

LAS SUPUESTAS TESIS UTILITARISTAS DE LA ÉTICA DE JOHN LOCKE¹

HUGO AZNAR
Universidad de Valencia

ABSTRACT

It has sometimes been argued that Locke advanced some basic ideas of utilitarianism and even that he almost was an utilitarian. This article is aimed, in its first and second parts, to study the central ideas of Locke's ethics, especially his hedonist theory of motivation and the essential role of God's will in the determination of moral good and evil, and we will conclude that Locke was not a utilitarian because of the religious opinions that dominated his thought. This does not exclude the possibility that Locke was one of the so-called theological utilitarians, if God's will was equivalent to the principle of happiness. The final part of the article shows that Locke was not a utilitarian even in that sense because of three psychological, sociological and epistemological reasons. We do not wish to quarrel about labels but to understand his role in the history of ideas.

¹ Este artículo ha sido realizado dentro del marco del Subproyecto de Investigación Coordinado «Utilitarismo: Derecho y Política», financiado por la DGICYT con nº de referencia de la acción PB93-0534-C06-00

1. EL DEBATE EN TORNO A LOS ANTECEDENTES

Siempre es problemático debatir la influencia de un autor en los que le siguen, ya que a veces las simpatías o preferencias personales hacen oscilar las interpretaciones y además es frecuente que cada cierto tiempo se formen cánones interpretativos que convierten en *ciencia normal* la tarea de vincular a unos autores con otros. Estos cánones han podido distorsionar el debate en torno a la relación de Locke con el utilitarismo², aunque quizás haya influido más un aspecto del utilitarismo que condicionó el modo de entender sus antecedentes históricos.

En efecto, desde su misma formulación como corriente con identidad propia, el utilitarismo tendió de alguna manera a forzar a los autores al dilema de ser o no utilitaristas. El propio carácter *radical* del utilitarismo clásico favoreció redefinir la historia del pensamiento en términos de los antecedentes de esta *nueva* postura: algo así como un «o conmigo o contra mí»³. Pero pudo influir

² Desde 1690 y a lo largo de gran parte del siglo XVIII, Locke fue considerado como un autor *moderno*, influido por Descartes, imbricado en la tradición del Derecho natural moderno y cercano a las tesis del deísmo racionalista. Sin embargo, a fines del XVIII empezó a configurarse un nuevo paradigma de interpretación de la Filosofía moderna que enfrentaba a racionalistas y empiristas (o a veces a la Filosofía continental y la anglosajona). En este nuevo paradigma, la posición de Locke se modificó: ahora era un autor empirista que iniciaba la tradición de la Filosofía británica, que en el campo de la Filosofía práctica se empezaba a asociar al utilitarismo moral. Esta nueva lectura produjo una cierta deformación de las tesis de Locke para adaptarlas a esa supuesta tradición unitaria e hizo frecuente que su obra se leyese desde las posiciones de la Filosofía del XVIII, por ejemplo desde el empirismo humeano o el sensualismo de Condillac. Locke tendió a ser interpretado en función no tanto de lo que dijo en su propio obra sino de lo que había anticipado de autores posteriores. Este paradigma de interpretación (tanto para celebrarlo como para denostarlo) tomó forma definitiva a lo largo del XIX y llegó a convertirse en un lugar común de manuales e historias de la filosofía de finales de siglo y principios del XX.

Una presentación crítica general de estos cánones de interpretación puede verse en B. KUKLICK: «Siete pensadores y cómo crecieron: Descartes, Espinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant» en A. MACINTYRE y otros: *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 153-169. Más centrado en el caso de Locke y en el siglo XIX en particular, H. Aarsleff: *From Locke to Saussure*, Athlone, London, 1982, cap. IV. Una exposición de la visión típica de la obra e influjo de Locke puede ser la de B. RUSSELL: *Historia de la Filosofía Occidental*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, cap. XIII. Y más centrado en su relación con el utilitarismo, SIR LESLIE STEPHEN: *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Harcourt, New York, 1962, 2 vols., espec. IX, § 84 y ss.

³ Hablando sobre Bentham, J. S. Mill refleja esta redefinición de la historia del pensamiento en términos de su relación con la propuesta radical del uti-

más incluso un rasgo importante de la tesis básica del utilitarismo como es su carencia de prueba filosófica última. Es posible que esta ausencia de fundamentación haya provocado un desplazamiento implícito de *la carga de la prueba*. La imposibilidad de fundamentación filosófica carecería de relevancia si casi todos los pensadores y prácticamente todo el mundo pudiera considerarse utilitarista en potencia. Así Bentham, inmediatamente después de reconocer la imposibilidad de dar una prueba del principio de utilidad al comienzo de su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación*, afirma que en la práctica todo el mundo aplica este principio y que incluso quienes se oponen a su validez lo hacen asumiéndolo implícitamente⁴. Ahora bien este proceder benthamita conlleva el riesgo de ampliar excesivamente los autores considerados afines a su planteamiento y de minimizar aquellos rasgos que no se ajustan del todo a su esquema⁵.

litarismo. Mill nos dice que Bentham fue sobre todo un reformador, cuyas ideas habían sido anticipadas por autores como Helvetius, Reid, Shaftesbury, etc. En este contexto Mill da un llamativo paso más al afirmar: «En todos los períodos de la Filosofía, una de las escuelas ha sido utilitaria, no sólo desde los tiempos de Epicuro, sino mucho antes» (J. S. Mill: *Bentham*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 27). Puestos en la necesidad de aplicar esa disyuntiva, los autores seguramente verían forzadas sus posiciones.

J. M. Bermudo ha recalcado la importancia de este autopoicionamiento del utilitarismo en relación con otras opciones: «Son, pues muchos y diversos los motivos que se revelan en favor del principio de utilidad. Pero, sobre todo, y en ello se ha insistido poco, hay que tener en cuenta que el principio de utilidad surgió como alternativa a otros principios. Es decir, su conveniencia, su coherencia, su fecundidad, no deben medirse en base a fundamentos metafísicos, sino en base a la comparación con los otros principios o criterios de la moralidad histórica» (*Eficacia y Justicia*, Horsori, Barcelona, 1992, p. 174).

⁴ En adelante, *IPML*. Nos referimos al texto conocido de *IPML*, I,11, donde Bentham afirma que dar una prueba del principio de utilidad «es tan imposible como innecesario». Y de inmediato continúa en I,12: «No existe ni ha existido nunca una criatura humana que respire, por más estúpida o perversa que sea, que no se haya atenido a este principio en muchas o en casi todas las ocasiones de su vida». Y en I,13: «Cuando un hombre intenta combatir el principio de la utilidad, lo hace, sin darse cuenta, con razones extraídas del mismo principio». Esto ha sido destacado por la literatura sobre el utilitarismo. Así E. Guisán comenta que «parece incontestable que la *prueba*, si prueba alguna hay que revalide una verdad de la filosofía moral, de que la doctrina utilitarista constituye una teoría plausible, defendible, interesante y digna de nuestra atención, estriba precisamente en su maridaje inseparable con los dictados del sentido común de cualquier mortal debidamente ilustrado, imparcial y libre» («El utilitarismo» en V. Camps (ed.): *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, vol. II, 1992, pp. 457-499, la cita en p. 457).

⁵ Quizás este riesgo lleva a J. Plamenatz a comenzar su historia del utilitarismo inglés con esta reflexión: «Escasamente hay un teórico de la moral o la

Sea cual sea el motivo, a veces se ha asociado a Locke con el utilitarismo, no ya en el sentido limitado de ser una más de las fuentes de sus ideas sino en el de constituir una anticipación directa de sus planteamientos. En el contexto de su historia del pensamiento británico del siglo XVIII, Sir Leslie Stephen considera el pensamiento de Locke punto de referencia obligado de la mayor parte de las discusiones de la época, entre ellas la del propio utilitarismo: «Aquí, como en todas partes, podemos remontar el primer impulso hasta Locke»; situándole así en el inicio mismo de la corriente de «moralistas que, en terminología posterior, han sido llamados utilitaristas» y no teniendo reparo en hablar de «Locke y todos sus discípulos» o de «la escuela de Locke»⁶.

Medio siglo después A. P. Brogan sigue un planteamiento similar al destacar que es habitual en la historia de la ética reconocer que «la forma primitiva del Utilitarismo, desde J. Gay pasando por J. Bentham o W. Paley, se desarrolló en una atmósfera intelectual en gran medida dominada por J. Locke»⁷. Brogan

política que esté libre de algún rasgo de utilitarismo. (...) Por esto los utilitaristas más entusiastas se han sentido más de una vez tentados a afirmar que todos estaban con ellos, incluso cuando pensaban de otra manera» (*The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford, 1966, p. 1).

⁶ L. STEPHEN, *op. cit.*, IX, § 84, 86 y 92 respectivamente. Sin embargo, al precisar esta relación resulta menos convincente. Destaca la importancia esencial de su ataque al innatismo y su efecto desmitificador y naturalizador de la moral, así como el papel clave de su psicología hedonista. Pero esto, en nuestra opinión, no convierte a Locke en utilitarista. Máxime cuando Stephen reconoce a continuación el papel central que concede a la voluntad divina en la determinación de lo moralmente correcto o que su idea de una ciencia de la moral no es inductiva sino deductiva. Stephen resuelve ambos inconvenientes con facilidad: el primero situando a Locke entre los utilitaristas teológicos; y el segundo afirmando que en ese punto —«como en el conjunto de su filosofía» (i)— «es claramente inconsistente y el intento de deducir una doctrina coherente sería una pérdida de tiempo». *Id.*, § 89 y 90 para el tema de la voluntad divina; y § 91 para el de la ciencia.

⁷ La evolución del utilitarismo habría dado un nuevo paso en este siglo a la hora de reinterpretar su pasado. Al someter a crítica algunos de sus supuestos tradicionales, en especial desde la obra de Moore y más tarde desde el campo de la economía, se perfila una nueva línea de división histórica entre los utilitaristas primitivos en general y sus revisiones contemporáneas. En esta nueva división, Locke podría caer del lado del grupo de los utilitaristas primitivos, que incluiría sin solución de continuidad tanto a Paley como a Bentham y en el que se pasarían por alto las diferencias existentes entre estos autores al contraponerlos globalmente a sus revisiones contemporáneas. Ésta parece ser la posición implícita de A. P. BROGAN: «John Locke and Utilitarianism», *Ethics*, vol. LXIX, nº 2, January 1959, pp. 79-93 (la cita en p. 79a). Brogan no deja de mencionar

se propone mostrar en el cuerpo de su artículo que Locke formuló las «tesis básicas» de este utilitarismo primitivo, que resume así: los actos voluntarios de los individuos se orientan al logro de su propio placer; el criterio de la moralidad, de la virtud, es la felicidad; y, por último, hay cuatro sanciones que armonizan las acciones individuales y el bien de todos.⁸

Por nuestra parte trataremos de aproximarnos al planteamiento de Locke sin forzarlo para que se ajuste a algo distinto a lo que fue. Aunque sus propuestas pueden contener rasgos que se darían en el utilitarismo, nos parece indudable que Locke *no fue utilitarista*. Locke mantuvo siempre fuertes convicciones religiosas, de modo que sus propuestas tienen sentido en un contexto de pensamiento presidido por las implicaciones morales derivadas de la existencia de Dios y su creación del hombre, lo que no puede pasarse por alto⁹. Mantuvo igualmente un concepto preclaro de la influencia de la sociedad, el ambiente y la cultura en la configuración de los modos de pensar, conocer y actuar de los individuos; lo que le mantuvo alerta ante el riesgo de universalizar en el ámbito moral a partir de presupuestos condicionados sociológica-

que los historiadores de la ética son «casi unánimes en negar que Locke fuese un utilitarista», lo cual parece situar su interpretación como un intento de probar lo contrario, que realmente *sí* lo fue.

⁸ *Id.*, p. 80a. Brogan sin embargo afirma a continuación que fue John Gay quien presentó las tesis de Locke en una forma sistemática, siendo por ello «considerado habitualmente el fundador de una teoría sistemática de Ética utilitaria», lo que supongo despertará también más de un reparo al minimizar el marco teológico en el que formula Gay sus ideas.

⁹ La atención a la religiosidad del pensamiento lockeano predomina en la literatura crítica actual sobre su obra, siendo referencias obligadas en este sentido: H. AARSLEFF: «The state of nature and the nature of man in Locke»; R. ASHCRAFT: «Faith and knowledge in Locke's philosophy»; R. POLIN: «John Locke's conception of freedom», los 3 en J. W. YOLTON (ed.): *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; D. GAUTHIER: «Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, n° 3, 1977, pp. 425-46; J. DUNN: «From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment» en I. Hont and M. IGNATIEFF (eds.): *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 119-135. La más reciente y exhaustiva contribución, J. MARSHALL: *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Esto no significa que su pensamiento sea *teológico* (por no hablar ya de su anticlericalismo) ni implica dejar de ver en sus ideas fuentes de inspiración para la filosofía ilustrada del XVIII. Precisamente este contraste debe constituir una nota característica de la posición de Locke en la Historia de la Filosofía moderna. Pero no se puede ignorar la fuerte impronta de la dimensión religiosa de su pensamiento.

mente. Ambos elementos suponen límites evidentes a la posibilidad de considerar utilitarista su filosofía moral.

Abordaremos en primer lugar el tema del hedonismo lockeano, puesto que juega un papel esencial en la explicación de la acción humana. Pero este mecanismo de nuestra conducta funciona, en la obra de Locke, dentro de un contexto más amplio presidido por las ideas de la vida futura y la felicidad o desgracia eternas. El hedonismo sirve pues para explicar la motivación humana, pero no el contenido moral de la acción. Locke no fue nunca en este sentido un naturalista ético y la distinción entre bien y mal naturales y bien y mal morales es esencial para comprender su propuesta ética.

El bien y el mal morales no son ideas simples sino ideas de relación; implican por tanto la comparación de dos ideas. Y, para Locke, como veremos en el segundo punto, una de estas ideas era *la norma* de la acción. Aunque afirma que la ética tiene como fin permitirnos alcanzar el máximo de felicidad, esto no significa sin más que fuese utilitarista. Su concepción fue siempre que ese máximo de felicidad —la eterna— se alcanzaba ajustando nuestra conducta a la voluntad de Dios. El criterio de la moral correcta no podía ser el principio de utilidad en cuanto tal, sino que dicho criterio venía dado por el contenido de la voluntad legisladora de Dios¹⁰. Pese a todo, podría considerarse todavía a Locke como un *utilitarista teológico*. Aunque más plausible, esto tampoco se ajustaría a sus ideas, como veremos al discutir, en el tercer punto, el problema de cómo llegar a conocer la moral correcta, la voluntad divina. Es posible que Locke estuviese muy próximo a un concepto *utilitarista* de la Providencia —en el sentido laxo de estar orientada hacia el incremento de la felicidad—, de que el principio de felicidad hubiera podido ser el de la voluntad de Dios. De hecho así lo afirmó Gay unas décadas después. Sin embargo

¹⁰ La búsqueda de felicidad funciona dentro de una concepción esencialmente religiosa del universo y de la posición del hombre en él. En cambio, lo característico del utilitarismo es precisamente la inversión de este orden de prioridades, de modo que sea el principio de utilidad el que sirve de criterio para juzgar todo lo demás, incluida la religión; como puede verse en el texto de J. S. Mill donde aborda la religión *desde* su utilidad: «en el momento histórico que ahora vivimos parece que hemos llegado a un tiempo en el que, entre los argumentos en favor y en contra de la religión, han alcanzado un lugar importante los que se refieren a su utilidad» (*La utilidad de la religión*, Alianza, Madrid, 1986, p. 35). En esta dimensión crítica del pensamiento utilitario hacia la religiosidad tradicional insiste E. GUISÁN, *loc. cit.*, p. 460: «el utilitarismo se presenta como una ética terrenal, agnóstica y pagana».

Locke no dio este paso. No tanto porque la voluntad de Dios no pudiera ser así, sino porque el propio hombre no podría servirse de dicho criterio a la hora de conocer la voluntad de Dios, debido a los condicionantes psicológicos, sociológicos y epistemológicos.

No se trata con todo ello de polemizar por atribuir o no a un autor una determinada etiqueta, sino de evitar reduccionismos que tienden a difuminar diferencias, oscureciendo la evolución histórica de determinadas ideas. De lo que se trata pues ahora es de examinar algunos elementos del pensamiento ético de Locke para aclarar su *supuesto* utilitarismo, lo que contribuirá a perfilar mejor los antecedentes históricos de los que emerge la propuesta utilitarista¹¹.

2. EL HEDONISMO MATIZADO DE LOCKE

Si Locke hubiera cumplido su promesa de redactar un tratado de filosofía práctica la estructura hedonista de la motivación humana hubiera ocupado un lugar destacado en él. Sin embargo en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde más se ocupa de este tema, su tratamiento está disperso a lo largo de diferentes capítulos y párrafos, si bien puede agruparse en un conjunto coherente¹². Locke parte constatando que todas las experiencias del hombre, tanto físicas como mentales, tienen unidas unas sensaciones concomitantes de placer y dolor:

«El deleite o la inquietud, el uno o la otra, se unen a casi todas nuestras ideas, tanto de sensación, como de reflexión; y apenas hay nada que afecte desde afuera a nuestros sentidos, o

¹¹ De nuestra exposición se seguiría la importancia histórica en la aparición del utilitarismo de dos elementos que jugaron un papel fundamental en la ética de principios del XVIII y que no están presentes en la obra de Locke: la idea del *moral-sense*, para autonomizar la moral de la religión y de la psicología egoísta, y la de la naturaleza humana para fundamentar la posibilidad de una ciencia inductiva de la moral y escapar a los límites de la perspectiva sociológica o permitir una perspectiva evolutiva en la misma.

¹² El tema, algo disperso, se trata más en los capítulos 7, 20 y 21 del Libro segundo. Nos referimos a él como *Ensayo*, seguimos la edición crítica de Nidditch (JOHN LOCKE: *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1.^a reimp. 1979) y, salvo variaciones ocasionales, la traducción de los textos de E. O'Gorman (FCE, México, 1956). Citamos como *ECHU*, indicando n.º de libro, de capítulo y de párrafo.

ningún escondido pensamiento interior de nuestra mente, que no sea capaz de producir en nosotros placer o dolor.» (ECHU 2,7,2).

Locke señala que el placer y el dolor «son los pivotes sobre los cuales giran nuestras pasiones» (ECHU 2,20,3)¹³. Pero no es el tema de las pasiones el que le interesa, sino que se centra más bien en destacar la función que estas sensaciones cumplen a la hora de explicar la motivación de la conducta humana¹⁴. Sin placer y dolor seríamos seres vitalmente amorfos. En este sentido, tales sensaciones no sólo se hallan presentes a nivel de nuestra psicología básica sino que también nos motivan a desarrollar nuestras facultades superiores, en lo que Locke aprecia el designio explícito de la creación divina:

«De tal suerte que (sin placer y dolor) ni moveríamos nuestros cuerpos, ni ocuparíamos la mente (...). En cuyo estado, el hombre por más equipado que estuviera con las facultades del entendimiento y de la voluntad, sería una criatura muy ociosa e inactiva y pasaría el tiempo sumido en un perezoso y letárgico sueño. Por lo tanto, nuestro sabio Creador se ha dignado anexas a varios objetos y a las ideas que recibimos de ellos, así como también a varios de nuestros pensamientos, un placer

¹³ Hasta dónde el lenguaje metafórico pueda ser indicativo o iluminador de las ideas de un autor —y suele serlo más de lo que solemos reconocer—, es significativo que Locke sitúe el placer y el dolor a la base de nuestra psicología («*Pleasure and Pain ... are the hinges on which Passions turn*»). Compárese con Bentham, que los presenta como todopoderosos soberanos de la humanidad («*Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure*», IPML I,1).

¹⁴ El discurso sobre las pasiones constituyó una parte esencial de la Antropología filosófica y la Ética de los siglos XVI, XVII y XVIII. Basta recordar las obras de Descartes (*Las pasiones del alma*), Spinoza (*Ética*, Parte III) y Hume (*Tratado sobre la naturaleza humana*, Libro II), entre otras muchas. Sobre la importancia y significado histórico de este tema, vid. W. DILTHEY: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1944, pp. 405-491. La falta de interés de Locke es todavía más llamativa si tenemos en cuenta que estaba bien preparado para abordarlo, dados sus conocimientos médicos, que, a la vista de obras como la de Descartes, se consideraban especialmente útiles para la cuestión. ¿Puede interpretarse esta carencia en el sentido de que estaba más interesado en estudiar la razón y la voluntad que guían las pasiones en vez de éstas? Al final del capítulo dedicado a este tema —uno de los más breves del libro—, Locke reconoce y excusa su escasa atención: «No quiero que se tome esto como un tratado de las pasiones. Hay muchas más de las que he citado, y aquellas a las cuales me he referido merecen, cada una, una explicación mucho más extensa y exacta» (ECHU 2,20,18); y pasa a continuación al capítulo dedicado precisamente al tema de la voluntad y su libertad.

concomitante, y eso en varios objetos en diversos grados, a fin de que esas facultades de que nos ha dotado no permanezcan completamente ociosas y sin ocupación por nuestra parte.» (ECHU 2,7,3).

El placer y el dolor constituyen ideas simples que ni pueden ser descritas ni pueden ser definidas, sino únicamente experimentadas (ECHU 2,20,1). Estas experiencias de placer y dolor son vinculadas con los nombres de *bien* y *mal*. Locke no tiene demasiados inconvenientes en admitir que esto es simplemente una definición estipulativa que no añade mucho y que en última instancia seguimos dependiendo de nuestra experiencia:

«Porque definir las (a las ideas de placer y dolor) por la presencia del bien o del mal no es sino dárnoslas a conocer al hacernos reflexionar sobre lo que sentimos en nosotros mismos en las diversas y variadas operaciones del bien y el mal sobre nuestras mentes, cuando tales operaciones son tenidas en cuenta o consideradas de manera específica por nosotros» (ECHU 2,20,1).

Locke utiliza la noción de bien y mal para caracterizar todo lo que se resuelve, bien directamente bien como medio, en placer y dolor: «Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas únicamente en referencia al placer o al dolor» (ECHU 2,20,2). Es posible criticar este planteamiento desde un punto de vista lógico, pero hay algo que conviene destacar. Esta afirmación supone, en el contexto del siglo XVII (y aún de los siglos XVIII y XIX), adoptar una posición de enorme potencial crítico frente a posturas de carácter más tradicionalista. Locke, al vincular bien y placer, mina un supuesto importante de los autores de carácter innatista e intuicionista, que sostenían de manera implícita y de distintas formas que el bien y el mal eran o poseían propiedades singulares, de naturaleza peculiar, etc. Para Locke el bien y el mal pueden *explicarse* como experiencias de placer y dolor propias de todo ser vivo¹⁵. Semejante afirmación supone eliminar cualquier tentación obscurantista respecto a la naturaleza del bien y

¹⁵ Lo que no debe ser interpretado en un sentido reduccionista de que todo equivale a placer y dolor corporales. Explicar una cosa por medio de algo no significa reducirlo a ello. Yo puedo explicar que una casa se compone de ladrillos con objeto de hacer ver que no tiene ningún componente especial y sin embargo una casa no es nunca *igual* a un montón de ladrillos. Locke insiste en bastantes ocasiones en que habla tanto de placer y dolor corporales como mentales: «Por

el mal y sentar las bases de un discurso racional sobre este tipo de cuestiones¹⁶.

Continuando con este planteamiento, Locke explica las ideas de felicidad y miseria como agregados de estas ideas simples de placer y dolor. La felicidad y la desgracia son ideas complejas del tipo *modo simple*: un agregado de la misma idea simple, como un número lo es de varias unidades o un espacio de tiempo de varios instantes (*ECHU* 2,12,4 y 5). No hay duda que en este punto Locke se ve constreñido por su método¹⁷, resultando una concep-

placer y dolor, por deleite y malestar, quiero que se me entienda en cuanto llevo dicho (según ya lo insinué) que me refiero, no tan sólo al dolor y al placer corporales, sino a cualquier deleite o malestar sentidos por nosotros, sea que procedan de cualquier sensación o de cualquier reflexión agradable o desagradable» (*ECHU* 2,20,15). Además hay textos manuscritos de Locke, como «*Thus I think*» (recogido en Cranston, *op. cit.*, pp. 123-124), en los que establece una clara gradación de los placeres, situando los corporales en el lugar más bajo de la escala y ocupando el más alto el placer de hacer el bien a los demás, ya que siempre que se rememora se experimenta deleite.

¹⁶ Sir Leslie Stephen ve en este punto, «la doctrina fundamental de Locke y de todos sus discípulos», la posibilidad de situar «la moralidad dentro de la esfera de la observación científica» y que «establece que nuestros sentimientos morales no tienen un carácter inescrutable o excepcional. Su esencia consiste en difuminar el misterio del origen de nuestros instintos morales» (*op. cit.*, IX, § 86). Ahora bien, conviene destacar que Locke no habla para nada ni de sentimientos ni mucho menos de instintos morales; ni ha hablado para nada de moral hasta aquí. Y, como veremos, Locke no sitúa la moral en el campo de la observación científica, como si se tratase de una ciencia inductiva. Hablar del bien y el mal como placer y dolor no tiene por qué significar reducir la moralidad a objeto de observación científica —tal y como se hará habitualmente a lo largo del XVIII—, si bien sí puede servir para eliminar toda tentación de hablar de una ontología especial para tales propiedades o de una capacidad especial en el hombre para captarlas.

¹⁷ Sobre la influencia del método resolutivo-compositivo de Locke sobre algunas de sus concepciones, véase P. A. SCHOOLS: *The Imposition of Method*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Locke hubiera podido dar una imagen más adecuada de la felicidad considerándola un *modo mixto*, en el que se hubieran combinado no sólo la idea de placer o dolor en grados diversos sino otras de género distinto; como en los ejemplos que él mismo da de este tipo de ideas, de modo particular en el caso de la definición de *belleza*. Así, a diferencia de los modos simples, «hay algunos otros (modos) compuestos de ideas simples de diversos tipos, que han sido unidas para producir una sola idea compleja; por ejemplo, la *belleza*, que consiste en una cierta composición de color y forma que produce gozo en el espectador» (*ECHU* 2,12,5). Si Locke hubiera definido la felicidad como una combinación de *diferentes* ideas simples y no *únicamente* de la de placer, hubiera dado lugar a una concepción más ajustada incluso a su propia concepción, ya que él introduce en sus textos sobre este tema no sólo la variable de cantidad de placer sino también la

ción *pobre*, y un tanto equívoca incluso respecto a su propio parecer, de lo que significan la felicidad y la desgracia:

«Porque ya sea que, por una parte, hablemos de satisfacción, deleite, placer, felicidad, etc., y por otra parte, de inquietud, pena, dolor, tormento, angustia, miseria, etc., no son, sin embargo, sino diferentes grados de la misma cosa, y pertenecen a las ideas de placer y dolor, deleite e inquietud» (ECHU 2,7,2).

De este modo tenemos trazada una línea que iría desde las sensaciones básicas de placer y dolor, pasando por las ideas de bien y mal, hasta la felicidad y desgracia. Si el placer constituye un motivo de atracción y el dolor de evitación, entonces sus grados máximos, la felicidad y la miseria, constituirán más aún objetivos de la acción humana. La estructura hedonista de la motivación humana se completa así al situar la felicidad como fin general de nuestra conducta, como objeto permanente de nuestro deseo: «Todos desean la felicidad. Si, además, se pregunta ¿qué es lo que mueve al deseo? contesto que es la felicidad y sólo eso» (ECHU 2,21,41).

Tenemos así establecida una concepción hedonista de la motivación del hombre. Cualquier discurso práctico tiene entonces que estar en necesaria correlación con este modelo explicativo de la conducta humana, puesto que sin las experiencias de placer y dolor apenas seríamos cuerpos inermes. La moralidad como regla de acción debe pues estar de algún modo conectada con este esquema para ser eficaz y tener pleno sentido. La ética debe presentar los medios morales para el logro de esa felicidad anhelada.

Al final del *Ensayo* Locke establece la división de las ciencias que debían continuar el desarrollo de los fundamentos epistemológicos establecidos en su obra. Una de estas ciencias es la *Práctica*, cuyo núcleo debe ocupar la ética:

«Lo más importante, bajo este título, es la ética, que consiste en descubrir aquellas reglas y medidas de las acciones humanas que conducen hacia la felicidad, y los medios de poner en práctica esas reglas» (ECHU 4,21,3).

de duración, lo cual implica ya en realidad un modo mixto (*vid.* el texto mencionado «*Thus I think*»). Precisamente el futuro discurso del *moral sense* surge asociado a la idea y la experiencia de la belleza, en oposición a las tesis psicológicas, un tanto básicas, de Hobbes y Locke.

Difícilmente podríamos encontrar una definición formalmente más acorde con los supuestos utilitaristas. En este punto y a la vista de los textos citados parecería oportuno relacionar estrechamente a Locke con el utilitarismo. Pero la cuestión es que esta concepción se incardina en un contexto de pensamiento que difiere mucho del que habría de caracterizar al utilitarismo posterior y esa diferencia no puede ser pasada por alto¹⁸.

En principio parece desprenderse de lo visto hasta ahora una continuidad entre el placer, el bien y, por último, la moralidad como conjunto de reglas conducentes a la felicidad. Si el dolor y el placer constituyen experiencias básicas, ideas simples experimentadas sin más, y la aversión a ese dolor y la búsqueda de ese placer están dadas por nuestra naturaleza, todo parece indicar, a la vista del esquema, que bastaría confiar en esos fundamentos naturales de la conducta para llegar progresivamente a la parte final del esquema, a la moralidad. Estaríamos entonces ante un esquema naturalista de explicación de la moral. El hedonismo descrito no sólo explicaría el aspecto motivacional de nuestra conducta sino que también contribuiría a determinar el fin moralmente correcto —o mejor, moralmente *bueno*— de nuestras acciones. El esquema explicaría tanto los resortes de la acción como daría cuenta también de su contenido moral.

Sin embargo Locke no sólo no afirmó esto sino que de sus palabras se desprende lo contrario. Es cierto que el esquema hedonista explica el aspecto motivacional del hombre, pero no sirve en absoluto para dar cuenta de la conducta moral correcta. Para empezar, esos supuestos instintos naturales, guiados por el deseo del placer y por la aversión del dolor, inscritos en nuestra naturaleza y motores básicos de cualquier actividad, no sólo no conducen por sí solos a la moral sino que incluso suponen su completo derrumbe si nos abandonamos a ellos. Muy lejos de reducirse a ellos o de seguirse sin más de ellos, la moralidad se plantea precisamente desde la necesidad de reprimirlos y guiarlos adecuadamente:

¹⁸ Ésta es también la opinión de J. COLMAN: *John Locke's moral philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1983, p. 237: «Los filósofos posteriores que fueron reconocidamente utilitaristas en sus teorías morales aprendieron no poco de Locke. Sin embargo y pese al énfasis que él pone en la felicidad como el fin de la moralidad, Locke no puede ser considerado propiamente como un utilitarista».

«Ciertamente, en los apetitos de los hombres se alojan principios de acción; pero éstos están tan lejos de ser principios morales innatos, que si se les dejara en libertad de obrar, pronto provocarían el derrumbe de toda moralidad. Las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes» (*ÉCHU* 1,3,13)

Al no estar destinado el *Ensayo* a tratar la cuestión de cómo debemos comportarnos no abundan textos como el anterior, pero no faltan en absoluto cuando aborda el tema en otras ocasiones. De modo singular, en su obra sobre la educación esta idea se repite en varios pasajes sin dejar lugar a dudas sobre la opinión del autor:

«El hombre que no tenga dominio sobre sus inclinaciones, que no sepa cómo resistir la importunidad del placer o el dolor presentes, conformándose a lo que la razón le dice que debe hacerse, falta a los principios verdaderos de la virtud y de la prudencia, y se expone a no ser jamás bueno para nada. Es preciso, pues, cultivar con tiempo estas disposiciones que son contrarias a la naturaleza abandonada a sí misma; es preciso hacer de estos hábitos los verdaderos fundamentos de la felicidad y del saber vivir; es preciso inculcarlos en el espíritu lo más pronto posible, desde que aparecen los primeros vislumbres de la inteligencia; es preciso, en fin, que todos los que dirigen la educación de un niño, cuiden de ello por todos los medios imaginables» (*Educ.* § 45)¹⁹.

Las razones últimas de por qué esto es así están apuntadas en el capítulo en el que Locke trata el tema de la voluntad humana y la compleja cuestión de su libertad. Difícil y complejo, el más

¹⁹ LOCKE: *Some Thoughts concerning Education*, en *The Works of John Locke*, London, 10ª ed. 1823, 10 vols., (rep. Scientia Verlag, Aalen, 1963), vol. IX; citado como *Educ.* y nº de párrafo; y las obras completas como *WJL*. Locke repite bastante esta idea a lo largo de la obra: «Y el gran principio o fundamento de toda virtud y mérito estriba en esto, en que un hombre sea capaz de rehusarse la satisfacción de sus propios deseos, de contrariar sus propias inclinaciones y seguir solamente lo que su razón le dicta como lo mejor, aunque el apetito le incline en otro sentido.» (*Educ.* § 33). Conviene destacar que Locke tampoco dice que sea absolutamente necesario contrariar *siempre* nuestros deseos. Locke no adopta una postura ascética contraria a todo tipo de satisfacción. Más bien dice que se deben controlar cuando la razón no los autorice, lo cual no tiene por qué significar siempre: «Me parece evidente que el principio de toda virtud y de toda excelencia moral consiste en el poder de rehusarnos a nosotros mismos la satisfacción de nuestros propios deseos cuando la razón no los autorice» (*Educ.* § 38).

extenso y el que más veces modificó Locke, este capítulo 21 del Libro II del *Ensayo* es uno de los más importantes a la hora de entender sus ideas morales. Locke destaca en sus páginas un lugar común en el tratamiento de este tema: abandonar la acción a los instintos naturales significaría perseguir en cada ocasión el placer y el dolor presentes, aquellos que primero o con más intensidad se apareciesen ante nosotros. Al margen de la espinosa cuestión de qué tipo de libertad cabría esperar en semejante situación²⁰, esto nos llevaría a constantes y graves errores sobre la felicidad al no prever las consecuencias posibles de nuestros actos o no ser capaces de hipotecar un bien menor en función de uno mayor y posterior. En cuanto al bien inmediato y presente, nuestros instintos no errarían; más allá de esto, seguirlos sería motivo de fracaso en nuestra persecución de la verdadera felicidad:

«Porque, en cuanto a la felicidad o la desgracia presentes, cuando solamente eso entra en consideración, sin advertir las consecuencias, *el hombre jamás elige mal*: sabe lo que mejor le place y eso es lo que de hecho prefiere. Las cosas, en su disfrute presente, son lo que parecen; en este caso, el bien aparente y el bien real son siempre lo mismo» (ECHU 2,21,58).

En conexión con esta diferencia entre bien aparente y real, Locke se preocupa (en especial a partir de la 2ª edición del *Ensayo*) de recalcar la capacidad del hombre para suspender la prosecución de sus impulsos y voliciones inmediatas y de establecer un marco de libertad en el que la reflexión deberá guiar nuestras elecciones. Si en otros textos Locke establece un modelo de hedonismo que será habitual en gran parte de la filosofía del XVIII, ahora estamos ante una propuesta que muy bien podría considerarse antecedente más o menos lejano del ideal moderno de libertad interior, de autonomía. No hay duda, en cualquier caso, que estamos ante un hedonismo muy matizado en sus resultados prácticos:

²⁰ El problema de la libertad fue uno de los motivos de la revisión del capítulo en las sucesivas ediciones del *Ensayo*, en un progresivo alejamiento de las implicaciones mecanicistas de su psicología, tesis que planteaba serios problemas para la idea de responsabilidad moral, que fue ganando sitio en las páginas de este capítulo. Hemos abordado esta cuestión en el apartado I,4 de nuestra tesis doctoral *Naturaleza y discurso práctico: Las vías de conocimiento moral en el pensamiento de John Locke*, Universitat de València, Valencia, 1993.

«En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre; y de su mal uso procede toda esa variedad de yerros, errores y faltas en que incurrimos en nuestra conducta y en la búsqueda de la felicidad, ya que nos precipitamos a determinar la voluntad y nos comprometemos demasiado pronto, sin que medie un debido examen de la cuestión. Para evitar eso, poseemos la potencia de suspender la prosecución de tal o cual deseo, como cualquiera puede experimentarlo a diario en sí mismo. Ésta es, me parece, la fuente de toda libertad; (...). Porque mientras dura esa *suspensión* de cualquier deseo, antes de que la voluntad quede determinada a la acción y antes de que se realice esa acción (que sigue a aquella determinación), tenemos la oportunidad de examinar, de mirar y de juzgar la bondad o maldad de lo que nos proponemos hacer; y cuando, después de un *examen* cuidadoso hemos juzgado, hemos cumplido con nuestro deber y hecho cuanto podemos y cuanto debemos en consecución de nuestra felicidad» (ECHU 2,21,47).

Locke no abandona su modelo hedonista sino que lo restringe a la motivación. Nos mueve el deseo de la mayor felicidad, pero eso significa precisamente que esa búsqueda pasa necesariamente por la suspensión de las determinaciones inmediatas del deseo y su examen reflexivo. La autonomía del hombre, su libertad interior no se explica en contraposición a nuestro deseo de la felicidad sino en justa continuidad con él:

«Así, por lo tanto, como la más alta perfección de una naturaleza inteligente consiste en una esmerada y constante busca de una felicidad completa, así, también, el cuidado que debemos tener en no confundir una felicidad imaginaria con la verdadera felicidad, es el fundamento necesario de nuestra libertad» (ECHU 2,21,51).

La necesidad de suspender nuestros deseos inmediatos para la prosecución de la *verdadera* felicidad tiene su sentido pleno en el marco de la concepción religiosa de Locke. Después de esta vida habrá de seguir otra en la que seremos recompensados o castigados por nuestros actos previos, recompensa o castigo que serán eternos. Ante tal grado de felicidad o desgracia, toda otra consideración se difumina. La motivación hedonista tanto como la capacidad de suspender y guiar libre y racionalmente nuestras decisiones deben ponerse en relación directa con la concepción religiosa de Locke, que les da su pleno y último sentido:

«Pero no bien un hombre (...) comprenda que la virtud y la religión son necesarias para su felicidad (...). Porque como los pla-

ceres y los dolores en esta vida no pueden guardar ninguna proporción con la felicidad sin fin, o con la desgracia extrema que el alma experimentará después de esta vida, los actos cuya ejecución esté en poder de un hombre serán preferidos, no de acuerdo con el placer o el dolor transitorios que los acompañan o que los siguen aquí, sino en la medida que contribuyan a asegurar aquella perfecta y duradera felicidad en el más allá» (ECHU 2,21,60).

La concepción religiosa y moral de Locke restringe pues el alcance de su hedonismo al campo de la motivación²¹. El contenido de nuestra acción y el criterio para determinar su corrección no se derivan sin solución de continuidad de nuestra condición natural; al contrario, se requiere el control de nuestras tendencias a la satisfacción más inmediata y el uso de la razón para guiar nuestra conducta según un criterio que no está dado sin más en nues-

²¹ No se trata de que el hedonismo motivacional sea intrínsecamente malo, sino de que debe ser correctamente dirigido. El hedonismo de Locke no es signo de una naturaleza perversificada, necesariamente inclinada al mal. Muy al contrario, el hedonismo de nuestra motivación está en directa correlación con la obra de Dios y refleja más que nada esa dimensión divina de la creación: «Más allá de todo eso, podemos encontrar otra razón que explica por qué Dios ha dispuesto por arriba y por abajo varios grados de placer y de dolor en todas las cosas que nos rodean y que nos afectan, mezclándolas en casi todo aquello con lo que tienen que ver nuestros pensamientos y sentidos, y es que al encontrar nosotros la imperfección, la insatisfacción y la falta de verdadera felicidad en todos los goces que el Creador puede ofrecernos, nos veamos impulsados a buscarla en el goce de Aquel en quien, *hartura de alegrías hay, y deleite en tu diestra para siempre* (Salmo XVI,11)». En relación a este punto coincidimos con la valoración del hedonismo lockeano de Aarsleff, *art. cit.*, p. 111, que no deja de contraponerlo a una supuesta posición utilitarista y de vincularlo en cambio con sus tempranas reflexiones sobre la ley natural: «Si esto es considerado una ética utilitarista, basada en el hedonismo, el resultado será una confusión innecesaria. El llamado hedonismo de Locke no entra en conflicto con sus enseñanzas sobre la ley natural; por el contrario ambos se corresponden como las dos mitades de una esfera. La razón es obvia: el placer y el dolor se producen bajo la sabia dispensación del Creador y legislador, constituyendo sus recompensas y castigos». *Vid.* también al respecto J. W. YOLTON: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 145-6: «El placer y dolor pueden funcionar como criterios del bien y el mal morales, pero también nos pueden equivocar. En modo alguno puede decirse que ellos constituyan la definición del bien y el mal morales. El rol principal que Locke atribuye al placer y el dolor es, como he destacado, en cuanto que motivos para la acción. Tan sólo la razón o la revelación nos pueden informar de lo que es moralmente bueno o malo, correcto o no; pero la razón es incapaz de motivarnos a hacer el bien moral».

tra naturaleza²². Es evidente que en este sentido no puede hablarse de naturalismo en la ética de Locke. Esto no significa que la moral no sea cognoscible por el uso de nuestra razón ni que sea un hecho sobrenatural; simplemente significa que no es un fenómeno natural tal como puede serlo un color, la experiencia de placer o dolor o nuestra tendencia a buscar la satisfacción.

Esta crítica del naturalismo ético provocó la reacción de autores contemporáneos de Locke que veían en ello un peligro para sus tesis de carácter religioso o metafísico²³. Un ejemplo útil es el de los comentarios de Thomas Burnet al *Ensayo*, ya que contamos a su vez con las respuestas de Locke. La naturaleza humana está dotada, en opinión de Burnet, para conducirnos de forma natural al pleno desarrollo de la moralidad. No hay solución de continuidad entre nuestros instintos naturales y la moral. Disponemos de una capacidad dada sin más por la naturaleza para distinguir el bien y el mal morales y guiarnos hacia ellos. Burnet presenta este punto de vista como una seria objeción a las tesis antiinnatistas de Locke y en una anticipación de las tesis que serían comunes entre los autores del *moral-sense*. Sin embargo, la respuesta de Locke no deja lugar a dudas sobre su posición: existen, es cierto, tendencias naturales en el hombre, pero no conducen sin más a la moral:

«Los hombres tienen una tendencia natural hacia lo que les place y en contra de lo que les daña. Esta observación universal ha sido establecida más allá de toda duda. Que el alma tenga una tendencia tal hacia lo que es moralmente bueno y en contra de lo que es moralmente malo no ha sido observado

²² En la medida en que establecemos una distinción entre placeres buenos y malos y sobre todo entre falsos y verdaderos se introduce un criterio de distinción que no viene dado sin más por el orden natural. Como señala discutiendo este problema genérico en relación al utilitarismo, J. M. Bermudo, *op. cit.*, p. 170: «Estos (los placeres diferenciados) ya no vienen determinados por el deseo, espontánea y naturalmente. Por tanto, para dar solidez a esta opción se requiere un criterio, que habrá de ser establecido por la razón, de decisión entre los placeres buenos y malos, verdaderos y falsos».

²³ En este caso estaría la reacción de Leibniz al *Ensayo* y su intento de defender el carácter moral de nuestra propia configuración natural. A. M. Lorenzo aborda sus posiciones respectivas en «La crítica de Locke a la concepción apriorística del fundamento de la acción moral» en A. M. LORENZO, J. L. TASSET y F. VÁZQUEZ: *Estudios de Historia de las Ideas*, Villafranca, vol. I, s.f., espec. pp. 36 y ss. Vid. también nuestro tratamiento de esta discusión en H. Aznar, *op. cit.*, I,2.

por mí y por consiguiente no puedo conceder que eso sea algo dado»²⁴.

La respuesta de Locke se apoya implícitamente en una diferencia esencial trazada en el *Ensayo* entre el bien y mal naturales y el bien y el mal morales. No podemos tender a ellos de forma natural entre otras cosas porque no vienen dados sin más en el orden de las cosas naturales del mundo.

3. EL BIEN Y EL MAL MORALES Y LA VOLUNTAD DE DIOS

La distinción entre el bien y mal naturales y el bien y el mal *morales* es de crucial importancia para entender la ética de Locke. El bien y el mal morales no son ideas simples, no están dadas sin más a través de la sensación tal y como ocurre con las ideas de bien y mal naturales. Las ideas del bien y mal morales forman parte de las ideas complejas, dentro del grupo que Locke llama *ideas de relación*. Lo específico de cualquier idea de relación es «que consiste en la consideración y comparación de una idea con otra» (*ECHU* 2,12,7). Si las ideas complejas entrañan cierto ejercicio del entendimiento, más aún es así en el caso de las ideas de relación, ya que toda comparación requiere un ejercicio activo de la mente, por mucho que la comparación se base en datos suministrados por la experiencia. La propia diferencia de estatuto epistemológico entre las ideas del bien y mal naturales y el bien y mal morales establece una distinción metaética que impide cualquier reduccionismo naturalista. Para tener una idea del bien y el mal morales hace falta un ejercicio de comparación oportuno, que determina «la conformidad o inconviniencia que hay entre las acciones voluntarias de los hombres respecto a una norma, a la cual quedan referidas y según la cual son juzgadas» (*ECHU* 2,28,4). Es cierto que en última instancia también son placer y dolor: sabemos ya que no hay otro tipo de bien y mal; pero ocupan posiciones distintas en el cuadro epistemológico del *Ensayo* ya que en un caso se siguen como consecuencias de los hechos naturales del mundo («porque aquello que naturalmente es una conveniencia o inconviniencia opera por sí solo, sin necesidad de una

²⁴ T. BURNET: *Remarks on John Locke*, G. Watson (ed.), Brynmill, Doncaster, 1989, p. 66.

ley» (*ECHU* 2,28,6)), mientras que en el otro se siguen de la contrastación de nuestra acción con una norma e implican consiguientemente un orden normativo. La introducción de esta diferencia entre orden natural y normativo constituye un punto de inflexión crucial en la reflexión ética. El bien y el mal morales son pues la conformidad o no con la regla y esto conlleva asociado placer o dolor por la determinación de la voluntad del legislador:

«El bien y el mal no son, según ya lo mostramos (...), sino el placer o el dolor, o aquello que ocasiona o nos procura el placer o el dolor. Por lo tanto, el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o inconformidad que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador, y ese bien o ese mal, que no es sino el placer o el dolor que, por el decreto del legislador, acompaña a la observancia o a la violación de la ley, ese eso que llamamos recompensa y castigo» (*ECHU* 2,28,5).

El bien y el mal naturales, el placer y el dolor son la consecuencia sobrevenida de la conformidad o no con la ley, el bien y el mal morales, por la aplicación de la voluntad legisladora. Este planteamiento hace que el centro de gravedad de lo moral oscile implícitamente hacia la voluntad de legislador que impone premios y castigos por nuestra conducta. En principio, parecería que la obligación moral se identifica con esta sujeción al poder del legislador. Esta posición de Locke viene forzada por su propia concepción de la motivación. Si el placer y el dolor es *lo único* que motiva la acción humana, en el caso de la moral no cabe una excepción: «Porque, como sería vano suponer una regla impuesta a las acciones libres de los hombres, sin adjuntarle la coacción de algún bien o de algún mal que sirva para determinar la voluntad, es preciso suponer, siempre que supongamos una ley, alguna recompensa o castigo adscritos a esa ley» (*ECHU* 2,28,6)²⁵. Pero

²⁵ No hay duda de que este tratamiento del tema influyó, sea de modo directo sea a través de otros autores, en Bentham, ya que contienen demasiados puntos en común. Sin embargo, una cuestión importante es si Bentham acentúa todavía más la identificación de la obligación con la existencia de castigos y recompensas. Es algo que si bien cuadra poco con la introducción del criterio utilitarista, si lo hace con el hecho de que Bentham sea bastante positivista; mientras que Locke se mantuvo siempre en el contexto de influencia de un cierto ius-naturalismo, si bien marcadamente voluntarista. Bentham aborda esta cuestión en las notas 100 y 101 del primero de sus textos publicados, *Fragmento sobre el gobierno*. A diferencia de Locke, habla de deberes y no de leyes, y establece la

pese a todo, Locke no reduce la obligación moral *únicamente* a la existencia de premios y castigos. El premio y el castigo constituyen condición necesaria pero *no suficiente* para la existencia de una obligación (a diferencia de lo que sería una mera coacción). También se requiere un elemento de *legitimidad*, que el planteamiento (descriptivo y analítico y no valorativo ni normativo) del *Ensayo* dejó una vez más un tanto oculto²⁶. Ciertamente la con-

misma distinción al hablar de deber religioso, civil y moral (este último equivalente a la ley de opinión) e insiste en la importancia esencial del castigo o la pena: «Cuando en cualquiera de estos 3 sentidos una persona afirma que existe un deber, lo que afirma es la existencia, real o probable, de un evento externo; por ejemplo de un castigo que procede de una u otra de esas fuentes como resultado de la contravención del deber; un evento extrínseco y distinto, tanto de la conducta de dicha parte que habla como de los sentimientos de quien hablar» (n. 101). Bentham es claro en este punto: «pues sin la noción de castigo (es decir, la pena ajena a un acto, resultado de determinados motivos y de una cierta fuente) no puede existir noción alguna de deber o derecho» (n. 100). Es importante hacer notar que Bentham introduce esta concepción en oposición directa a quienes entienden la obligación moral como una preferencia interior hacia la realización de un acto derivada de un juicio de reproche o condena de la propia conciencia; ya que en tal caso, insiste Bentham, esto sería simplemente la expresión de un sentimiento personal que reduciría la moral a la arbitrariedad de los juicios privados: «Si (alguien) persiste en afirmar la existencia de un deber sin referirse para nada a ninguna de las 3 causas señaladas, lo único que expresa es su propio sentimiento interior; lo único que manifiesta es que siente placer o displacer al considerar la conducta en cuestión, pero sin ser capaz de decir por qué. En este caso, él debería reconocerlo así, sin tratar de dar una indebida influencia a su particular opinión, y no presentarlo como si tratara de declarar la voz de Dios, o del Derecho o del Pueblo» (n. 101). Un punto que llama la atención es que en los sucesivos tratamientos de esta cuestión Bentham incorpora una nueva forma de sanción, la sanción física. Esto puede suponer un cierto *paso atrás* ya que considerar los sucesos naturales como sanción entraña una vuelta a una posición naturalista, a una moralización del orden natural que sería premoderna. Sin embargo, fuera cual fuera el motivo, Bentham incluye ésta en su clasificación de las sanciones, así en *IPML* III,3: «Si el placer o el dolor tienen lugar o son esperados en la vida presente y en el curso normal de la naturaleza, no modificado a propósito por la interposición extraordinaria de ningún ser superior invisible, se puede decir que provienen de o que pertenecen a la *sanción física*». Se puede ver el absurdo de esta posición llevándola a sus últimas consecuencias, tal y como, por ejemplo, hace ver el relato de Samuel Butler sobre Erewhon, donde los individuos son castigados por sufrir enfermedades, tanto más cuanto más graves son, ya que éstas evidencian una dimensión irrefutable de culpabilidad.

²⁶ Esta es la cuestión central de su obra política, que puede verse como una discusión sobre la legitimidad del poder político. Esto supone establecer las diferencias respecto a un poder efectivo pero ilegítimo, es decir capaz de ejercer la violencia —de amenazar con un mal— para obtener la obediencia. *Vid.* JOHN LOCKE: *Two Treatises of Government*, P. Laslett ed., Cambridge University

cepción de Locke —el hecho de que la norma la tenga que imponer siempre un poder capaz de unir a ella premios y castigos— hace que la cuestión de la legitimidad de la norma se plantee en términos de la legitimidad del poder que la impone; pero aunque sea de este modo, de su posición se desprende una distinción entre la eficacia y la justicia de la norma, que plantea a su vez la necesidad de un criterio para esta última.

Esta diferencia entre eficacia y justicia²⁷ se ve en el tratamiento de la ley de opinión, así como en el recibimiento que tuvo y la respuesta que por su parte dio Locke a sus críticos. En efecto, cuando Locke aborda la distinción de las leyes en la primera edición del *Ensayo*, lo hace de manera descriptiva: la experiencia muestra que los hombres juzgan y guían habitualmente sus actos por tres tipos de leyes, la divina, la civil y la de la opinión. Algunos lectores recibieron esta clasificación con sorpresa al entender que, al hablarse por igual de los tres tipos de leyes, se estaba asumiendo una posición relativista: cualquiera de estas leyes valdría para determinar lo moralmente correcto. La respuesta de Locke fue clara: su intención había sido «mostrar el origen y la naturaleza de las ideas morales» y «enumerar las reglas de las que los hombres hacen uso en las relaciones morales, fueran o no verdaderas» (*ECHU* 2,28,11,n.p.p. 354)²⁸. Locke se había limitado a describir las normas por las que los hombres guían sus acciones como una cuestión de hecho («a matter of fact») sin preocuparse por la

Press, Cambridge, 2ª ed. 1967; en adelante *TT* y nº de tratado y párrafo. Es importante *TT* 2,186: «La ley natural me impone la obligación de cumplir las reglas que ella prescribe, por lo tanto no me puede obligar a ir contra sus propias reglas, como cuando alguien me obliga a comprometerme en algo con métodos violentos». Gauthier recalca esta distinción entre eficacia y legitimidad, *art. cit.*, p. 431: «Locke insiste en que las sanciones son necesarias si la ley ha de ser vinculante, pero no argumenta que sólo las sanciones puedan crear obligación; el poder sin derecho puede compeler pero no obligar».

²⁷ Desde un primer momento Locke reconoce que existe la posibilidad del error a la hora de juzgar o guiar nuestras acciones si tomamos una regla equivocada. No se trata de una equivocación al aplicar la regla, sino al tomar como verdadera una regla que no lo es. Esto parece implicar una diferencia previa entre eficacia y justicia, ya que nuestro error sólo se explica si nos guiamos por una regla eficaz —como demuestra nuestra conducta— pero injusta, en tanto que equivocada. «Ciertamente, al medir por una regla falsa me veré inducido a juzgar mal de la rectitud moral del acto, porque lo he puesto a prueba con aquello que no es la regla verdadera» (*ECHU* 2,28,20).

²⁸ La respuesta de Locke apareció en la 2ª edición en el Prefacio, pasando a partir de la 3ª a nota a pie de página de los párrafos donde abordaba el tema.

cuestión de la corrección o no de dichas normas. Pero la diferencia entre justicia y eficacia de la norma era obvia para Locke, como se desprendía con claridad en el caso de la ley de opinión, cuya eficacia al margen de su contenido estaba fuera de duda:

«quien se imagine que la alabanza y la censura no son poderosos motivos para que los hombres se ajusten a las opiniones y a las reglas de aquellos con quienes conviven no parece tener muchos conocimientos acerca de la naturaleza o de la historia de los hombres, de quienes encontrará que en una gran mayoría se gobiernan principalmente, si no es que exclusivamente, por esa ley de la moda, de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, como poco aprecio de las leyes de Dios o de los magistrados» (*ECHU* 2,28,12).

La cuestión descriptiva era distinta de aquella otra acerca de la validez o legitimidad de las normas. La importancia de esta distinción reside en que suponía diferenciar entre la eficacia de las normas de una sociedad y su validez o justicia *moral*, abriéndose así la posibilidad de plantearse críticamente el orden moral *incluso* de la propia sociedad. La distinción apuntaba así al corazón de quienes consideraban que la distinción entre virtud y vicio venía dada por naturaleza y, al mismo tiempo, asumían acríticamente que esa distinción coincidía con la establecida por su propia sociedad y tiempo. Locke por su parte reconocía el problema de la influencia sociocultural en la distinción habitual entre virtud y vicio:

«Se pretende y se supone por todas partes que los nombres de virtud y de vicio significan acciones que son buenas o malas por naturaleza, y en la medida en que así se aplican esos nombres, en esa misma medida coinciden con la ley divina antes mencionada. Sin embargo, cualesquiera que sean las pretensiones acerca de esto, lo que vemos es que estos nombres de virtud y vicio, en los casos particulares de su aplicación entre las diversas naciones y sociedades de los hombre en todo el mundo, se atribuyen constantemente sólo a aquellas acciones que, según cada país y sociedad, gozan de reputación o de des crédito» (*ECHU* 2,28,10).

Había un evidente riesgo de tomar las normas de una sociedad particular como las normas verdaderas de lo correcto. Y a este peligro estaban especialmente expuestos quienes confiaban en una identificación natural e inmediata de nuestro concepto de virtud y vicio con el concepto justo y correcto. Frente a esta identifi-

cación, se planteaba la cuestión abierta de la corrección moral: se trataba de contrastar nuestras normas morales y políticas con la ley natural, con la voluntad divina como verdadera piedra de toque de la moral; éste era el único fundamento correcto de la moral. En este punto Locke se manifestaba como un hombre de su tiempo: existía un criterio de la moral correcta y era el de la voluntad de Dios. En la segunda edición del *Ensayo* Locke dejó explícitamente expresado esto al hablar de la ley de naturaleza en respuesta a sus críticos:

«la ley de naturaleza, que es esta permanente e inalterable regla por la cual los hombres deben juzgar la rectitud y la pravedad moral de sus acciones y consiguientemente denominarlas virtudes o vicios» (*ECHU* 2,28,11,n.p. 355).

Y también al añadir una nueva frase en el texto donde se refería a la ley divina y que dejaba clara su opinión: «Esta es la única piedra de toque (*the only true touchstone*) de la rectitud moral» (*ECHU* 2,28,8). De manera que la legitimidad de las otras dos clases de leyes debía medirse en última instancia por su coherencia con los dictados de la ley divina, «la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya que haya sido promulgada por la luz de la naturaleza ya por la voz de la revelación» (*ECHU* 2,28,8).

Este planteamiento condujo a Locke a una situación de la que no supo encontrar salida. Es cierto que el criterio de la moral verdadera era la voluntad divina. Pero poco avanzábamos afirmando esto si luego no establecíamos el modo de conocer esa voluntad. Para el hombre, en la necesidad de guiar su vida y ajustarla a ese criterio, la verdadera pregunta sería *cuál es* el criterio de la voluntad divina y *cómo puede conocerse*.

Locke no fue, como demuestra su referencia al criterio de la voluntad divina, un utilitarista. Y la respuesta que dio —o quizás fuera mejor decir: que no dio— al problema del criterio mismo de la voluntad divina nos permite afirmar que tampoco fue un autor de los llamados utilitaristas teológicos.

4. LA VOLUNTAD DE DIOS Y CÓMO CONOCERLA

A estas alturas no podemos dudar de que la ética para promover la felicidad debía conocer ante todo la voluntad divina. Adecuarse a esta voluntad permitiría realmente hablar de felicidad

más allá de los breves y ocasionales placeres de esta vida. No se trataba pues de buscar la acción que en el orden actual del mundo produjera un mayor incremento de felicidad sino aquella que, dado su fundamental acuerdo con la voluntad legisladora de Dios, nos garantizase su recompensa infinita.

Pero cabe preguntarse si en última instancia no podían coincidir ambas cosas; es decir, si no podía ser que el criterio de la voluntad de Dios fuese un criterio *utilitarista*. Desde las primeras décadas del XVIII sería frecuente encontrar una respuesta afirmativa a esta cuestión, expresada en la idea de que la voluntad divina equivalía al criterio de la mayor felicidad para la humanidad, por autores que serían conocidos más tarde como *utilitaristas teológicos*.

Fue John Gay, influido por Locke, quien, al preguntarse por el criterio de corrección de la virtud frente al intuicionismo de los autores del *moral sense*, formula un claro y contundente silogismo en el que la voluntad divina resulta equivalente a la felicidad de la humanidad. Desde este momento el incremento de la felicidad de la humanidad a través de nuestras acciones podía considerarse una clara indicación de cuál era la voluntad de Dios:

«Así, la voluntad de Dios es el criterio inmediato de la virtud y la felicidad de la humanidad el criterio de la voluntad de Dios; y por consiguiente puede decirse que la felicidad de la humanidad es el criterio de la virtud»²⁹.

No se encuentra una formulación equivalente en la obra de Locke y tratar de precisar su opinión tiene la dificultad obvia de que él no se planteó este tema en los términos que sería habitual unas décadas después. Debemos pues intentar, en lo que sigue, obtener alguna conclusión a partir de sus ideas.

En nuestra opinión Locke no pudo dar el paso que dio Gay por su conciencia de la fragilidad del conocer humano. Es cierto que Locke vincula la idea de la voluntad divina con la de la felicidad de sus criaturas. Pero no está claro que este vínculo pueda actuar igualmente a la inversa y que el criterio de la felicidad pueda servir a los hombres para remontarse al de la voluntad de Dios, ya que aquí entra en juego nuestra capacidad cognoscitiva, a menu-

²⁹ J. GAY: «A Dissertation Concerning the Fundamental Principle and immediate Criterion of Virtue», texto añadido como Prefacio a W. King: *Essay on the Original of Evil*, London, 1731 (rep. Garland, New York, 1976), p. XIX.

do distorsionada por determinados factores. Podría ser que Dios fuera *utilitarista* en su creación y legislación —en el sentido amplio de estar orientadas hacia la felicidad— sin que lo pudiera ser el hombre al tratar de conocer la voluntad divina. Locke no fue un utilitarista teológico no por su concepción de Dios sino por su concepción del hombre y más aún de la sociedad y la influencia que ésta podía ejercer en aquél a la hora de desarrollar y aplicar sus propias capacidades. Veámoslo con algún detalle.

De algunos textos dispersos a lo largo de la obra de Locke se sigue la idea de que la voluntad divina se orienta hacia la felicidad, de que la Providencia se guía en su acción de gobierno del mundo por algo así como el principio de mayor felicidad. En tal caso habría que suponer a su vez, por coherencia y simplicidad, que este principio podría ser también el criterio de la legislación divina.

Según Locke, nuestra idea de Dios se obtiene seleccionando aquellos rasgos, cualidades y potencias positivas de la naturaleza y aplicándoles la idea de infinitud³⁰. Dado que Dios nos ha creado, nuestras propias cualidades deben estar en Él y, dada su perfección, en grado sumo. Y una característica distintiva de la naturaleza humana, como hemos visto, es precisamente su capacidad de sentir placer, de experimentar felicidad. Siendo así, cabría suponer este mismo rasgo en Dios, sólo que debidamente sublimado:

«Y hasta la noción más perfecta que tenemos acerca de Dios no es sino una atribución de las mismas ideas simples que hemos adquirido por reflexión sobre lo que encontramos en nosotros mismos, y que concebimos como teniendo nosotros en ellas más perfección que la que tendríamos si estuvieran ausentes, atribuyendo, digo, esas ideas simples a Dios en grado ilimitado. Así, habiendo adquirido por reflexión sobre nosotros mismos las ideas de existencia, de conocimiento, de poder y de placer, cada una de las cuales encontramos que es mejor tener que carecer y que es mejor mientras más tengamos de cada una, y uniéndolas todas, y cada una de ellas a lo infinito, es como tenemos la idea compleja de un Ser eterno, omnisciente,

³⁰ No vamos a discutir las enormes dificultades en que se incurre al plantear este procedimiento y de las cuales parece que Locke no llegó a darse cuenta. Las hemos destacado en H. Aznar, *op. cit.*, II, XI. Se pueden resumir en dos evidentes problemas: por qué seleccionar sólo las cualidades, rasgos, etc., positivos y no los negativos; y aún más difícil: cómo escapar al propio relativismo implícito a la hora de establecer nuestros *mejores* rasgos.

omnipotente, infinitamente sabio e infinitamente dichoso» (ECHU 3,6,11).

Algo parecido ocurriría en el caso de la estructura motivacional, de manera que, al igual que el hombre, Dios debería estar también bajo cierta *necesidad* de ser feliz. Locke extiende así su concepción del hedonismo motivacional humano a Dios, estableciendo una singular especie de *hedonismo teológico*:

«El mismo Dios todopoderoso está sujeto a la necesidad de ser feliz; y mientras más sujeto esté a semejante necesidad cualquier ser inteligente, más se acercará a la perfección y a la perfección infinitas» (ECHU 2,21,50).

Locke pasa por alto los problemas derivados de este supuesto en relación, por ejemplo, con la omnipotencia divina³¹. Pero lo que nos interesa destacar ahora es el cambio del concepto de Divinidad y de Providencia que se refleja aquí. Si la idea de Dios entraña la de máxima felicidad y Él mismo se halla bajo la *necesidad* de ser feliz, cabe imaginar que el incremento de la felicidad en el orden de la creación sea algo coherente con su voluntad legisladora. En ese caso, el principio de felicidad (la acción más correcta sería aquella que mayor incremento de felicidad provocase) hubiera podido ser el criterio para las acciones correctas. Así parece desprenderse, por ejemplo, de un comentario breve de Locke sobre la teología y las obligaciones derivadas del hecho religioso en relación a nuestra acción en el mundo:

«la teología, que contiene el conocimiento de Dios y sus criaturas, nuestras obligaciones hacia Él y nuestros semejantes y una visión de nuestro estado presente y futuro, es la comprensión de todos los demás conocimientos dirigidos a su verdadero fin, es decir: la gloria y la veneración del Creador y la felicidad de la humanidad»³².

También a partir de nuestra creación por Dios podría seguirse una concepción de la actividad humana orientada por el criterio de la mayor felicidad. Dios ha creado al mundo y al hombre y

³¹ Evita el problema con una más que dudosa afirmación: «Me parece que nadie considerará como una limitación de la libertad, o, en todo caso, como una limitación que dé motivo a queja, ese deseo constante de la felicidad y a las restricciones que semejante deseo nos impone en cuanto a los actos tendentes a alcanzarla» (ECHU 2,21,50).

³² *Of the Conduct of the Understanding*, § 23, WJL, vol. III, p. 245. Hay edición bilingüe en castellano a cargo de A. M. Lorenzo, Anthropos/MEC, Barcelona/Madrid, 1992.

ambos son por consiguiente obra y propiedad suya. De ahí que el hombre tenga como primera y fundamental obligación la de preservarse a sí mismo y a la humanidad en general. Este deber de preservación podría entenderse a su vez como la tarea de realizar todo aquello que fuera necesario, conveniente y útil para el individuo y la humanidad. Esta idea se repite varias veces a lo largo de la obra política de Locke³³. Hablando de la ley natural o ley de la razón en el *Segundo Tratado*, Locke no duda en equipararla a la norma que conduce al ser racional hacia la felicidad:

«Pues, bien entendida, esta *ley* (la ley de la razón) no es tanto una limitación, cuanto *la dirección de un agente libre e inteligente* hacia su propio interés y se limita a prescribir el bien general de aquellos que están bajo esa ley. Si pudieran ser más felices careciendo de ella, esta ley desaparecería por ser inútil» (*TT* 2,57).

Igualmente cuando Locke discute la capacidad humana de conocer la ley natural, afirma que ese conocimiento sería posible en gran medida por la coincidencia de dicha ley con la de conveniencia:

«Porque, como nada es más natural que se apruebe con la estimación y con la buena opinión todo aquello en que cada uno encuentra su propio provecho, y que se censure y se desapruebe lo contrario, no debe causar sorpresa que la estimación y el descrédito, la virtud y el vicio, correspondan en gran medida y por todas partes a la regla invariable del bien y del mal que ha sido establecida por la ley de Dios, no habiendo nada que tan directa o visiblemente asegure y adelante el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que Dios le ha impuesto, y nada que engendre tantos daños y confusión como el descuido de esas mismas leyes» (*ECHU* 2,28,11)³⁴.

³³ «Dios, que entregó el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que hicieran uso de ella de forma que les resultara más provechosa y conveniente para su vida. Los hombres recibieron la tierra y todo cuanto hay en ella para su propio sustento y bienestar» (*TT* 2,26).

³⁴ La misma idea en *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, en *WJL*, vol. VII: «La ley natural es también la ley de la conveniencia; y no es sorprendente que aquellos hombres habilidosos y estudiosos de la virtud (que tenían ocasión de pensar en una parte particular de ella) llegasen, por la meditación, a lo justo aun desde su conveniencia y hermosura observables» (p.142). En adelante citado como *Reasonableness* y n° de página.

Locke estuvo pues próximo a una identificación de la voluntad divina con las ideas de felicidad y utilidad del género humano, si bien de los textos citados tampoco puede concluirse de forma definitiva. Ciertamente esta idea de la Providencia guiada por el principio de felicidad estaba apuntándose en el ambiente intelectual de la época y se adecuaba bien a algunos de los supuestos básicos del pensamiento de Locke. Sin embargo, este esquema no podría funcionar a la inversa y seguramente esto impidió su identificación definitiva entre voluntad divina y felicidad humana. Una precisión y tres razones avalan este supuesto.

La voluntad divina y las acciones que producen felicidad humana abarcarían conjuntos de acciones distintos, más amplio el segundo, de modo que la equivalencia no sería recíproca. La voluntad divina podría identificarse por el aumento final de la felicidad y la utilidad de la creación³⁵. Todo acto de acuerdo con la ley moral terminaría en un incremento final de felicidad. Ahora bien, la afirmación recíproca probablemente no fuera siempre cierta, es decir no todo incremento de felicidad sería prueba de haber cumplido con la ley moral y no podría tomarse por tanto como un indicio de estar cumpliendo efectivamente la voluntad divina. Los actos que producen placer y felicidad formarían un conjunto más amplio que los actos acordes con la voluntad de Dios. En tal caso, tomar como criterio el de la conveniencia o el de la felicidad podía llevar ocasionalmente a errar en nuestro intento de conocer esta voluntad.

Esta precisión estaba presente ya en las tempranas lecciones de Locke sobre la ley natural, en las que argumentaba con claridad que la utilidad era una consecuencia de la ley natural pero no un principio para identificarla:

«La utilidad (*utilitas*) no es el fundamento de la ley ni la razón de su obligación sino la consecuencia de su obediencia» (*EsLN* p. 214).

A menudo se ha insistido en que esta temprana posición de Locke habría cambiado, en particular cuando su pensamiento se

³⁵ Esto ya lo reconocía Locke en sus tempranas lecciones de Oxford sobre la ley natural, en las que afirmaba que la observancia de la ley natural no podía significar otra cosa que paz, amistad, seguridad... «para resumirlo todo en una palabra, felicidad (*faelicitas*)», *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden (ed.), Clarendon Press, Oxford, 3ª reimp. 1970, p. 215. En adelante citado como *EsLN* y nº de página.

vuelve más hedonista y pragmático. Pero, como hemos visto, su hedonismo no modificó su concepción religiosa; y su supuesto pragmatismo tampoco eliminó sus consideraciones sobre la legitimidad de las normas como requisito de su validez. Así, en su obra tardía sobre la razonabilidad del mensaje cristiano, Locke duda de la capacidad de los antiguos —antes de que Cristo trajera su promesa de premios y castigos— para seguir las verdaderas normas de la moral, en la medida en que ésta no siempre —y más bien en pocas ocasiones a juzgar por el texto— coincidía con su felicidad:

«La virtud y la prosperidad no suelen acompañar una a la otra y, por lo tanto, la virtud raras veces tenía muchos seguidores. No es sorprendente que no prevaleciera mucho en un estado donde los inconvenientes que la acompañaban eran visibles y cercanos, y las recompensas dudosas y lejanas. La humanidad, a quien se permite y hay que permitir perseguir su felicidad, sin que se le pueda impedir, no podía sino creerse excusada de una estricta observancia de las reglas que parecían consistir en su fin principal: la felicidad, mientras que impedían gozar de esta vida y había poca evidencia y seguridad de otra vida» (*Reasonableness*, pp. 148-9).

A juzgar por este texto tardío, la distinción *temprana* de Locke permanecería a lo largo de su obra como un límite a la posibilidad de identificar de manera definitiva la voluntad divina y la ley moral con el principio de felicidad.

Tres razones impidieron probablemente a Locke dar este paso. Estas tres razones se siguen en gran medida de lo que ya hemos expuesto y podrían servir de resumen. Nos limitaremos pues a indicarlas brevemente.

Primero, porque su concepción de la conveniencia, o la felicidad, estuvo siempre mediada por una fuerte percepción individualista de la misma. Para Locke, próximo como estaba a la influencia de la obra de Hobbes, plantear cuestiones de interés y/o felicidad era hacerlo siempre desde una óptica individualista que hacía imposible establecer principios morales válidos de forma generalizable. Ya en sus primeras reflexiones sobre la ley natural establecía con claridad esta posición³⁶, que se vería reforzada por

³⁶ *EsLN* p. 206: «Cuando decimos que la utilidad privada no es la base de la ley natural, no queremos que se entienda que las reglas comunes de la equidad humana y el interés privado de cada hombre se opongan uno a otro. (...) Sin

su tratamiento de la psicología hedonista. En efecto, el criterio de la felicidad o la utilidad no podía constituir un referente válido para conocer la ley moral universal en la medida en que la determinación de qué era la felicidad era algo relativo a cada individuo particular. Locke no pudo zafarse de este planteamiento centrado en la psicología individualista y de la influencia distorsionadora que ello proyectaba sobre cualquier percepción de lo que incrementaba el placer, la felicidad o el bienestar:

«las diversas y opuestas elecciones que hacen los hombres en el mundo no argüyen que todos los hombres no busquen el bien, sino que la misma cosa no es un bien de igual modo para todos los hombres. Esa variedad de búsquedas muestra que no todos ponen la felicidad en la misma cosa, ni todos escogen el mismo camino para alcanzarla.» (ECHU 2,21,54).

La misma idea está claramente expresada en un texto al parecer posterior al *Ensayo* y en el que el relativismo del bien y el mal se afirma precisamente en relación con la psicología hedonista de los sujetos:

«Puesto que la felicidad y la miseria consisten únicamente en placer y dolor, tanto de la mente o el cuerpo como de ambos (...) nada puede ser bueno o malo para alguien sino en cuanto que tiende a su felicidad o miseria o sirve para producir en él placer o dolor: porque el bien y el mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino únicamente la relación que ésta guarda con otra y la capacidad y tendencia de dicha relación para producir placer y dolor en ella; y así vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro»³⁷.

embargo, negamos que cada persona esté en libertad para hacer lo que él mismo, de acuerdo con las circunstancias, juzgue conveniente para sí». Locke contraponía la ley natural a la utilidad privada, viendo en la primera un compromiso de atención al prójimo incompatible con la segunda; *id.*: «porque si tú recorrieras todos los deberes de la vida humana encontrarías que ninguno proviene de la mera utilidad ni obliga sólo por ser conveniente. De hecho un gran número de virtudes y las mejores de ellas consisten sólo en esto: que hagamos el bien a otros a nuestra propia costa».

³⁷ «Of Ethics in general» en Lord P. KING: *The Life and Letters of John Locke, with extracts from his Journals, and Common-Place Books*, H. G. Bohn, London, New ed. 1858, pp. 308-313; la cita en p. 310. La posición de Locke anticiparía así algunas de las críticas contemporáneas a la posibilidad del utilitarismo de determinar el bien general a partir de preferencias personales diferentes e incluso irreductibles entre sí. Colman, *op. cit.*, p. 202, afirma con claridad la imposibilidad de que Locke basara una ética universal en unas percepciones de

Partiendo de esta percepción distorsionada por la psicología individual de lo que sería el bien y el mal, sería difícil remontarnos hasta conocer la norma universal de la virtud, el criterio de la voluntad divina.

La segunda razón fue de tipo sociológico. Locke no sólo reconoció la importancia y la trascendencia de las diferencias individuales a la hora de determinar nuestra idea de placer o de felicidad. A este relativismo individual se sumaba el relativismo derivado de las diferencias entre las sociedades. Conviene recordar en este sentido el gran interés que muestra Locke a lo largo de toda su vida por los libros de viajes y las informaciones que contenían acerca de las diferentes culturas cuya noticia llegaba en esos días a Europa. Su crítica a la existencia de principios prácticos innatos (que hubiera valido igual para la idea de un sentido moral común a la humanidad) estaba basada en la aportación de datos antropológicos sobre las variaciones culturales de las normas morales en función de las distintas culturas existentes (*cfr. espec. ECHU* 1,3,9 y 11). La conclusión de Locke no dejaba lugar a dudas:

«Quien lea cuidadosamente la historia de la humanidad y examine los diversos pueblos de la tierra para considerar con ojo indiferente sus acciones, se convencerá de que no se puede nombrar un principio de moral o regla de virtud que, salvo aquellos absolutamente necesarios para conservar la sociedad humana (los cuales también son violados en las relaciones entre sociedades distintas), no sea en algún lugar del mundo despreciado y condenado por los hábitos generales de alguna sociedad que esté gobernada por opiniones pragmáticas y por reglas de vida opuestas a las de otras sociedades» (*ECHU* 1,3,10)

La conciencia del relativismo cultural fue pues otra limitación a la hora de eliminar la diferencia entre ley moral y utilidad. Locke no podía evitar entender que la idea de utilidad se vería influida por las determinaciones culturales concretas de cada colectividad, haciendo el concepto de bien relativo a cada grupo. Sin duda sus muchas lecturas de los libros de viajes y descubi-

placer y dolor, de bien y mal relativas, que siempre estarían mediadas por las preferencias personales de cada uno de los implicados: «La definición de la virtud y el vicio como hacer bien y mal respectivamente no puede, por consiguiente, servir como criterio para decidir cuál de entre dos opiniones morales opuestas refleja verdaderamente el contenido de una ley moral natural inmutable».

mientos, le impedían formarse un concepto de humanidad que superase las importantes diferencias que percibía en el modo en que cada sociedad actuaba; pero todavía era más importante el hecho de que esas diferencias impedían formar un concepto de lo útil que estuviese a salvo de las determinaciones culturales de cada sociedad. No era pues tanto un problema de imparcialidad como de concepción de la felicidad.

En efecto, el problema era que al aplicar el principio de utilidad y al estar mediado por el influjo cultural de cada sociedad³⁸, el resultado final no podía ser sino un refuerzo de las normas internas o de las preferencias de cada grupo³⁹. Y a esto había que sumar el hecho de que la gran mayoría de los individuos estaba, por la situación de las propias sociedades humanas, condenada a reproducir las conductas del grupo sin tener formación ni ocasión para ponerlas entre el paréntesis de la crítica⁴⁰.

Es cierto que el criterio de la conveniencia social podía servir para esclarecer y reforzar aquellas normas que se dan más o menos por igual en todo el mundo para conservar los lazos sociales y la cohesión del grupo (por ejemplo, el cumplimiento de las promesas). Pero lo cierto es que más allá de estas normas mínimas, el relativismo cultural y social era evidente y cualquier aproximación que partiese de él no podía sino concluir en un refuerzo de ese mismo relativismo moral. Era pues imposible llegar a conocer la voluntad divina universal partiendo del criterio de conveniencia cuando éste era a su vez interno y relativo al grupo. Locke exponía con toda claridad este punto en sus apuntes posteriores al *Ensayo*; cualquier aproximación de este tipo sólo podía terminar en un discurso o bien relativo o bien meramente descriptivo de las variaciones de las normas morales locales:

³⁸ *Vid.*, por ejemplo, *ECHU* 1,3,8: «gracias a su educación, a la clase de sus amistades y a las costumbres de su país; y esa *persuasión*, como quiera que se haya adquirido, servirá para que la conciencia opere, lo que no es sino la propia opinión o el juicio que nos formamos acerca de la rectitud moral o de la Pravedad de nuestras propias acciones».

³⁹ Esta validez interna de las normas llega a su absurdo si se plantea en relación al grupo de forajidos, cuyas normas básicas de convivencia las «observan como reglas de propia conveniencia en el seno de sus comunidades; porque es imposible concebir que admite la justicia como principio práctico quien obra rectamente con su compañero de fechorías y, al mismo tiempo, despoja o mata al primer hombre honrado que encuentra» (*ECHU* 1,3,2).

⁴⁰ «La mayoría de la humanidad no tiene tiempo de meditar ni, por falta de educación, la destreza de juzgar tales series de razonamientos» (*Reasonableness*, p. 139)

«sin embargo, todas las demás acciones, que no se considera que tengan semejante influencia directa en la sociedad, encuentro (hasta donde me he ocupado en la historia) que en unos países o sociedades son virtudes, en otros vicios y en otros indiferentes, en la medida en que la autoridad de ciertos hombres estimados sabios en algunos lugares, o la inclinación o la moda de la gente en otros ha venido a establecerlos como virtudes o vicios; de manera que las ideas de virtudes adoptadas de este modo no nos enseñan más que a hablar con propiedad de acuerdo con la moda del país en el que nos hallamos, sin ningún adelanto de nuestro conocimiento más allá de saber qué significan los hombres con tales términos»⁴¹

Habría sido pues imposible establecer el criterio de la moral sobre la base de estas diferencias locales y culturales. Era una tarea sin solución identificar la voluntad divina, la norma de la moral verdadera a partir de este relativismo⁴². En su obra tardía sobre la razonabilidad del cristianismo, en la que Locke reconocía la necesidad de la Revelación y el fracaso de la razón para conocer la moral verdadera, este relativismo cultural era uno de los

⁴¹ «Of Ethics in General», *loc. cit.*, pp. 309-310.

⁴² Dunn insiste en este punto de vista. Para Dunn, Locke se mantuvo fiel a los presupuestos teológicos de su pensamiento precisamente para no verse envuelto en el relativismo sociológico y cultural. Si esto es así, con mayor motivo sería imposible que Locke hubiera cifrado la posibilidad de conocer la voluntad divina y la norma verdadera de la moral a partir de la perspectiva de la utilidad o la conveniencia, que implicaba una dimensión sociológica. Dunn insiste en la diferencia de Locke con los autores del siglo siguiente, en particular con Hume y Smith.

Frente a la confianza del siglo XVIII y en particular de Hume y Smith en la sociedad como vía de aproximación a la moral, *art. cit.*, p. 122: «Locke, por el contrario, eligió (y eligió muy temprano en su vida) dedicar sus energías intelectuales a apuntalar la razón práctica humana *contra* las contingencias de la sociología. Incluso a un nivel puramente personal es biográficamente correcto decir (aunque, desde luego es algo que no habría dicho él mismo) que su propósito al dedicarse a reivindicar epistemológicamente la estructura teocéntrica de su pensamiento fue precisamente dar soporte a la razón práctica humana frente a las contingencias de la sociología».

Locke tuvo toda su carrera presente el proceso social que condiciona las creencias morales y religiosas y su teocentrismo no dejó de constituir una vacuna contra el relativismo; *vid.* p. 134: «Locke anticipó que había fuertes implicaciones teóricas entre el abandono del teocentrismo, la aceptación de una concepción puramente interna de la acción racional humana y el apoyo de todos los derechos y deberes humanos sobre las contingencias de la opinión humana». Dunn concluye destacando que la batalla teológica de Locke resulta demasiado distante de nuestro tiempo, pero no en cambio «su propósito de preservar la racionalidad para los hombres en un mundo irracional y cruel» (p. 135).

factores que había dificultado a la razón natural alcanzar el éxito en el intento de hallar la moral verdadera, haciendo necesaria la venida de Cristo:

«Las reglas de la moralidad eran distintas en cada país y secta. Y la razón natural en ningún sitio había subsanado ni era probable que subsanara los errores y defectos en ellas.» (*Reasonableness*, 144).

Todo ello había provocado el fracaso de la razón en su intento de alcanzar por sí misma las verdaderas y únicas normas de la moral, la ley natural o la voluntad divina. La *humanidad* de nuestra razón era un límite a la hora de alcanzar el conocimiento de una moral necesaria y universal. En esta tardía obra Locke dejaba de ser el primer optimista ilustrado para ser también el primer crítico de unas expectativas demasiado elevadas para una razón sujeta a sus propias circunstancias:

«La experiencia demuestra que el conocimiento de la moralidad sólo por la luz natural (por muy conforme que sea) no hace sino un progreso lento y adelanta poco en el mundo. La razón de esto no es difícil de encontrar en las necesidades, pasiones, vicios e intereses erróneos de los hombres; éstos desvían sus pensamientos por otros caminos; (...) Cualquiera que sea la causa, en realidad es claro que la sola razón humana fracasó ante los hombres en su gran y apropiada tarea de la moralidad» (*Reasonableness*, 140).

La tercera y última de las razones era epistemológica. De acuerdo con la concepción de Locke la moral debía ser única, universal e inmutable. La ley moral, que era manifestación de la voluntad de Dios, era también equivalente a la ley natural. Para Locke no se podía entender que Dios nos hubiera creado y que nos hubiera puesto bajo la obligación de obedecerle y que sin embargo no nos hubiera dado los medios adecuados para conocer su voluntad y adecuar nuestra conducta a ella. Principio básico de la legitimidad de todo legislador era que sus leyes fuesen susceptibles de ser reconocidas por quienes se hallasen bajo ellas. Por tanto, la razón humana debía en principio contar con la posibilidad de conocer las leyes de la voluntad de Dios y eso con independencia de cualquier tiempo y lugar: los hombres de todas las épocas debían haber disfrutado por igual de esa capacidad. Lo que suponía obviamente que la ley natural debía haber permaneciendo inmutable. Por lo tanto el conocimiento de dicha norma debía ser universal y necesario, debía ser un conocimiento dotado de un

estatuto epistemológico particular que lo pusiera a salvo de los cambios. Debía ser posible pues lograr un conocimiento necesario e inmutable de la moral, tal y como venía afirmándolo el Derecho natural del último siglo. Ahora bien, semejante conocimiento universal y necesario sólo podía darse como una ciencia demostrativa, mientras que era imposible alcanzarlo, en opinión de Locke, a través de una ciencia inductiva. De manera que era imposible fundar una ética universal o un conocimiento necesario de la ética sobre la base de un conocimiento inductivo que no generaba ni certeza, ni universalidad ni necesidad⁴³.

⁴³ El problema del escepticismo crítico respecto a un conocimiento natural absoluto está relacionado, según Locke, con nuestra imposibilidad para conocer la *esencia real* de las cosas del mundo físico (únicamente cognoscible por Dios, como diseñador y creador de esas esencias reales) y deducir de ese conocimiento las cualidades y características de las cosas mismas y sus relaciones y efectos entre sí. Locke es claro y contundente en este sentido (*ECHU* 4,6,5): «Por lo tanto, cuando los nombres de las substancias pretenden significar especies que supuestamente están constituidas por esencias reales que no conocemos, entonces esos nombres son incapaces de llevar la certidumbre al entendimiento, y no podemos tener certeza acerca de la verdad de las proposiciones generales formadas con semejantes términos». Y lo mismo aplicado al hombre en cuanto que ser natural (*ECHU* 4,6,4): «De esta suerte, cuando hablamos de un hombre o del oro, o de cualquier otra especie de substancias naturales, como supuestamente constituidas por una esencia real precisa que la naturaleza imparte regularmente a cada individuo de esa clase, y por la cual ese individuo pertenece a esa especie, no podemos tener la certeza de la verdad de cualquier afirmación o negación que se haga acerca de ella. Porque *hombre* u *oro*, tomados en ese sentido, y empleados como especies de cosas, constituidas por esencias reales, diferentes de la idea compleja en la mente de quien habla, significan no sabemos qué, y el alcance de esas especies, dados esos límites, es tan desconocido y tan indeterminado, que resulta imposible afirmar con certidumbre que todos los hombres son racionales, o que todo oro es amarillo». De esta manera no cabe un conocimiento necesario y universal, ni certidumbre alguna sobre la base de la experiencia. Esto no significa para Locke que no sea necesario un conocimiento experimental. Al contrario, en tanto que nuestra experiencia es la única fuente de información respecto a los objetos del mundo, cuanto mayor sea dicha experiencia mayor será nuestro conocimiento. Pero siempre teniendo muy claro que dicho conocimiento es contingente y relativo, carente de certidumbre y de seguridad, susceptible tanto de avanzar en perfección como de verse alterado o dementido por un descubrimiento nuevo. Sobre semejante base no cabría pues establecer una *ciencia moral* que tuviese como resultado conocer la ley natural, la moral correcta. Por lo tanto, la utilidad, en tanto que conocimiento de experiencia e inductivo, no podría servir de criterio para conocer la voluntad divina.

J. W. Yolton insiste en esta imposibilidad para Locke de un conocimiento científico de la naturaleza en «The Science of nature» (en J. W. Yolton (ed.), *op. cit.*, p. 189): «La certeza y la demostración no se extienden a nuestro conocimiento de la substancia, no se pueden tener verdades universales de la materia, la filosofía experimental sustituye al conocimiento científico, siendo este último

Si el criterio de la moral se hubiese identificado con el de la mayor felicidad, entonces su conocimiento hubiera estado sujeto al cambio de las circunstancias temporales y espaciales: lo útil en tiempo y lugar dados podría no serlo en otros. Sobre semejante base era inconcebible fundar un conocimiento *científico y demostrativo* de la moral. Esto puede desprenderse en cierto modo de la presentación habitual de Locke de los objetivos fundamentales del uso de la razón humana. Así plantea estos objetivos en dos grandes clases, lo que sugiere a su vez que deberían obtenerse de dos modos distintos. En un caso, se trata del conocimiento empírico de las cosas y hechos naturales del mundo: un conocimiento inductivo que permite el mejor aprovechamiento de los bienes del mundo para una vida más feliz, cómoda y prospera, para la preservación de uno mismo y de la humanidad en general. En el otro se trata de un conocimiento de las normas necesarias e inmutables de nuestra conducta moral, que no podría derivarse de un conocimiento circunstancial y contingente como el de la experiencia. Sirva de ejemplo uno de estos textos:

«Siendo la ocupación de los hombres ser felices en este mundo mediante el disfrute de las cosas de la naturaleza útiles para la vida, la salud, la comodidad y el placer, y la reconfortante esperanza de otra vida cuando esta termine; y en el otro mundo por una acumulación de los más altos grados de bienaventuranza en una seguridad eterna; no necesitamos otro conocimiento para el logro de estos fines que el de la historia y observación de los efectos y operaciones de los cuerpos naturales a nuestro alcance; y el de nuestros deberes en la dirección de nuestras propias acciones en la medida en que dependen de nuestra voluntad, es decir, en tanto que se hallen bajo nuestro poder»⁴⁴.

término el que usa Locke para referirse al conocimiento racional, deductivo y cierto». Lo cual no significa un defecto insuperable en nuestro estado ya que, insiste Yolton, este conocimiento experimental (inductivo) no es necesario para guiar nuestra acción moral en el mundo (p.190): «Locke no lamenta esta carencia en el conocimiento humano porque no considera que lo necesitemos para la acción. Siendo la acción una de los principales temas de interés para Locke, constituye la segunda división principal de las ciencias. Podemos tener una ciencia de la acción, pero no de la materia».

⁴⁴ Anotación en el diario de Locke de fecha 8 de febrero de 1677, en R. I. AARON y J. GIBB (ed.): *An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his Journals*, Clarendon Press, Oxford, 1936, p. 88. Vid. también ECHU 1,1,5.

Locke establece pues una clara distinción en los objetivos y en el carácter de ambas ciencias. El conocimiento de lo útil y beneficioso para el hombre, para el género humano pertenecería al campo del conocimiento inductivo, basado en la experiencia y la observación, susceptible de avance y progreso, pero siempre incapaz de certeza y seguridad definitivas. El conocimiento moral pertenecería al ámbito de las ciencias demostrativas, únicas capaces de generar la certeza necesaria para un conocimiento universal, seguro, firme, inalterable, como debiera ser el de la ley moral única y verdadera, el de la voluntad divina.

A menudo se ha visto en la propuesta lockeana de una ciencia demostrativa de la moral un absurdo o una incoherencia. Y ciertamente, la propuesta no deja de entrañar problemas que la hacen tan inútil como las proposiciones frívolas (*trifling propositions*) que denuncia en el *Ensayo* (4,8). Pero era la posición que se seguía de sus propias exigencias en torno a la moral única y verdadera. No hizo más que seguirla hasta sus últimas consecuencias y se vio conducido a una vía muerta. Semejante ciencia moral o bien no resultaba informativa o bien estaba por encima del alcance de las personas de entendimiento y ocupación normales, con lo que no servía como modelo de ley natural accesible a todo ser humano. Pero este tema no nos ocupa ahora. La conclusión relevante para nosotros es que Locke no pudo hacer del principio de felicidad una vía para conocer y determinar la moral verdadera, puesto que se lo impedían los factores que hemos mencionado.

Locke incorpora elementos que luego estarían presentes en el utilitarismo, en particular su voluntad de dar cuenta racionalmente de la moral frente a cualquier propuesta innatista o intuicionista y su concepción de la psicología motivacional hedonista del hombre. Incluso su concepción de la Providencia apunta en la dirección de lo que sería común en el siglo XVIII y que serviría para formular las ideas de los autores del llamado utilitarismo teológico, que jugaron un papel histórico a la hora de preparar el terreno a las ideas utilitaristas. Pero de todo lo expuesto aquí debe quedar claro que Locke *no fue un utilitarista* y que tampoco tiene sentido hablar de una escuela *iniciada* por Locke, a no ser en el sentido vago y laxo en que también se afirma a veces que la filosofía moderna proviene de Descartes.

De lo expuesto se sigue también que para la aparición del utilitarismo faltaba un factor esencial que no estaba en la obra de Locke. La pieza que haría posible concebir una ciencia inductiva en torno a los asuntos morales y una visión universal de la moral

por encima de las diferencias psicológicas individuales y las diferencias sociológicas e interculturales. Seguramente éste fue el papel jugado por la idea de la naturaleza humana y su sentido moral que se haría común en la primera mitad del siglo XVIII, más de una vez precisamente en oposición directa a las concepciones éticas de Locke.