

D. Hugo AZNAR

BIBLIOTECA C.E.U. SAN PABLO  
Sección P10587  
Entrada día 22 de 11 1996  
Núm. Registro 10587

NA 267698

## LA CRÍTICA DE LOCKE AL INNATISMO Y EL SENTIDO DE SU PROPUESTA

Hugo Aznar

C.E.U. SAN PABLO  
Biblioteca  
Centro Universitario

LA crítica al innatismo contenida en el Libro I del *Ensayo sobre el entendimiento humano* constituye un lugar común en las exposiciones de la filosofía de Locke. La gran aceptación de esta crítica en Gran Bretaña y Francia a lo largo del siglo XVIII contribuyó a que su sentido cristalizara rápidamente. Así,

1.º Se hizo común la idea de que Locke, mediante esta crítica, simplemente había tratado de preparar el camino para una teoría empirista del conocimiento.

Y 2.º Al hilo de lo anterior, se vio como destinatarios de esta crítica a los autores racionalistas continentales.

Así expresadas, estas dos consideraciones no podrían ser juzgadas como falsas y han gozado por ello del privilegio de una amplia aceptación en las exposiciones generales de la filosofía de Locke. Sin embargo su acierto se debe a que apenas nos dicen una parte del verdadero alcance de sus pretensiones. Este hecho ciertamente no ha modificado la comprensión del Libro I del *Ensayo*, pues su contenido es claro y deja poco espacio para la duda. Pero sí que ha conducido a una valoración limitada de lo que pretendía Locke con su crítica. Y es posible que incluso haya proyectado una sombra sobre el conjunto del *Ensayo*: verlo como la respuesta de Locke a una lectura demasiado estrecha del significado de su previo ataque al innatismo.

En lo que sigue trataremos, primero, de poner en evidencia que ver en la crítica al innatismo un mero preámbulo a una teoría empirista del conocimiento es insuficiente. A menudo Locke ha sido leído a través del prisma de la filosofía del XVIII, perdiéndose parte del sentido de su propuesta. Y, segundo, estaremos entonces en mejor disposición para conocer contra quiénes dirigía Locke su crítica. Dos reflexiones finales sobreañadidas cerrarán nuestra exposición.

Sin duda gran parte del prestigio y la influencia que tuvo la obra de Locke en el pensamiento europeo del siglo XVIII se debió a su amplia aceptación en los círculos ilustrados franceses. Para la Francia ilustrada, el gobierno inglés y la física de Newton constituían sendos modelos alternativos a la crisis de su monarquía y a las limitaciones de la física cartesiana. Y era precisamente Locke el autor considerado responsable de los fundamentos teóricos tanto de la doctrina política como de la teoría del conocimiento en los que parecían apoyarse respectivamente aquellos modelos. El éxito del *Ensayo* de Locke estaba así garantizado; pero también en cierto modo una simplificación operativa del sentido del mismo. A ambas cosas habría de contribuir especial-

mente Voltaire con una de sus famosas *Cartas filosóficas*, la número trece: “Sobre el Sr. Locke”.<sup>1</sup> En la primera redacción de la misma, Voltaire situaba la crítica al innatismo en relación de oposición a las obras de dos autores racionalistas al preguntarse: “en verdad ¿en qué pensaban el alma de Descartes y la de Malebranche, cuando imaginaban semejantes ensoñaciones?”.<sup>2</sup>

En la redacción definitiva de su Carta, Voltaire escribía que “Locke, después de haber demolido las ideas innatas, (...) establece que todas nuestras ideas nos vienen por los sentidos”.<sup>3</sup> Las palabras de Voltaire reflejan claramente las dos consideraciones habituales respecto a la crítica de Locke al innatismo que ya hemos subrayado.

La posición en el debate filosófico en la que Voltaire situaba a Locke era básicamente acertada; de hecho la encontramos igual en el comentarista más cualificado del *Ensayo*. Así, Leibniz, en la presentación de los personajes que dialogan en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, situaba a Filaletes en línea con los gassendistas y a Teófilo en continuidad con Descartes y Malebranche, continuidad luego matizada a favor de las propias teorías de Leibniz.<sup>4</sup> La cuestión, como veremos después, es si estas posiciones no dejaban de lado una dimensión más amplia del planteamiento de Locke al criticar al innatismo.

Pero debemos volver a la afirmación volteriana de que, después de demoler el innatismo, Locke establece que “todas nuestras ideas nos vienen por los sentidos”. Sin

<sup>1</sup> En su artículo sobre Locke del *Diccionario filosófico*, Voltaire escribe que “Ningún hombre hasta hoy fue entre nosotros menos leído y más calumniado que Locke” y aduce como prueba que la edición francesa del *Ensayo* había tardado más de 20 años en agotarse. Efectivamente, la primera edición de la traducción de Coste del *Ensayo*, publicada en Holanda, salió en 1700. Sin embargo en 1729 salió una nueva edición y ésta se reimprimió hasta 6 veces en los siguientes 50 años. Las *Cartas filosóficas* de Voltaire fueron editadas en 1734 ganándose la condena por el Parlamento de París por “escandaloso y atentatorio a las buenas costumbres, la religión y al respeto debido al gobierno”. Hay una cierta correlación entre las atenciones dedicadas por Voltaire a Locke y el hecho de que a partir de entonces el *Ensayo* fuera una obra bastante más leída en Francia. También la habría entonces entre los juicios que mereció de Voltaire dicha obra y la forma en que se interpretó el pensamiento y las intenciones de Locke. He manejado la edición y traducción de las Cartas a cargo de Fernando Savater, Madrid: Edit. Nacional, 1976. Los subrayados de todas las citas son siempre nuestros. Las citas del *Ensayo sobre el entendimiento humano* se indican sólo mediante número de libro, capítulo y parágrafo al final de las mismas. La edición manejada es la de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

<sup>2</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 102.

<sup>3</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 173. Voltaire pudo tomar esta frase de los sumarios (que Locke introdujo a partir de la 2.ª edición) de los párrafos 2,1,5 y 2,1,2 del *Ensayo*. Locke quería decir que todas nuestras ideas tenían su fuente inmediata o remota en la experiencia; lo cual es diferente a decir que todas nuestras ideas son ideas de la experiencia. Así en 2,1,5 del *Ensayo*, después de afirmar que no hay más ideas en la mente que las impresas por reflexión y sensación añade “aunque, quizá, combinadas y ampliadas por el entendimiento con una variedad infinita, como veremos más adelante”.

<sup>4</sup> *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. 5, Berlin, 1882 (G. Olms Verlag, 1978), pp. 62-3. Por su parte, su amigo holandés van Limborch le escribe a Locke (Carta de 17-8/Feb/1701) que “un amigo me dijo que se había encontrado con algunos seguidores de Descartes que habían leído algunos de los primeros capítulos (del *Ensayo*) y que se habían disgustado profundamente con dos cosas que yo considero como ciertas, que no existen principios innatos y que el alma no es sólo pensamiento” (*The Correspondence of John Locke*, ed. de E. de Beer, Oxford, Clarendon Press, 1982; vol. VII, pp. 239-40). No tratamos de sugerir que la crítica al innatismo no estuviera en oposición a las doctrinas de racionalistas como Descartes o, después, Leibniz; sino que no se puede valorar dicha crítica exclusivamente bajo el prisma de esa oposición. De la importancia que Locke daba a su crítica es buena prueba su carta de 21/Mar/1704 a Anthony Collins en la que le escribe: “Lo que dices acerca de mi *Ensayo*, que nada puede ser objetado contra él sino se basa en el principio de las ideas innatas, es ciertamente así” (*The Works of John Locke*, London, 1823 [Scientia Verlag, 1963], vol. X, p. 285). Pero el alcance de esta afirmación debe medirse en relación a las pretensiones de Locke al llevar a cabo dicha crítica. De hecho los oponentes a su obra que cita Locke a continuación en dicha carta —Henry Lee, James Lowde y Norris— lo eran sobre todo y en primer lugar por motivos religiosos y morales, no por diferencias de opinión ‘filosófica’ sino en cuanto afectaban a las anteriores.

embargo, como trataremos de ver, la afirmación de Voltaire, tomada como compendio global de la teoría de Locke, es parcialmente falsa.<sup>5</sup>

La mayoría de los filósofos ilustrados franceses tomaron como rasgo sobresaliente de la teoría de Locke su apelación a la experiencia. Como ha destacado Yolton, “la doctrina del pensamiento de Locke más a menudo citada en el contexto de la filosofía francesa del siglo XVIII es su insistencia en la sensación como el origen de las ideas. El llamado ‘sensualismo’ de la doctrina de Locke se toma como característico del ‘empirismo’”.<sup>6</sup> Ciertamente en su crítica al innatismo escribe Locke que “No veo ninguna razón para creer que el alma piensa antes de que los sentidos le hayan proporcionado ideas para pensar sobre ellas” (1,1,20). Locke subraya que el entendimiento requiere las ideas proporcionadas por la experiencia; aunque añade que para pensar sobre ellas. En la teoría de Locke la experiencia va a ser un origen y no un límite; un principio y no una causa. Así, insiste una y otra vez en que únicamente la sensación puede ser la fuente de nuestras primeras ideas: “Si, pues, se pregunta ¿cuándo empieza a tener ideas un hombre? creo que la verdadera contestación es que empieza cuando tiene por primera vez una sensación” (1,1,23). Es conocido que casi todos los capítulos del Libro II del *Ensayo* concluyen con una reflexión en la que se nos recuerda que ha bastado manejar ideas de la experiencia para llegar a las ideas de infinito, eternidad, movimiento, potencia, etc. Sin embargo, del mismo modo que un montón de materiales no hace casa, un montón de experiencia no es conocimiento. En el Libro IV del *Ensayo*, Locke no defiende una teoría del conocimiento como correspondencia entre nuestras ideas y la realidad, tal y como podía esperarse en una teoría empirista. Su definición refleja una concepción más amplia del conocimiento, como conexión y acuerdo de las ideas *entre sí*:

el conocimiento no es sino la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas. (4,1,2)

Incluso la propia definición del conocimiento ‘real’ tampoco nos remite a la experiencia como único criterio de verificación:

La existencia no es requisito para que el conocimiento sea real. Para alcanzar el conocimiento y la certidumbre es requisito que tengamos ideas determinadas, y para que nuestro conocimiento sea real se requiere *que las ideas respondan a sus arquetipos*. (4,4,8)

Esta definición del conocimiento real no molestaría en absoluto a un idealista. En realidad Locke da una definición amplia del conocimiento, dentro del cual el ajuste a la experiencia sería el criterio de validez únicamente en el caso de nuestras ideas y nuestro conocimiento de las sustancias, cuyo arquetipo estaría dado en la naturaleza. Pero ésta es sólo una de las posibilidades del conocimiento humano.

<sup>5</sup> La vigencia histórica de la lectura de Voltaire se comprueba si la comparamos con la primera frase que sirve a Copleston en su *Historia de la Filosofía* (vol. 5, Barcelona, Ariel, 5.ª ed. 1983, p. 76) como introducción al tema: “Para preparar el terreno a la teoría empirista del conocimiento, Locke refuta ante todo la teoría de las ideas innatas”. Este juicio no es incorrecto pero sí insuficiente.

<sup>6</sup> J. W. Yolton, “Locke and materialism: the french connection”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, n.º 165, 1988, pp. 229-53. La cita en p. 231. Por su parte, Yolton, buen conocedor de la obra de Locke, no tiene reparo en añadir que esta lectura era en realidad parcial al ignorar la igual insistencia de Locke en que la reflexión y la actividad mental del hombre constituían también fuentes diferenciadas de nuestras ideas.

Locke nos recuerda que el hombre recoge necesariamente los materiales del conocimiento de la experiencia; pero también subraya que lo que se haga con esos materiales está en manos del sujeto que emplea y desarrolla sus capacidades. Sin necesidad de recurrir al Libro IV, el propio Libro II del *Ensayo* nos basta para comprobar esto en el tratamiento que Locke da a nuestras ideas complejas, claramente diferenciado del de las ideas simples:

Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente es *sólo pasiva*, es decir, aquellas *ideas simples* que recibe por las vías de la sensación y de la reflexión, antes mencionadas, de manera que la mente no puede producir por sí sola una de esas ideas, ni tampoco puede tener ninguna idea que no consista enteramente de ellas. Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, *también* es cierto que *ejerce* varios *actos propios* por los cuales *forma otras ideas*, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamentos de todas las demás. (2,12,1)

El lenguaje de Locke —ejercer, formar, actos propios— sugiere claramente una actividad voluntaria y consciente por parte del sujeto en relación a sus ideas complejas. Y en esa actividad Locke subraya que el hombre puede ir ‘infinitamente’ más allá de lo proporcionado por la experiencia. He aquí por tanto la razón de que Voltaire estuviera parcialmente equivocado en su célebre *Carta*. Algunas de nuestras ideas y los componentes de todas ellas provienen de la experiencia; pero esto no significa que la propia mente humana no puede formar por sí misma nuevas ideas originales:

Por esta facultad de repetir y unir sus ideas, la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, *infinitamente más allá* de lo que le proporcionan la sensación y la reflexión. (...) Porque las ideas simples provienen todas de las cosas mismas, y de esa clase de ideas la mente no puede tener ni más ni otras que las que le son sugeridas. (...) Empero, una vez que la mente tiene ya esas ideas simples, no queda reducida a la mera observación de ellas, y de lo que se presenta del exterior; puede *por su propia potencia*, unir esas ideas que ya tiene, y *producir nuevas ideas complejas, que jamás recibió así formadas*. (2,12,2)

Estamos ahora en disposición de entender por qué considerar la crítica de Locke al innatismo como una simple introducción a una teoría empirista es una verdad a medias. Porque de hecho esa crítica no busca sólo asentar el espacio necesario para nuestra experiencia como fuente de ideas, sino que también plantea la exigencia paralela de que el hombre haga un uso efectivo y libre de las facultades naturales con las que se haya dotado precisamente para producir ideas que no se dan en la experiencia. Y esta exigencia tiene para Locke una dimensión práctica derivada de su concepción moral del hombre. Un texto de *Of the Conduct of the Understanding*, que cito en extenso, es claro al respecto:

Los objetos corpóreos externos, que constantemente importunan nuestros sentidos y cautivan nuestros apetitos, llenan nuestra mente con ideas vívidas y duraderas. Aquí la mente no necesita esforzarse para adquirir un gran caudal; estas ideas se ofrecen con tal rapidez, se dan con tal abundancia y se depositan tan cuidadosamente que a la mente le falta espacio para otras (ideas) que le son más útiles y de las cuales tiene mayor necesidad. Por tanto, para adecuar el entendimiento al razonamiento (práctico-religioso) del que he hablado, debemos preocuparnos de llevarlo con ideas morales y más abstractas; porque como éstas no se ofrecen a los sentidos, sino que son formadas según el entendimiento, la gente suele despreciar una facultad que creen

que no necesita nada, por lo que temo que la mayor parte de las mentes de los hombres están más desabastecidas de lo que se imagina de tales ideas.<sup>7</sup>

Por tanto el cuidado principal del hombre debe dirigirse precisamente a la formación de aquellas ideas que no se dan en la experiencia. Locke no sólo nos invita a abrir los ojos ante al mundo, sino también y de modo fundamental a que hagamos un uso libre y consciente de nuestras facultades. En el mismo texto escribe Locke:

No propongo que se persiga la variedad de conocimientos, sino la variedad y la libertad del pensamiento, como un incremento de las posibilidades y de la actividad de la mente, no de sus posesiones.<sup>8</sup>

Por todo ello, cuando Locke da comienzo a su crítica al innatismo lo hace indicando que su obra, es decir su propuesta alternativa, va a consistir precisamente en mostrar cómo logramos el conocimiento no sólo por la experiencia sino, de un modo más amplio, mediante el uso de nuestras facultades:

Bastaría, para convencer al desprejuiciado lector de la falsedad de semejante suposición —la de la existencia de principios innatos—, limitarme a mostrar (como espero hacerlo en las siguientes partes de esta obra) de qué modo los hombres, con el solo empleo de sus facultades naturales, pueden alcanzar todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata. (1,2,1)

La apelación a las facultades humanas aparece también en el contexto de la discusión de los principios innatos de índole práctica. La verdad y el conocimiento no son un eco de la obra originaria de Dios, semiborrado por el pecado original; no emanan del pasado a través de la memoria o la tradición. Cuando Locke niega las ideas innatas no se limita a poner en su lugar la experiencia, sino que más bien insiste en que estamos dotados de facultades que permiten a todos y cada uno de los seres humanos alcanzar el conocimiento necesario. Así escribe Locke que “la bondad divina no ha sido remisa con el hombre por no haberle dado esos rasgos naturales del conocimiento o impreso esas ideas innatas en la mente, puesto que le ha proporcionado esas facultades que bastan para que descubra por sí solo todo cuanto es necesario a los fines de un tal ser” (1,4,12). La crítica al innatismo proyecta de este modo sobre el hombre la exigencia, el deber del desarrollo de las propias posibilidades implícitas en él. Nuestro conocimiento no depende tanto de la experiencia como del uso que demos a nuestras capacidades:

...depende del modo como se empleen los órganos de nuestros cuerpos y las potencias de nuestras mentes, puesto que Dios proveyó a los hombres con facultades y medios para descubrir, recibir y retener verdades, según la manera en que se haga uso de esas facultades y medios. La enorme diferencia de nociones que hay entre los hombres se debe al distinto modo en que se ejercen las facultades. (1,4,22)

<sup>7</sup> *Works*, vol. III, p. 297. En su obra *A Review of the Principal Questions in Morals*, de 1758, Richard Price se enfrenta a las (supuestas) tesis empiristas de Locke acerca del origen de nuestras ideas precisamente por considerar que no dan cuenta de nuestras ideas morales ya que “sería imposible derivar algunas de las más importantes de nuestras ideas” de la sensación y la reflexión exclusivamente (en D. D. Raphael ed., *British Moralists 1650-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1969, vol. II, p. 660). Pero, como vemos por el texto citado de Locke, esta necesidad o, mejor, este deber de ir más allá de la experiencia para formar nuestras ideas morales está claramente afirmado por él precisamente en relación a las ideas morales.

<sup>8</sup> *Works*, vol. III, p. 309.

Por tanto, el conocimiento no es el resultado pasivo de nuestras sensaciones, la suma simple de nuestras experiencias. El sujeto humano está en disposición de construir su propio conocimiento. Dispone de las facultades que se lo han de permitir y sobre todo de la capacidad de dirigir activa y voluntariamente sus facultades en un sentido u otro.<sup>9</sup> La tarea del *Ensayo* será entonces conocer la medida humana de esas facultades, los límites en los que se moverá la capacidad cognoscitiva del ser humano.

Fue el empirismo del siglo XVIII el que propició una lectura distinta del papel del sujeto en relación a su propio conocimiento. Las nuevas teorías empiristas buscaban no sólo dar cuenta de las experiencias simples del hombre, sino también, a través de éstas, de las propias capacidades humanas, de su uso y de los constructos culturales que generaban. En una de sus obras, Condillac escribe que “el principal objeto” de la misma “es hacer ver cómo todos nuestros conocimientos y todas nuestras facultades proceden de los sentidos, o, para hablar más exactamente, de las sensaciones”.<sup>10</sup> Pero en este avance de la capacidad explicativa de la teoría se va a perder también el protagonismo activo del sujeto como dueño de su voluntad de conocer. La pretensión de Hume de convertirse en el Newton de la mente humana se resuelve en la búsqueda de los principios que, en una nueva física del intelecto, den cuenta de la propia dinámica combinatoria de las ideas de la experiencia. De este modo el principio asociativo ad-

<sup>9</sup> Para Locke las facultades naturales con las cuales nos ha dotado Dios son suficientes para lograr el conocimiento adecuado a las mismas. Por ello, cuando encontramos a Locke comentando la obra de uno de sus supuestos oponentes, Malebranche, se destaca sobre todo su negativa a aceptar que participemos del entendimiento divino y la apelación alternativa de Locke no tanto a la experiencia sino al hecho de que estamos dotados de un entendimiento propio que nos sitúa en el nivel propiamente humano de su empleo: “Pero decir que participamos en el conocimiento divino, o que consultamos su entendimiento es lo que no puedo admitir como cierto. Dios me ha dado un entendimiento propio; y debo considerar una presunción suponer que yo aprehendo cualquier cosa a través del entendimiento divino, que veo con sus ojos o comparto su conocimiento. Creo que es más posible para mí ver con los ojos de otro hombre y entender con el entendimiento de otro hombre que con los de Dios; ya que existe cierta proporción entre mi entendimiento y el de otro hombre pero ninguna con el de Dios” (“An Examination of P. Malebranches opinion of seeing all Things in God”, *Works*, vol. IX, p. 251). La posibilidad de usar nuestro propio entendimiento proyecta sobre los hombres la exigencia y el deber de desarrollar nuestras capacidades naturales. El contexto histórico de la aparición de este deber es la crisis de la armonía doctrinal cristiana y la aparición de sectas entre las que el sujeto tiene que decidir. Es lo que se ha llamado ‘imperativo herético’ el que explica las implicaciones que para la teoría del conocimiento tienen las creencias religiosas de Locke y el contexto de crisis en el que se halla. En un texto de Locke, escrito en torno a 1661 bajo el título de “Error”, se pone esto claramente de manifiesto. Locke comienza recogiendo el contexto de crisis: “La gran división entre los Cristianos es acerca de las opiniones”; cada secta disponiendo de las suyas y exigiendo la aceptación por fe de las mismas, sin crítica ni examen. La opinión de Locke es muy distinta: “Porque el que examina, y, sobre la base de un examen libre, abraza un error en vez de una verdad ha cumplido su deber mucho más que quien abraza la profesión de la verdad sin haber examinado su verdad o falsedad. Y el que ha cumplido su deber, de acuerdo con lo mejor de su capacidad, ciertamente se halla más en el camino hacia los Cielos que quien no ha hecho nada de todo ello.” (En Lord King: *The Life and Letters of John Locke*, London, 3.<sup>a</sup> ed. 1858, p. 282.) Este deber de cada hombre se convierte a su vez en el fundamento de la limitación del poder del magistrado y del reconocimiento social y político de la tolerancia. En su *Carta sobre la Tolerancia* (ed. de P. Bravo Cala, Madrid: Tecnos, 1985), parte nuevamente de la crisis religiosa de su tiempo cuya “disensión misma nos coloca a nosotros inevitablemente en la necesidad de deliberar y, por consiguiente, nos ofrece libertad de elegir aquello que, basados en nuestras consideraciones, preferimos” (p. 15) y concluye que “El cuidado, por tanto, del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él solo” (p. 26), lo que significa reconocer la tolerancia como un requisito que debe regir las relaciones humanas, tanto entre las personas como entre éstas y el poder público. La libertad de elegir es, hacia uno mismo, la obligación de cuidar de esa elección y de los medios que la hacen posible, lo cual se refleja en la teoría del conocimiento de Locke. Este es el primer paso para la secularización de este deber de examinar y conocer, de usar la propia razón; secularización que se produce a lo largo del siglo XVIII y culmina, por ejemplo, en la célebre definición kantiana de la Ilustración.

<sup>10</sup> *Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, en Condillac, *Lógica y Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1982, p. 173.

quiere una dinámica propia que nos aleja implícitamente de la dirección consciente de nuestras facultades que Locke buscaba afirmar. La fuerza de atracción que la tradición tenía en el innatismo parece heredarla ahora el hábito y la costumbre. Frente al lenguaje de la acción que Locke usaba para exponer la actividad mental, Hume atestigua la autonomía de la asociación de ideas que, como “principio unificador de las ideas”, hay que “mirarlo más bien como una fuerza *suave*, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la *naturaleza* ha indicado de algún modo *a todo el mundo* las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja”.<sup>11</sup>

Para Hume la naturaleza adquiere el protagonismo que para Locke debía tener el individuo. En la 4.<sup>a</sup> edición del *Ensayo*, publicada en 1700, Locke había introducido un nuevo capítulo en el que también da cuenta de la capacidad explicativa que tiene la asociación de ideas. Pero para Locke la asociación de ideas se presenta como un ‘tipo de locura’, como un peligro por el que se ve arrastrada la mente humana a establecer conexiones de ideas sin un gobierno consciente y voluntario de las mismas. Locke no trata de presentar sin más un proceso psicológico, sino que busca ante todo prevenirnos de su secreta sugestión:

Y si en efecto se trata de una flaqueza que afecta a todos los hombres, si se trata de una corrupción que tan universalmente infecta al género humano, entonces mayor esmero deberá ponerse en descubrirla con su verdadero nombre, a fin de provocar así el mayor cuidado en prevenirla y remediarla. (2,33,4)

En otra ocasión vuelve a escribir Locke que “quienes buscan la verdad (...) tienen que examinar con frecuencia las ideas que encuentran unidas en sus mentes para saber si esa asociación de ideas procede del acuerdo perceptible entre las ideas mismas o de la costumbre habitual y predominante de la mente de unir las así”.<sup>12</sup> A lo largo del XVIII el principio asociativo explica la formación de ideas a partir de la propia experiencia. Ya no es la dirección racional del sujeto sino la mecánica propia de la experiencia reiterada lo que explica el curso de una imaginación puramente pasiva.

También en Condillac apreciamos un deslizamiento semejante en su teoría empirista. Después de reconocer su deuda con Locke, Condillac no deja de recriminarle el no haber extendido su programa a las propias facultades de la mente humana ya que “todas las facultades del alma le han parecido cualidades innatas, y no ha sospechado que podrían tener su origen en la sensación misma”.<sup>13</sup>

El programa de Condillac amplía el alcance explicativo de una teoría empirista del conocimiento. Pero esto tiene también sus consecuencias. Ahora, la sensación no sólo es responsable de la experiencia sino también de nuestras facultades y, consiguientemente, de nuestro conocimiento. Para ello Condillac desdobra las sensaciones en un acto perceptivo neutro y en un sentimiento paralelo de placer y dolor que, como nueva fuerza de la física de la razón, permite dar cuenta del pensamiento:

<sup>11</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888, reimp. 1975, pp. 10-11. Obviamente Hume admite otras ideas de las derivadas directamente de la experiencia. Pero su lenguaje resta protagonismo a la dirección voluntaria y consciente del sujeto al decir que las ideas complejas “surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples (...) Hay aquí una especie de Atracción, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural” (*op. cit.*, pp. 12-3).

<sup>12</sup> *Of the Conduct of the Understanding, Works*, vol. III, p. 341.

<sup>13</sup> Condillac, *Extracto, loc. cit.*, p. 175.

Como –las sensaciones– son, necesariamente, agradables o desagradables, el sujeto está interesado en buscar unas y en apartarse de otras, y cuanto más vivacidad tiene el contraste de los placeres y las penas, mayor es la acción ocasionada en el alma.

En ese caso, la privación de un objeto que juzgamos necesario para nuestro bienestar nos da ese disgusto, esa inquietud que nosotros denominamos necesidad, de donde nacen los deseos. Estas *necesidades se repiten siguiendo las circunstancias* con frecuencia formando otras nuevas. *Y esto es, precisamente, lo que desarrolla nuestros conocimientos y nuestras facultades.*<sup>14</sup>

De este modo se produce implícitamente un cambio en el protagonista que impulsa el proceso cognoscitivo. Este protagonismo lo tiene ahora la naturaleza, ya que a través del mecanismo de placer y dolor y del sistema de las necesidades que genera, puede bastar para explicar tanto nuestra experiencia como el desarrollo de nuestras facultades. Al hilo de este cambio se produce otro en relación al programa epistemológico de Condillac:

Así, pues, no se trata de inventar un sistema para saber cómo tenemos que adquirir conocimientos; guardémosnos de ello. La Naturaleza misma ha creado este sistema; sólo ella podía hacerlo, lo ha hecho bien, y no nos queda más que observar lo que nos enseña.<sup>15</sup>

En su exposición Locke había tendido a destacar la actividad voluntaria del sujeto en el desarrollo de sus capacidades e incluso en la misma formación de sus ideas complejas: “Todas las ideas complejas, salvo las de las sustancias (...) son combinaciones que la mente *por libre elección* reúne, sin tomar en cuenta ninguna conexión con la naturaleza” (4,4,5). Sin embargo, en Condillac esa dirección le es sustraída al sujeto en favor de la naturalidad con que las necesidades generan su propia dinámica. Así, escribe Condillac que “nuestras ideas forman un sistema conforme a nuestras necesidades” y “si perfeccionamos este sistema es porque continuamos como la Naturaleza nos ha hecho empezar”.<sup>16</sup>

Como puso de manifiesto Hegel, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII este “sistema de las necesidades” se acaba convirtiendo en el fundamento explicativo no sólo del conocimiento humano y su desarrollo, sino también, y paralelamente, de los vínculos sociales y de su evolución en el tiempo, tal y como lo expresarían la economía y la antropología cultural nacientes entonces.<sup>17</sup> Y, del mismo modo que en el

<sup>14</sup> *Id.*, p. 177.

<sup>15</sup> Condillac, *Lógica*, *loc. cit.*, p. 38. Este ‘naturalismo’ era parte sustancial también de la doctrina innatista, si bien con una lectura no mediada por las sensaciones y con mayor ‘presencia’ de Dios. Así, el obispo William King le objeta a Locke apelando –como Condillac, aunque de otro modo– al protagonismo de la naturaleza, frente a la insistencia de Locke en el papel directivo del sujeto. Así, escribe King que “todo lo que se entiende por una idea innata es un pensamiento, que la constitución natural de la mente y las circunstancias en las cuales Dios y la naturaleza nos han puesto, producen en nosotros siempre que no hagamos violencia a nuestras mentes para guardarnos de dicho pensamiento” (King’s Remarks, *The Correspondence of John Locke*, vol. IV, p. 535) Salvando las diferencias obvias entre innatismo y sensualismo, parece claro que hay un evidente paralelismo entre las ideas de King y Condillac en el protagonismo de ‘lo natural’, frente a lo cual toda desviación adquiere el carácter de un error.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 56.

<sup>17</sup> Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, p. 182 y ss. El vínculo entre necesidad y representación se da en el nivel del entendimiento (parág. 197), obviamente no en el de la razón como la entiende él. Es importante en la exposición de Hegel su desmascaramiento de la falsa ‘naturalidad’ del sistema de las necesidades en el contexto de la sociedad burguesa; cf. parág. 191, Agreg., “La necesidad no existe por tanto para los que la tienen de un modo inmediato sino que es producida por quienes buscan una ganancia con ella”.



campo del conocimiento, el modelo explicativo resta espacio a la pretensión normativa. Pero si volvemos la mirada a Locke encontramos este mismo paralelismo entre la teoría de la sociedad y la del conocimiento, pero en un sentido acorde al protagonismo activo que él concede al sujeto. En su ataque a la teoría política de Filmer este mismo hecho se convierte en el fundamento y el criterio que debe regir las relaciones sociales entre los hombres. Con una lógica explicativa similar a la de la teoría innatista en el campo epistemológico, Filmer defendía la idea de que el poder político se basaba en la donación divina del mismo a Adán y en su transmisión a través del tiempo y la tradición mediante las relaciones naturales de parentesco. Para Filmer las relaciones de dominio y sometimiento entre los hombres tenían su base de legitimidad en la herencia, es decir en una especie de equivalente social de la memoria. Como en el *Ensayo*, antes de exponer su propia teoría política, Locke se dedica a refutar en detalle en el primero de sus *Dos Tratados sobre el Gobierno* las doctrinas de Filmer. Frente a la transmisión natural del dominio, Locke se basa precisamente en las facultades naturales que todo ser humano posee para asentar el principio de mutua igualdad y respeto que sirve después de fundamento normativo de su propio programa político. En su crítica a lo que se suele conocer como teoría del derecho divino de los reyes Locke señala:

es muy evidente por tanto que el Hombre tiene una Libertad Natural, pese a todo lo que dice confiadamente nuestro autor –Filmer– en contra de ello, ya que todos los que comparten la misma Naturaleza, Facultades y Potencias, son por naturaleza iguales en todo y deben participar en común de los mismos derechos y privilegios.<sup>18</sup>

Ahora bien, del mismo modo que la crítica al innatismo no nos dejaba ante la experiencia sin más, sino de modo más fundamental ante la posibilidad y la exigencia de desarrollar activamente nuestras propias capacidades, la crítica del dominio político y humano que defiende Filmer no nos deja tampoco ante el mero libertinaje –como pretendía Filmer– sino ante una nueva posibilidad y exigencia de que, a través del uso de nuestra capacidad racional, conozcamos el límite y la medida justa de nuestra libertad. En el *Segundo Tratado*, Locke reafirma, ahora en el contexto social y político, el vínculo entre voluntad libre, uso de razón y conocimiento, esta vez de naturaleza práctica:

la libertad del hombre, la potestad de obrar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en el hecho de que está dotado de razón, y en que ésta puede instruirlo en la ley por la que ha de gobernarse, haciéndole saber las cosas que quedan a la libertad de su propio arbitrio.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge: University Press, 2.<sup>a</sup> ed. reimp. 1970; I, parág. 67, p. 208. También en el caso de Hume se da este vínculo entre la concepción del conocimiento y de las relaciones sociales, al extrapolar su mecanismo explicativo mental, la asociación, al orden social. Así, la relación causa-efecto se convierte en “origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación” (*op. cit.*, p. 12). Obviamente aquí “origen” tiene un sentido explicativo que deja al margen las pretensiones normativas que tiene la teoría social y política de Locke, al partir este último no de las relaciones sociales como dadas sino del protagonismo en ellas del sujeto humano libre y racional y lo que ello debe conllevar. Buena prueba es el ejemplo que añade Hume a continuación: la relación amo-siervo “surgida por fuerza o convenio” que puede ser ‘explicada’, como cualquier otra, por el poder de alguien sobre otro.

<sup>19</sup> *Two Treatises*, II, parág. 63, p. 327.

La crítica de Locke al innatismo no pretendía *sólo* establecer el marco de una teoría empirista. El propio empirismo de Locke depende de un elemento anterior: la afirmación de la capacidad del sujeto de alcanzar el conocimiento a través del uso de sus facultades. Este es el verdadero sentido de la teoría de Locke y de la crítica al innatismo que le sirve de prefacio. Ese ejercicio voluntario y consciente de las propias capacidades no tiene como límite y criterio lo dado en la experiencia; más bien Locke considera una obligación formar aquellas ideas complejas que no encontramos en la experiencia y que han de servir de criterio de la verdad y de la acción. Esta concepción del hombre se proyecta normativamente en la construcción de la sociedad política, disolviendo todo dominio naturalmente dado y otorgando al sujeto el reconocimiento de sus derechos. Pero el fundamento de ese reconocimiento se basa también en la obligación anterior del sujeto de emplear esas capacidades para conocer qué puede y debe hacer, tal y como la teoría del conocimiento debe instruirnos en lo que está al alcance de nuestras capacidades.

Obviamente, todo esto está muy lejos del valor explicativo que la experiencia y el sistema de las necesidades iban a tener en el contexto de las teorías epistemológicas y sociales del siglo siguiente.

Podemos preguntarnos ahora quiénes o qué estaba en el punto de mira de Locke cuando decidió llevar a cabo su crítica del innatismo. Una indicación sobre ello la tenemos en el tipo de argumentos utilizados por Locke en el Libro I del *Ensayo*. La simplicidad y obviedad de los mismos ha servido para suponer que Locke en realidad no estaba atacando a ningún autor en concreto. Así, Cassirer sugiere la hipótesis de que Locke se habría fabricado un falso enemigo de paja al que fuera fácil objetarle.<sup>20</sup> La opinión de Cassirer acierta al afirmar que detrás de la crítica de Locke no había ningún autor en concreto. Sin embargo se equivoca al insinuar que su oponente no existiese en realidad. Ha sido Yolton quien, en su magnífico estudio sobre el contexto histórico del *Ensayo*, ha puesto en evidencia que a lo largo del siglo XVII hubo un gran número de autores y obras que defendieron el innatismo antes y después de publicar Locke su obra.<sup>21</sup> Por tanto, detrás de la crítica de Locke no había ningún autor porque en realidad se trataba más bien de todo un estado de la cuestión en el debate filosófico de la época. La crisis social y cultural europea del XVII, las tesis de las sectas radicales de mitad del siglo, las exigencias argumentativas de la nueva ciencia y la nueva filosofía, el impacto de obras como la de Hobbes, todo ello proyectaba un sentimiento de amenaza del orden de cosas tradicionalmente aceptado y una vívida sensación de desconcierto y de duda. En este contexto, un refugio fácil era el de proclamar ciertas verdades como innatas, confiando así en sustraerlas a la duda o a un debate teórico sobre sus fundamentos.<sup>22</sup> Locke vio claramente que esta apelación al innatismo entrañaba el grave riesgo de servir para justificar cualquier prejuicio o cualquier interés partidista. Esto explica la posición de Locke en el debate y el tipo de argumentos que iba a usar. Locke no pretendía decir que tales ideas y principios innatos no fuesen ver-

<sup>20</sup> Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1957, reimp. 1979; vol. II.

<sup>21</sup> J. W. Yolton, *John Locke and the way of ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1956. Sobre este punto, cf. también J. Gibson, *Locke's Theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge, University Press, 1917, reimp. 1968, pp. 29 y ss.

<sup>22</sup> Este cinturón protector contra la duda se pone claramente de manifiesto en la definición de las ideas innatas que el obispo King objeta en sus comentarios al *Ensayo*: "Las nociones pueden considerarse innatas cuando Dios ha forjado la naturaleza del hombre y le ha puesto en tales circunstancias que no puede, sin violencia hacia su mente, rechazarlas o disentir de ellas ni tampoco perderlas" (King's Remarks, *loc. cit.*, vol. IV, p. 534).

dad, sino que el fundamento de su certeza no podía ser el simple hecho de proclamar su innatismo. Descubierto el verdadero fundamento de su verdad sería fácil desmascarar los falsos principios que se habían introducido como verdades innatas. Locke no buscaba demostrar la falsedad de ciertas verdades innatas sino la falsedad del argumento usado para justificar su aceptación. Es por ello que Locke no usa en el Libro I argumentos de carácter epistemológico en contra de la verdad de tales ideas, sino que da pruebas de tipo psico-genético y socio-cultural para demostrar que no son ideas ni principios innatos.<sup>23</sup> Los argumentos de Locke no deben medirse por la supuesta talla de su rival, como pretende Cassirer, sino por las propias pretensiones de Locke. Así se comprende la aparente simplicidad de los argumentos del Libro I del *Ensayo*.

Comentando los principios innatos defendidos por Lord Herbert, Locke distingue claramente entre su verdad, que es aceptada, y su innatismo, que es rechazado:

Ahora bien, aunque estimo que éstas son verdades claras, y de tal índole, si son recatemente explicadas, que una criatura racional apenas puede negarles su asentimiento; sin embargo, me parece que el autor anda lejos de probar que sean impresiones innatas. (1,3,15)

Y en el compendio final de su posición, Locke recalca la distinción entre la verdad de ciertas proposiciones y la explicación innatista de las mismas como recurso sobreañadido:

Cuando fueron halladas algunas proposiciones generales que al ser comprendidas no admitían duda, *bien lo sé*, el camino más fácil fue concluir que eran innatas. (1,4,24)

El objetivo de Locke era precisamente dar un fundamento válido y racional a algunas de las ideas consideradas como innatas y de este modo hacer frente a las demandas argumentativas de la nueva filosofía y la nueva ciencia.<sup>24</sup> Defendiéndose de

<sup>23</sup> Grenville Wall en su artículo "La crítica de Locke al conocimiento innato" (en I. C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México, FCE, 1981) destaca el carácter no-epistemológico de los argumentos de Locke. Wall reconoce el sentido de la crítica de Locke al afirmar que "vio claramente que la doctrina se utilizaba como ardid seudoepistemológico para apoyar el oscurantismo y como instrumento de opresión intelectual" (p. 46). Pero la razón que facilita para explicar el tipo de argumentos usados por Locke no nos parece acertada: "que Locke compartía con sus adversarios la idea de que 'si' hubiese cualesquiera principios innatos, éstos 'serían' verdaderos" (p. 48). Me parece más adecuado al planteamiento de Locke afirmar que él consideraba de hecho como verdaderos algunos de los principios e ideas usualmente tomados por innatos, pero no así el que fueran innatos. Por tanto, su argumentación va encaminada a 1.º demostrar psicogenética y culturalmente que no eran innatos (Libro I); y 2.º demostrar que su conocimiento podía y debía ser alcanzado mediante el uso adecuado de nuestras capacidades naturales (Libros II y IV).

<sup>24</sup> De hecho algunas de estas verdades, negado su carácter innato, podían ser conocidas como tales verdades gracias al modo de conocimiento intuitivo que, por cierto, Locke había tomado prestado del racionalista Descartes. Y esto ya fue notado, por ejemplo, por James Lowde que atacaba la obra de Locke precisamente, entre otras cosas, por negar las ideas innatas. James Lowde: *A Discourse concerning the Nature of Man*, London, 1694 (Garland, 1979), p. 80, "Porque el conocimiento de estas verdades universales o máximas generales es (...) más bien por intuición (...) porque la verdad de estas Proposiciones no depende tanto de una consideración de los términos sino que más bien parece el resultado sumario del todo, lo cual nuestro autor —es decir, Locke— parece expresar muy bien por intuición o certeza intuitiva". Locke no hubiera estado muy de acuerdo con la 'no consideración de los términos' como definición de la intuición, pero sí que es cierto que su modo de conocimiento intuitivo serviría para dar cuenta de algunas de las verdades consideradas como innatas, aunque no de todas y especialmente no de las de índole práctica. Los comentarios de Locke a la obra de Lowde aparecen, a partir de la 5.ª ed. del *Ensayo*, como nota a 2,28,11 (ed. Nidditch, pp. 354-5).

la acusación de que había “destruido los antiguos cimientos del conocimiento y la certidumbre”, Locke responde precisamente afirmando que el planteamiento adoptado por él les da “mayor firmeza a esos cimientos” (1,4,23).

Sin embargo no era sólo el equívoco explicativo del innatismo lo que disgustaba a Locke. El peligro del mismo estaba sobre todo en la posibilidad de usarlo en favor de cualquier opinión para prevenir su cuestionamiento. El innatismo servía para formar un cuerpo dogmático de principios y reglas prácticas que quedaban sustraídos a todo debate. Para Locke esto conducía a someter las mentes de los hombres y a convertirlos en fieles partidarios de aquellos que tenían el poder de hecho para proclamar algo como innato, es decir como incuestionable, original e incluso cercano a lo divino. Locke buscaba ante todo prevenir la confusión entre los criterios de lo verdadero y la posesión efectiva del poder social requerido para afirmar que algo era innato, es decir ‘necesariamente’ verdadero. Las palabras de Locke no dejan lugar a dudas sobre el sentido de su crítica:

Y fue de no poca ventaja, para quienes afectaban ser profesores y maestros, poder convertir en principio de todos los principios el que los principios son incuestionables; porque habiendo establecido el axioma de que hay unos principios innatos, obligaron a sus sectarios a recibir alguna doctrina como innata, lo que fue tanto como impedirles el uso de su propia razón y *juicio*, y forzarlos a creer y recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior. Así colocados en una actitud de ciega credulidad, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines de quienes tuvieron la habilidad y el cargo de educarlos. (1,4,24)

Una buena prueba de que Locke no había inventado un falso enemigo la hallamos en Leibniz. Leibniz, que argumentaba en contra de Locke, coincidía en este punto con él y ponía estas palabras en boca de Teófilo:

Imagino que vuestro sabio autor se ha dado cuenta de que bajo la denominación de principios innatos, a menudo sólo se muestran los prejuicios de cada cual y lo que se quiere exceptuar de las fatigas de la discusión, así como que dicho abuso habrá avivado su celo en contra de dicha suposición. Imagino, asimismo, que habrá querido combatir la pereza y la manera superficial de pensar de aquellos que, bajo el especioso pretexto de las ideas innatas y de las verdades grabadas naturalmente en el espíritu, a las cuales otorgamos fácilmente nuestro consentimiento, no se preocupan de buscar y examinar las fuentes, las relaciones y la certeza que les corresponde a conocimientos así. En lo cual soy completamente de su opinión e incluso creo que le llevo la delantera.<sup>25</sup>

La crítica al innatismo no era para Locke un paso obligado sólo para exponer después una teoría empirista ni tampoco estaba dirigida *sólo* contra ciertas opiniones de autores racionalistas. Locke buscaba ante todo proclamar como punto de partida de todo conocimiento y acción práctica el que resultaran de una actividad personal consciente que exigía en primer lugar el examen crítico de las opiniones habituales; y la

<sup>25</sup> Leibniz, *loc. cit.*, p. 67. Es obvio que Leibniz no ataca las ideas innatas sino el no dar pruebas de su verdad pese a ser tales; por tanto es siempre necesario el esfuerzo de buscar “las pruebas de las verdades que vayan a ser admitidas, sin distinguir si son innatas o no” (*id.*, p. 98). Leibniz tenía razones metafísicas unidas a las epistemológicas para defender las ideas innatas: por un lado su particular concepción metafísica de las sustancias; por otro, el carácter universal y necesario de ciertas verdades que no pueden provenir de la experiencia contingente. Ambas razones explican la diferencia entre Leibniz y Locke. Al respecto, John Harris, “Leibniz y Locke: sobre las ideas innatas” en I. C. Tipton (ed.), *op. cit.*, pp. 51-77.

aplicación después de los criterios oportunos que permitiesen conocer algo como cierto, probable o situado más allá de nuestras capacidades. Era el principio de autoridad y el de la aceptación irreflexiva de lo dado lo que Locke pretendía eliminar. Algo que tendría la misma vigencia si en lugar de los innatistas Locke se hubiera encontrado con quienes pretenden convertir en un nuevo absoluto lo que está dado sin más en la experiencia, por irracional y absurdo que esto pueda ser. En la apelación ‘ilustrada’ a usar nuestra razón, Locke pudo descansar en su confianza en la existencia y accesibilidad de la Verdad. Esta confianza hoy está socavada y tendemos a pensar en la propia multiplicidad de la verdad. Pero esto no resta sino que más bien da plena actualidad a las palabras de Locke:

En la medida en que nosotros mismos consideramos y alcanzamos la verdad y la razón, en esa medida somos poseedores de un real y verdadero conocimiento. El hecho de que en nuestros cerebros circulen las opiniones de otros hombres, aunque sean verdaderas, no nos hace ni un ápice más conocedores. Lo que en ellos fue ciencia, en nosotros no es sino obstinación. (1,4,23)

Sólo dos consideraciones finales. En sus páginas dedicadas a Locke, Copleston concluye en referencia a la crítica lockeana del innatismo que ésta “sirve, cuando menos, para demostrar que la actitud de Locke se inspiraba en el sentido común”.<sup>26</sup> El sentido común puede entenderse también como lo hace Hegel: “El sano sentido común es la mentalidad de una época, que encierra y resume todos los prejuicios de esta época”. En el siglo XVII el innatismo podía contar a su favor con la autoridad de Platón y algunos estoicos, de bastantes cátedras escolásticas en toda Europa, de muchos púlpitos católicos y anglicanos, de las opiniones de Descartes y sus seguidores, y, de acuerdo con las evidencias aportadas por Yolton, de más de 20 obras publicadas durante el siglo XVII sólo en Inglaterra por autores de prestigio, entre ellos Sir Matthew Hale, Lord Herbert, James Lowde, Thomas Burnet, William King, Stillingfleet, etcétera.<sup>27</sup> En 1696, seis años después de publicado el *Ensayo*, Molyneux escribía a Locke que una década antes quien hubiera dicho que la idea de Dios no era innata hubiera sido acusado de ateo, quizá la acusación que con más fuerza rechazó Locke y la que menos se ajustaba a sus creencias.<sup>28</sup> Si Locke se hubiera inspirado en el sentido común, tal y como lo describe Hegel, es claro que no hubiera escrito su crítica al innatismo. Cuando hacemos historia de la filosofía tendemos a descontextualizar a las obras y a sus autores. De este modo solemos olvidar hasta qué punto la filosofía nace en continuidad o en oposición a su propio entorno social. La crítica de Locke al innatismo estaba cargada de contenido social e incluso cuando Voltaire ‘situaba’ a Locke frente a los racionalistas estaba haciendo una apuesta en el contexto de cambio social de su tiempo. Esta dimensión social de la filosofía la dejamos de lado al convertirla en un puro debate teórico.

Más importante es la segunda consideración. Una consecuencia importante de la crítica lockeana al innatismo era la exigencia que planteaba de dar cuenta y razón de la validez de ciertos principios y reglas morales. En relación a esto, Locke escribe:

otro motivo que me hace dudar de la existencia de principios prácticos innatos es que no creo que pueda proponerse una sola regla moral sin que alguien tenga el derecho de exigir su razón. (1,3,4)

<sup>26</sup> Copleston, *op. cit.*, vol. V, p. 78.

<sup>27</sup> J. W. Yolton, *op. cit.*, cap. II.

<sup>28</sup> Carta de 26/Sep/1696, *Works*, vol. X, p. 388.

Quien conozca la obra de Locke sabrá que siempre se mantuvo fiel a la idea de que existía una ley de naturaleza, creada por la voluntad de Dios para servir de regla universal de conducta para el género humano. Pero, ¿qué significaba dar una razón, una prueba racional de que una norma pertenecía a esa ley natural, es decir, que era correcta y válida? La pregunta planteada implícitamente por Locke marca una línea de separación en la reflexión ética de dos épocas. Una respuesta consistía en poner en evidencia que esa norma era coherente con la voluntad de Dios manifestada en los Textos sagrados o en el sentido mismo de la creación. Esta fue la respuesta a la que recurrió Locke finalmente.<sup>29</sup> Pero su cuestión podía entenderse también en el sentido de preguntarse por la razón inherente a una regla moral para ser considerada realmente como tal. Y para responder a esta nueva forma de la cuestión, como se pondría en evidencia a lo largo del siglo siguiente, ya no era necesario apelar a la voluntad de Dios. Es posible que, al menos en este punto, tuvieran razón algunos de los oponentes de Locke cuando afirmaban que cuestionar las ideas innatas era el primer paso hacia el ateísmo.<sup>30</sup> Algo que Locke nunca hubiera ni aceptado ni admitido.

La crítica de Locke al innatismo práctico trajo al centro del debate ético la cuestión por el criterio de validez de las normas morales; un debate que ha durado dos siglos y que todavía está abierto. Va siendo hora pues de dejar de repetir una y otra vez las coletillas que han hecho del Libro I del *Ensayo* un Prefacio al empirismo.

C.E.U. SAN PABLO  
Biblioteca  
Centro Universitario

<sup>29</sup> Cf. Carta a Molyneux de 30/Mar/1696, *Works*, vol. X, p. 377.

<sup>30</sup> Cf. Sherlock: *A Discourse Concerning the Happiness of Good Men*, 1704, pp. 161-2 (cit. en Yolton, *op. cit.*, p. 61), "Porque, después de todo, no existe una objeción más fuerte contra la Religión, que manifestar que la Humanidad ha sido hecha sin ninguna impresión natural innata y sin las ideas de Dios y del bien y el mal; porque si todo el conocimiento que tenemos de Dios y del bien y el mal fuera hecho por nosotros mismos, los ateos concluirían con facilidad que es únicamente el efecto de la educación y de los temores supersticiosos".