

# Sobre la ausencia de una noción de razón práctica propiamente tal en John Locke



Isler Soto\*, Carlos

 **Carlos Isler Soto\*** carlos.isler@uss.cl  
Universidad San Sebastián, Chile

## Prudentia Iuris

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina  
ISSN: 0326-2774  
ISSN-e: 2524-9525  
Periodicidad: Semestral  
núm. 96, 2023  
prudentia\_iuris@uca.edu.ar

Recepción: 12 Julio 2023  
Aprobación: 07 Agosto 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/797/7974659013/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.96.2023.12>

Los autores conservan los derechos de autor y garantizan a PRUDENTIA IURIS el derecho exclusivo de primera publicación. Sin embargo, pueden establecer por separado acuerdos adicionales para la distribución de la versión publicada del artículo, con un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista. El contenido se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Se permite y se anima a los autores a depositar su obra en repositorios institucionales y temáticos, redes sociales académicas, sitios webs personales y/o donde consideren pertinente de acuerdo con nuestra Política de Autoarchivo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Resumen:** Una característica de la filosofía moral de John Locke que ha sido puesta de relieve por los comentaristas es la aparente desconexión, o incluso inconsistencia, entre su teoría voluntarista de la ley moral y su teoría hedonista de la motivación. Locke sostiene que, mientras que el fundamento de la obligación moral es el mandato divino, el hombre se ve motivado solo por el placer y el dolor, de modo que, para explicar el posible carácter motivador de la ley moral, Locke dice que debemos suponer que Dios ha anexo al cumplimiento de la misma premios, y a su incumplimiento, castigos, que se han de recibir tras la muerte. Sostenemos que esta desconexión entre ambos aspectos de su filosofía moral se debe a la ausencia de una noción de razón práctica propiamente tal, tal como se encuentra, por ejemplo, en Aristóteles, Santo Tomás de Aquino o Immanuel Kant.

**Palabras clave:** John Locke, Ley moral, Hedonismo, Razón práctica.

## SOBRE LA AUSENCIA DE UNA NOCIÓN DE RAZÓN PRÁCTICA PROPIAMENTE TAL EN JOHN LOCKE

**Carlos Isler Soto\***

Universidad San Sebastián, Valdivia, Chile

Contacto: [carlos.isler@uss.cl](mailto:carlos.isler@uss.cl)

ORCID: 0000-0003-4360-7497

Recibido: 12 de julio de 2023

Aprobado: 7 de agosto de 2023

**Para citar artículo:**

Isler Soto, C. (2023). “Sobre la ausencia de una noción de razón práctica propiamente tal en John Locke”. *Prudentia Iuris*, N. 96. pp.

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.96.2023.12>

**Resumen:** Una característica de la filosofía moral de John Locke que ha sido puesta de relieve por los comentaristas es la aparente desconexión, o incluso inconsistencia, entre su teoría voluntarista de la ley moral y su teoría hedonista de la motivación. Locke sostiene que, mientras que el fundamento de la obligación moral es el mandato divino, el hombre se ve motivado solo por el placer y el dolor, de modo que, para explicar el posible carácter motivador de la ley moral, Locke dice que debemos suponer que Dios ha anexado al cumplimiento de la misma premios, y a su incumplimiento, castigos, que se han de recibir tras la muerte. Sostenemos que esta desconexión entre ambos aspectos de su filosofía moral se debe a la ausencia de una noción de razón práctica propiamente tal, tal como se encuentra, por ejemplo, en Aristóteles, Santo Tomás de Aquino o Immanuel Kant.

**Palabras clave:** John Locke, Ley moral, Hedonismo, Razón práctica.

**The absence of a proper notion of practical reason in John Locke**

**Abstract:** One feature of John Locke’s moral philosophy that interpreters have highlighted is the apparent disconnection, or even inconsistency, between his voluntaristic theory of moral law and his hedonistic theory of motivation. Locke claims that, whereas the basis of moral obligation is the divine command, man is motivated only by the prospect of pleasure and pain, so that, in order to explain the possible motivational character of the moral law, Locke says that we must suppose that God has annexed to the fulfillment of it rewards, and to its breach, punishments, to be received after death. We argue that this disconnection between the two aspects of his moral philosophy is due to the absence of a concept of practical reason properly speaking, such as is found, for example, in Aristotle, Thomas Aquinas or Immanuel Kant.

**Keywords:** *John Locke, Moral law, Hedonism, Practical reason.*

**L’assenza di una nozione propria di ragion pratica in John Locke**

**Sommario:** Una caratteristica della filosofia morale di John Locke che è stata evidenziata dai commentatori è l’apparente disconnessione, o addirittura l’incoerenza, tra la sua teoria voluntarista della legge morale e la sua teoria edonista della motivazione. Locke sostiene che, mentre la base dell’obbligo morale è il comando divino, l’uomo è motivato solo dal piacere e dal dolore, quindi, per spiegare il possibile carattere motivante della legge morale, dice che dobbiamo supporre che Dio abbia collegato al suo adempimento delle ricompense e alla sua violazione delle punizioni, da ricevere dopo la morte. Sosteniamo che questa disconnessione tra i due aspetti della sua filosofia morale sia dovuta all’assenza di una nozione di ragione pratica come tale, come quella che si trova, ad esempio, in Aristotele, San Tommaso d’Aquino o Immanuel Kant.

**Parole chiave:** John Locke, Legge morale, Edonismo, Ragione pratica.

## I. Introducción

Una característica que a muchos ha extrañado en la filosofía moral de John Locke es la aparente inconexión, o incluso incompatibilidad, entre su teoría del deber moral y su teoría de la motivación moral.

En efecto, si nos atenemos a su teoría del deber moral, encontramos que es una teoría voluntarista del mandato divino. Ante todo, debe aclararse lo siguiente: Locke es un cognitivista en materia moral. Dice expresamente que los juicios morales son susceptibles de verdad o falsedad. Así, comentando el precepto “padres, preserven a sus hijos”, sostiene que “no es una Verdad en absoluto; siendo un Mandato, y no una Proposición, y por lo tanto no susceptible de Verdad o Falsedad. Para hacerla capaz de ser asentida como verdadera, debe ser reducida a alguna Proposición como ésta: *Es el deber de los Padres preservar a sus hijos*”[1].

Sin embargo, aunque sea susceptible de verdad o falsedad, solo puede asentir a tal proposición quien tiene la noción de Dios, dado que la noción de deber supone la de ley, la de ley la de legislador y castigo, y este, en el caso de la ley moral, solo puede ser Dios. Así, “lo que es el Deber, no puede ser entendido sin una Ley; ni puede una Ley ser conocida, o supuesta, sin un Legislador, o sin Premio y Castigo”[2]. Pero dado que el castigo de la ley moral no tiene lugar en esta vida, quien se representa la noción de ley moral debe representarse, necesariamente, también la de vida tras la muerte y Dios, porque “no sigue el Castigo a la infracción de esta Regla en esta Vida”[3].

## II. Su teoría de la motivación

Sin embargo, la teoría de la motivación moral de Locke parece poco compatible con este voluntarismo teológico. En efecto, para Locke, como es sabido, todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia, la cual puede ser de sensación o de reflexión. El contenido inmediato de nuestro conocimiento son las ideas, que pueden ser simples o complejas.

Las ideas de placer y dolor son ideas simples que recibimos tanto por sensación como por reflexión[4]. El bien y el mal se definirán por las nociones de placer y dolor: “Llamamos *Bueno*, aquello que *tiene la capacidad de causar o incrementar el Placer, o disminuir el Dolor en nosotros; o, si no, procurarnos o preservarnos la posesión de cualquier otro Bien, o la ausencia de cualquier Mal*. Y, por el contrario, llamamos *Malo*, aquello que *puede causar o incrementar cualquier Dolor, o disminuir cualquier Placer en nosotros; o, si no, procurarnos cualquier Mal, o de privarnos de cualquier Bien*”[5]. Felicidad y miseria son los extremos del placer y del dolor, y la representación de la felicidad lo que mueve cualquier deseo de un bien particular: “Si se pregunta, además, ¿qué es lo que mueve al deseo? Respondo que la felicidad y solo eso. *Felicidad*. *Miseria* son los nombres de dos extremos, de los cuales no conocemos los límites máximos; es lo que *el Ojo no ha visto, el Oído no ha escuchado, ni ha podido ser concebido por el Corazón del Hombre*. Pero tenemos impresiones muy vivas de algún grado de ambos, causadas por varias instancias de Deleite y Alegría, por un lado, y de Tormento y Tristeza, por el otro”[6]. La representación de la noción de felicidad es no sólo necesaria para la acción, sino para la constitución del yo: como se sabe, Locke se opone a la concepción tradicional de la persona como sustancia, y sostiene que, en cambio, la identidad personal consiste en la atribución de una serie de acciones en el tiempo a un mismo yo: mi persona se extiende tanto en el tiempo, como se extiende al pasado la conciencia mía de acciones que puedo identificar como propias –por ello dice que persona “es un Término Forense”[7]. Pues bien: un yo se concibe como el mismo a través del tiempo solo en cuanto reconoce como suyas

acciones pasadas, y solo puede reconocer tales acciones como suyas, en cuanto toda acción surge del deseo de la felicidad: Persona “es un Término Forense que apropia Acciones y su Mérito; y, por ende, pertenece solo a Agentes inteligentes capaces de una Ley, y Felicidad y Miseria. Esta personalidad se extiende *a sí misma* (extends it *self*) más allá de la Existencia presente a lo que ha pasado solo por la conciencia, mediante la cual se interesa por y hace responsable de, se apropia e imputa a *sí misma* acciones Pasadas, precisamente sobre la misma base, y por la misma razón, por la que lo hace en relación a las presentes. Todo lo cual se basa en un interés por la Felicidad, el concomitante inevitable de la conciencia, deseando que aquel *yo (self)* que es consciente, deba ser feliz”[8].

A partir de lo anterior, podemos entender qué son las pasiones: estas son las reacciones de la mente humana frente a la representación de algún objeto bueno o malo. Las más básicas son el amor y el odio, que surgen ante la representación del gozo o dolor que nos puede causar algún objeto.

No debe pensarse que la teoría hedonista de la motivación de Locke implique algún egoísmo: dentro de las cosas que nos pueden causar gozo, se encuentra el gozo de otros, de modo que decimos que amamos a otros cuando su gozo nos causa gozo[9].

En relación a la acción, la pasión relevante es el deseo. En efecto, solo el deseo, dentro de las muchas pasiones, mueve a la acción. El deseo es la “inquietud que un Hombre encuentra en sí mismo ante la ausencia de cualquier cosa, cuyo disfrute presente lleva asociada la *Idea* de Gozo”[10]. Ahora bien: deseo no es lo mismo que voluntad[11]: el acto del deseo es desear, y el de la voluntad, querer; pero de todos modos toda acción humana es iniciada por el deseo, y luego interviene la voluntad tras el último juicio práctico realizado por el entendimiento acerca de la conveniencia o no de la acción. La libertad humana consiste en la capacidad del hombre de suspender la satisfacción del deseo mientras el entendimiento analiza la conveniencia o no de la acción[12].

Amor, odio y deseo, entre otros, las pasiones, son modos de la idea simple de dolor y placer, la cual es su fuente. Los “modos”, según Locke, son un tipo de ideas complejas formadas por la mente humana a partir de ideas simples[13].

Ahora bien, aunque bien y mal se definen por la noción de placer y dolor, existe un tipo especial de bien y mal, el bien y el mal *moral*, que se definen por su relación a cierta regla de acción.

Ante todo, conviene entender que, para Locke, los tipos de acciones son ideas complejas, esto es, compuestas a partir de ideas simples obtenidas por sensación o reflexión[14], y que no incluyen en sí mismas una calificación moral. Así, la idea de robar solo incluye, entre otras ideas, las moralmente neutras de apropiación de cosa ajena sin el conocimiento o consentimiento del dueño. Sin embargo, tal idea es moralmente neutra: se puede calificar de buena o mala solo según se ponga en relación con alguna regla, y dependiendo de esta puede variar su calificación moral: así, robar es generalmente prohibido y, por ello, censurado, pero una regla puede permitirlo en casos particulares, como cuando se le quita la espada a un loco, y en tales casos la acción de robar puede ser moralmente permitida[15].

De ahí que lo que defina a la bondad moral sea la concordancia de una acción con una regla. Hay tres tipos de tales reglas, dice Locke: la ley divina, la ley civil (ley positiva) y la ley de la opinión: “Por la Relación que tienen con la primera de estas,

los Hombres juzgan si sus acciones son Pecados, o Deberes; por la segunda, acaso sean Criminales o Inocentes; y por la tercera, acaso sean Virtudes o Vicios”[16].

Respecto de la ley divina, Locke dice que esta es la promulgada por Dios, “por la luz de la Naturaleza, o la voz de la Revelación”[17], respecto de cómo deben los hombres comportarse. Dios tiene derecho a dictar tal porque somos sus criaturas; además es Bueno y quiere nuestro bien, y tiene el poder para castigarnos y recompensarnos. “Esta es la única piedra de toque verdadera de la *Rectitud moral*; y por la comparación con esta Ley es que los Hombres juzgan acerca del *Bien . Mal Moral* más considerable de sus acciones: esto es, si como *Deberes*, o *Pecados*, les han de procurar probablemente felicidad o miseria de las manos del *Todopoderoso*”[18].

Pues bien: aunque, como se vio, existen verdades prácticas que adquieren carácter normativo por el mandato divino, sin embargo, la mera representación de su carácter de moralmente bueno o malo no puede motivar la acción, desde que toda acción es motivada por el deseo de un placer, concretamente, por la inquietud (*uneasiness*) causada por la representación de un placer ausente. La representación de la ley divina, cognoscible también mediante la pura razón y, por ende, pudiendo ser llamada también ley natural, no puede motivar al hombre. La representación de una regla, cualquiera que sea, sin la representación de un premio o castigo –que solo pueden consistir en placer o dolor–, sería vana: “Pues desde que sería completamente en vano suponer una Regla puesta a las Acciones libres del Hombre, sin anexar a ella alguna Imposición (*Enforcement*) de Bien y Mal para determinar su Voluntad, debemos, cada vez que suponemos una Ley, suponer también algún Premio o Castigo anexado a tal Ley. Sería en vano para un Ser inteligente establecer una Regla a las Acciones de otro, si no tuviese Poder de recompensar la obediencia a, y castigar la desviación de su Regla, por medio de algún Bien o Mal que no es el producto y consecuencia natural de la Acción misma”[19].

Mucho se ha criticado la doctrina hedonista de la motivación moral. Así, por ejemplo, Finnis puede hablar del “voluntarismo hedonista” de Locke, y expresa que “esto nos cuenta que lo que hace moralmente mala a la tortura no es el sufrimiento de la víctima sino el propio dolor del torturador cuando, si acaso, sea castigado por alguien que hubiese prohibido tal tortura (¿por qué?) y tenía el poder para infligir castigo por la violación de su decreto”[20]. Del mismo modo, Jerome Schneewind expone que “un gobernante absoluto dando dirección arbitraria a una población egoísta parece, de hecho, surgir como su modelo de las relaciones morales entre Dios y los seres humanos”[21].

Sin embargo, nuestro propósito aquí es otro: mostrar la causa de la desconexión entre su teoría de la obligación y de la motivación moral.

### III. La relación entre teoría de la obligación moral y su teoría de la motivación

Como dice Patricia Sheridan, “la cuestión que ha dominado la investigación sobre Locke ha sido cómo, si es que acaso, pueden reconciliarse los elementos hedonistas de la filosofía moral de Locke con su tratamiento racionalista, que sugiere que la razón puede captar la corrección intrínseca de la moralidad y motivar consiguientemente”[22].

Así, hay quienes sostienen que los dos elementos, la teoría de la obligación, y la de la motivación de Locke, son incompatibles. W. von Leyden, por ejemplo, cree que Locke comenzó defendiendo una teoría de la ley natural voluntarista, la que estaría expresada, sobre todo, en sus tempranos *Essays on the Law of Nature*, y luego, tras la asunción de una teoría de la motivación hedonista, habría tratado de compatibilizar ambas lo que, a juicio de von Leyden, es imposible[23]. Según von Leyden, es probable que Locke asumiera cerca de 1676 una teoría de la motivación hedonista tras su contacto con los seguidores de Gassendi durante su estadía en Francia[24].

Una visión distinta es la de Patricia Sheridan, quien cree que existe una lectura compatibilista de las teorías de la obligación moral y de la motivación moral en Locke. La tesis principal de Sheridan es que la moralidad puede tener fuerza motivacional intrínseca en Locke, aparte de las posibles sanciones.

Ella sostiene que hay pasajes de la obra de Locke que afirman la existencia de una capacidad intrínseca de motivar de la moralidad. Por ejemplo, en los *Essays on the Law of Nature*, Locke dice que, a diferencia de la obediencia a un pirata, a quien obedecemos por miedo, debemos obedecer a la autoridad legítima por convicción: “[...] pues no debemos obedecer a un rey en cuanto que, siendo más fuerte, puede coaccionar, pues esto sería establecer el imperio de tiranos, ladrones y piratas, sino por la conciencia, porque tiene imperio sobre nosotros, ya que la ley natural ordena que obedezcamos a los príncipes o al legislador o al superior, sea como sea como lo llames”[25].

Sheridan comenta que aquí Locke reconoce que “mis razones para obedecer al pirata son hedonistas, pero mis razones para obedecer al rey implican mi reconocimiento de su autoridad legítima”[26].

Hay varios textos interesantes, en ese sentido. El primero corresponde a un pasaje de un inédito *Of Ethick in General*, pasaje que Locke finalmente eliminó de dicho texto: “¿Por qué un hombre le paga a otro una deuda que le debe, cuando carece del dinero para satisfacer sus propias comodidades o necesidades? O, ¿por qué alguien se abstiene de la esposa de su vecino? Tal vez se responderá que es porque hay rectitud y bondad moral en un caso, y vileza o maldad moral en el otro. Bonitas palabras. Esta bondad moral que, cuando se analiza, no es sino la conformidad con la ley natural de Dios, no significaría nada y la bondad moral no sería razón alguna para dirigir mi acción, si no hubiese realmente un placer que hubiese de seguir al realizarla y un dolor evitado mayor que el que se puede encontrar en la acción misma”[27].

Del mismo modo, en un texto no publicado por Locke se encuentra el siguiente párrafo: “Si, pues, la felicidad es nuestro interés y asunto, es evidente que la vía para ella es amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, pues de tal manera agrandamos y aseguramos nuestros placeres, pues entonces todo el bien que hacemos vuelve sobre nosotros y nos da un placer que no decae e ininterrumpido. Quien haya guardado una comida para salvar la vida de un hombre hambriento, mucho más un amigo, que todos los hombres que amamos son para nosotros, tuvo en ello mucho más placer, y más duradero, que aquél que la comió. El otro placer murió cuando él comió y terminó con su comida. Pero, para aquél que se la dio, es una fiesta cada vez que reflexiona sobre ello”[28].

Del mismo modo, en un cuaderno personal inédito, Locke escribió el siguiente comentario en 1693: “Voluntad: Lo que ha confundido mucho a los hombres

acerca de la voluntad y su determinación ha sido el confundir la noción de rectitud moral y otorgarle el nombre de bien moral. El placer que un hombre recibe por cualquier acción o que espera como consecuencia de ella es, de hecho, un bien para el sujeto capaz y adecuado para mover la voluntad. Pero su rectitud moral, considerada meramente en sí misma, no es buena ni mala, ni mueve de manera alguna a la acción, sino en cuanto el placer y el dolor, o acompañan a la acción misma, o se cree que han de ser una consecuencia de ella. Lo cual es evidente a partir de los castigos y premios que Dios ha anexado a la rectitud o vileza moral como motivos propios para la voluntad, los cuales serían innecesarios si la rectitud moral fuese en sí misma buena y la vileza moral, mala”[29].

Basándose en textos como los citados, dice Sheridan que Locke reconocería que se puede actuar “por mor de la conciencia”, de modo distinto a cómo se actúa por miedo a las sanciones.

El modo de resolver la aparente contradicción, según Sheridan, sería notando que en Locke existe la noción de un placer que sigue a la realización de una buena acción, y ese placer sería un suficiente motivo de actuación en el caso de los virtuosos, mientras que, para los viciosos, Dios habría dispuesto el motivo extra del castigo eterno.

Así, Sheridan concluye que “las sanciones no son necesarias para la ley natural si la consideramos estrictamente como un sistema de reglas divinas. Sin embargo, las sanciones *son* necesarias cuando la moralidad funciona como *ley*. Las sanciones son mecanismos de imposición cuando los factores motivacionales intrínsecos se encuentran ausentes o subapreciados”[30]. Del mismo modo, expresa que, para Locke, “la moralidad *puede* motivar sin sanciones, pero no puede asegurar cumplimiento generalizado al modo como lo puede hacer un sistema de leyes. La imposición por parte de Dios de sanciones es así estrictamente instrumental. No son intrínsecas a un sistema de moralidad, pero son necesarias cuando la fuerza obligatoria de las reglas morales no es comprendida de modo adecuado”[31].

¿Qué podemos comentar respecto de la tesis de Sheridan? Lo primero es que, simplemente, el primer texto por ella citado no apoya su interpretación: es cierto que Locke reconoce que el motivo para obedecer al pirata y al rey es distinto, pero aquí se trata de la obediencia a superiores humanos, no a la ley moral. Locke perfectamente puede afirmar que debemos obedecer en conciencia a nuestros legítimos gobernantes en la Tierra (no sólo por miedo a sus sanciones), porque la ley natural nos obliga a ello, pero que la obediencia a la ley natural se basa, en cambio, en el temor a las sanciones divinas. Es decir, aunque mis razones para obedecer al rey no se basan en el temor a *sus* sanciones, sí pueden perfectamente basarse en el temor a las sanciones *de Dios*. De modo que este texto no sirve para afirmar que según Locke sea posible ser motivado a actuar moralmente bien sin temor a sanción *alguna* en caso de actuar mal, que es lo que defiende Sheridan.

Sin embargo, podría aducirse otro texto, en el cual Locke dice que la obligación que tenemos frente a la ley natural –no a la ley positiva– no se deriva solamente del temor a la pena, sino que esta obliga en conciencia. Así dice en los *Essays on the Law of Nature* que “toda obligación liga a la conciencia y establece un lazo a la mente misma, en cuanto que no solo nos obliga el miedo a la pena, sino que la recta razón”[32].

Pues bien: este pasaje dice que la sola representación de la ley moral obliga a la conciencia, pero no que esta representación pueda, por sí sola, motivar la acción.

Y ello es plenamente compatible con lo que Locke había afirmado respecto de que la sola representación de que una acción es ordenada por Dios es suficiente para obligar, pero no para motivar, y que para motivar se requiere, además, el conocimiento del inexorable castigo en caso de desobediencia, sea en esta vida, sea en esta otra. Solo este segundo conocimiento puede garantizar que la ley natural sea, además de obligatoria, la “vía a la felicidad”, como la llama en otra ocasión Locke[33]. Por ello dice expresamente además que, para concebir la ley natural, debemos saber que existe, no solo Dios, sino también la inmortalidad del alma[34].

Más aún: incluso si se sostiene que la moralidad, mediante el placer moral, puede motivar a la acción, como afirma Sheridan, ello no permite sostener que en Locke exista una noción de razón práctica propiamente tal, por las razones que expondremos a continuación.

#### **IV. La ausencia de una noción de razón práctica**

Pues bien: lo que vamos a sostener es que el carácter extraño de la teoría moral de Locke, es decir, su unión de una teoría voluntarista de la ley moral con una teoría hedonista de la motivación moral resulta de la ausencia de una noción de razón práctica propiamente tal. Por noción de “razón práctica” no entendemos, simplemente, la idea de “razón aplicada a la praxis”, porque en ese sentido todo filósofo tiene alguna noción de la razón práctica, en cuanto todos reconocen que la razón puede aplicarse a la praxis. “Razón práctica” en sentido estricto es la razón en cuanto motivadora de la acción. Esta es la noción que Kant expresa cuando se refiere a que la razón puede ser “por sí misma” práctica – es decir, no mediante las inclinaciones–, y así es claro que se encuentra en autores clásicos como Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. En efecto, recordemos que para Aristóteles la conclusión del silogismo práctico es la acción, y Santo Tomás afirma también que la razón, mediante el silogismo práctico, mueve a la acción[35]. Así, la razón en la praxis no solo tiene un objeto distinto –lo que aceptaría cualquier filósofo–, sino que, en razón de su objeto, tiene una característica distinta: es capaz de motivar a la acción[36].

Si no se acepta que la razón sea capaz de motivar la acción, como acontece paradigmáticamente en Hume, cuando afirma que la razón no es y no debe ser más que la esclava de las pasiones, entonces la razón, en la praxis, tiene la misma naturaleza que en la teoría y, en la praxis, consiguientemente, solo puede ser una razón técnica o instrumental, en cuanto busca los medios para alcanzar los fines puestos por otra facultad, por ejemplo, las pasiones.

Pues bien: eso es lo que ocurre en Locke. La razón puede captar la moralidad de una acción o no, pero la captación de dicha moralidad, por sí misma, no puede mover a la acción. De ahí que se requiera que otra facultad, las pasiones, muevan a realizar dicha acción. Pero como es claro que no siempre parece que el placer que se espera produzca la acción que anteriormente se había captado como moralmente buena supere al dolor que pueda provocar la acción, entonces se necesita un “garante” que asegure que, efectivamente, dicho placer, no obstante las apariencias, supere al mencionado dolor. Dicho garante es Dios.

Nótese cómo, por ejemplo, en Aristóteles, no se requiere dicho garante[37]: la razón capta por sí misma que la salud es un bien, algo perfectivo del hombre, y

ella misma motiva a la acción. Tampoco Dios es garante del carácter motivador de la ley moral en Kant[38]: esta se impone por sí misma como un *factum* a la razón, y Kant simplemente postula que la razón puede ser por sí misma práctica, un postulado que ha sido hecho posible por la crítica de la razón teórica.

En cierto sentido, entonces, en Locke Dios cumple la función que cumple en la filosofía teórica de Descartes: una vez puesta en duda por Descartes la capacidad de conocer el mundo exterior, una vez afirmada una escisión entre el mundo de la conciencia y la realidad, se necesitaba un garante que permitiese saltar ese abismo, un “puente” entre conciencia y realidad, precisamente, Dios, cuya existencia ha sido probada mediante el argumento ontológico. Así sucede en Locke: una vez afirmada una escisión entre el mundo de la moralidad y el de la motivación moral, se necesita un garante que permita superar esa escisión, un “puente” entre conocimiento de la ley moral y la motivación de la acción humana.

Ahora bien: incluso si la representación de una acción como debida puede, mediante el placer moral, motivar la acción, como sostiene Sheridan y parece afirmar Locke en algunos pasajes, ello no permite afirmar que en Locke exista una noción de razón práctica propiamente tal, porque lo que motiva es la representación del placer consiguiente a la acción, vale decir, sigue siendo alguna pasión la que mueve a actuar (puede ser, por ejemplo, la pasión de la misericordia). Compárese, por ejemplo, con Kant, quien también afirmó la existencia de un placer moral, pero dejó claro que dicho placer es consiguiente a la acción y nunca el móvil de actuación de una acción moralmente buena. Y afirmó aquello, precisamente, para salvaguardar el carácter práctico de la razón[39].

Pero en Locke, en cambio, si se acepta que la moralidad tiene carácter intrínsecamente motivador, como sostiene Sheridan, el móvil de actuación es el placer moral, lo que muestra que la razón práctica no tiene por sí misma carácter motivador de la acción.

## Bibliografía citada

### *Bibliografía*

Aquino, Santo Tomás de. *Sententia libri Ethicorum*, se ocupa la edición on-line editada por Enrique Alarcón disponible en <https://www.corpusthomicum.org/>.

Euchner, W. (2011). *John Locke zur Einführung*. Junius Verlag, edición Kindle.

Finnis, J. (2013). *Reflections and Responses*. En Keown, J. y George, R. P. (eds.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*. Oxford University Press, edición Kindle, 459-515.

Kant, I. (2003) [1788]. *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, edición Kindle.

-(2016) [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner Verlag, edición Kindle.

Locke, J. (1988) [1663-1664]. *Essays on The Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Clarendon Press.

-(2002a). *Of Ethick in General*. En Locke, J. *Writings on Religion*. Ed. Victor Nuovo. Clarendon Press, edición Kindle.

- (2002b). 92 Ethica. En Locke, J. *Writings on Religion*. Ed. Victor Nuovo. Clarendon Press, edición Kindle.
- (2003). A Letter Concerning Toleration. En Locke, J. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro). Yale University Press, edición Kindle, 211-254.
- (2011) [1689]. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Clarendon Press.
- (2012) [1689]. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge University Press, edición Kindle.
- Schneewind, J. (2005). Locke's moral philosophy. En Chappell, V. (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, edición Kindle, 226-251.
- Sheridan, P. (2020). Locke's moral philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-moral/>.
- von Leyden, W. (1988). Introduction en Locke, J. *Essays on The Law of Nature*. Clarendon Press, 1-92.

## Notas

[1] Locke, J. (2011). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Clarendon Press. I, III, §12, 74. Se citará, como es usual, indicando el libro, capítulo y parágrafo del Essay, y finalmente la página que ocupa en la edición de Peter H. Nidditch. Así, "I, III, § 12, 74", significa libro I, capítulo III, parágrafo 12, página 74 de la edición de Peter Nidditch.

[2] Locke (2011). Ob. cit., *ibíd.* Lo mismo decía en los tempranos *Essays on The Law of Nature*, cfr. Locke, J. (1988). *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Clarendon Press. IV, 150: "Primo igitur, ut se lege teneri quisquam cognoscat, scire prius oportet esse legislatorem, superiorem scilicet aliquam potestatem cui jure subjicitur [...]"; IV, 152-154: "His ita a sensuum testimonio deductis dictat ratio aliquam esse superiorem potestatem cui merito subjicimur, Deus scilicet qui in nos justum habet et ineluctabile imperium, qui prout sibi visum fuerit nos erigere potest vel prosternere, eodem nutu faelices vel miseros reddere [...]" y VI, 182: "[...] in Deum enim ultimo resolvitur omnis obligatio".

[3] Locke (2011). Ob. cit., *ibíd.* Precisamente por ello, Locke, como es sabido, dijo que el ateísmo no debe ser tolerado en la sociedad, dado que un ateo no puede creer en algo así como la ley moral y, por ello, pondría en peligro la sociedad al no ser confiables sus juramentos o promesas. Cfr. Locke, J. (2003). *A Letter Concerning Toleration. Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro. Yale University Press, edición Kindle, 245: "Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all".

[4] Cfr. Locke (2011). Ob. cit., I, XX, §1, 229.

[5] Locke (2011). Ob. cit., I, XX, § 2, 229.

[6] Locke (2011). Ob. cit., II, XXI, § 41, 258.

[7] Locke (2011). Ob. cit., II, XXVII, § 25, 346. La motivación de Locke era, sobre todo, determinar bajo qué condiciones puede ser justo el castigo, incluso el castigo de los malvados impuesto por Dios tras la muerte: concebir la persona al modo tradicional, pensaba Locke, podía llevar a castigar a alguien por acciones que no tuviese conciencia alguna de haber cometido.

[8] Locke (2011). Ob. cit., *ibíd.*

[9] Cfr. Locke (2011). Ob. cit., II, XX, § 5, 230.

[10] Locke (2011). Ob. cit., II, XX, § 6, 230.

[11] “This Caution of being careful not to be misled by Expressions, that do not enough keep up the difference between the Will, and several Acts of the mind, that are quite distinct from it, I think the more necessary: Because I find the Will often confounded with several of the Affections, especially Desire”: Locke (2011). Ob. cit., II, XXI, § 30, 249.

[12] Locke no es determinista: aunque niega que exista la “libertad de querer o no querer”, quiere decir simplemente que, ante la representación de la posibilidad de cierta acción, la voluntad debe querer realizar o no tal acción, sin que exista la posibilidad de no querer en absoluto en algún momento. Se opone no a la idea expresada por la frase “libertad de la voluntad”, sino a la terminología tradicional. Defiende firmemente el libre albedrío.

[13] Los otros tipos de ideas complejas son las sustancias y las relaciones. Cfr. Locke (2011). Ob. cit., I, XII, §§1-8, 163-166.

[14] Específicamente, son modos mixtos.

[15] Cfr. Locke (2011). Ob. cit., II, XXVIII.

[16] Locke (2011). Ob. cit., II, XXVIII, § 7, 352.

[17] Locke (2011). Ob. cit., II, XXVIII, § 8, 352.

[18] Locke (2011). Ob. cit., II, XXVIII, § 8, 352.

[19] Locke (2011). Ob. cit., II, XXVIII, § 6, 351-352. Cfr. Schneewind, J. (2005). Locke’s moral philosophy. En Vere Chappell (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, 208: Locke “made it clear, that only what affects our own personal happiness provides motivating reasons”. Del mismo modo, en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, refiriéndose a la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza, expresa Locke que “the Law of Nature would, as all other Laws that concern Men in this World, be in vain, if there were no body that in the State of Nature, had a Power to Execute that Law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders”: Locke, J. (2012). *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge University Press, II, § 7, 80.

[20] Finnis, J. (2013). Reflections and Responses. En Keown, J. y George, R. P. (eds.). *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*. Oxford University Press, 464.

[21] Schneewind, J. (2005). Ob. cit., 208.

[22] Sheridan, P. (2020). Locke’s moral philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-moral/>, 3.2.

[23] Cfr. von Leyden, W. (1988). Introduction en Locke, J. *Essays on The Law of Nature* (1-92). Clarendon Press, 14, 71-73.

[24] Cfr. von Leyden (1988). Ob. cit., 71. Igualmente, Walter Euchner expresa: “Mit dieser Definition folgt Locke der neoepikurischen Schule, die das von den Menschen angestrebte Gute als erwarteten Lustgewinn betrachtete”: Euchner, W. (2011). *John Locke zur Einführung*. Junius Verlag. Edición Kindle, 782. Como se sabe, Pierre Gassendi fue el principal renovador de la tradición epicureísta en Europa en época de Descartes.

[25] Locke (1988). Ob. cit., VI, 188.

[26] Sheridan (2020). Ob. cit., 4.

[27] Locke, J. (2022). *Of Ethick in General*. En Locke, J. *Writings on Religion*. Ed. Victor Nuovo. Clarendon Press, edición Kindle, 694.

[28] Locke, J. (2002). 92 Ethica. En Locke, J. Writings on Religion. Ed. Victor Nuovo. Clarendon Press, edición Kindle, 754.

[29] Citado en von Leyden (1988). Ob. cit., 72-73.

[30] Sheridan (2020). Ob. cit., 4.2.

[31] Sheridan (2020). Ob. cit., 4.2.

[32] Locke (1988). Ob. cit., VI, 1984.

[33] Tratando sobre la multiplicidad de opiniones entre los antiguos respecto de cuál sea el bien sumo, dice que “eorum plus quam ducentas de summo bono sententias recensit Varro, nec pauciores esse possunt de via quae ad felicitatem deducit opiniones, hoc est de lege naturae”: Locke (1988). Ob. cit., V, 174.

[34] Tras tratar sobre la diversidad de opiniones entre los hombres respecto de qué sea lo correcto, dice: “Nec mirandum est tam diversas esse hominum de recto et honesto sententias, cum in principis ipsis differant et Deus et animarum immortalitas in dubium vocetur; quae licet non sint propositiones practicae et leges naturae, necessario tamen ad legis naturae existentiam supponi debent, nulla enim lex si nullus legislator, aut frustra si nulla poena”: Locke (1988). Ob. cit., V, 172-174.

[35] Cfr. In Eth, VI, 9: “Oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, esse minorem singularem, et etiam conclusionem quae concludit ipsum operabile, quod est singulare”

[36] No quiere decirse con esto que en Aristóteles, Santo Tomás o Kant la razón práctica sea una facultad distinta de la razón teórica: son claros respecto de que es la misma facultad, pero con una aplicación distinta. Del mismo modo, conviene recordar que la noción que Aristóteles y Santo Tomás tienen de la razón práctica, por un lado, y Kant, por el otro, difieren en un aspecto importante: para Kant, la razón práctica, cuando es por sí misma práctica, vale decir, cuando motiva una acción –lo que equivale a decir, cuando prescribe realizar lo moralmente correcto–, tiene carácter formal, haciendo abstracción de cualquier objeto y de cualquier fin. De ahí que la ética kantiana sea formal. Para Aristóteles y Santo Tomás, por el contrario, la razón práctica nunca tiene un carácter puramente formal, sino que siempre, incluso cuando ordena realizar lo moralmente correcto, ordena la persecución de bienes –bienes que, en este caso, son captados por dicha razón práctica como naturalmente adecuados al hombre–.

[37] No se quiere decir con esto que Dios no juegue papel alguno en la ética aristotélica: es el objeto de la contemplación, el modo más perfecto de vida posible al hombre.

[38] Tampoco se quiere decir que Dios no juegue papel alguno en la filosofía moral de Kant: la filosofía moral debe postular su existencia como condición de posibilidad del bien supremo, el máximo objeto cuya realización nos impone la razón en su uso moral.

[39] Podría alguien decir que en Kant sí hay un sentimiento que mueve a la acción, el sentimiento del respeto (Achtung), desde que dice que la obligación es “la necesidad de una acción por respeto a la ley”. Sin embargo, Kant deja muy claro que dicho “sentimiento” causado por la misma razón no es un sentimiento causado por la sensibilidad: “Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbsterzeugtes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden” (Grundlegung, AA 4, 402, n. 2). De modo que el móvil de actuación sigue siendo la razón misma. Asimismo, en la Crítica de la Razón Práctica, aunque dice que el sentimiento de respeto, al que llama “sentimiento moral”, es un móvil (Triebfeder) de actuación, deja bien claro que él mismo es causado por la razón práctica: “Dieses Gefühl (unter den Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen” (Kritik der praktischen Vernunft, AA 5, 76). Del mismo modo, trata sobre un sentimiento de satisfacción consigo mismo que sigue a la acción correcta, pero dice que este sentimiento es consecuencia

de la representación de la ley: “Daß übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäß, subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches allein moralisches Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit dem gröberen bisweilen in Zwist geratender, Neigungen setzen würde” (id, AA 5, 38-39). Aquí deja claro que dicho sentimiento de satisfacción no puede ser el móvil de actuación, dado que ello equivaldría a decir que el móvil de actuación de la moralidad son las inclinaciones (Neigungen).