María Granja Castro en: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, 1ª Ed., Trad. Dulce María Granja Castro, FCE-UAM-UNAM, México, 2005, p. 35.

toda acción moral depende únicamente de la postulación de la existencia de los demás seres humanos. A final de cuentas, la *res cogitans* percibe a los hombres del exterior como mera *res extensa*, pero la analogía que tienen esos hombres del exterior con su propia mente es justamente lo que lleva a suponer al sujeto cognoscente que esos hombres también tienen mentes, es decir, que son seres que piensan (*res cogitantes*).

CONCLUSIONES FINALES

A continuación, expondré las conclusiones finales de esta investigación. Se intentará, en la medida de lo posible, que las conclusiones vayan apareciendo en orden, de acuerdo a su importancia.

1. SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS ESPECULATIVOS

Definitivamente, las ideas que con mayor razón pueden poseer el título de innatas, son aquellas que se derivan de la facultad de pensar (*facultas cogitandi*, como decía Descartes). El fundamento de este conjunto de ideas simples es el *ego cogitans* cartesiano, el cual es una unidad dotada de entendimiento, voluntad y emociones. La unidad del *ego cogitans* no se ve afectada, de ningún modo, bajo la consideración de un posible estado de doble consciencia o ante la existencia del *inconsciente* del que hablan los psicoanalistas —incluso bajo la posibilidad, considerada por Jung, de que el *inconsciente* sea un sujeto independiente del *yo consciente*³⁷⁷—. La validez del *cogito* tiene lugar, siempre que exista una consciencia que un momento determinado considere el enunciado *yo pienso y, por lo tanto, yo existo*. También es pertinente agregar que el *ego cogitans* tiene un acceso directo al conocimiento de sí mismo. Los psicoanalistas lacanianos argumentaban que el lenguaje mediaba el conocimiento entre el *ego cogitans* y su propia naturaleza, pero, como lo ha mostrado Jaspers, en el proceso del pensamiento ejecutado en el *cogito*, el sujeto coincide plenamente con el objeto de conocimiento, por lo que el *ego cogitans* accede al conocimiento de su propio ser de manera directa³⁷⁸. En una dirección similar a la de Jaspers, Moreno Romo ha objetado a los psicoanalistas lacanianos que el *cogito* es un asunto de pensamiento y no de lenguaje, debido a lo cual no se debe confundir la palabra con el concepto³⁷⁹.

³⁷⁷ Cfr. Jung, Carl G., *op. cit.*, pp. 506-507.

³⁷⁸ Cfr. Jaspers, Karl, *Descartes y la Filosofía*. Trad. Oswald Bayer, Leviatán, Buenos Aires, 1958, p. 17.

³⁷⁹ Cfr. Moreno Romo, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, *op. cit.*, pp. 79-80.

C. Lorena García tiene razón en enumerar a *la mente*, dentro del cartesianismo, como una idea innata modal (idea innata-m) —al lado de la idea de *Dios* y de la idea de *triángulo*—, ya que es claro que la noción de *mente* no es una idea simple, sino que es una idea compuesta o compleja³⁸⁰. Sin embargo, como se podía vislumbrar con lo que he dicho más arriba, la mente es una noción clara que resulta tener una absoluta immediatez al sujeto cognoscente. No es como la idea de Dios, ya que la idea de Dios remite a un Ser cuya existencia se discute. Pero tampoco es una idea meramente abstracta, como lo es la idea del triángulo, que se puede considerar como un ente artificial que es el mero producto de haber aplicado el pensamiento apodíctico a las impresiones de las sensaciones, como lo considera la fenomenología. Es decir, no hay duda de que la mente es algo que posee ese conjunto de relaciones que versan sobre lo intelectual, lo emotivo y lo volitivo. Relaciones que a menudo aparecen mezcladas en el pensamiento humano. Por ejemplo, cuando un joven que decide estudiar una carrera universitaria sobre algo que le apasiona, decide —acción de la voluntad— aprender los contenidos que le enseñan en la universidad —acción del entendimiento—, y obtiene una emoción por estar aprendiendo eso que le gusta —motivación (= efecto emocional)—. Por más que se diga que el lenguaje tiene innumerables funciones, como lo hace el segundo Wittgenstein, la verdad es que todas las funciones del lenguaje pueden reducirse a las tres funciones que corresponden de la división clásica: descriptiva, emotiva e imperativa, que respectivamente manifiestan al entendimiento, a las emociones y a la voluntad. Hasta un discurso como el que compone un chiste o una broma, se puede entender mediante las funciones básicas. En efecto, en un chiste, el emisor busca generar emociones en el receptor, normalmente positivas, pues no es el objetivo de un chiste provocar tristeza. Además de eso, los chistes suelen ocultar alguna contradicción, que es propiamente lo que es gracioso, debido a su absurdidad. Y la contradicción, puesto que es proposicional, se manifiesta a través del lenguaje descriptivo (aunque sea implícito). Otra función del lenguaje que parecería escapar a esta clasificación tradicional es la que se usa para dar instrucciones en un juego (en una competencia deportiva, por ejemplo), sobre todo si es abstracto (como en un juego de mesa). Aunque el juego sea abstracto, como en el juego de mesa, el emisor utiliza la función descriptiva del lenguaje, es decir, describe las reglas de esa entidad abstracta que es el juego. Y, en general, todas las funciones del lenguaje se pueden reducir a estas tres características.

³⁸⁰ Cfr. Lorena García, C., *op. cit.*, p. 67 ss.

Todo esto deja claro que el *ego cogitans*, con sus funciones básicas, se puede desplegar para dar forma a todos los pensamientos humanos, contribuyendo, desde luego, con la forma de los pensamientos; mientras que el contenido, lo ponen, al menos en los primeros años de la vida, las sensaciones. En este último sentido, se puede decir que Husserl es muy kantiano, pues, aunque en su parte cartesiana admite la existencia del *ego cogitans*, lo hace únicamente bajo la condición de la intencionalidad. Es decir, el sujeto no piensa, ama o desea, a secas; sino que piensa *algo*, ama *algo* o desea *algo*. Siempre existe un objeto intencional, y ese objeto es empírico, al menos en los primeros años de vida. Como en Kant, son harto necesarias las sensaciones. Luego de eso, naturalmente, lo indica bien la fenomenología, los hombres comienzan a realizar abstracciones, hasta llegar a generalizaciones apodícticas, como en los entes de la matemática.

Pero, sin embargo, *el pensar, el amar y el desear* son facultades puras del *ego cogitans*. Aunque el *ego cogitans*, en la fenomenología, se descubre únicamente mediante la intencionalidad, es decir, su existencia se revela en la medida en que el *ego cogitans* aplica cada una de sus facultades inherentes a los objetos intencionales. Y esta postura fenomenológica es completamente compatible con la opinión que he manifestado en esta investigación, de que, fuera de las ideas que se derivan de la facultad de pensar, parece complicado encontrar otras ideas verdaderamente innatas puras, es decir, donde no intervengan las sensaciones. Descartes y Leibniz se equivocaron, pues, como ya se mostrado reiteradamente —bajo el auxilio del argumento de las tres monedas de oro, de Jevons³⁸¹—, en pensar que toda la matemática es innata en el entendimiento humano, pues ha quedado claro que los seres externos a la mente humana se distinguen por sus cualidades sensibles, y que los números calcan esa propiedad. Las reflexiones hechas en el Capítulo Segundo de la presente investigación van completamente en sintonía con la tesis de Jevons. He mostrado allí que Descartes y Leibniz terminan por fundar todo el edificio de la matemática en las intuiciones, pero no es sino la experiencia —según mi parecer— lo que termina por revelar y justificar la validez de esas intuiciones, evitando que queden como meros productos arbitrarios de la imaginación. Por más componentes innatos o apriorísticos que tengan las relaciones matemáticas, siempre la experiencia es la que las muestra como reales, como

³⁸¹ Cfr. Jevons, W. Stanley, *op. cit.*, p. 157.

relaciones que se pueden aplicar en la naturaleza, ya sea para medirla, conocerla o dominarla. Pero, pese a las sugerencias que brindaban las reflexiones del Segundo Capítulo, no abandoné la creencia de que el conocimiento matemático era independiente de la experiencia, sino hasta que vinculé la observación de Jevons, de las tres monedas de oro³⁸², con la teoría del innatismo de las ideas.

También es pertinente señalar que el innatismo racionalista (cartesiano y leibniziano) tampoco se opone a la fenomenología y al empirismo en la cuestión del aprendizaje. De hecho, en sentido absoluto, el innatismo no se opone al aprendizaje. Aunque un hombre aprenda algo que no sabía, de ninguna forma se excluye que tal hombre extraiga el conocimiento desde su propio fondo. Y así ocurre, de hecho, con el *ego cogitans*. Se sabe que el *ego cogitans* es una sustancia, pero esa sustancia no se descubre sino hasta que ella opera los contenidos de las sensaciones. Un sujeto, por ejemplo, puede *pensar en el vuelo de las aves, amar a una mujer y desear beber agua*. Todos esos objetos intencionales revelan que uno y el mismo sujeto es el centro de todas esas vivencias, por lo que así se descubren las facultades puras del sujeto, que también son innatas, y de ellas se deduce que ese sujeto de las vivencias tiene que existir necesariamente. De esta forma, queda descalificado el argumento de que *un conocimiento x no puede ser innato porque es aprendido*. Este argumento que opone a lo innato con lo que se aprende es, definitivamente, el prejuicio más extendido contra la teoría del innatismo de las ideas.

Teniendo ya toda esta base metafísica, se deduce también que el *ego cogitans* escapa a la postura de Frege, de que el número únicamente es aplicado a los conceptos y no a las cosas³⁸³. En tanto realmente existente, el pensamiento del *ego cogitans* debe de ser una unidad, ya sea como una sustancia (*substratum*) o como el modo de una sustancia. Todos los atributos que componen al *ego cogitans* lo acompañan en su realidad (ser, unidad, sustancia, pensamiento, percepción, voluntad, emoción, duración o posibilidad). De modo que, por ejemplo, se sabe que hay algo en el mundo que es una unidad real, incluso si sólo existiera una sustancia en el universo, o si esa sustancia fuera el universo entero. Y no importa que lo único que se conozca

³⁸² Cfr. Jevons, W. Stanley, *op. cit.*, p. 157.

³⁸³ Cfr. G. Frege, *op. cit.*, pp. 160-165.

sobre la sustancia —hablando en términos generales, es decir, de cualquier sustancia— sea que la sustancia es el soporte de las cualidades de una cosa.

Daniel Flage y Clarence Bonnen sostienen que las ideas innatas, en Descartes, solamente tienen un rol explicativo, ya que no contribuyen a lo epistemológico, es decir, a explicar el problema de la verdad o falsedad de las ideas³⁸⁴. Lorena García ha rechazado tal argumento en la cuestión del innatismo modal (el de las ideas complejas), mostrando que, en la filosofía cartesiana, las ideas innatas del tipo modal (como la del triángulo) se caracterizan por su contenido apodíctico³⁸⁵. Y yo rechazo la postura de Flage y de Bonnen en el sentido del innatismo de contenido —es decir, del innatismo que trata sobre las ideas simples, que se derivan solamente de la facultad de pensar—, ya que las ideas simples que se derivan directamente del *ego cogitans* (unidad, ser, pensamiento, percepción, voluntad, posibilidad, etc.) son todas cualidades reales de una cosa, y sirven como referencia para entender las cosas del mundo exterior, como lo he manifestado cuando traté el tema de los seres vivos que se perciben a través de los sentidos, seres que, por manifestarse al entendimiento sólo a través de los sentidos, se muestran como mera *res extensa*, por lo que no existe la certeza de que tengan mente, y la única manera de establecer eso con mayor probabilidad es mediante la analogía con la mente de uno mismo. Consecuencia de esta última afirmación es que, los seres que gozan de la mayor probabilidad de existir, desde el punto de vista de la mente humana que los percibe, son los demás seres humanos, en virtud de esa analogía con la mente de uno mismo. Luego seguirían los demás seres vivos concretos que se encuentran en la naturaleza, esto es, los animales no-humanos, y luego las plantas. Y en el caso de los animales no-humanos, los primeros serían, desde luego, los animales superiores, esto es, los mamíferos, pasando por las aves, los reptiles y otras bestias que guardan semejanzas con el *homo sapiens*, hasta llegar a los animales que apenas muestran señales de que tienen mente y percepción, como las estrellas de mar o los corales. Debido a la analogía con la mente humana, es una realidad el hecho de que resulta más fácil, para un hombre, concebir a un ente natural (ya sea otro hombre o un animal no-humano) que a un ente artificial o a un ente

³⁸⁴ Cfr. Flage, Daniel y Clarence Bonnen, “Descartes and the Epistemology of Innate Ideas”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 1, 1992, pp. 19-33, p. 19 ss.

³⁸⁵ Cfr. Lorena García, C., *op. cit.*, p. 68 ss.

abstracto, aunque no me atrevo a decir que sea más fácil concebir a una planta que a un avión o que a una silla, porque la planta también está lo suficientemente alejada de la apariencia humana en general, aunque a través de la razón se sepa que guardamos muchas similitudes con ellas, como, por ejemplo, que los seres humanos, al igual que ellas, estamos constituidos por células, o que, al igual que las plantas, los seres humanos nacen, crecen, se reproducen y mueren³⁸⁶.

También debo reconocer que Descartes, al menos en parte —aceptando la certeza sobre los entes del mundo, a través del argumento de que *Dios no es engañador*³⁸⁷—, renunció al proyecto innatista de tratar de ver con claridad la separación de la mente humana (en su estado puro) respecto de los datos que le muestran los sentidos. Descartes se desvía del camino de la epistemología por comenzar a teologizar, sujetándose, además, a los dogmas de teología revelada católica. De no haber recurrido a la teología, Descartes hubiera tenido que buscar otra forma de salir del solipsismo, optando, quizás, por aproximarse a las mentes del exterior a través de la analogía con la mente de uno mismo, como lo he propuesto yo.

Respecto de esta cuestión del solipsismo, también es pertinente aclarar que el método cartesiano seguido en esta investigación, el de la duda metódica que desemboca en el *cogito*, es sencillamente un método para ir encontrando certezas, pero que, por su rigor, prefiere suspender el juicio ante muchos fenómenos de la realidad. Gassendi, que notó que el método seguido por Descartes es demasiado riguroso, le objetó al autor de las *Meditationes* que, por aceptar sólo certezas de un rigor altamente demostrativo, había quedado —Descartes— como un ciego. Según Gassendi, por ejemplo, Descartes se equivoca al creer que se conoce a sí mismo con claridad y distinción cuando afirma —Descartes— que es una *cosa que piensa*, y que eso equivale a sostener que un ciego conoce bien lo que es el sol, cuando, careciendo de la capacidad para ver su forma y la luz que emana, afirma simplemente que el sol es *una cosa que calienta*³⁸⁸. A mi juicio, Gassendi le está objetando, en el fondo, a Descartes, que su

³⁸⁶ Cfr. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, *op. cit.*, p. 8 ss.

³⁸⁷ Cfr. MPP, 79 ss.

³⁸⁸ Cfr. MPP, pp. 338.

método, de alguna forma, *rebana* o corta a la realidad en pedazos, para apreciar sólo una parte de ella y cegarse ante lo demás. Al pensar al alma y al cuerpo como sustancias separadas, Descartes había insinuado, en las *Meditationes*, que el alma y el cuerpo estaban completamente separados y que uno no tenía acción en otro. Sobre todo, justamente, porque Descartes entiende a la sustancia que piensa —que Descartes concibe como el alma— como una sustancia indivisible, lo cual se opone a la visible y evidente divisibilidad de los cuerpos. Ya Platón utilizaba el adjetivo de διαλυτός para referirse a la propiedad de disolución que tienen los cuerpos, afirmando que, contrariamente a ellos, el alma es indisoluble (αδιαλυτός)³⁸⁹. A decir verdad, Descartes se acerca demasiado a ese dualismo radical profesado por Platón, aunque, en su respuesta a Gassendi, intenta disimular que no establece una separación radical entre el alma y el cuerpo, asegurando que nunca ha negado que el alma pudiera ser corpórea³⁹⁰. De acuerdo al testimonio de Nemesio, el estoico Crisipo sostenía que el alma humana no podía ser incorpórea, debido a que está en contacto con el cuerpo, ya que algo que es incorpóreo no puede estar en contacto con algo corpóreo. De donde resulta que el alma debe ser necesariamente corpórea³⁹¹. Y aunque este problema se discutía desde la antigüedad, es cierto que Gassendi aporta atinados argumentos en favor de la corporalidad del alma. Entre otros, le objeta a Descartes que sensaciones como el dolor, el hambre o la sed muestran que uno no está alojado en su propio cuerpo como un piloto en una nave, sino que se encuentra estrechamente unido a él, mezclado y fundido con él, formando una unidad³⁹². Teniendo de fondo un argumento similar al del estoico Crisipo, Gassendi le recrimina a Descartes por no haber explicado con suficiencia cómo es que algo supuestamente incorpóreo (el alma, según Descartes) puede tener esa comunicación con algo corpóreo (el cuerpo humano)³⁹³. Realmente no hay manera de rebatir el argumento según el cual *el alma debe ser corpórea, porque de lo contrario no podría mover al cuerpo*, por lo que, a Descartes, a mi juicio, ante tales objeciones, no le quedó de otra más que suavizar sus declaraciones en torno a la separación del alma y del cuerpo. Por eso es que, después, en *Notae in Programma*, Descartes se abre explícitamente a la posibilidad de que el alma sea

³⁸⁹ Cfr. Pl., *Phd.*, 80b.

³⁹⁰ Cfr. MPP, p. 337.

³⁹¹ Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (*SVF* I 518)

³⁹² Cfr. MPP, p. 343.

³⁹³ Cfr. MPP, p. 343 ss.

un modo de la sustancia corporal³⁹⁴. Pero, aunque sea contundente este argumento sobre la corporalidad del alma, defiendo al método cartesiano, pues lo de rebanar la realidad para ver sólo una parte de ella, no es sino la consecuencia del rigor, esto es, de aceptar solamente lo que queda rigurosamente demostrado. Gassendi demostró satisfactoriamente que el alma es corpórea, pero lo cierto es que sigue siendo un misterio cómo se da la relación entre el alma y el cuerpo. En otras palabras, la interacción entre el alma y el cuerpo existe, pero nadie sabe cómo se da concretamente esa relación. No hay evidencia, por ejemplo, de que un pensamiento modifique directamente a la materia; ni tampoco de que la materia modifique de manera directa a los pensamientos³⁹⁵. Por ello, sigue valiendo la pena utilizar el método cartesiano. Sólo así se puede construir un sistema interpretativo de la realidad que sea seguro, que esté basado en lo estrictamente demostrado.

En cuanto al innatismo de las nociones matemáticas (innatismo modal) como el de la idea del triángulo, del círculo o del número cuatro, es preciso dejar en claro que tales nociones son una combinación de elementos puramente intelectuales (innatos) con elementos empíricos. He aplicado el ejemplo de las tres monedas de oro, de Jevons³⁹⁶, para mostrar, con rigor, que todas las nociones matemáticas que implican la multiplicidad —es decir, todas las nociones matemáticas, excepto la unidad— están basadas en una imitación de las cualidades sensibles de las cosas que se perciben a través de los sentidos —v.gr.: las dos unidades que, al sumarse, conforman al número 2 (es decir 1 y 1') deben tener el mismo valor numérico, pero ser distintas entre sí en el sentido ontológico, pues, de lo contrario, terminarían por ser una misma entidad y no podrían sumarse—. Y, como ya lo adelantaba, tales nociones matemáticas, tienen, sin embargo, su parte innata, puramente intelectual, la cual se puede ver

³⁹⁴ Cfr. AT, VIII, p. 342 ss.

³⁹⁵ En la filosofía de Spinoza se aborda esta cuestión. Bien explica Rodolfo Cortés del Moral que Spinoza advierte con claridad que entre el orden de las ideas y el orden de las afecciones no existe la posibilidad de interferencias o desconexiones: “Una cierta idea no puede ser determinada por una afección corporal, sino por otra idea; tampoco puede darse la determinación a la inversa. Entre alma y cuerpo no media una relación causal, sino una implicación directa e inmediata, pues entre ambas no existe la necesidad ni la posibilidad de un paso o traslado”. (Cfr. Cortés del Moral, Rodolfo, *Spinoza*, Colección Pequeña Galería del Pensamiento, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2020, pp. 212-213).

³⁹⁶ Cfr. Jevons, W. Stanley, *op. cit.*, p. 157.

en la misma idea de unidad, que es extraída de la autoconsciencia del *ego cogitans*. En un principio puede sonar exagerado este argumento, pero demostraré a continuación que no es así. La noción de unidad es una noción que es al mismo tiempo del dominio de la metafísica, de la lógica y de la matemática, realmente ella no cambia. Es cierto, además, que los números naturales, que son los números de conteo por excelencia, son la base para hablar de otros conjuntos de números y expandir la matemática. Se dice que se les llama *naturales* porque son como *dados* al hombre por la naturaleza. Una vez aprendidos por un hombre se vuelven como espontáneos en él. Con ellos uno sabe cuántos hijos tiene o con cuántas personas vive. Con ellos se cuentan las cubetas de agua o de leche, así como las casas o las chozas, las vacas o los cerdos. Pues bien, como ya lo expliqué en este mismo apartado de conclusiones, debido a la analogía con la mente, es más fácil y natural concebir a los seres concretos que a los seres abstractos. Ahora bien, si el hombre no tuviera de referencia su propia unidad mental, su propio *ser de las vivencias* que se manifiesta a través de la intencionalidad, sencillamente a los seres del mundo exterior, aunque sean concretos y los muestren los sentidos, — sencillamente— no los distinguiría conceptualmente. Los seres concretos, incluyendo a los animales (humanos y no-humanos) no le aparecerían sino como simples masas de colores. Desde este punto de vista, hay que decir también que los entes artificiales, como un libro o una silla, se reconocen como entes en analogía del *ego cogitans*, y es por esa razón que se habla de ellos como si fueran seres humanos, como cuando se dice que *el cielo está triste* o que *un edificio se quiere caer*. Descartes supo ver que realmente no se conocen más unidades en el mundo aparte del *ego cogitans*, ya que todos los cuerpos son divisibles³⁹⁷. Todo esto trae consigo, inevitablemente, que, aunque todas las unidades que suman un número *x* tengan que ser distintas —ya que la matemática sería absurda si las unidades se identificaran plenamente entre sí—, sin embargo, deban ser concebidas —todas esas unidades— como análogas a la entidad del *ego cogitans*, al menos en cuanto a las nociones de *ser* y de *unidad*. Por si quedaran dudas ante este argumento, a esta misma conclusión se puede llegar de una forma más directa: puesto que las unidades que conforman los distintos números naturales calcan o imitan la multiplicidad de los seres concretos que muestra la experiencia (como los cerdos o las vacas); y como los seres concretos que muestra la experiencia se entienden en analogía del *ego cogitans*, entonces las unidades que forman los números naturales también

³⁹⁷ Cfr. MPP, p. 85 ss.

se entienden en analogía del *ego cogitans*. Y esta sería la parte innata de los números naturales. Son ellos, por tanto, el resultado de aplicar la diferenciación entre los seres, que se conoce a través de los sentidos, —son el resultado de aplicar esa diferenciación— a las unidades de idéntico valor numérico, unidades cuyo conocimiento se extrae desde la sola facultad de pensar.

La otra parte innata de los entes matemáticos está dada por la facultad intencional de la mente humana, que los depura del contenido particular, para quedarse sólo con lo universal, llegando a esos modelos ideales que nos muestra la matemática, tanto en la aritmética como en la geometría. Sin lugar a dudas, la facultad de la *ideación*, descrita por Husserl, que convierte a los entes que se conciben en esos modelos ideales, ante los cuales los seres que se muestran a través de los sentidos parecen copias imperfectas, —sin lugar a dudas— esa facultad es innata, pues ciertamente ella no es aprendida por la experiencia, sino que la experiencia requiere de ella para ser interpretada. Y, en tanto facultad innata, es natural que modifique los datos que se conocen a través de los sentidos, otorgándoles significado, es decir, haciéndolos accesibles a la razón humana.

2. SOBRE LOS PRINCIPIOS INNATOS DE LA MORAL

Dada la fuerte tendencia a la relativización de los valores morales que se viven en nuestra época, es difícil defender la tesis de la existencia de unos principios innatos de la moral. Me atrevo incluso a pensar que, por la influencia de la posmodernidad, uno sería más tomado en serio por los estudiosos de la filosofía si sostiene un innatismo de los principios de la matemática, como cualquiera de los que tienen ese corte platónico, antes que por sostener que los principios morales tienen un fundamento innato. Pero como una investigación sobre la realidad debe trascender las opiniones que están de moda, no es prudente cegarse ante el hecho de que la moral es algo que compete a todos los hombres, mientras que el estudio de la matemática es algo que compete a un número mucho menor, hablando incluso —me parece— de las ramas más sencillas de esa disciplina. Indudablemente, más personas tienen

que lidiar con el problema de hacer o no hacer lo correcto (el bien) —con su propia persona o con las personas que los rodean—, que con el teorema de Pitágoras. Tampoco es casualidad que el anti-innatista de Locke, conocido por ser un enemigo intelectual del cartesianismo, haya aceptado, como innatos, a los principios de *desear la felicidad y evitar la tristeza*³⁹⁸, como también, después de él, lo hace Leibniz³⁹⁹. Considero, por lo anterior, que, justificadamente, Boeri ha estudiado el paralelismo entre Locke y los estoicos⁴⁰⁰. Pensaba Locke que estas inclinaciones innatas eran productos del apetito, y no verdades impresas en el intelecto. Aunque, como ya se ha dicho antes, esas inclinaciones innatas (*el deseo de la felicidad y la evitación de la tristeza*) pueden ser racionalizadas para tomar la forma de preceptos.

De la observación de que la moral no requiere, a diferencia de la matemática, una instrucción técnica concisa, para que aparezca en el hombre, Epicteto parece deducir, como en automático, que los principios de la moral merecen más el título de «innatos» que los principios de la matemática⁴⁰¹. Pero esto se ha aclarado con propiedad, únicamente con el principio del *conatus* —la tendencia que tiene cada ser por buscar su propia conservación—, el cual ha sido explicado racionalmente por Spinoza, al afirmar que la evidencia de esa tendencia o inclinación reside en que *ninguna cosa contiene dentro de sí algo por lo que pueda ser destruida, sino que, por el contrario, todos los seres se oponen a todo aquello que puede suprimir su existencia*⁴⁰².

Con el principio de conservación del *ego cogitans*, el *conatus*, queda claro que el problema de la moral se juega entre la propia conservación de uno mismo y el principio de conservación de los otros (bajo la hipótesis de que los demás seres humanos existen). Y ese principio de

³⁹⁸ E., p. 157 ss: “Nature, I confess, has put into man a desire of happiness and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles which (as practical ought) do continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing; these may be observed in all persons and all ages, steady and universal; but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truth on the understanding”.

³⁹⁹ Cfr. NE, p. 88.

⁴⁰⁰ Cfr. Boeri, Marcelo, *op. cit.*, p. 193 ss.

⁴⁰¹ Cfr. Epicteto, *Diss.*, 2. 11. 2-3.

⁴⁰² Cfr. Spinoza, *Ethica* III, prop. 6

conservación de cada individuo se manifiesta bajo la forma de los deseos, intereses y necesidades propios. Por tanto, haciendo una simple sustitución de los términos, se deriva que la moral de un individuo se juega entre los intereses, deseos y necesidades propios, con los intereses, deseos y necesidades ajenos. Por construir todo el edificio moral desde el sujeto cognoscente, no puedo basarme en la armonía externa de la naturaleza, aunque sea cierto que la armonía de la naturaleza se manifiesta cuando existe un equilibrio entre la satisfacción del impulso propio de conservación con el impulso de conservación de otras personas. Más bien, estoy obligado a basarme en la pura interioridad del sujeto cognoscente. Por ello, sostengo que, en efecto, en el equilibrio que puede encontrar un sujeto en su impulso de conservación —para no enloquecer con ese impulso primitivo— está implicada la consideración hacia los otros. Es decir, el amor-propio, que deriva, de manera muy directa, del impulso innato de conservación de uno mismo, cuando es equilibrado correctamente, no lleva a al sujeto a convertirse en un ser que aniquila vorazmente a los seres que lo rodean, sintiendo (el sujeto) que así puede garantizar su existencia de una mejor forma, como ocurre con aquellas grandes plantas que, en las selvas, impiden el crecimiento de una pequeña planta que apenas ha germinado, arrebatándole el espacio, los nutrientes de la tierra y la luz del sol. Sin embargo, no se puede decir tampoco que ese impulso salvaje, voraz y egocéntrico que tienen los seres sea un impulso malo. Es simplemente lo que ocurre en la naturaleza. Rechazo la postura que Rémi Brague elogia de Leibniz, según la cual, *cae por su peso que el ser es bueno*⁴⁰³. Ante la posibilidad de que el *ego cogitans* sea la causa de la armonía de sus percepciones, es decir, ante la posibilidad de que la armonía que percibe el hombre a través de los sentidos sea una proyección de las estructuras de su propia mente, lo prudente es suspender el juicio en este punto. Realmente no se puede sostener, con propiedad, que la naturaleza es buena o mala, ya que *simplemente es*. Por lo cual, tampoco la Regla de Oro, como lo pretende Allinson en la versión negativa, se puede basar en una supuesta bondad intrínseca de la naturaleza humana. Definitivamente, la proposición «el Ser es bueno» no tiene ningún grado de evidencia inmediata, sino que es una interpretación de la realidad, que bien podría estar basada en arbitrariedades, y de ninguna forma tendría la evidencia inmediata de una proposición como « $2 + 2 = 4$ » o como «el triángulo tiene tres lados».

⁴⁰³ Brague, Rémi, *Moderadamente moderno*, op. cit., p. 37 ss.

En cuanto a la versión confuciana de la Regla de Oro (la versión negativa), me parece, más bien, que ella está diseñada para contrarrestar el impulso primitivo y voraz de la propia conservación, ya que ella es, justamente, un imperativo que contiene una negación. Es decir, manda al hombre a negarse a sí mismo en cuanto a su propia ira o su propia soberbia. En el aspecto de la *modestia* y *humildad* que Allinson le atribuye a la Regla Dorada —donde la modestia es abstenerse de afirmar que uno posee un conocimiento verdadero, y la humildad es la actitud de no pretender conocer qué es lo bueno y qué es lo malo—, sí estoy de acuerdo, pero creo que eso no es privativo de la versión negativa de la Regla Dorada, sino que también en la versión positiva existe esa modestia y esa humildad. En esta investigación, por ejemplo, se ha probado que el fundamento de la Regla Dorada reside en la autolimitación del impulso innato de conservación, pero la gente que ha aplicado la Regla durante tantos siglos, y en tantas tradiciones tan distintas, —es claro que— la mayoría no han sido filósofos, sino gente común, hombres prácticos. La postura cristiana, por ejemplo, la cual propone «amar al prójimo como a uno mismo», es conocida por proponer, al mismo tiempo, que hasta los más humildes en conocimientos o erudición pueden aplicarla la Regla de Oro, junto a los demás preceptos del cristianismo. En ese punto, debo reconocer, sin embargo, que la civilización cristiana occidental no siempre ha podido comunicar con claridad el significado y el sentido de la Regla Dorada, pues mucha gente del vulgo, en Occidente, parece creer que sólo una persona que sacrifica completamente su amor-propio puede realmente amar a los demás. Pero eso es sólo una malinterpretación de la Regla Dorada y de la doctrina cristiana. Puede ser que el vulgo tome el ejemplo de Jesús, que, de acuerdo a la tradición, entregó su vida para salvar a los hombres y cumplir las Escrituras, pero los Evangelios nunca dicen que el mismo Jesús haya renunciado alguna vez a su amor-propio. De hecho, muchos predicadores cristianos se esfuerzan por enseñar que el amor al prójimo realmente se deriva a partir del amor-propio, un amor sano, desde luego, que no es egoísta.

Respecto de la identidad entre la versión positiva y negativa de la regla, queda por decir que, cuando la regla exhorta a cada hombre a «*no hacer a los demás lo que no le gustaría que le hicieran*», se le exhorta también —a cada hombre— a limitar una parte de sus acciones. Es un hecho que tales acciones, las que se deben limitar, tienen que conocerse a partir de cierta negación de los propios intereses, deseos y necesidades de uno mismo. Es decir, aunque se

utilice la formulación negativa de la Regla, también se termina apelando a los gustos, intereses o deseos (positivos) del sujeto que aplica la Regla, pues de otra forma uno no podría conocer qué es lo que no les gusta a los demás hombres. De esta forma, el enunciado «no me gusta que perturben mi tranquilidad cuando estoy descansando» implica el enunciado «me gusta que respeten mi tranquilidad cuando estoy descansando». Y luego, aplicando la Regla Dorada, uno puede deducir que no conviene perturbar la tranquilidad de los demás cuando están descansando.

Que en la interpretación y aplicación de la Regla Dorada se muestre esta co-relación entre la versión positiva y negativa de la regla, apoya, sin duda, la postura de Singer, según la cual ambas versiones significan lo mismo, siendo solamente diferentes en el énfasis. De cualquier forma, el ejecutante de la Regla de Oro está obligado siempre a interpretar la Regla antes de actuar, por lo que debe siempre inspeccionar los deseos, intereses y necesidades más generales de los hombres, partiendo desde su propia persona, pues de lo contrario no podría ni siquiera tener una idea de lo que puede resultar bueno para el otro. El *ego cogitans* tiene que partir de sí mismo, esto es, de la racionalización que ha hecho de su instinto de conservación, que se manifiesta a través de sus propios intereses, deseos y necesidades. Si no hubiera una naturaleza humana común a todos los hombres, la Regla de Oro no serviría para nada. Mas, se ha mostrado, a través de las estructuras del *ego cogitans*, que más allá de la variedad de los intereses humanos, sí existe esa naturaleza universal. Y cuando digo *naturaleza universal*, no quiero decir que esa naturaleza sea eterna, pero sí es una naturaleza universal del género humano, al menos temporal, ya que bien puede estar sujeta a los cambios evolutivos.

La Regla Dorada pone en evidencia que un sujeto tiene que contrarrestarse a sí mismo (en lo que se refiere a su propio impulso primitivo de conservación) para poder tener consideración por los demás seres humanos. Debe tener amor-propio, para poder luego proyectarlo en los demás seres humanos. Pero ese amor debe ser equilibrado, no debe ser un amor-propio excesivo que degenera en soberbia, pero tampoco un amor-propio disminuido que degenera en la indiferencia o en el desprecio por su propia persona. Hechas todas estas consideraciones, me atrevo a decir que la calidad moral de una persona puede juzgarse en

virtud del éxito que tiene por alcanzar ese amor-propio virtuoso. Pasar del exacerbado impulso primitivo de conservación, violento y ajeno a los intereses, deseos y necesidades ajenos, —pasar de ese exacerbado impulso primitivo— al amor-propio virtuoso, equivale a un ascenso hacia una forma de vida más inteligente, que incluso se adecúa más a la propia naturaleza del hombre, ya que, al fin al cabo, el hombre es un animal comunitario, que ha llegado a ser lo que es, gracias a los beneficios que le ha otorgado la vida en comunidad.

APÉNDICE

LA METÁFORA DE LA *TABULA RASA* Y SU RELEVANCIA EPISTÉMICA DENTRO DE LA CONTROVERSIA ENTRE EL EMPIRISMO Y EL INNATISMO DE LAS IDEAS

No hay duda de que la metáfora de la *tabula rasa* es una de las metáforas más famosas de toda la historia de la epistemología; y muy probablemente sea la metáfora más famosa dentro de la controversia entre el empirismo y la teoría de innatista de las ideas, una de las controversias más importantes de la historia de la filosofía, la cual, por más que se pretende erradicar, nace y renace, una y otra vez, a lo largo de la historia del pensamiento, como un ave fénix, desde Platón hasta Chomsky. Pues bien, la expresión latina *tabula rasa* significa, literalmente, *tabla alisada*, y se usa para pensar al entendimiento humano como algo vacío, sobre lo cual es posible grabar, escribir o inscribir ideas. Naturalmente, se ha utilizado esa metáfora para defender posturas empiristas, y por ello no es de extrañarse que haya sido utilizada por Aristóteles en sus polémicas contra Platón. Aristóteles, desde luego, estaba más cerca de lo que hoy entendemos por *empirismo*, mientras que a Platón se le considera el padre de las teorías innatistas, porque la tradición filosófica dominante siempre interpretó su teoría de la ἀνάμνησις o reminiscencia, como una defensa de la teoría de las ideas innatas.

Aristóteles sostiene, en el *De Anima*, que lo inteligible está en el entendimiento, del mismo modo que en una tablilla (γραμματοῖον) que no tiene nada escrito⁴⁰⁴. En la época moderna, fue John Locke quien retomó la metáfora de la *tabula rasa* —en parte para oponerse al innatista Descartes—, afirmando que todas las ideas que están en el entendimiento se derivan del conocimiento que proporcionan los sentidos, ya sea de un modo directo o indirecto, pues Locke creyó que el entendimiento contaba con un conjunto de operaciones (como percibir, recordar, raciocinar y considerar)⁴⁰⁵, pero consideraba que siempre se opera sobre las

⁴⁰⁴ Cfr. Aristóteles, *De Anima*, 429b29-430a5

⁴⁰⁵ Cfr. E, p. 25.

nociones que provienen de los sentidos, ya que ellas son como la materia prima de los pensamientos. Ha aparecido, pues, esta metáfora, varias veces en la historia del pensamiento. Considero que la metáfora de la *tabula rasa* ha tenido un gran éxito debido que tiene la capacidad de herir o estimular la imaginación de quien la escucha y la piensa; por ello es que, me parece, ha aparecido, en la historia de la filosofía, con algunas pocas variaciones que, a final de cuentas, se refieren a la misma cosa. Por ejemplo, los estoicos, que, en su postura conciliadora, admitían tanto el conocimiento de origen sensorial como el de origen innato, también utilizaron la metáfora de la *tabula rasa* para referirse al conocimiento de origen empírico, pero hablaron de ella bajo la forma de un papel adecuado para hacer inscripciones (χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν), de acuerdo al testimonio de Aecio⁴⁰⁶. El sistema de esta metáfora —aplicando la expresión de Lakoff⁴⁰⁷— se encuentra enmarcado dentro del binomio *tabla-inscripción*, que también puede aparecer como *papel-escritura*. Y, de hecho, esa metáfora se encuentra también en el mismo San Pablo, que, como es sabido, extrajo parte de su doctrina, de la filosofía estoica. Afirma San Pablo, en la *Epistula ad Romanos*, que Dios escribió la *Obra de la Ley* en el corazón de los hombres: “algunos de ellos [los gentiles o no-judíos] muestran la Obra de la Ley escrita en sus corazones, dando testimonio de ello su consciencia... (οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συναρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως...)”⁴⁰⁸. Donde algunos comentadores sugieren que la *Obra de la Ley* equivale a la Ley de la Torá, en la cual se incluyen los mandamientos de Moisés o Ley Mosaica. Y no hay duda de que este episodio de la *Epistula ad Romanos* ha inspirado a varios filósofos posteriores, sobre todo innatistas (entre ellos Leibniz, quien lo reconoce abiertamente en los *Nouveaux Essais*⁴⁰⁹). San Pablo, como puede observarse, también participa de la metáfora enmarcada en el binomio *tabla-inscripción* o *papel-escritura*. Además, es preciso considerar que el *corazón*, en las escrituras judeo-cristianas, es una metáfora de la mente humana, o bien, de la interioridad del hombre. Es, pues, en el interior del hombre, donde, según San Pablo, se encuentran escritos tales preceptos de Dios.

⁴⁰⁶ Cfr. Aecio, *Plac.* 4.1 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) II.83.11.13-23.

⁴⁰⁷ Cfr. Lakoff, George y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Traducción de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1998, p. 43 ss.

⁴⁰⁸ *Rom.* 2:14-15.

⁴⁰⁹ Cfr. NE, p. 48 ss.

En las teorías innatistas del conocimiento existen varias metáforas, pero, para la reflexión que me concierne ahora, es pertinente mencionar que el innatista Leibniz no sólo responde a las argumentaciones empiristas de Locke mediante argumentos univocistas, sino que, consciente —desde mi punto de vista— del poder de la metáfora de la *tabula rasa*, buscó matizar el concepto mismo de esa metáfora para luego adaptarla a algo que estuviera en sintonía con el innatismo, sosteniendo que, si el entendimiento es realmente como una tabla, entonces sería una tabla veteada, como las tablas de mármol, que contienen vetas, rayas o machas, y que esas vetas equivalen a las preformaciones del entendimiento que sirven para ordenar los datos de las sensaciones⁴¹⁰. Este tema no es baladí y la discusión sigue abierta. De hecho, aunque Kant evitó utilizar el término «innatismo», existen autores serios que sostienen que, con sus formas *a priori* del entendimiento, trató de decir lo mismo que los innatistas, ya que esas formas *a priori* también sirven para ordenar los datos brutos de las sensaciones. Sea como sea, lo cierto es que la controversia entre el empirismo y el racionalismo-innatista deja claro que existen metáforas poderosas que son capaces de guiar investigaciones y posturas. Lakoff y Johnson sostienen que las metáforas pueden ocultar el panorama de la realidad, debido a que cuadran todo a un punto de vista⁴¹¹, y me parece que justo eso ha sucedido con la metáfora de la *tabula rasa*, pues si uno cae en tentación de admitirla, puede estar condicionado a rechazar, de manera precipitada e injusta, que no existen ideas innatas o, en su caso, que no existen estructuras *a priori* del entendimiento. Lo que hace Leibniz, al innovar la metáfora, hablando de una tabla veteada, como ocurre en el mármol, es suavizar la radicalidad de la metáfora original, para que la cuestión no se cierre, de manera injusta y reduccionista, en favor del empirismo.

⁴¹⁰ NE, p. 52.

⁴¹¹ Cfr. Lakoff, George y Mark Johnson, *op. cit.*, p. 46.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS ORIGINALES DE AUTORES CLÁSICOS

San Anselmo, *Proslogium*, en *Opera omnia*, F. S. Schmitt (ed.), Thomas Nelson, Edimburgo-Roma, 1938-1961.

Aquino, Tomás De. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 10ª edición a cargo de R. Spiazzi, d. Marietti, Turín-Roma, 1965.

Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, ed. Carolis Gottlieb Bretschneider and Heinrich Ernst Bindseil, 28 vols., Schwetschke et Filium, Braunschweig, 1834–1860.

Diels, H. y W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 8va. ed., Berlín, 1956.

Descartes, René, *OEuvres de Descartes*, Edición de C. Adam y P. Tannery, 12 Vol., Cerf, París, 1897-1913.

Herbert de Cherbury, Edward, *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, tercera edición, Londres, 1656.

Husserl E., *Der Ursprung der Geometrie* [*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*], en: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Vol. 6, M. Nijhoff, La Haya, 1954, pp. 365-386.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford: at the Clarendon Press, Gran Bretaña, 1888.

Jevons, W. Stanley, *The Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*, Macmillan, Londres, 1913.

Jung, Carl G., *Von den Wurzeln des Bewusstseins: Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen, Band 9), Rascher, Zürich, 1954.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, 2ª Ed., Vol. 5, edición de P. Natorp, Berlín, 1913.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª Edición, edición preparada por Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Würzburg, 1930.

Leibniz, G. W., *Leibniz's deutsche Schriften*, ed. G. E. Guhrauer, 2 vols., Berlín, 1838-40; reimpresión 1966.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie Verlag, Berlin 1923-,

Leibniz, G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Edición de Gerhardt C. J., 7 vol., ed. Weidmann, Berlín, 1875-1890.

Mersenne, Marin, *Quaestiones Celeberrimae in Genesim*, Cramoisy, París, 1623.

Mill, J. S., *Mill's ethical writings*, edición de J. B. Schneewind, New York, ed. Collier Books, 1965.

Platón, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.

Silhon, Jean de, *Les Deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, Sonnius, París, 1626.

Spinoza, B., *Spinoza Opera*. Edición de Carl Gebhardt y Carl Winter. Heidelberg, Alemania: Universitaetsbuchhandlung. 1925.

TRADUCCIONES DE AUTORES CLÁSICOS Y EDICIONES BILINGÜES

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, Traducción de R. Poppkin y Bobbs-Merrill, The library of liberal arts, Indianápolis, 1965.

Cicerón, Marco Tulio, *Las leyes*, traducción, introducción y notas de Carmen Teresa Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009.

Cicerón, Marco Tulio, *De los fines de los bienes y los males*, Libros I – II, edición bilingüe, Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, 2002.

Cicerón, Marco Tulio, *De los fines de los bienes y los males*, Libros III – V, edición bilingüe, Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, 2003.

Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Traducción de Cirilo Flores Miguel, Gredos, Madrid, 2011.

Descartes, R., “Observaciones sobre un programa impreso hacia fin del año 1647” [trad. De G. Quintás], Teorema, Valencia, 1981.

Descartes y Leibniz, *Sobre los principios de la filosofía*, Trad. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1989.

“Elementos de Ética, Extractos de Estobeo, y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico”, Edición bilingüe griego-español, *Helmantica* [Revista de filología clásica y hebrea de la Universidad Pontificia de Salamanca]; Traducción, introducción y comentario de Javier Aoiz, Deyvis Deniz y Blas Bruni Celli, Año LXV, Número 193, Salamanca, 2014.

Euclides, *Elementos de geometría*, Edición bilingüe, Trad. Juan David García Bacca, UNAM-Grafos, México, D. F., 1994.

Hegel, G.W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, 2005.

Husserl, E., *Collected Works, Vol. X [Philosophy of Arithmetic: Psychological and logical investigations, Vol. I]*, Traducción de Dallas Willard, Springer Science + Business Media, Los Ángeles, 2003.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 1996.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción de Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 1980.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 14ª Ed, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Encuentro, Madrid, 2009.

Leibniz, G. W., *Philosophical Papers and Letters*, edición de Leroy E. Loemker, 2ª Ed., Reidel, Dordrecht-Boston, 1976.

Leibniz, G. W., *Monadología*, Edición Trilingüe, Traducción y notas por Julián Velarde, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 2ª Ed., Edición preparada por J. Echeverría Ezponda, Editora Nacional, Madrid, 1983.

Platón, *El “Fedón” de Platón*, Traducción e introducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, traducción, introducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986.

Platón, *Diálogos IV: República*; Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan; Gredos, Madrid, 1988.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Tomo VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Trad. Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Traducción y notas de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, RBA, Barcelona, 2014.

FILOSOFÍAS Y RELIGIONES ORIENTALES

The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort, Edición de J. A. B. Van Buitenen, Chicago University Press, Chicago, 1978.

The Four Books: Confucian analects, the great learning, the doctrine of the mean, and the works of Mencius, traducción de James Legge, International Publication Society, Hong Kong, 1900.

Udānavarga, traducción de W. Woodville Rockhill, Trübner and Co.-Ludgate Hill, Londres, 1883.

ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA TEORÍA DEL INNATISMO DE LAS IDEAS

Boeri, Marcelo, “Innateness, Universal Reason, and Self-Preservation: Making Room for Stoicism in John Locke”, en: *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, 4º Volumen, editado y coordinado por Alejandro G. Vigo, de la Colección *Reason and Normativity: A Series on Practical Reason, Morality, and Natural Law*, editados por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2012, pp. 193-230.

Chomsky, Noam, *Lingüística cartesiana*, Versión española de Enrique Wulff, Gredos, Madrid, 1969.

Flage, Daniel y Clarence Bonnen, “Descartes and the Epistemology of Innate Ideas”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 1, 1992, pp. 19-33.

García, C., Lorena, “El innatismo de Descartes: esencias y contenidos”, *Diánoia*, Vol. 44, No. 44, 1998, pp. 63–82. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.652>

Gilson, Étienne, “L'innéisme cartésien et la théologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 22, No. 4, Julio de 1914, pp. 456-499.

Graeme Hunter y Brad Inwood, “Plato, Leibniz, and the Furnished Soul”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 22, No. 4, octubre de 1984, pp. 423-434.

Guillén Vera, Tomás, “La polémica sobre lo innato en el Libro I de los *Nuevos Ensayos*”, *Theoria*, Segunda época, Año VI, Número 14-15, octubre de 1991, pp. 67-81.

Herrera Ibáñez, Alejandro, “El innatismo de Leibniz”, en *Diánoia*, vol. 36, no. 36, 1990, pp. 111-120.

Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, *La doctrina de las ideas innatas en Gottfried Wilhelm Leibniz*. Tesis presentada para obtener el grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, 2017. Disponible en la página del Repositorio Institucional de la UAQ: <https://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/6165>

Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “El innatismo platónico a la luz del innatismo virtual leibniziano”, *Logos* (Revista de Filosofía de la Universidad La Salle), año LI, No. 140, enero-junio de 2023, pp. 123-139. Ciudad México. DOI: <https://doi.org/10.26457/lrf.v140i140.3627>

Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Teoría sobre el concepto innato de unidad y su proyección en la interpretación del mundo”, *Revista digital FILHA* (Revista de la Universidad Autónoma de Zacatecas), Año 18, No. 29, julio-diciembre del 2023, Zacatecas, México. DOI: <http://dx.doi.org/10.48779/ricaxcan-205>

Scott, Dominic, “Platonic *Anamnesis* Revisited”, en *Classical Quaterly* No. 37 (ii), Gran Bretaña, 1987, pp. 345-366.

Scott, Dominic, “Innatism and the Stoa”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (*Second Series*), 34, 1988, pp. 123-153. DOI:10.1017/S0068673500005095

ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LA REGLA DORADA

Allinson, Robert E., “The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation”, *Journal of Chinese Philosophy*, 12, 1985, pp. 305-315.

Singer, Marcus G. “The golden rule”, en *Philosophy*, Vol. 38, No. 146, octubre de 1963, pp. 293-314.

Wattles, Jeffrey, “Levels of Meaning in the Golden Rule”, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 15, No. 1, pp. 106-129.

FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA

Barker, S., *Philosophy of mathematics*, Prentice Hall, New Jersey, 1964.

Couturat, Louis, *Les principes des mathématiques: avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Albert Blanchard, París, 1980.

Derrida, Jaques, *Introducción a 'El origen de la geometría'*, Traducción de Diana Cohen, Manantial, Buenos Aires, 2000.

OTROS ESCRITOS FILOSÓFICOS

Beuchot M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE-UNAM, México, D. F., 2008.

Brague, Rémi, *Moderadamente moderno*, Trad. Pedro Ignacio Fraile Yécora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2016.

Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, Trad. Elsa Cecilia Frost, F.C.E., México, 1960.

Cortés del Moral, Rodolfo, *Spinoza*, Colección Pequeña Galería del Pensamiento, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2020.

Cirilo Flórez, Miguel, Estudio introductorio, en: Descartes R., *Descartes* (selección de obras), Gredos, Madrid, 2011.

Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Versión y prólogo por Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Eggers Lan, Conrado, “Introducción a la lectura del *Fedón*”, en: Platón, *El “Fedón” de Platón*, Traducción e introducción de Conrado Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pp. 9-71.

Frege, Gottlob, *Conceptografía, Los fundamentos de la Aritmética, Otros estudios filosóficos*, Traducción de Hugo Padilla, UNAM, México, 1972.

Grau, Kurt Joachim, *Lógica*, 3ª Ed, Traducción de D. Domingo Miral, Labor, Barcelona, 1937.

Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987.

Gortari, Elí de, *Introducción a la lógica dialéctica*, Grijalbo, México, D. F., 1979.

Hamelin, Octave, *Le Système de Descartes*, 2ª Edición, Librairie Félix Alcan, París, 1921.

Hartmann, Nicolai, *Aristóteles y el problema del concepto / Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro B., UNAM, Ciudad de México, 1964.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo I: Antigüedad, Edad media, Renacimiento*, Traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez S. I., Herder, Barcelona, 1954.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna y Edad Contemporánea*, Traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez S. I., Herder, Barcelona, 1956.

Jagu, A., “Saint Paul et le Stoïcisme”, publicado en la *Revue des Sciences Religieuses*, Tomo 32, Fascículo 3, 1958, pp. 225-250, p. 248 ss. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1958.2192>

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 1ª Ed., Trad. Dulce María Granja Castro, FCE-UAM-UNAM, México, 2005.

Lakoff, George y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Traducción de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1998.

Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, “Ensayo analítico sobre las demostraciones de la inmortalidad del alma en el Fedón de Platón”, publicado en Reflexiones Marginales, saberes de frontera (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM), No. 46, Ciudad de México, 2018. Disponible en: <https://2018.reflexionesmarginales.com/ensayo-analitico-sobre-las-demostraciones-de-la-inmortalidad-del-alma-en-el-fedon-de-platon/>

Loreto de Vázquez, Héctor Andrés, *El trasfondo platónico de la filosofía leibniziana*, Tesis presentada para obtener el grado de Maestro en Filosofía Antigua, Universidad Panamericana, Ciudad de México, 2020. Disponible en la página del Repositorio Institucional de la UP: <https://scripta.up.edu.mx/entities/publication/17d8a77b-ce7a-4648-85f3-c814d3cd37c6/details>

Moreau, Joseph, “*Ce que Leibniz a reçu de Platon*”, en Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Volumen V, Viena, 1970, p. 551

Moreno Romo, Juan Carlos, *Vindicación del cartesianismo radical*, Anthropos, Barcelona, 2010.

Mota Pinto, Silvio, “Hume contra Aristóteles, Locke y Leibniz sobre la causalidad”, *Tópicos* (Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana), 59, Ciudad de México, 2020, pp. 367-396. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1099>.

Muralt, André de, *La idea de la fenomenología*, Traducción de Ricardo Guerra, UNAM, Ciudad de México, 1963.

Ortega y Gasset, J., “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en *Obras completas, Tomo VIII* (pp. 59-356). Alianza, Madrid, 1983.

Patocka, Jan, *Introducción a la fenomenología*, Traducción de Juan A. Sánchez, Herder, Barcelona, 2005.

Quine, W. V. O., "Natural kinds", en: W. V. O. Quine, *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969, pp. 114-138, p. 123.

Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Traducción de J. L. Díez Arias, Cátedra, 1993.

Russell, Bertrand, "Vagueness", en *The Australasian journal of Psychology and Philosophy*, 1, 1923.

Sánchez Mier, María Teresa, *Aristóteles*, Colección Pequeña Galería del Pensamiento, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.

Taylor, A. E., *Platón*, Traducción de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2005.

Verneaux, Roger, *Crítica de la «crítica de la razón pura»*, Traducción de J. M. Martín Regalado, RIALP, Madrid, 1978.

OTROS TEXTOS

Allendoerfer y Oakley, *Fundamentos de Álgebra*; Trad. T. Cuéllar, F. Díaz y S. Gutiérrez; McGraw-Hill, Madrid, 1970.

—, *Fundamentos de matemáticas universitarias*, Trad. Antonio Linares Alonso, México, McGraw-Hill, México D. F., 1973.

Baker's Evangelical Dictionary, editado por Walter A. Elwell, Michigan, 1996.

Bennet, E. A., *What Jung really said*, Schocken Books, New York, 1983.

Eric Temple Bell, *Men of Mathematics*, Simon and Schuster, Nueva York, 1986.

Frankfort, Henri, "The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (1958), Vol. XXI, No. 3-4, pp. 166-178.

Holzmüller, G. (1950). *Tratado metódico de matemáticas elementales* (Trad. Eduardo Latzina), Tomo primero, Barcelona, Labor.