

“COMO UN IMPERIO DENTRO DE OTRO IMPERIO” CRÍTICA SPINOCISTA A LA ÉTICA KANTIANA²⁹

Cuando Spinoza, en la tercera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, se dispone a examinar la “naturaleza y origen de los afectos”, abre su exposición con las siguientes palabras:

La mayor parte de quienes han escrito acerca de los afectos y de la manera de vivir de los seres humanos, no parecen tratar de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen concebir al ser humano en la Naturaleza *como un imperio dentro de otro imperio*, porque creen que el ser humano más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza, que posee una potencia absoluta sobre sus actos y que no es determinado por nada más que por sí mismo. (E3Praef, énfasis mío).

Para evaluar lo certera que pueda ser esta crítica de Spinoza a los moralistas, tal vez no haya mejor ejemplo que la ética kantiana, ya que comparte con el *spinocismo* ciertas tesis fundamentales, a la vez que discrepa en otras de manera frontal. De esta confrontación entre dos colosos del

²⁹ Una primera versión de este artículo fue publicada en: Gutiérrez (1995, pp. 403-409).

racionalismo, espero alcanzar una mejor comprensión de sus respectivas doctrinas, las cuales se iluminan poderosamente al ser contrastadas una con la otra. Ahora bien, por razones de claridad en la exposición, voy a reducir mi consideración, en el caso de Kant, a su obra *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2002). Hasta qué punto los resultados de esta confrontación puedan extenderse a toda la ética kantiana, es algo que no entraré a considerar en esta ocasión.

Nadie puede poner en duda que la doctrina moral kantiana posee rasgos atractivos por su rigorismo, al exigir del hombre un comportamiento racional que va más allá del estoicismo. Como su propósito es purificar la voluntad de cualquier interés que pudiera condicionar sus decisiones, Kant elabora un concepto negativo de libertad como capacidad de la voluntad para obrar con independencia de causas ajenas que la determinen:

La *voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivientes en cuanto que son racionales, y libertad sería aquella propiedad de esa causalidad, y que puede ser activa con independencia de causas *determinantes*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres carentes de razón de ser determinados a obrar mediante el influjo de causas extrañas. (Kant, 2002, p. 98).

Ahora bien, Kant mismo reconoce el carácter estéril de esta definición *negativa*: “La explicación de la libertad que se ha dado es negativa, y por ello estéril para comprender su esencia; solo que de ella brota un concepto *positivo* tanto más rico y fructífero” (2002, p. 98). Ahora bien, cuando intentamos descubrir esa fecundidad y riqueza, corremos el peligro de una gran desilusión, porque, luego de señalar que la libertad conlleva la idea de una causalidad por leyes mediante las cuales de una causa se siga un efecto, y descartar las inmutables leyes de la necesidad natural, se pregunta:

¿Qué puede ser, entonces, la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser para sí misma una ley? Ahora bien, la proposición: la voluntad es, en todas las acciones, una ley para sí misma, designa únicamente el principio de no obrar según ninguna otra máxima, sino aquella que pueda tener como objeto a sí misma también como una ley universal. (2002, p. 98).

Y aunque Kant se esfuerza para demostrarnos esa “riqueza y fecundidad”, podemos muy bien dudar de que lo haya logrado. Porque es cierto que “autonomía” es una palabra grata a los oídos del hombre moderno, ya que le dice que él mismo es el único señor de sus actos y que no tiene que obedecer a ningún otro señor. Pero, si observamos con más atención el sentido que el término tiene para Kant, vemos que se trata de la autonomía de una voluntad que ha sido vaciada previamente de todo contenido y a la que no se le ha otorgado otro derecho que el de universalizar sus máximas. Ahora bien, ¿en qué consiste esa función universalizadora?

Como bien sabemos, universalizar una máxima consiste en preguntar si puede convertirse en norma de conducta para cualquier ser racional. Esto parece muy correcto, en la medida en que, como racional, yo debo ser capaz de liberarme de mis intereses puramente singulares y tener una perspectiva general. Pero para Kant la cuestión no es exactamente esa, ya que no se trata de universalizar mis intereses, es decir, de comprender que mis verdaderos intereses no pueden ser ajenos a los intereses del conjunto, sino de renunciar por completo a ellos. En realidad, la universalización de la máxima, tal como la comprende Kant, proviene de una confusión. Porque, por una parte, se nos exige que en cuanto racionales no nos guiemos por los impulsos de la Naturaleza, como lo hacen los irracionales. Pero, por otra, se nos ofrece un concepto de razón opuesto por completo al de Naturaleza, de modo que su único contenido consiste en negarla. La razón en sí misma no viene a ser más que el concepto negativo de libertad que veíamos anteriormente, a saber, no ser determinado por la Naturaleza. Y si se pregunta ¿cómo surge la determinación cuando se obra racionalmente?, la respuesta puede formularse de dos maneras que parecieran completarse mutuamente, pero que, en verdad, no hacen otra cosa que ocultar su inanidad.

La primera respuesta sería: cuando obro racionalmente me auto-determino, soy autónomo, mi voluntad es para sí misma su propia ley. Esta respuesta debe resultarnos altamente sospechosa, porque parece confundir autonomía con libre albedrío. Significaría, entonces, que mi voluntad es causa de sí, es decir, infinita, como decía Descartes, igual a la divina en cuanto capaz de crearse a sí misma. Pero por supuesto que esto no es propiamente lo que Kant quiere decir, y para ocultarlo viene

la otra respuesta que parecería disolver el malentendido: cuando obro racionalmente, sigo las normas que me impone mi razón. Con lo cual todo parece volver a ordenarse: obrar racionalmente no es ser indeterminado, carecer de ley o de norma, sino seguir la norma de la razón. Pero, ¿de qué razón? De una por completo vacía, es decir, meramente formal.

Por ello, el obrar racional kantiano, que a partir de ciertos textos parece significar una determinación racional estricta, resulta ser, según otros textos, un no obrar por móviles sensibles, por inclinaciones ni deseos, sin que lleguemos a saber muy bien cómo hacerlo. Es el eterno problema del famoso imperativo categórico, cuya formulación la conocemos mejor por la *Crítica de la razón práctica* (1968): “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre a la vez como principio de una legislación universal” (Kant, 1968, p. 54). Esta famosa fórmula da pie a una doble interpretación. Por una parte, se trata de que obremos como seres capaces de universalidad, es decir, de ir más allá de nuestros propios intereses y entender que estos se hallan indisolublemente ligados a los de la humanidad. Pero, por otra parte, puede entenderse, y así parece entenderla Kant, en el sentido de que debemos desatender por completo a nuestros propios intereses como si estos fueran contrarios a los de la humanidad.

En realidad, el problema está en que Kant opera con dos conceptos incompatibles de voluntad, uno de ellos tematizado con plena claridad y el otro solo parcialmente, hasta el punto de que podríamos considerarlo tácito. El primero ya lo conocemos: voluntad es la capacidad de obrar siguiendo los criterios de la razón; en otras palabras, se trata de la misma razón práctica. El segundo aparece tematizado como de pasada, cuando analiza la posibilidad del imperativo categórico.

Voy a reproducir el párrafo literalmente:

Y así son posibles los imperativos categóricos *a priori*, porque la idea de libertad me hace miembro de un mundo inteligible, con lo cual, si yo solo fuera eso, todos mis actos se *adecuarían* siempre a la autonomía de la voluntad; pero como a la vez me veo como miembro del mundo sensible, *deben* ser adecuados; deber *categórico* que representa una proposición sintética *a priori*, ya que, por encima de mi voluntad afectada por apetitos sensibles, se añade además la idea de esa misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma práctica, la cual detenta la condición suprema de la primera, de acuerdo con la

razón; más o menos como se añaden a las intuiciones del mundo sensible los conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan sino la forma legal en general, y con ello hacen posible juicios sintéticos *a priori*, sobre los cuales descansa todo conocimiento de una Naturaleza. (Kant, 2002, p. 112).

Si nos fijamos en el texto kantiano, podemos ver cómo mi pertenencia al mundo sensible hace que mi voluntad se desdoble: por una parte, existe mi voluntad como autonomía, tal como la vimos anteriormente, es decir, mi capacidad de regirme por normas racionales; por la otra, existe mi voluntad afectada por el mundo sensible, por los apetitos e inclinaciones, los cuales impiden que mi autonomía se ejerza de manera necesaria e inevitable. Ahora bien, lo que resulta extraño es que esa voluntad afectada, que a la vez que da contenido y efectividad al acto volitivo, le impide realizarse como tal, no sea examinada con mayor cuidado por el mismo Kant, y la tome sin más como una versión segunda de la voluntad pura. Porque si voluntad significa primordialmente autonomía, facultad para regirse por los dictados de la razón, entonces a aquello que le impide efectuarse como tal y le añade un ingrediente de heteronomía mal podemos llamarlo voluntad.

Y es precisamente ahí donde la doctrina de Spinoza nos ayuda a aclarar la confusión, porque cuando la voluntad obra siguiendo los dictados de la razón, actúa realmente como tal; en cambio, cuando no es así, cuando parcial o totalmente contradice esos dictados, ella se ve reducida o negada por esas afecciones que le impiden ser ella misma. En cuanto se ve negada, no podemos hablar sin más de voluntad, sino de su negación parcial o total; de quien así obra no cabe decir que esté obrando propiamente, sino padeciendo, ya que sus actos pierden en parte o por completo su autonomía, de modo que su responsabilidad se disminuye, e incluso puede llegar a desaparecer.

Conviene, entonces, que nos fijemos en la manera como traslada Kant el acento de una voluntad a la otra; porque nos había dicho de manera repetida que voluntad era la capacidad de obrar racionalmente, de modo que si la voluntad se identifica así con la razón, cualquiera puede ver que de esa definición se sigue por simple análisis que la voluntad tiene que ser autónoma. Pero resulta que, con la peregrina disculpa de que pertenecemos también al mundo sensible, el acento se desplaza de la primera voluntad a la segunda: como pertenecemos al mundo sensible –viene a decirnos–, la

autonomía ya no se sigue analíticamente del concepto de voluntad, sino que a ella se llega por una síntesis.

¿Qué fue realmente lo que pasó?, ¿qué extraño malabarismo nos convirtió un evidente juicio analítico en uno sintético? La respuesta es simple: Kant nos acaba de sustituir el primer concepto de voluntad por el segundo, que viene a ser casi su opuesto: en lugar de una voluntad cuya esencia es ser autónoma, cuya naturaleza consiste en obrar de acuerdo con los dictados de la razón, tenemos ahora una que *puede* ser autónoma, pero que puede también no serlo; más aún, que, según todo el contexto de la doctrina kantiana, no suele serlo sino muy rara vez, si acaso alguna. Una voluntad que puede adecuarse a su esencia o no.

Sin embargo, bien podría ser que la disculpa de pertenecer al mundo sensible no fuera tan peregrina, ya que cualquiera puede constatar cómo nuestra sensibilidad nos juega con frecuencia malas pasadas y nos impide obrar racionalmente. Nuestro comportamiento no solamente es con frecuencia irracional, sino que pocas veces, si acaso alguna, es totalmente racional. Ésta parece ser la argumentación kantiana, y la justificación del desplazamiento que efectúa con el concepto de voluntad: parecería estar pasando de un concepto abstracto de voluntad a uno concreto. Pero lo que resulta inaceptable en ese desplazamiento es que el segundo concepto de voluntad, como vimos, lejos de ser la realización del primero o su concretización, resulta ser más bien su negación parcial o total. Ahora bien, ¿de dónde proviene esa confusión en Kant?

Con el análisis anterior podría parecer que la razón de esta confusión estuviera clara: una inadecuada interpretación de la experiencia. Bastaría entonces con corregir esa interpretación y explicar la experiencia de otra manera. Decir, por ejemplo, que cuando actuamos siguiendo la razón, es nuestra voluntad la que actúa, pero que, en cambio, cuando parcial o totalmente no obramos según la razón, es porque nuestra voluntad se ha visto afectada, y por lo tanto, en esa misma medida, estamos dejando de obrar volitivamente.

Pero con esta manera de analizar la experiencia estaríamos, por una parte, poniendo en cuestión la moral en sus mismas raíces, al convertir las acciones irracionales en no acciones, es decir, en pasiones, despojándolas así parcial o totalmente de responsabilidad. Por otra parte, parecería que

entramos en contradicción con la experiencia general, ya que vemos, sin lugar a dudas, cómo los seres humanos actúan con frecuencia de manera parcial o totalmente irracional; y a esta manera de actuar, cuando se considera que proviene de una decisión libre, se la ha llamado, por tradición, pecado. Tenemos entonces que preguntarnos: si vemos que se cometen con frecuencia “pecados”, que con frecuencia se obra a sabiendas contra los dictados de la razón, ¿estaremos acaso equivocados?

Sí, responde Spinoza, y lo estamos por dos razones: primera, por creer que los seres humanos más bien perturbamos que seguimos el orden de la Naturaleza y, segunda, por creer que disponemos de una potencia absoluta sobre nuestras acciones, es decir, disponemos de un libre albedrío. (a) A la primera razón podemos llamarla “pesimismo antropológico”, ya que concibe a los seres humanos, no como un seres naturales que siguen las leyes de la Naturaleza, sino como perturbadores de esa misma Naturaleza. Es tanto como decir que si no existieran los seres humanos, la Naturaleza sería un verdadero paraíso. Con lo cual nos encontramos nada menos que con el bien conocido y hermoso mito del pecado original; ya que éste nos dice que en la naturaleza misma del hombre se ha introducido un principio maligno que lo conduce a trastornar el orden natural.

Resulta paradójico que se comience por desvalorizar a los seres humanos frente a la Naturaleza, y se termine luego desvalorizando a esa misma Naturaleza. Ya que, para explicar ese origen del mal no hay otro camino que acudir a la Naturaleza, que aparecía originalmente como un paraíso. En efecto, es en la medida en que el ser humano se ve afectado por ella como parece explicarse por qué no logra obrar de manera racional. Ahora bien, como nuestra pertenencia a la Naturaleza es radical, de ahí resulta que el mal en nosotros es también radical. Si solo perteneciéramos al “mundo inteligible” – es lo que nos dice Kant –, obraríamos siempre según los mandatos de la razón, y seríamos necesariamente buenos y autónomos. Con lo cual nos vemos así enredados en una verdadera paradoja: el hombre perturba el orden natural en vez de seguirlo, precisamente porque se ve sometido a él, porque no logra liberarse de él, por su “pertenencia al mundo sensible”.

El remedio contra este pesimismo antropológico lo encuentra Spinoza en su fuerte naturalismo, gracias al cual nos dice: dejemos de concebir al hombre *como un imperio dentro de otro imperio*, y devolvámoslo más

bien al seno de la Naturaleza, de donde nunca debió haber salido. Sus acciones no pueden nunca perturbar el orden natural, porque éste es, en realidad, imperturbable. Lo que sucede es que el ser humano, al estar dotado de inteligencia, puede descubrir dentro de la Naturaleza diversas posibilidades, algunas de las cuales le parece que responden mejor a sus intereses que otras. En la medida en que ese descubrimiento sea correcto y que sus apetitos o inclinaciones no le impidan el ejercicio de su entendimiento, obrará racionalmente, será libre, autónomo; pero en la medida en que ese descubrimiento sea imperfecto, o que sus afectos le inhiban el buen uso de su entendimiento, el hombre no será libre, no obrará racionalmente; pero con ello no se quebranta el orden natural, ya que más bien se ve sometido a su ciega necesidad. Obrar irracionalmente no significa entonces “pecar”, es decir, actuar a sabiendas en contra de los dictados de la razón, sino que tiene un significado solo relativo: su inteligencia no fue lo suficientemente aguda para decirle lo que debía hacer, o bien sus pasiones fueron tan fuertes que le impidieron hacer lo que consideraba correcto; en ambos casos, ya sea por error o por debilidad, su libertad se ha visto limitada e incluso inhibida.

Ahora bien, (b) la segunda razón para explicar el malentendido del pecado está ligada íntimamente con la primera, pero nos permite comprender mejor el problema, a la vez que nos obliga a cuestionar la misma solución *spinocista*. Se trata de que creemos tener una potencia absoluta sobre nuestras acciones, es decir, que al actuar no somos determinados más que por nosotros mismos. Esta es la formulación misma del *libre albedrío*, así como también de la *autonomía*. El que la fórmula corresponda a ambos conceptos nos obliga a analizarlos por separado.

Entendida como libre albedrío, la fórmula viene a enfatizar el adjetivo “absoluta”, en el sentido de que nada determina nuestra voluntad fuera de la voluntad misma. Con ello se opera una disección peligrosa, porque aislamos de tal manera la voluntad, que esta aparece como pura forma, como el acto mismo de obrar en general, sin ninguna otra determinación. La voluntad se ve entonces separada del conocimiento como un obrar autosuficiente pero indeterminado. Se trata de aquella voluntad infinita, de la que nos habla Descartes en la cuarta Meditación, al buscar una explicación para nuestros errores, y de la cual nos dice:

Únicamente está la voluntad, o la libertad de albedrío, que experimento ser tan grande en mí, que no concibo la idea de una mayor; hasta el punto

de que sea sobre todo por ella que yo entiendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios. (AT VII, 57)³⁰.

Y si bien es cierto que él trata de decirnos que no es ella la causa de nuestros errores, sin embargo, no pareciera poder ser excusada de ello. Porque el mismo Descartes se pregunta: “Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores?” Y no puede sino responder:

Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y peco. (AT VII, 58)³¹.

Respuesta que despierta no pocos interrogantes. En primer lugar, ¿qué significa que la voluntad “es indiferente” a las cosas que no entiendo? Aquí podemos recordar el viejo adagio: *nihil volitum quin praecognitum* (‘nada se quiere si no se conoce antes’). De modo que la voluntad solo puede querer aquello que el entendimiento le muestra como bueno, es decir, apetecible; y si hay algo que no entiendo, mi voluntad no podría apetecerlo. Por otra parte, ¿quién es ese “yo” que no contiene a la voluntad dentro de los límites del entendimiento?, ¿no es acaso la voluntad misma? Porque no puedo pensar que yo tenga dos voluntades, una con la cual afirmo o niego algo, y otra que le permite a la primera afirmar o negar. En realidad, tal potencia absoluta sobre nuestras acciones ni existe, ni puede existir. El hecho de que no estemos sometidos ciegamente a la necesidad natural y de que, gracias a nuestro entendimiento, podamos discernir diversas posibilidades de acción y seleccionar entre ellas la que más nos convenga, no significa que podamos liberarnos de toda determinación y situarnos en un limbo de indeterminación donde la voluntad vendría a determinarse a sí misma de manera absoluta. Simplemente pasamos, gracias a la reflexión, de una

30 La formulación de la traducción al francés es todavía más enfática: “Solo hay la voluntad, que experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de manera que es ella, principalmente, la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios” (1982-1983, p. 45).

31 También aquí el texto francés se muestra más enfático y exuberante: “A saber, únicamente que, al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; con respecto a las cuales, como ella es indiferente, se extravía muy fácilmente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque” (1982-1983, p. 46).

necesidad extrínseca a una intrínseca, de estar sometidos a las causas exteriores, a estar sometidos a nuestro propio entendimiento; y solo en esa medida podemos decir que actuamos.

Pero si no existe un libre albedrío, no por ello tenemos que negar la autonomía, porque ello sería negar todo concepto de libertad. Una determinación intrínseca, regida por los mandatos del entendimiento, es una autonomía en el sentido de que estamos regidos por nuestras propias leyes, es decir, por las razones que nos señalan nuestros verdaderos intereses. Esto exige distinguir de manera adecuada ambos géneros de determinación, así como una explicación del paso de uno a otro. Kant, como hemos visto, radicaliza esta división hasta el punto de que los dos géneros de determinación, la extrínseca y la intrínseca, aparecen como totalmente incompatibles, por lo que el paso de uno a otro viene a resultar en parte innecesario y en parte imperceptible. Autodeterminarse significa así, para la conciencia, descartar cualquier tipo de determinación que no sea la de la misma voluntad por sí misma.

La incompatibilidad entre ambas determinaciones consiste en que el mundo sensible es el reino de la necesidad, de la heteronomía y del mal moral, mientras que el mundo inteligible es el reino de la autodeterminación, de la autonomía y del bien moral; aunque ambos subsistan simultáneamente, el inteligible solo puede pensarse de manera negativa con respecto al sensible. Por eso vemos expresarse a Kant con total sinceridad:

¿Cómo puede ser práctica la razón pura?, explicar esto es algo para lo que toda razón humana es por completo incapaz, y es perdido todo esfuerzo y trabajo para buscar explicación de ello. Viene a ser lo mismo que si yo buscara averiguar cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Porque ahí abandono el fundamento filosófico de explicación, y no tengo ningún otro. Es cierto que podría ahora fantasear (*herumschwärmen*) con el mundo inteligible que aún me queda, con el mundo de las inteligencias; pero si bien tengo de él una idea que tiene su buena razón, sin embargo no tengo de él el más mínimo conocimiento, y tampoco puedo alcanzarlo con todos los esfuerzos de mi razón natural (2002, p. 125).

Admirable confesión de impotencia, que contrasta con tantos esfuerzos inútiles que suelen hacerse para tratar de comprender lo incomprensible. Porque el carácter práctico de la razón pura puede muy bien explicarse cuando obramos siguiendo lo que ella nos determina; mientras que el

problema surge cuando tratamos de pensar un acto que ejecutamos en contra de los mandatos de la razón. Y es entonces cuando el acto humano no logra explicación alguna.

Ahora bien, en cuanto al paso de una a otra determinación, aparece en Kant, como he dicho, en cierta forma como innecesario, ya que el hombre habita simultáneamente en ambos mundos en una especie de esquizofrenia moral. Pero a la vez resulta imperceptible, ya que el límite entre uno y otro mundo tiende a borrarse. Para ello la estrategia de Kant resulta muy ingeniosa, porque subraya que no hay contradicción alguna cuando, como “cosa en el fenómeno (perteneciente al mundo sensible)”, me veo sometido a ciertas leyes, mientras que “*como cosa o entidad en sí misma*” (2002, p. 117), estoy libre de ellas. Por esto el hombre se atribuye una voluntad “que no tiene para nada en cuenta lo que pertenece meramente a sus deseos e inclinaciones”, de modo que aquello hacia donde lo arrastran esas inclinaciones:

[...] no puede perjudicar a las leyes de su querer como inteligencia, hasta el punto de que él no es responsable por aquellas inclinaciones y no las atribuye a su propio sí mismo, es decir, a su voluntad, pero sí en cambio la indulgencia que podría tener con ellas, cuando les permite influir sobre sus máximas en detrimento de las leyes racionales de la voluntad. (Kant, 2002, p. 118).

Tenemos aquí lo que podríamos llamar la definición kantiana de “pecado”, que no consiste propiamente en verse acosado por las inclinaciones o apetitos, porque estos no pertenecen a mi voluntad en cuanto ser inteligente, pero sí en permitirles que influyan sobre mis máximas. Ese permiso que les otorgo, esa indulgencia con ellas, es para Kant un acto volitivo, un acto por el cual soy responsable, y es ahí donde se esfuma el límite tajante que existía entre ambos mundos: cuando dejo que el mundo sensible invada mi voluntad inteligible, esta sigue siendo voluntad, más aún, es la verdadera responsable de permitir esa invasión.

La confusión de Kant puede entonces muy bien subsanarse con la fórmula que nos ofrece Spinoza: devolver al hombre al seno de la Naturaleza, considerarlo como un ser natural, abandonar el pesimismo antropológico y desechar la idea de pecado mediante la negación del libre albedrío. Acabar así con “el imperio dentro de otro imperio”. Pero con ello, ¿no hemos dado al traste con la moral? Seguro que sí. Porque, al abandonar

la idea de pecado, se abandona con ella la idea de culpa, así como “los prejuicios acerca del bien y el mal, del mérito y el pecado, de la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y acerca de otras cosas similares” (E1Ap.b).

Sin embargo, esta doctrina *spinocista*, preocupada como está por borrar todo vestigio de libre albedrío y por desarrollar un racionalismo moral consecuente, unido a un naturalismo no pesimista, descuida examinar con atención la diferencia entre las dos determinaciones y, sobre todo, el paso mismo de la una a la otra. Más aún, llega hasta hacernos pensar que esa diferencia puede borrarse, abriendo con ello, como lo anuncia Kant, el camino al fatalismo. Porque el fatalismo consiste precisamente en afirmar que todo sucede en el seno de la más férrea necesidad, de modo que el hecho mismo de que el hombre sea capaz de reflexión y de conciencia no cambia nada en ese proceso. Esta parece ser la conclusión de Spinoza al finalizar la segunda parte de su *Ética*, lo que estaría en flagrante contradicción con el espíritu mismo de su obra, sobre todo con las partes propiamente éticas, es decir, aquellas consagradas a examen del comportamiento humano, y que corresponden a la tercera, cuarta y quinta. ¿Cómo entender que se examinen los afectos (3.a Parte), que se muestre cómo pueden llegar a esclavizarnos (4.a Parte) y cómo podemos llegar a dominarlos (5.a Parte), si estamos sometidos a la más férrea necesidad de la cual no podemos liberarnos? Una doctrina ética como la que nos presenta Spinoza es a todas luces incompatible con un radical fatalismo, de modo que aceptar la acusación de fatalismo significa acusar a Spinoza de que, pese a su consecuente racionalismo, o precisamente a causa del mismo, termina siendo totalmente incongruente.

Kant, en cambio, nos advierte que, para descartar el fatalismo, es necesario precisar muy bien la diferencia entre ambas necesidades, entre ambas determinaciones, la extrínseca y la intrínseca. Y si bien es cierto que él formula esa distinción de manera tajante, de modo que convierte así los dos mundos en inconmensurables, no es posible negar que Spinoza, por su parte, los diferencia de manera muy imprecisa.

Ahora bien, para el sistema de Spinoza, el esclarecimiento de esa diferencia, que permitiría concebir la libertad como el sometimiento a la necesidad interior y la consiguiente liberación de la necesidad exterior,

plantea dos problemas. (a) Por una parte, hay que abrir en el seno mismo de la Naturaleza la posibilidad real de una nueva necesidad distinta de la ciega necesidad natural, ya que en el seno de esta última no se da ninguna posibilidad como tal, es decir, nada puede considerarse como posible porque todo es simplemente necesario. Si hablamos de que en la Naturaleza algo es posible, por ejemplo, que mañana llueva, es por causa de nuestra ignorancia, porque la lluvia de mañana, si se da, es porque era necesaria, y si no se da, es porque era imposible. Y en el seno de una Naturaleza ciega, sometida a una férrea necesidad, no hay lugar para ninguna libertad.

(b) Por otra parte, hay que explicar cómo pasa el ser humano de una necesidad a la otra, es decir, cómo surge el acto de reflexión mediante el cual se lleva a cabo ese cambio. Porque el acto de reflexión es el que abre el mundo de la necesidad interior. Y esto es importante tenerlo muy claro: el mundo interior o mundo de la conciencia no es algo que exista previo al acto de reflexión, sino que es ese mismo acto el que lo hace presente.

Ahora bien, para responder a la primera pregunta acerca de cómo cabría pensar que el mundo sensible se abriera a una verdadera posibilidad que escapara a la ciega necesidad, contamos con una indicación del mismo Spinoza, que podría sernos útil. En efecto, al final del largo escolio de la Proposición 17, de la segunda parte de la *Ética*, podemos leer, a propósito de la imaginación, lo siguiente:

Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observarais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina. Porque, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza, sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (por E1Df7), si esta facultad de imaginar del alma fuera libre.

¿Qué nos puede indicar esto? Que nuestra imaginación, cuando va acompañada del entendimiento, puede imaginar variaciones en lo real, con lo cual se abre, para la realidad misma, la posibilidad de que alguna de esas variaciones resulte para nosotros más provechosa, de modo que nuestra voluntad se mueva a desearla. En otras palabras,

gracias a nuestra imaginación, se abren en el seno mismo de la realidad posibilidades que esa realidad por sí misma en verdad no tenía. No olvidemos que la realidad se rige por la más férrea necesidad, en cuyo seno no cabe hablar de posibilidad propiamente tal.

Ahora bien, si con esto podemos responder a la primer pregunta diciendo que, gracias a nuestra imaginación acompañada del entendimiento pueden surgir en la realidad misma posibilidades que ella como tal no tenía, queda por responder a la segunda: ¿cómo explicar el paso de la necesidad exterior a la interior? En principio, la respuesta es clara: mediante la reflexión. Pero el problema aparece cuando preguntamos si el acto mismo de reflexión mediante el cual se hace presente el mundo interior, es decir, el mundo de la necesidad interior, es él mismo un acto necesario, es decir, está determinado por una necesidad exterior. Esto significaría que cuando reflexionamos y con ello ingresamos al mundo de la necesidad interior, que es el mundo de la libertad, lo haríamos por un acto que él mismo como tal no es libre por estar sometido a una necesidad exterior.

Tendríamos entonces una forma de “predeterminación” a la libertad, muy semejante a la que sostenía el reformador Juan Calvino con respecto a la salvación. Sería Dios, desde su eternidad, quien habría decidido quién habría de ser libre y quién no, quién estaría destinado a reflexionar y quién no. Con lo cual la concepción *spinocista* de la libertad se habría ido de nuevo a pique. Porque si bien es cierto que seríamos libres en la medida en que reflexionáramos, esto es, que nos guiáramos por las necesidades que nos dicta nuestra conciencia, el acto mismo de reflexionar estaría determinado por causas exteriores y como tal no sería libre. En otras palabras, quienes fueran libres lo serían por causas exteriores, por una predeterminación a ello; y quienes no fueran libres, es decir, quienes no reflexionaran, lo serían también por causas exteriores ajenas a su voluntad.

Hay que aceptar que Spinoza no parece haber prestado atención a esta segunda pregunta, atento como estaba a descartar la idea de libre albedrío; y que en su sistema no parece que podamos encontrar apoyo para responderla. Será más tarde, Johann G. Fichte, quien dedicará buena parte de sus esfuerzos especulativos a examinar ese yo que se pone a sí mismo, ese acto de pensar que se autoconstituye, y en el cual verá el único genuino sentido de nuestra libertad. Pero examinar esto me llevaría muy lejos de mi propósito en esta ocasión.