



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.94176>

RESPUESTA A WILSON HERRERA

Con el título “Spinoza: ideas, pasiones y acciones”, Wilson Herrera ha elaborado un extenso y cuidadoso análisis de la teoría de la acción humana según Baruch Spinoza, el cual aparece como colaboración al libro “Discusiones filosóficas con Jorge Aurelio Díaz” que publicó la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Como en esa ocasión no comenté su escrito para no alargar demasiado mi colaboración, quiero cumplir ahora la promesa que hice de responder a sus inquietudes sobre mi manera de entender la filosofía del pensador judío.

Luego de analizar en detalle el concepto spinocista de libertad, que implica la negación del libre albedrío y configura así una forma de determinismo, Herrera estudia la manera de diferenciar entre determinaciones externas e internas como elemento fundamental para entender el paso de la pasión a la acción. Apoyado en ello, examina las relaciones y las tensiones que se establecen entre el ejercicio de la imaginación y del intelecto, para concluir en una concepción asimétrica de la libertad como fundamento para una comprensión no relativista de la moral. La asimetría consiste en que, si bien somos libres para obrar de acuerdo con los dictados de la razón y cuando así lo hacemos, no lo somos, en cambio, cuando no seguimos dichos dictados, es decir, cuando nuestra acción es digna de reproche.

El texto se halla muy bien adobado con los aportes de no pocos estudiosos de Spinoza, sobre todo provenientes del ámbito anglosajón, además de dar muestras de un excelente conocimiento de las doctrinas del pensador judío. Y si bien Herrera reconoce un amplio acuerdo en lo fundamental con la interpretación de Spinoza que he dado a conocer en mis escritos, no deja de señalar algunos desacuerdos puntuales que él mismo resume finalmente en dos: “En lo que no concuerdo con Díaz es en sugerir que en Spinoza, por un lado, no hay lugar para la



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

responsabilidad y la culpa, y, por el otro, que él es un relativista moral” (140). Y él mismo se encarga de explicar el desacuerdo, ya que, hasta donde me alcanza la memoria, yo no creo que haber utilizado el término ‘relativista’ para referirme a la doctrina moral del judío de Ámsterdam:

 Mi desacuerdo con él en relación con lo primero –dice luego– tal vez no sea de fondo, pues Díaz también cree que en Spinoza sólo somos libres cuando actuamos de acuerdo con la razón. Nuestro desacuerdo de fondo es respecto a la tesis de que Spinoza es un relativista moral; no creo que ello se pueda decir de alguien que afirma cosas como ‘el odio nunca puede ser bueno’ (E4P45), ‘el hombre libre nunca actúa con dolo, sino siempre de buena fe’ (E4P72). (*ibid.*)

Examinaré este párrafo con atención en tres pasos:

1º. Si no he entendido mal, la idea de un relativismo moral en Spinoza afirmaría que su doctrina no dispone de aseveraciones de carácter universal, lo que, como bien lo señala Herrera, no sería el caso. Por otra parte, pareciera que la idea de relativismo moral estaría también ligada a la de escepticismo moral, como cuando señala que su propósito se centrará “en discutir la teoría de la acción de Spinoza y, a partir de allí, en la parte final, trataré de argüir cómo en su teoría moral no habría cabida para el escepticismo moral” (111). Pero por supuesto que tampoco se me ha ocurrido pensar que Spinoza sea un escéptico en cuestiones morales.

Entonces, ¿qué ha querido decir Herrera cuando me atribuye haber considerado a Spinoza como un relativista en cuestiones de moral? Porque bien puede decirse que sí hay en Spinoza un claro relativismo moral, pero no se trata de una calificación peyorativa. Simplemente se refiere a dos elementos de su doctrina que permiten calificarla así. El primero, que Herrera señala muy bien en su escrito, es que de moral solo cabe hablar en el ámbito de la *Natura naturata*, es decir, de los modos, y de sus relaciones entre sí y con la sustancia, en otras palabras, en el marco de entidades cuyo carácter es radicalmente relativo. A lo que habría que añadir, como derivado de ello, que de moral solo cabe hablar en el seno de las relaciones sociales, y en el marco de estas se puede incluso hablar de ‘pecado’, como lo señala muy claramente el mismo Spinoza:

 en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es, pues, otra cosa que la desobediencia; la cual, por tanto, solo es castigada por el derecho del Estado. (E4P37Sc2c)

Esta tesis de Spinoza la entiendo en el sentido en que los términos ‘bueno’ y ‘malo’ no tienen un carácter absoluto, y solo encuentran un lugar en el contexto de las relaciones sociales. ¿Podría pensarse algo

más relativo que dicha visión moral? No entiendo, entonces, cuál sería ese desacuerdo “de fondo” al que se refiere Herrera en su escrito. Porque el Apéndice de la Primera parte de la *Ética* puede leerse como una reivindicación del carácter relativo de nociones como “bien y mal, mérito y pecado, alabanza y vituperio, orden y confusión, belleza y fealdad” (E1Apb).

2°. Ahora bien, en cuanto a la otra divergencia, que él considera que “tal vez no sea de fondo”, mi opinión es diferente. Se trata de que Herrera no pareciera diferenciar con suficiente claridad los conceptos de “responsabilidad” y de “culpa”, que, como hemos visto, llega a utilizar como sinónimos: “En lo que no concuerdo con Díaz es en sugerir que, en Spinoza, por un lado, *no hay lugar para la responsabilidad y la culpa*, y, por el otro, que él es un relativista moral” (140, énfasis agregado). Porque el primer concepto, el de responsabilidad, tiene un sentido social y relativo muy claro: se trata de la obligación que tiene todo sujeto que vive en sociedad de “dar razón de sus actos” (*logon didonai*), porque solo en ese contexto de relaciones sociales cabe hablar, para Spinoza, de pecado. La culpa, en cambio, es un sentimiento que procede de la convicción de haber obrado con una mala voluntad, es decir, con malevolencia; términos estos que para Spinoza no tienen sentido racional alguno.

Porque una voluntad no puede ser mala, como bien lo ha señalado Herrera cuando defiende la tesis del carácter asimétrico de la libertad. Tal asimetría, como se indicó, consiste precisamente en que somos libres cuando obramos siguiendo los dictados de la razón, pero en cambio no lo somos cuando no los seguimos. En otras palabras, somos libres porque podemos obrar racionalmente, pero no lo somos para obrar en contra de la razón.¹ En la visión tradicional de la libertad como libre albedrío, noción de origen judeocristiano, cuando obramos mal es posible que estemos haciendo un uso abusivo de nuestra voluntad, mientras que, para Spinoza, esa manera de interpretar los hechos no es adecuada. Si nuestra voluntad no sigue lo que le señala el intelecto es porque no actúa, porque no ha sido capaz de dominar sus pasiones; mejor dicho, porque nuestro intelecto no ha tenido la fuerza para afirmar lo que debe hacerse de tal manera que contrarreste la influencia de causas externas. Por eso, tal dominio no se logra exclusivamente gracias a ideas claras y distintas, sino que, como lo señala Spinoza:

cuando el alma sufre los embates de algún afecto, el cuerpo es simultáneamente afectado por una afección que aumenta o disminuye su potencia de actuar. Además, esta afección del cuerpo (*por 4/5*) recibe de su

1 Sobre este carácter asimétrico de la libertad he tenido ocasión de expresarme en un artículo titulado: Pecado y autonomía (cf. Díaz).

causa la fuerza para perseverar en su ser, la cual no puede, por tanto, ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea (*por 2/6*) que afecte al cuerpo con una afección contraria (*por 3/5*) y más fuerte (*por 4/ax*) que ella. Y, por consiguiente (*por 2/12*), el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte y contraria que la anterior, es decir (*por la definición general de los afectos*), el alma será afectada por un afecto más fuerte y contrario al anterior, que por lo mismo excluirá suprimirá la existencia del anterior. Y, por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte. (E4P7Dem)

En pocas palabras, cuando no obramos de acuerdo con los dictados de la razón es porque elementos exteriores afectan nuestra potencia de obrar, y tal acción “no puede por tanto ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea que afecte al cuerpo con una afección contraria” (*ibid.*). De no ser así, estaremos siendo víctimas pasivas de la acción de tales elementos externos. Para expresarlo en términos tradicionales, para vencer las tentaciones lo que debemos hacer es contrarrestarlas “con una causa corpórea que afecte el cuerpo con una afección contraria”, porque aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón no es otra cosa que entender; y la mente, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender. (E4P26)

Lo que resulta claro es que Spinoza rechaza la idea de pecado, es decir, de una voluntad malévola, y, por consiguiente, deja sin cabida a la culpa en su sistema; tesis que se confirma cuando, en la Proposición 54 de la Parte cuarta, leemos: “El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón: sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente” (E4P54).

3°. Sin embargo, del texto de Herrera lo que más me ha llamado la atención son sus consideraciones en torno a la diferencia entre una determinación interna y otra externa, porque creo que ahí se halla un grave problema para la visión de Spinoza que Herrera ha vislumbrado, pero que sería conveniente analizar con más atención. Y lo primero es señalar que Spinoza evita utilizar nociones que contengan un sesgo subjetivista, como serían las de “reflexión”, por ejemplo, o también las de “interior” y “exterior” para referirse a las acciones humanas.

Sin embargo, no parece posible entender su *Ética* sin diferenciar esos dos ámbitos: el de la causalidad externa, donde los modos se conectan en cadenas infinitas determinándose sucesivamente, y el de la causalidad interna, donde la relación causa efecto se lleva a cabo en la medida en que las ideas adecuadas logran desplazar a las inadecuadas, haciendo así que la voluntad apetezca lo que el intelecto le presenta como apetecible. En eso, precisamente, consiste la libertad en el sentido

de Spinoza, como puede verse con claridad en la quinta parte de la *Ética*, cuyo título mismo resulta esclarecedor: “De la potencia del intelecto o de la libertad humana”, y cuyas palabras iniciales confirman lo señalado:

Paso, finalmente, a la otra parte de la *Ética* que se refiere al modo o vía que conduce a la libertad. En ella trataré, pues, de la *potencia de la razón*, mostrando *qué poder tiene la razón* sobre los afectos, y después qué es la libertad de la mente o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. (E5Pr, énfasis agregado)

A pesar de lo señalado anteriormente con respecto a la manera de contrarrestar las tentaciones operando contra sus causas externas, no veo cómo podamos entender estas formulaciones si no pensamos que el ser humano, mediante su capacidad de pensar, está en condiciones de contrarrestar la fuerza de sus inclinaciones y obrar siguiendo lo que el intelecto le muestra como lo realmente deseable. Sin embargo, esa manera de entender el proceso del obrar humano da pie para un par de preguntas adicionales que no veo que Spinoza haya considerado expresamente, de modo que, para tratar de responderlas desde su punto de vista, tendremos que proceder a ciertas interpretaciones.

La primera pregunta es: ¿cómo puede el ser humano actuar libremente dentro del marco de una naturaleza regida por la más estricta necesidad? Pregunta bien conocida, pero a la que tenemos que buscarle una respuesta dentro de las condiciones establecidas por el sistema spinocista. Y lo primero que debemos tener en cuenta es que, en el marco de dicho sistema, no hay, en la naturaleza como tal, ningún lugar real para lo posible como tal. Si el devenir de la naturaleza está regido por la más rígida necesidad, lo que ha de ocurrir tendrá que estar determinado por lo ya ocurrido y por lo que está ocurriendo. La idea de posibilidad no es, entonces, sino un producto de nuestra ignorancia: como no conocemos todas las causas que inciden en lo que ha de venir, creemos que existen diversas posibilidades; pero en realidad lo que ha de suceder ya está determinado de antemano.

Lo que yo entiendo, entonces, es que el intelecto humano está en condiciones de, por decirlo así, reorientar esa rígida necesidad, pero sin quebrantar por ello su encadenamiento causal, y ello solo parece posible si, de alguna manera, el intelecto logra abrirle a la realidad natural diversas posibilidades que ella por sí misma no tiene, ni puede tener. ¿Es esto posible? Creo que lo es, si tenemos en cuenta el papel que juega la imaginación, tal como lo hace notar Spinoza en el marco de su doctrina del conocimiento que ocupa casi toda la segunda Parte de la *Ética*. Luego de señalar, en el Escolio de la Proposición 17, que la imaginación como tal “no contiene error alguno”, procede a mostrar cómo ello es así,

porque si la mente mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que estas 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, si esta facultad de imaginar de la mente fuera libre. (E2P17Sc)

¿Cómo interpretar esta observación? Creo que podemos hacerlo en el sentido de que la imaginación, cuando opera con libertad (cuando depende de su sola naturaleza) pero acompañada del intelecto, puede imaginar posibilidades en la realidad que esta misma, de por sí, efectivamente no tendría. Si entre dichas posibilidades la mente considera que alguna es la que corresponde mejor a las exigencias de su razón, es decir, a su verdadero provecho, podrá entonces hacerla efectiva sin que ello signifique romper el orden natural. La operación conjunta de la imaginación y el intelecto abren así posibilidades en la realidad, dando lugar a la operación de la voluntad en el sentido que le indique el intelecto. De esa manera, gracias la imaginación, podemos reorientar el proceso causal sin quebrantarlo.

Ahora bien, si con esta explicación hemos podido entender cómo el intelecto humano, ayudado por la imaginación, puede operar sobre la naturaleza sin quebrantar sus leyes necesarias, pero poniéndolas al servicio de lo que considera más adecuado para el sujeto operante, queda sin embargo pendiente una segunda pregunta, que tampoco pareciera que Spinoza haya tenido en cuenta al elaborar su doctrina sobre la acción humana. La pregunta, que Herrera formula en su texto, pero sin entrar a responderla, es: el acto mismo de reflexión mediante el cual el sujeto examina las posibilidades que se le abren a la realidad mediante su imaginación, ¿es él mismo espontáneo, o es causado por alguna causa externa? Si lo consideramos causado por una causa externa, tendríamos entonces que nuestra explicación de la libertad se derrumbaría, porque si bien somos libres por obrar según los dictados de la razón, esa misma libertad se halla condicionada por elementos que le son extraños.

La situación sería la siguiente: habría seres humanos que son libres porque reflexionan y logran dominar las fuerzas de sus inclinaciones, de modo que obran siguiendo los dictados de la razón. Pero tales seres humanos no son más que el resultado de fuerzas naturales que los han llevado a reflexionar, mientras que a los demás el proceso natural los ha dejado en manos de sus apetitos o inclinaciones. Sería una visión de la humanidad semejante a la doctrina calvinista de la “doble predestinación”: Dios ha creado a los seres humanos de modo que unos están destinados al infierno y otros al paraíso. Aquí se trataría de que la naturaleza (o sea Dios) hace que unos seres humanos reflexionen y sean libres, mientras que otros están destinados a no serlo.

Esta es la cuestión, según entiendo, a la que J. G. Fichte dedicó buena parte de su reflexión, pero la que no es del caso examinar aquí. Solo indicaré que la solución que él propone resulta inquietante para la razón, ya que solo puede ser aceptada como un postulado indemostrable. Para Fichte, el sujeto como tal solo existe gracias al acto mismo de pensar, pero ese acto no puede tener razón alguna, sino que surge de manera totalmente espontánea, hasta el punto de que solo puede ser postulado, es decir, afirmado y aceptado sin que pueda darse razón alguna para ello. Solo que, si se lo acepta, la libertad humana comienza a ser comprensible, porque en eso precisamente consiste la libertad. Se trata, así, de una especie de justificación *a posteriori* de un acto de voluntad originario. Podríamos decir, glosando a Shakespeare, que, para Fichte, el dilema de la libertad viene a ser: pensar o no pensar, he ahí la cuestión.

Ahora bien, estas consideraciones me llevan lejos de mi propósito, que no era otro que responder a las observaciones hechas por Wilson Herrera acerca de mi interpretación del pensamiento de Spinoza. Solo las he traído a cuento para señalar derroteros por los que se orientará la reflexión filosófica posterior a Spinoza, y que desembocarán en las ricas y complejas propuestas elaboradas por el llamado Idealismo alemán.

Bibliografía

- Díaz, J. A. "Pecado y autonomía." *Praxis filosófica* 45 (2017): 259-283. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.voi45.6061>
- Herrera, W. "Spinoza: ideas, pasiones y acciones." *Discusiones filosóficas con Jorge Aurelio Díaz*. Ed. Jaime Ramos. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas; Departamento de Filosofía, 2018. 105-142.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

JORGE AURELIO DÍAZ
 Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia
jadiaza37@gmail.com