

MORAL Y REPRESENTACIÓN

Hugo Aznar Gómez

UNA de las cuestiones más debatidas en la ética moderna es la de la relación entre deber y felicidad. Según dónde se ponga el acento a la hora de plantear la moral resultan propuestas éticas diferentes, a menudo contrapuestas. Generalmente este debate se plantea atendiendo a las exigencias y demandas que en el marco de la cultura moderna debe o puede satisfacer una teoría ética. Cabe sin embargo una vía alternativa de tratamiento de la cuestión: atender al contexto en el que se ha formado como tal. Con ello no se pretende disolver el problema. Se trata más bien de contribuir al debate precisando, en la medida de lo posible, algunos de los elementos que le han dado su forma actual. Las páginas que siguen quieren incidir en esta perspectiva, si bien no aportan ninguna solución al tratar únicamente de centrarse en uno de los momentos en que empieza a plantearse en los términos que lo conocemos este problema.

La idea básica es que el problema citado, tal y como suele plantearse hoy, ha nacido ligado al 'giro copernicano' de la reflexión filosófica moderna. Este giro sitúa el principio de certeza en la autoafirmación de la conciencia del sujeto y, a partir de ésta, reconsidera el mundo no ya en sí mismo sino en cuanto que dado en el nuevo espacio interior de la representación. Esta perspectiva lleva asociado necesariamente el reconocimiento de la individualidad, como marco en el que se 'aparece' la realidad. El individuo adquiere un valor singular respecto al mundo, el objeto. Sin embargo, esta perspectiva proyecta ineludiblemente una sombra de duda, de extrañeza, sobre la realidad en cuanto tal y sobre la coincidencia posible de lo que se aparece a cada sujeto. De este modo, la apertura moderna del espacio de la representación —como 'lugar' del mundo— ha dotado al sujeto de un valor singular pero al mismo tiempo ha cuestionado el orden mismo de lo real en el que ese sujeto se integraba. Este hecho entraña una dificultad para la ética. La 'recuperación' del mundo como representación para la mente, tiene su paralelo práctico en las sensaciones de placer y dolor, componentes básicos de la felicidad o la miseria. Como escribe Locke:¹ "así como en el cuerpo hay sensación casi en sí misma, o bien acompañada de dolor o de placer, así también el pensamiento, o sea

¹ Las citas corresponden a la edición de P. Nidditch de J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, 1975. Para la versión castellana se sigue la traducción de E. O'Gorman para FCE. Se indica sólo número de libro, capítulo y párrafo, indicándose en su caso si se trata de la 1.ª edición de 1690.

la percepción en la mente, es simplemente eso o se ve acompañado por el placer o por el dolor" (2,20,1). Placer y dolor aparecen como el correlato en el orden práctico de la representación como objeto de conocimiento. Pero estas sensaciones se hallan situadas igualmente en el marco de la conciencia subjetiva. Desde este momento, la ética se ve abocada a la tarea de 'justificar' el elemento posible de acuerdo entre unos sujetos cuyo criterio primero de acción es subjetivo. Así la ética moderna se ve obligada a situar en el centro mismo de su razón de ser la oposición entre una felicidad subjetiva y un deber como norma del espacio público. La moral tiene que situarse necesariamente 'fuera' del sujeto, abocado a su vez al juego privado de sus experiencias.

El inicio de este giro fundamental de la filosofía moderna en el ámbito práctico aparece claramente dibujado en la obra de John Locke. Las concepciones morales de Locke fueron siempre las de un hombre profundamente religioso y se hacían eco por ello de la tradición cristiana anterior. Sin embargo, su obra principal, el *Ensayo*, tiene su punto de partida en el nuevo planteamiento cartesiano. El *Ensayo* no es ya un recorrido por el espacio natural del mundo sino un recorrido por el espacio recién inaugurado del entendimiento, cuyas medidas, capacidades, posibilidades y límites son responsables de 'nuestra' imagen del mundo. Y este cambio entre ambos planteamientos afectó al tratamiento dado a las cuestiones prácticas.

Durante su época en Oxford, Locke impartió una serie de lecciones de filosofía práctica. El tema elegido fue el de la ley natural.² En ellas Locke defiende la existencia de una ley natural que ha de gobernar la acción del hombre, una ley cuya existencia 'real' entraña un orden objetivo por el que guiar la conducta privada y social de los hombres: *morum regula sive lex naturae*. Locke aduce como prueba de ella el orden mismo del mundo natural. Así, uno de los argumentos que prueban la existencia de la ley natural

se deriva de la propia constitución de este mundo, en el que todo observa una ley fija de sus operaciones y un modo de existencia adecuado a su naturaleza. Porque aquello que prescribe a cada cosa la forma, el modo y la medida de su actuar es justamente lo que es la ley. (p. 116)

Locke continúa señalando que si todos los seres de la naturaleza disponen de una regla y medida de su acción en el mundo, es obvio que el hombre debe disponer también de una regla semejante que determine el curso debido de su actuar. Sería impropio de Dios y de la Naturaleza, obra suya, el que el hombre, dotado de mayores capacidades y perfecciones que los otros seres naturales, no tuviera una ley para conducir su acción, un modo de vivir al que estuviera peculiarmente destinado.

El punto de partida de Locke es claramente el de un universo real, desde el cual el hombre es visto como una parte integrante del mismo, como un componente más de su orden, de su regularidad. Desde la perspectiva que toma como principio la Naturaleza, el hombre es un ser cuyo comportamiento, como el de los demás seres, viene dado por ese orden natural de lo real que lo comprende y

² Han sido editadas este siglo por W. von Leyden, John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Oxford, 1970 (1.ª, 1954). Al final de las citas indicamos la página de esta edición. Conviene indicar que no se trata de 'ensayos' en sentido moderno sino de exposiciones breves que siguen el esquema académico escolástico de una pregunta general y su respuesta.

abarca y que, como obra de Dios, le da sentido. Este orden natural es también el orden de lo común en la acción humana. Sin solución de continuidad, el orden natural es también el principio del orden público, del orden moral propio de la sociedad humana. Así Locke puede afirmar, sin conflicto con lo anterior, que otro de los argumentos a favor de la existencia de la ley natural “está tomado de la sociedad humana, puesto que sin esta ley los hombres no podrían tener trato mutuo o unión entre ellos (*nulla consuetudo aut conjunctio*)” (p. 118).

La ley natural se constituye así en el fundamento de la posibilidad de sociedad humana al dar cuenta de un orden común. La Naturaleza conduce la acción del hombre no sólo como ser o especie natural entre otras sino también en cuanto que ser social. A estos añade Locke un nuevo argumento a favor de la existencia de la ley natural; y es que

sin ley natural no habría ni vicio ni virtud, ni recompensa del bien ni castigo del mal: no hay falta ni culpable donde no hay ley. Todo dependería de la voluntad humana, y, puesto que nada nos obligaría a obedecer, al parecer el hombre no estaría obligado sino a hacer lo que la utilidad o el placer le recomendase o a lo que un ciego y arbitrario impulso le condujese por casualidad. (p. 118).

La ley natural da cuenta por tanto también del orden moral, del bien y el mal morales que permiten discriminar entre las diferentes acciones posibles y hacer responsable a los sujetos de ella. La Naturaleza misma asienta el curso moral de la conducta buena.

Del mismo modo que hay un orden del cosmos, manifiesto en el operar mismo de todos los seres naturales, hay una ley natural que determina el orden de la acción humana y es fundamento del orden público y moral. Locke no precisa en qué consiste el contenido mismo de esa ley. Pero lo importante es destacar cómo el punto de partida en el que sitúa la indagación de Locke, es decir la Naturaleza como algo real, como algo dado efectivamente, dentro de la cual se halla el hombre, establece el marco preciso de su reflexión en defensa de la existencia de la ley natural. El trasfondo de ello es la concepción de esa naturaleza como obra de Dios, que debe manifestar un orden y un propósito. Locke parte de la Naturaleza para encontrar en ella misma el orden moral del hombre y de la sociedad humana de acuerdo con el designio divino manifiesto en ella:

porque es por su orden (divino) que los cielos giran en perpetua rotación, la tierra permanece fija, las estrellas lucen, y es Él quien ha puesto límites incluso a los mares indómitos y ha prescrito a cada clase de plantas la manera y la ocasión de su germinar y crecer; y es en obediencia a su voluntad que todos los seres vivientes tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida, y no hay nada tan vago, tan incierto en la totalidad de las cosas naturales como para no admitir leyes válidas y fijas de su acción, apropiadas a su naturaleza. (p. 108)

La ley natural era a la vez la fuente del orden global del mundo y del orden relativo al modo de actuar de cada ser según ‘su’ naturaleza dentro de la escala de los seres. Una misma ley, adecuándose a cada naturaleza, prescribía el modo de actuar ya se tratase de una planta, una estrella o un hombre.

Si la ley natural estaba manifiesta en el orden mismo de lo real, la forma de alcanzar su conocimiento era a través de la experiencia, en la medida en que ésta revelaba una naturaleza ordenada. De este modo la ley natural se planteaba como

alternativa posible a la confusión de la ley humana o de las interpretaciones contrapuestas de la ley revelada. Así, anticipando una de las líneas que seguiría su propio pensamiento, Locke escribe que “cada uno tiene que inferir con certeza la ley natural de los principios de la naturaleza y no de las creencias de los otros” (p. 176). La clave del conocimiento de la ley natural estaba, pues, en la experiencia del mundo, en la experiencia del orden objetivo de las cosas:

yo declaro que el fundamento de todo conocimiento de la ley natural es derivado de aquellas cosas que percibimos a través de los sentidos. (p. 132)

El valor de la experiencia como fuente de conocimiento se basa en la confianza de Locke en que la naturaleza como tal contiene la posibilidad de conocer en ella la ley natural. No es tanto un interés epistemológico el que mueve a Locke a afirmar el valor de la experiencia³ como una consecuencia derivada de la postura inicial adoptada en relación a la idea de la ley natural:

Seguramente la naturaleza, madre de todas las cosas, no podría ser tan cruel como para obligar a los mortales a someterse a una ley que no hubiera enseñado y promulgado de modo suficiente. (p. 192)

Dentro del marco general de apelación a la naturaleza, el hombre debe mirar hacia su naturaleza para conocer el curso de acción que debe regir su conducta. En ella debe manifestarse de algún modo la voluntad de su Creador al haber hecho al hombre de una cierta forma y no de otra:

Porque, de acuerdo con su infinita y eterna sabiduría, Dios ha creado al hombre de modo que estos deberes suyos necesariamente se siguen de su propia naturaleza. (p. 200)

En coherencia con todo este planteamiento naturalista, la aproximación ‘externa’ al hombre, como pieza y parte de un cosmos ordenado en el que se integra, descubre en él una constitución adecuada a ciertos fines, adecuada a cierto curso de acción. La experiencia del mundo revela así la voluntad de su Creador y la disposición a actuar de cierto modo con la que el hombre ha sido dotado. En este sentido, el orden moral humano aparece en continuidad con su propia naturaleza: no existe discontinuidad entre el ser del hombre y el curso que debe dar a sus actos. La moral humana está implícita en el orden natural del ser, determinando, como en el resto de la naturaleza, su forma de actuar. También en cuanto que moral social este orden está dado en la naturaleza misma del mundo. Al adoptar una postura cosmológica de aproximación al tema, al tomar como punto de partida el mundo natural dado, la dimensión moral, a la vez privada y pública, de la especie humana aparece a los ojos del observador como un ‘hecho’ más de ese mundo. La experiencia de la realidad puede así contener como un elemento más de la misma la existencia de un cierto orden natural para la conducta del hombre. En esta concepción el hombre no es el centro de ese mundo sino una parte integrada en él, amparada bajo un mismo orden cósmico común: al contemplar el mundo, el hombre es sólo una especie entre las especies, un ser entre la infinitud

³ Aunque este interés también existe como prueban las ‘lecciones’ segunda y cuarta.

de los seres. El orden que los rige a todos es también el orden, en este caso moral, que debe guiarle a él. Dentro de este planteamiento, la experiencia humana del placer y el dolor no es vista desde la perspectiva subjetiva de la mente, sino desde la de la existencia de una voluntad que ha dispuesto las cosas de un modo adecuado a su designio. El placer y el dolor no testimonian el espacio subjetivo de la representación; antes que nada son el firme testimonio de la voluntad de Dios manifiesta en el orden natural, en este caso de la naturaleza humana:

y puesto que Dios ha creado Él mismo el alma y construido el cuerpo con arte magnífico, y tiene pleno conocimiento de las facultades y poderes de cada uno, así como de su oculta constitución y naturaleza, puede colmar e impeler a la una con pena o deleite, al otro con dolor o placer; puede también elevar a ambos juntos a una condición de la máxima felicidad o arrojarlos a un estado de miseria y tormento. (p. 154)

En sus textos sobre la ley natural Locke había establecido los supuestos fundamentales de un cierto programa que suponía la existencia y la cognoscibilidad de dicha ley. Locke se había limitado a plantear las cuestiones fundamentales. Éstas revelaban una cierta concepción del mundo y del orden moral dentro de él. Precisamente la perspectiva adoptada aparecía como la más firme base para establecer los supuestos esenciales de su posición. Sin embargo, estaba por desarrollar a fondo una teoría que justificase de modo fehaciente que el hombre disponía de la capacidad efectiva de conocer la ley natural de acuerdo con sus propias facultades naturales. Los textos sobre la ley natural del Locke de Oxford más que un final dibujaban toda una tarea futura para la indagación filosófica⁴ Casi treinta años después de los textos de Oxford, Locke publicaba el *Ensayo*, nacido del propósito de su autor de “investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano” (1,1,2).

Sin embargo, la propia posición adoptada en el *Ensayo* iba a significar un cambio radical respecto a la posición naturalista de las primeras reflexiones sobre la ley natural. En éstas Locke había partido de la experiencia de la naturaleza como algo dado, como una primera evidencia que se daba de inmediato al hombre; y el hombre no era el sujeto definido en relación de oposición al mundo como objeto de conocimiento, sino una parte más del orden del ser, una parte más del orden divino de la creación en el que se hallaba integrado. En el *Ensayo*, Locke partía desde otra perspectiva: desde la posición establecida por la moderna filosofía de la conciencia. Ahora la mirada del hombre no se volvía hacia el mundo sino hacia sí mismo. Entre el hombre y el mundo aparecía el espacio de la representación; la realidad se desdoblaba así en el mundo de las ideas, en el interior de una conciencia que aparecía ahora como el ‘lugar’ del mundo:

⁴ Hoy sabemos que en la reunión que dio origen al *Ensayo* –mencionada por Locke en la Epístola al lector– se discutía “acerca de los principios de la moralidad y de la religión revelada”, lo cual podría significar que el *Ensayo* nació en continuidad con los problemas epistemológicos ligados a la idea de la ley natural. Así, Tyrrell, asistente a esa reunión y a quien se debe la precisión anterior, no dudó en recordar a Locke, una vez publicado el *Ensayo*, que volviera entonces sobre el tema pendiente de la ley natural. Los textos sobre la ley natural son de 1664 y los primeros apuntes del *Ensayo* de 1671. Sobre la conexión de estas obras, W. von Leyden (ed.), *op. cit.*, Introduction, pp. 61 y ss. y R. Brandt, “Observation on the First Draft of the Essay concerning human understanding” en R. Brandt (ed.), *John Locke*, Berlín, 1981.

El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto. (1,1,1)

Al volverse sobre sí mismo, el entendimiento iba a abrir el espacio propio desde el que reconstruir la realidad, no ya como una realidad en sí sino como el producto de la experiencia del hombre. En el plano práctico esto habría de traer consecuencias importantes. Todavía algunos textos dispersos del *Ensayo* manifestaban claramente los supuestos fundamentales de su primera visión de estos temas. Así la idea de que el placer y el dolor reflejaban la voluntad de Dios en relación a la acción del hombre aparece en más de una ocasión en las páginas del *Ensayo*.⁵ Sin embargo, estos supuestos iban a ser contestados por las propias conclusiones derivadas de la postura adoptada ahora. Y esto estaba ya claramente apuntado en unos textos escritos por Locke en 1676 y que anticipaban el contenido de los capítulos dedicados en el *Ensayo* al aspecto motivacional de la conducta humana.⁶ Es en estos textos donde se dibuja el cambio de una a otra posición.

En estos textos de 1676, el punto de partida vuelve a ser el mismo de las reflexiones sobre la ley natural. El párrafo que sirve de introducción a los mismos expone claramente la idea de que la constitución del hombre refleja un orden objetivo de lo natural en la medida en que es el resultado de la voluntad creadora de Dios, regida por un designio susceptible de ser conocido en relación a la acción del hombre:

Dios ha forjado de tal modo las constituciones de nuestras mentes y cuerpos que algunas cosas son capaces de producir en ambos placer y dolor, deleite y turbación, por medios que no conocemos, pero para fines adecuados a su bondad y sabiduría. (p. 265)

Pero al desarrollar el tema, Locke se sitúa ya en la posición del *Ensayo*: la posición representacionista en la cual la mente se convierte en el protagonista y en el punto de partida desde el cual se 've' ahora la realidad. Ya no es la naturaleza el objeto de nuestra mirada sino que es la mente el punto a través del cual miramos el mundo. Placer y dolor ya no serán el eco de una voluntad que se manifiesta en el orden mismo de las cosas para guiar nuestra acción, sino más bien una experiencia interior de cada hombre. La felicidad y la miseria, antes designios de Dios, aparecen ahora en primer lugar como el resultado de nuestras experiencias particulares de placer y dolor tal y como se dan en la mente humana, la mente de cada hombre particular: "Así que la felicidad y la miseria me parece que consisten enteramente en este placer y dolor de la mente, de los cuales cada pequeña turbación o satisfacción es un grado" (p. 268). El punto central de atención se ha deslizado así imperceptiblemente hacia las ideas de placer y dolor en cuanto que son experimentadas por la mente de cada sujeto, de modo que el protagonismo de esa experiencia comienza a apuntar al individuo. Estamos ante el prelude de una sustitución del orden objetivo de las cosas por el orden subjetivo de las representaciones y las sensaciones que les acompañan. Ya no se nos manifiestan las cosas

⁵ Especialmente 2,7,3 y 5.

⁶ Editados en W. von Leyden (ed.), *op. cit.*, pp. 265-272, bajo el título de "Pleasure and Pain. The Passions".

tal y como estaban adecuadas a la voluntad ordenadora de su Hacedor, sino las cosas tal y como nos afectan, a través de nuestra percepción de ellas en la mente.

Al adoptar el punto de partida de la subjetividad, lo positivo queda asociado de modo ineludible a la perspectiva de la satisfacción privada. El egoísmo aparece así en el debate ético moderno no como un defecto moral en sentido clásico, sino como un requisito derivado de la posición adoptada por la mirada del entendimiento que hace de sí mismo su objeto. Al considerar de modo primario la experiencia privada de la satisfacción sentida por la mente individual, los objetos quedan reordenados desde ese nuevo centro de gravedad. Este punto está claramente reflejado en estos textos de 1676 en el tratamiento que da Locke a la amistad. La amistad ya no es buena en sí, ya no es un vínculo humano dado en el espacio mismo de lo natural. La amistad se convierte en un medio cuyo valor depende de la satisfacción que nos proporciona. No se trata de que Locke fuera especialmente egoísta o desconsiderado hacia sus amigos. El egoísmo se deriva de la propia posición adoptada ya que ésta prima necesariamente la experiencia interior y convierte la realidad en un medio que puede o no conducir a una experiencia grata. La amistad no es amor de las personas sino en cuanto ellas sirven de medios para gozar ciertas cosas, para tener ciertas experiencias placenteras:

aunque nosotros decimos que se trata de amor hacia los amigos, no es verdaderamente amor de sus personas sino más bien un cuidado en preservar con sus personas y amistad las cosas buenas que aman y que no pueden tener sin ellos. (p. 266)

Desde la perspectiva subjetiva de la mente, la realidad se convierte en un simple medio orientado al logro de las experiencias individuales y privadas de deleite o pena. Lo real ha retrocedido ante la mirada vuelta sobre sí misma que, antes que nada, contempla como lo más cierto y efectivo sus propias sensaciones de lo placentero y lo doloroso y hace del mundo un medio instrumental para el logro de dichas sensaciones. A esto se añade necesariamente también una nueva consecuencia. Al situar en el punto de mira al sujeto y su experiencia privada del mundo, el orden de prioridad de estos elementos también se ve alterado. No es tanto el mundo el que actúa sobre el sujeto de un modo naturalmente ordenado, testimonio de una jerarquía y un designio naturales en las cosas mismas. Es el propio sujeto el que redefine la realidad desde sí. Las cosas no van a ser ya tal y como son en realidad sino tal y como el sujeto las percibe. Y este nuevo planteamiento se refleja también en el cambio de valoración de otro lugar común del pensamiento moral clásico. El amor ya no tiende hacia su objetivo atraído por la plenitud de ser, de bien o de belleza de éste. El acento del amor, de nuevo forzado por el propio punto de vista adoptado, recae ahora también en el individuo. No es tanto la cosa en cuanto tal la que nos mueve a amarla, sino en la medida en que se adapta y conviene a nuestro ser. Y ese adaptarse de la cosa al sujeto revela un cambio en el criterio de la referencia, ahora en manos de la mente que experiencia el mundo:

el amor se encontrará que nace y crece sólo en relación a objetos de placer y no será nada sino el tener en nuestra mente la idea de alguna cosa que es tan adecuada a nuestra particular hechura y temperamento como para ser adecuado a producir placer en nosotros. (p. 266)

De este modo el orden objetivo de la realidad, que Dios había ordenado para guiar la acción humana, quedaba básicamente alterado al adoptar la perspectiva subjetiva de la representación. Esta consecuencia implícita en el planteamiento de Locke se puso claramente en evidencia al desarrollar su estudio de la motivación en la 1.^a edición del *Ensayo*. Este estudio se suponía en principio que debía permitir reconocer la voluntad ordenadora de Dios tal y como había sido apuntado en las reflexiones sobre la ley natural. Sin embargo Locke se vio conducido por su propio planteamiento a conclusiones contrarias a sus supuestos fundamentales. El estudio de la acción humana lejos de reflejar un orden común, conducía a una relativización del bien precisamente por tomar como punto de partida la idea de bien de cada individuo, de cada mente particular. La determinación de la voluntad entonces ya no se hacía eco sino de las pretensiones particulares de cada sujeto:

es fácil conocer qué es lo que determina la voluntad: lo que le plazca mejor; cada uno conoce qué es la felicidad, o lo que forma parte de la felicidad, o lo que contribuye a ella; y esto es lo que llamamos Bien. (1.^a ed., 2,21,29)

Básicamente, la concepción de Locke del bien como motivo para la acción humana no había cambiado en relación a sus primeras reflexiones. Pero sí el punto de partida de su planteamiento y por tanto los resultados a los que conducía. Así, en su época de Oxford la experiencia ordenada del cosmos y del hombre en él, servía de fundamento a la idea de que la propia naturaleza humana debía de revelar la voluntad de su Creador, es decir la ley natural que había de regir su acción. En el marco naturalista de esta concepción, el hombre podía percibir su bien como un deber y a la vez como un fin derivado de su propia naturaleza e incluso incorporado de algún modo a ella.⁷ En este sentido, el bien humano estaba en continuidad con el bien general de las cosas y se manifestaba en el orden natural del universo. Sin embargo, la postura adoptada en el *Ensayo* incorporaba necesariamente un cambio en las conclusiones posibles. La idea del bien no cambiaba en cuanto a su aspecto motivacional: “El bien por tanto, el mayor bien, es lo que únicamente determina a la voluntad” (1.^a ed., 2,21,19). Pero en cuanto a su contenido posible se producía una alteración derivada de situar en el centro del planteamiento del *Ensayo* al entendimiento de los sujetos. El bien ahora iba a ser el bien relativizado, particularizado para cada individuo; interiorizado al hilo de una experiencia subjetiva de la realidad. Así Locke se veía obligado a escribir en su primera versión del capítulo XXI:

la mayor felicidad consiste en tener aquellas cosas que producen el mayor placer, y en la ausencia de aquellas que causan alguna molestia o algún dolor. Ahora bien, para hombres diferentes esas cosas son muy diferentes. (1.^a ed., 2,21,35)

⁷ Tomás de Aquino, a quien Locke citaba en sus lecciones sobre la ley natural, define el bien como “lo que todo ser apetece (Bonum est quod omnia appetunt)”. Sin embargo, esto no da pie a una lectura relativista sino a que el bien del hombre sea tomado –lo cual compartía Locke en sus lecciones de Oxford– como general para el conjunto de los hombres: “la inteligencia percibirá como bien y, por consiguiente, como necesariamente practicable, todo aquello hacia lo cual siente el hombre una inclinación natural”. Es obvio que aquí ‘hombre’ representa la clase universal y no cada sujeto en particular. Así Santo Tomás concluye: “Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae” (*Summa Th.*, I-II, q. 94, art. 2).

A lo largo de los textos del capítulo XXI de esta primera edición va quedando perfilado en todas sus consecuencias el problema que el orden de la representación iba a plantear a la ética. Desde la perspectiva subjetiva el bien pierde su carácter natural, objetivo –su incardinación cósmica– y queda relativizado a la experiencia particular de cada sujeto ya que, escribe Locke ahora, “la misma cosa no es buena para cada hombre” y “su felicidad yace en cosas diferentes” (1.ª ed., 2,21,34). De este modo el orden de la representación redefine todo en términos de la experiencia de cada individuo de modo que el bien es ante todo el bien que cada uno experimenta como ‘su’ bien, como aquello que le causa placer a él. El juicio divino manifiesto en el orden natural es sustituido en el interior de la conciencia por el juicio privado que actúa no según el mundo sea sino según el mundo se le aparezca en su experiencia única. El bien como motivo único se multiplica y diversifica en sus apareceres relativos a cada conciencia:

Así que lo que determina la elección de la voluntad y obtiene la preferencia es el bien, el mayor bien: pero es también únicamente el bien que se aparece. (1.ª ed., 2,21,38)

La consecuencia obvia de ello entonces es que la elección humana no puede en principio ser fuente de mal moral. En el marco teórico de la ley natural, toda elección contraria a las determinaciones propiamente consideradas como naturales se convertía en fuente del mal, o, lo que era lo mismo, en antinatural. Sin embargo, si la elección se hace ahora subjetiva y relativa a cada conciencia, el mal no puede hallarse en dicha elección. De este modo, en la primera versión del *Ensayo*, Locke se veía conducido al punto opuesto de lo que eran los supuestos fundamentales de su creencia religiosa. Frente a sus primeras reflexiones sobre la ley natural, el bien y el mal morales no podían ser derivados de un orden que no era ya en sí mismo natural, sino que se veía redefinido por la propia conciencia individual. Si los sujetos se guiaban exclusivamente por su consideración de lo dado en sus representaciones, ninguna elección podía ser mala:

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 le place, y eso es lo que en realidad prefiere. (1.ª ed., 2,21,37)

Locke, firme creyente en Dios y en el hecho de que el mundo era obra suya y manifestación de su voluntad ordenadora, se veía conducido al punto de tener que negar un orden moral objetivo, precisamente por haber adoptado la perspectiva que partía de la propia conciencia individual de los sujetos humanos. Desde el interior del espacio abierto por y para la representación, cualquier decisión individual que se guiase por su experiencia de lo placentero y lo doloroso era correcta. Locke se veía ‘obligado’ a concluir en la 1.ª edición del *Ensayo* que “los hombres podrían elegir cosas diferentes y, sin embargo, elegir todos bien” (1.ª ed., 2,21,35).

Es obvio que en el contexto de su tiempo una conclusión así debía llamar poderosamente la atención de sus lectores. Es en la índole de al menos dos respuestas dadas a Locke donde se detectaba claramente la diferencia paradigmática que había establecido el *Ensayo*. Una de las críticas a la primera versión del *Ensayo* fue la del obispo William King. La posición del obispo consistía precisamente en una reafirmación de las tesis que el propio Locke había sostenido

inicialmente en sus reflexiones de Oxford sobre la ley natural. King defendía una concepción 'realista' del orden del bien y su influencia en la percepción del sujeto. Así en sus comentarios al *Ensayo* lockeano escribía:

Sect. 29. El bien pues, el mayor bien, es lo que únicamente determina la voluntad. Este bien viene de la idea impresa en la mente, y la idea es impresa en la mente por los objetos externos y los objetos externos están ordenados por Dios en una cadena absolutamente necesaria.⁸

A través del orden del ser, orden absolutamente necesario, y su influencia en la mente humana, Dios determinaba el orden moral de la acción humana. En el fondo, King se apoyaba en la creencia en la existencia de ideas innatas; pero nos interesa destacar el modo en que hacía directamente responsables a Dios y a la naturaleza de las ideas prácticas que regían la conducta humana. Este protagonismo estaba claro en su propia definición de las ideas innatas:

todo lo que se entiende por una idea innata es un pensamiento, que la constitución natural de la mente y las circunstancias en las cuales Dios y la Naturaleza nos han puesto, producen en nosotros siempre que no hagamos violencia a nuestras mentes para guardarnos de dicho pensamiento.⁹

Pero esta posición era insostenible si se tomaba como punto de partida la experiencia subjetiva de los sujetos, si se partía de la conciencia individual como 'lugar' del mundo. Una vez realizado este giro copernicano el mundo se veía redefinido en el interior de la conciencia. El orden jerárquico del ser y su correlato moral, se desvanecían en la nivelación única de las ideas y en su relativización para cada conciencia particular. En tal caso, el bien era en primer lugar el bien para cada conciencia. De este modo la moral se veía necesariamente proyectada fuera del contexto inmediato de la representación. A diferencia de lo que ocurría con la ley natural, aquí se rompía la continuidad entre lo moral y lo individual, en cuanto esto último era visto desde la privacidad de la conciencia particular. La postura de King era insostenible en el contexto moderno de la representación mental del mundo.¹⁰ Y esto es lo que parece que advirtió con más claridad Molyneux. Molyneux partía en sus comentarios de un sentimiento general de aprobación del conjunto del *Ensayo*; es decir que compartía y aprobaba el programa y la perspectiva contenidos en él. Su crítica al problema del capítulo XXI, a diferencia de la de King, incidía en el centro del problema. Así en su Carta de 22-XII-1692, Molyneux le escribía en estos términos a Locke en relación a los textos que venimos comentando:

En el mismo (discurso) parece hacer proceder todos los pecados de nuestros entendimientos (...) y no en absoluto de la pravedad de nuestras voluntades. Resulta duro que un hombre sea condenado porque no entiende mejor de lo que lo hace.¹¹

⁸ E. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. IV, p. 541, Oxford, 1976-1982.

⁹ *Id.*, p. 535.

¹⁰ La prueba de ello es que W. King adoptaría él mismo una clara posición representacionalista en su famosa obra de 1702 *De origine mali*.

¹¹ E. de Beer (ed.), *op. cit.*, vol. IV, p. 601.

En efecto, si el bien dependía de cómo se apareciese éste al sujeto, entonces la 'moralidad' de la acción —en términos de su adecuación a una supuesta moral verdadera— dependía de la configuración particular de cada mente, del modo en que le fuera dada a ésta una cierta experiencia y no otra. Si se daba el caso de percibir como propio el bien verdadero entonces no había problema; pero en caso contrario, el sujeto se 'condenaba' sin poder haber hecho nada por evitarlo ya que a él se le aparecía el bien de un cierto modo. Tan absurdo como que no hubiera bien ni mal lo era el que un sujeto fuera juzgado por la constitución de su razón. En realidad no se trataba de un mal moral sino de un error; un error como podía ser la percepción equivocada de un objeto alejado.

En su segunda edición del *Ensayo*, Locke modificó algunos puntos centrales de su exposición de este tema. Estas modificaciones buscaban romper con el esquema que vinculaba el bien aparente con el deseo y así con la acción. Para ello Locke introducía ahora la idea de que el sujeto podía suspender un curso de acción dado y detenerse a reflexionar sobre el mismo y sobre la naturaleza del bien inicialmente perseguido. Locke mantenía la misma concepción del bien como placer pero ahora lo hacía derivar de la eliminación del sentimiento de intranquilidad —*uneasiness*— que el propio sujeto provocaba en sí mismo al plantearse un bien alternativo al inicialmente dado. De este modo el sujeto tenía una capacidad para provocar sus propios deseos a partir de su reflexión; podía de este modo guiar su acción según criterios alternativos a los que inicialmente se habían dado en su primera percepción:

Pero aun cuando este general deseo por la felicidad opera constante e invariablemente, sin embargo, la satisfacción de cualquier deseo particular puede suspenderse, impidiendo que se determine la voluntad en la comisión de cualquier acto tendente a esa satisfacción, hasta que no hayamos examinado con detenimiento si el bien particular aparente que deseamos en ese momento forma parte de nuestra verdadera felicidad, o si le es contrario. (2,21,71)

La solución propuesta por Locke hace que precisamente la "inclinación y tendencia" de la naturaleza humana a la felicidad se convierta en "una obligación y un motivo" (2,21,52) para suspender la acción guiada por un bien aparente y reflexionar sobre si efectivamente es tal bien. No podemos discutir ahora el alcance de la propuesta de Locke. Al menos dos dificultades resultan obvias: al menos en un momento dado del proceso el sujeto debería actuar en contra de su tendencia general a la felicidad para provocar en sí una sensación no placentera como la de la intranquilidad; por otra parte, la propuesta de Locke no iba más allá de lo que sería una simple deliberación sobre el curso de la acción de acuerdo con un fin ya dado, pero no alcanzaría a fundar un deber de tipo moral. En cualquier caso, el punto clave de la propuesta de Locke estaba en su confianza expresa en la existencia de una felicidad verdadera. Pero en este punto Locke simplemente estaba incorporando a su esquema un supuesto religioso que no podía ser justificado desde dicho esquema. La felicidad verdadera es la felicidad eterna a diferencia de los placeres terrenos y pasajeros. Obviamente este supuesto de la existencia de semejante felicidad era introducido como una cláusula que pudiera restablecer el orden moral objetivo en el que Locke confiaba, basándose simplemente en las propias creencias religiosas. Pese a todo, sobre dicho orden moral conducente a la felicidad verdadera pesaba ya de modo indefectible la sensación de su introducción

forzada y sobre todo la dificultad de conocerlo, ya que precisamente había sido el problema sobre la propia posibilidad de ‘conocer’ el bien en el espacio de la representación lo que había llevado a Locke a recurrir a ese supuesto. Pero más que discutir la solución de Locke –que a la postre sería contestada por el pensamiento del siglo XVIII, tanto por la no evidencia de esa verdadera felicidad como por el hecho de que no daba cuenta sino de una mera deliberación instrumental–, nos interesa destacar el papel que necesariamente tenía que adquirir ahora la moral:

la moral, establecida sobre sus verdaderos fundamentos, no puede menos de determinar la elección de todo aquel que se tome el trabajo de considerar sus actos; y quien no sea una criatura lo suficientemente razonable como para reflexionar en serio acerca de la felicidad y la desgracia infinitos tendrá necesariamente que condenarse a sí mismo por no haber hecho uso como debiera de su entendimiento. Los premios y castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra cualesquiera placeres o dolores en esta vida, cuando se considera en su mera posibilidad un estado eterno del cual nadie puede dudar. (2,21,70)

De este modo Locke reintroducía todos los supuestos religiosos y morales de sus creencias originales. Pero lo hacía en un contexto en el cual habían sido de hecho negados por la primera versión de su propia teoría. En el contexto de la reflexión llevada a cabo desde la representación, la moral aparece como principio de lo objetivo, de lo común, como aquello que es contrario al bien percibido por el individuo. El bien de la representación se convertía así en fuente de relatividad y por tanto hacía imposible cualquier contenido moral e incluso cualquier acción propiamente moral: simplemente todo era bueno para cada cual y cada uno actuaba bien al perseguir su bien. Éstas eran las conclusiones a las que se vio conducido Locke al indagar la dimensión práctica del hombre en el espacio interior de la representación. Frente a este mundo subjetivo, la moral se ‘recupera’ como lo objetivo, como aquello que contiene el bien percibido ‘correctamente’. Sobre la moral se proyecta así una carga ambivalente: responde del orden objetivo, del orden más ‘real’, frente al bien imaginario de cada sujeto; pero esto lo puede hacer precisamente al situarse en relación de oposición a los deseos particulares y siempre relativos del sujeto. La moral busca así escapar a la trampa de una individualidad volcada sobre sí misma; pero lo tiene que hacer a costa de negar todo lo personal, todo lo individual en el acto o en el juicio moral. En este momento, la moral moderna prefigura sus futuros protagonistas ya sea el espectador imparcial o el deber universal. La moral es lo que da ‘verdad’ al sujeto frente a sus preferencias privadas, sus preferencias imaginarias y falaces; sin embargo, la moral, para serlo, se tiene que situar enfrentada al propio sujeto.

Para Locke la moral ofrece a su favor el conducir a la felicidad verdadera, algo incuestionable para él. Cuando menos, la mera posibilidad de ese estado futuro debe ser suficiente para que actuemos de modo diferente a como nos indican nuestras primeras percepciones y deseos, pero precisamente para el logro de la felicidad. Sin embargo, al margen de esa certeza de verdadera felicidad que no tardara en perderse, la moral aparece necesariamente como la norma contrapuesta a la elección de una conciencia que se ha sustraído al mundo natural para moverse en su propio espacio interior de la representación. Del mismo modo que esa

perspectiva conducía necesariamente a suponer al sujeto egoísta, la moral es necesariamente vista como contrapuesta a la felicidad engañosa de esa conciencia interior, es vista necesariamente como el lugar posible de lo objetivo, de lo universal, en un íntimo afán por trascender las estrechas fronteras de la subjetividad, sin que el orden cósmico del mundo natural pueda ya ofrecer la posibilidad de integrar comprensivamente al nuevo sujeto humano. Desde el mismo momento histórico de su formación como la conocemos hoy, la moral moderna sitúa en el centro mismo de sí el afán de volver a ser alguna vez ley natural.

La modernidad ha visto el nacimiento —o la mayoría de edad— del universo subjetivo de la conciencia individual, espacio del juego de las representaciones. Junto a ello, como salvaguardia del espacio público necesario para la coexistencia, la moral se ha visto requerida a situarse ‘fuera’ de ese mundo interior, para sustentar así lo objetivo y común, lo universal. Para ello ha tenido que adoptar la forma contrapuesta al deseo individual. Y en un mundo definitivamente humano, la moral ha perdido además la promesa final de la verdadera felicidad.

La contraposición moderna entre felicidad y deber no es una alternativa que se plantee el teórico de la moral como si fuera una elección posible. Se trata de una contraposición nacida en el corazón mismo de la formación de nuestra imagen moderna de la realidad. Esa imagen se ha formado con el descubrimiento de la conciencia subjetiva y con la consideración del mundo a través de ella. El mundo natural, con su antigua jerarquía del ser y del bien, se ha perdido definitivamente para un ser que se ha convertido en protagonista de su propia visión del mundo. El nacimiento del sujeto moderno es también el punto en que la moral le es sustraída como algo en cierto modo ajeno, que sólo podría recuperar situándose en ese espacio exterior a sí mismo. Y esta oposición se refleja finalmente también en el orden de la vida. Las garantías públicas del respeto al propio individuo aparecen precisamente como algo contrapuesto a él, irreductible a su deseo personal. Felicidad y deber, libertad y derecho, ciudadano y estado, existen en la irreductible pervivencia de su mutua oposición y a la vez en la complementariedad que los sostiene enfrentados. Son opuestos complementarios. El nacimiento del hombre moderno es también el nacimiento de la imposibilidad de religarse como tal a un orden trascendente de felicidad más plena que la satisfacción individual, la imposibilidad de romper la cárcel de la representación. Quizás por ello, ya en pleno mundo moderno, Nietzsche tuvo que inclinarse del lado de Dionisios.