LIBERTAD Y NECESIDAD EN SPINOZA *

Liberté et nécessité chez Spinoza

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle

Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.

(Spinoza 2005, III, Pról [b]).¹

RESUMEN

La homogeneidad de la Naturaleza, concebida como un todo racional y la universalidad del método se implican en Spinoza. Del principio de la unidad de la sustancia, o sea de la unidad de la Naturaleza tomada como *natura naturans* y *natura naturata*, se sigue que no puede existir un método que preceda al conocimiento filosófico. Ahora, si el carácter indisociable de la filosofía y del *mos geometricus* es efectivo, se debe a la total inteligibilidad para el hombre de la esencia de Dios y de las cosas, ya que de ella se sigue que el conocimiento verdadero, es decir, adecuado, procede del todo a las partes. Con Spinoza, el racionalismo absoluto quiere acabar con el misterio que rodea la razón o que le subyace, misterio que hacía afirmar a Descartes en su tercera meditación que “es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo”. La filosofía de Spinoza se presenta

***Recibido: diciembre 2010 aprobado: mayo 2011**

¹ Las referencias de las obras de Spinoza según la edición de C. Gebhardt (1972) están acompañadas del volumen indicado en caracteres romanos, seguido del número de la página y del número de la primera y última línea en caracteres arábigos. Las referencias de la obras de Descartes, según la edición de C. Adam y P. Tannery (1974-1983), están acompañadas del volumen indicado en caracteres romanos, seguido del número de la página y del número de la primera y última línea en caracteres arábigos.

como un intelectualismo íntegro, una doctrina de la necesidad y de la libertad. Mas, podemos preguntarnos: ¿no hay aquí una contradicción entre necesidad y libertad? ¿Será que la filosofía de Spinoza es incoherente? O, dicho en otros términos, ¿es posible para el hombre *actuar* dentro de un determinismo tan estricto?

Palabras claves: Naturaleza, Dios, Libertad, Necesidad, Determinismo, Acción, Expresión.

RÉSUMÉ

L'homogénéité de la nature conçue comme un tout rationnel et l'universalité de la méthode se trouvent impliquées chez Spinoza. A partir du principe de l'unité de la substance, c'est-à-dire de l'unité de la Nature entendue comme une *natura naturans* et une *natura naturata*, on en conclut qu'une méthode qui précède la connaissance philosophique ne saurait exister. Et si le caractère indissociable de la philosophie et du *mos geometricus* est effectif, cela est dû à une intelligibilité pleine de la part de l'homme de l'essence de Dieu et des choses, puisque, de fait, c'est cette même intelligibilité qui indique que la véritable connaissance, ou connaissance adéquate, procède du tout vers les parties. C'est avec Spinoza que le rationalisme absolu veut mettre fin au mystère qui accompagne la raison ou qui lui est, en quelque sorte, consubstantiel, mystère qui amenait Descartes à penser dans sa troisième méditation " qu'il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre". La philosophie de Spinoza se présente comme un intellectualisme intègre, une doctrine de la nécessité et de la liberté. Mais, nous pouvons nous interroger pour savoir si, entre la nécessité et la liberté, il n'y a pas là, de fait, une contradiction. La philosophie de Spinoza serait-elle incohérente ? Ou, pour le dire en d'autres termes, est-il possible pour l'homme d'*agir* à l'intérieur d'un déterminisme aussi strict ?

Mots-clés: Nature, Dios, Liberté, Nécessité, Déterminisme, Action, Expression.

En el Prefacio que redactó L. Meyer a los *Principios de la filosofía de Descartes*, y que Spinoza revisó, corrigió y aprobó –véase la carta 13 a Oldenburg y la carta 15 a Meyer–, se atribuye como la sola expresión de Descartes lo que se encuentra en muchas partes, a saber: “esto o aquello supera la comprensión humana [*hoc aut illud captum humanum superare*]” (Spinoza, 2005, I, ap [d]; 1972, I, 132).² Esta afirmación, que aparece en el

² Descartes es uno de los que “dieron por sentado que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana [*Deorum judicia humanum captum longissime superare*] (...)” y que se refugian en “la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia [*ignorantiae asylum*]” (Spinoza, 1972, II, 35, 30-31; II, 37, 10-11).

contexto de una invitación a que Spinoza expusiera en el orden sintético lo que Descartes presentó en el orden analítico, y a demostrarlo por el método común de la geometría, se entiende a la luz de la íntima convicción de Spinoza de que la Naturaleza es enteramente inteligible. La homogeneidad de la Naturaleza concebida como un todo racional y la universalidad del método se implican en Spinoza. Del principio de la unidad de la sustancia, o sea de la unidad de la Naturaleza tomada como naturaleza naturante [*natura naturans*] y naturaleza naturada [*natura naturata*] (Spinoza, 2005, I, 29, esc) se deriva, en efecto, que no puede existir un método que preceda al conocimiento filosófico. Ahora, si el carácter indisoluble de la filosofía y del *mos geometricus* (Margot, 2009) es efectivo, se debe a la total inteligibilidad para el hombre de la esencia de Dios y de las cosas, ya que de ella se sigue que el conocimiento verdadero, es decir, adecuado, procede del todo a las partes. Con Spinoza, el racionalismo absoluto quiere acabar con el misterio que rodea la razón o que le subyace, misterio que hacía afirmar a Descartes, en la Meditación tercera: “es propio de la naturaleza del infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderlo (*ne le puisse comprendre/non comprehendatur*); [...]” (Descartes, 1974-1983, IX-1, 37; VII, 46, 21-23).³ Y, en efecto, la filosofía de Spinoza se presenta como un intelectualismo íntegro, una doctrina de la necesidad y de la libertad. Mas, se puede preguntar: ¿no hay aquí una contradicción entre necesidad y libertad? ¿Será que la filosofía de Spinoza es incoherente? O, dicho en otros términos, ¿es posible para el hombre *actuar* dentro de un determinismo tan estricto?

29

Para intentar responder a esta pregunta, veamos qué entiende Spinoza por “ser activos” y “ser pasivos”.

“Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (*por la def. precedente*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o

³ Véase también la carta de Descartes a Mersenne del 27 de mayo de 1630: “sé que Dios es autor de todas las cosas y que esas verdades son algo y, por consiguiente, que es Él su Autor. Digo que lo sé y no que lo concibo ni que lo comprendo [*je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends*]. Pues se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma por ser finita no lo pueda comprender ni concebir [*ne le puisse comprendre ni concevoir*]; lo mismo que podemos muy bien tocar con las manos una montaña pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier cosa que no excediera el tamaño de nuestros brazos; pues comprender es abrazar con el pensamiento; pero para saber algo basta con tocarlo con el pensamiento [*comprendre c’est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée*]”, (Descartes, 1974-1983, I, 152, 9-19).

fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial.

Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola” (Spinoza, 2005, III, def. II y def. I).

Si la respuesta se limita a estas dos definiciones, parece ser que toda producción se reduce a un desarrollo lógico. Y, en efecto, según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la mejor definición es la *definición genética*, aquella que suministra la ley de construcción de su objeto. Conocer una cosa cualquiera es saber cómo producirla, es decir, concebirla “o por su sola esencia, o por su causa próxima” (Spinoza, 2003, par 92).⁴ La definición genética expresa la auto-definición por medio de la cual cada esencia se constituye a sí misma. Actuar es, por lo tanto, deducir o, mejor, desplegar lógicamente una esencia que, por ser una idea de Dios, es una necesidad inteligible. De ahí que, si nos basamos en el *TRE*, el actuar está constituido sobre el *modelo matemático*, que Spinoza opone al modelo artesanal del que se vale la tradición judeo-cristiana para representarse la producción de las cosas, y que trae consigo una causalidad mediada por la voluntad divina. De hecho la analogía con las matemáticas responde, en Spinoza, al rechazo de las causas finales en el universo y de la libertad en los actos humanos (Roth, 1963, 40, 44; Wolfson, 1969, 45, 53-54). Pero la afirmación de la necesidad universal y la negación del libre albedrío no son las consecuencias del sistema spinocista, sino los “motivos inspiradores” (Delbos, 1972, 113). Su opinión acerca de la necesidad no depende de las demostraciones –matemáticas– de la *Ética*, como lo recalca el propio Spinoza, sino de que éstas no pueden ser comprendidas sin entender previamente lo que dice de

⁴ En adelante para nombrar la obra *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* se utilizará las iniciales *TRE*. Véase también *TRE* par 72, 95 y 96. Como lo escribe Spinoza, la definición genética expresa «la causa eficiente” del objeto [carta 60 a Tschirnhaus]; “la definición explica la cosa tal como la concebimos o como puede ser concebida (*explicat rem, prout a nobis concipitur, vel concipi potest*)” [carta 9 a de Vries] (Spinoza, 1972, IV, 270, 22, y 43, 16). La definición genética crea la esencia y, si se quiere, la existencia; es una definición hipotético-deductiva. Su indicio de verdad no reside en su relación con un objeto real dado, sino en la sola actividad del espíritu. “La visión inmediata de la causa singular en su acto generador, he aquí lo que constituye la verdadera ciencia, ciencia evidentemente intuitiva, [...]”, (Gueroult, 1974, 485). Acerca de la relación entre la geometría genética y la física, véase infra nota 20.

la necesidad.⁵ En un universo regido por la necesidad, al igual que en las matemáticas, no hay, en efecto, distinción entre lo posible y lo real y, por consiguiente, no hay ni elección ni finalidad. Lo real es lo necesario y, dice Spinoza, “Por realidad y perfección entiendo lo mismo” (2005, II, def VI). El rechazo del prejuicio de la finalidad trae como consecuencia que la causalidad, a diferencia del modelo artesanal donde es transitiva, sea ahora *inmanente*.⁶ Dios ya no es el creador todopoderoso de un mundo separado de Él, ni el monarca que promulga “libremente” los decretos de una ley que encadena, sino que no tiene otro contenido y otra ley que el infinito de la naturaleza misma. Pero, ¿qué es esta naturaleza? Ella puede entenderse de dos maneras. En un sentido es la totalidad, que no se puede enumerar, de las cosas existentes tomadas en su conexión según el orden cognoscible de los efectos y de las causas. En otro sentido, designa la vida interna de esta totalidad, su productividad propia y el movimiento que, sin otro origen que él mismo, asegura su eterna perseverancia y regula desde el interior su sobreabundancia infinita. Para ilustrar este punto, utilicemos la imagen de la esfera, ésta no es nada fuera de la relación de los puntos que la componen. Mas, cualquiera sea el punto que se señale en la superficie de la esfera, este punto no existe sino en virtud de la ley que expresa su relación con la infinidad de los demás puntos. Sucede lo mismo con la relación que Dios –la sustancia– mantiene con los seres singulares –los modos. Los seres singulares son como los puntos de la esfera.

Vimos que, cuando menos si nos basamos en el *TRE*, el actuar está construido sobre el modelo matemático. Ahora, el marco geométrico por sí solo no puede explicar la relación entre sustancia, atributos y modos. Por ello Spinoza tiene que recurrir a la noción de *expresión*. No hay varias sustancias sino una sola: Dios, o sea la Naturaleza. La sustancia es *causa sui*, es decir, contra la noción de creación, poner la esencia es poner la existencia, y pensar la sustancia es pensarla necesariamente como existente.

⁵ Véase la Carta 27 a Blyenbergh. Deben descartarse por tanto las tesis de Bayle, Erdmann, Freudenthal, Joachim y otros que hacen del método geométrico la consecuencia matemática de ver las cosas: “las matemáticas, que versan no sobre los fines, sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras” muestran a los hombres “otra norma de verdad [*aliam veritatis normam*]”, (Spinoza, 2005, I, ap [d]; 1972, II, 35, 32-34; 2003, par 70).

⁶ “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas [*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*]” (Spinoza, 2005, I, prop 18; 1972, I, 19). “Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada” (Spinoza, 1990, Parte I, cap III, 2; 1972, I, 35, 22-26); carta 73 a H. Oldenburg: “Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva [*Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo*] (...)” (Spinoza, 1972, IV, 307, 5-6).

De ahí que la definición de la sustancia es su existencia misma o la eternidad (Spinoza, 2005, I, def 1 hasta 8).⁷ Ahora, lo que caracteriza la sustancia es la pura productividad: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito (*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt sequi debent)*” (Spinoza, 2005, I, prop XVI; 1972, I, 16),⁸ y es precisamente la teoría de la expresión la que nos permite entender cómo se manifiesta esta productividad. Veamos primero por qué. Como bien se sabe, la definición que da Spinoza del atributo, “aquello que el entendimiento percibe (“*percipit*”) de la sustancia como constitutivo de su esencia” (Spinoza, 2005, I, def 4) puede parecer ambigua. En efecto, según el énfasis que se hace en “aquello que el entendimiento percibe” o en “constitutivo de la esencia de la sustancia”, el atributo está *in intellectu* o *extra intellectum*. De ahí que se hayan dado interpretaciones idealistas-subjetivas –Fr. Pollock, E. Edermann, H.A. Wolfson– y realistas-objetivas –V. Delbos, M. Gueroult y G. Deleuze. Así, para defender el carácter subjetivo del atributo, Wolfson (1969, 146 y sgs.) ubica el problema dentro del contexto de la controversia entre nominalismo y realismo, y muestra que el problema consiste en saber si el entendimiento inventa –el atributo está *in intellectu*– o descubre –el atributo está *extra intellectum*. Para él, la terminología spinocista señala que el atributo está *in intellectu* ya que éste, además de “*percipit*”, habla del atributo como algo que expresa (*exprimit*) o explica (*explicat*) la esencia de la sustancia. Ahora, *expresar* y *explicar* no son relaciones subjetivas. Además, lo que percibe el entendimiento es el atributo como aquello que constituye la esencia de la sustancia y no algo universal o abstracto. De hecho, la dificultad radica principalmente en el papel que se le atribuye al entendimiento. Debe recordarse que el atributo pensamiento no goza de preeminencia alguna con respecto al atributo extensión. Afirmar esta preeminencia implicaría una lectura idealista que presupone a Kant.⁹ y que va en contra de la afirmación de Spinoza de que tanto la *idea* como el *ideatum* se siguen de sus respectivos atributos de la misma manera y con la misma necesidad (Spinoza, 2005, II,

⁷ “Si Descartes prepara de cierta manera el Dios *causa sui* de Spinoza, el método con el que lo prepara supone un sentimiento de transcendencia divina que ya no conocerá Spinoza” (Gilson, 1975, p. 232).

⁸ Tschirnhaus advirtió, en la carta 82 a Spinoza, que ésta era la más importante proposición del primer libro: “la proposición 16 de la *Ética*, que casi es la principal del primer libro de su tratado (...)” (Spinoza, 1972, IV, 334, 5-6; 1988, 411).

⁹ Como dice Martineau, *A Study of Spinoza*, p. 184: “no praekantian reader would have put such a construction on Spinoza’s language” (Wolfson, 1969, 147).

prop 6, cor). Indudablemente, la referencia al entendimiento en la definición del atributo es importante, pero no hace más que afirmar, contra Descartes, la total inteligibilidad de la sustancia. Si se puede decir que el pensamiento representa todos los demás atributos es porque debe excluirse de la sustancia todo aquello que no es una idea clara percibida por el *intellectus*. De ahí que los atributos, al expresar la sustancia, deben ser totalmente inteligibles. Así, además de expresar la infinita potencia de la sustancia, los atributos expresan su inteligibilidad. Es por ello, creemos, que Spinoza afirma que nos podemos salvar mediante el conocimiento. En efecto, aquello que el entendimiento percibe es verdadero, es decir, real e, inversamente, solamente aquello que es percibido por el entendimiento es verdadero o real. Por lo tanto, lo que constituye la esencia de la sustancia es la integibilidad que los atributos constituyen. Ahí es donde la *teoría de la expresión* da una respuesta satisfactoria a las dificultades que plantean la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos. “Si los atributos remiten esencialmente a un entendimiento que los percibe o los comprende, es en primer lugar porque expresan la esencia de la sustancia, y porque la esencia infinita no se expresa sin manifestarse “objetivamente” en el entendimiento divino. Es la expresión la que funda la relación con el entendimiento, no a la inversa.” (Deleuze, 1968, 14).¹⁰ Vemos ahora cómo la teoría de la expresión nos permite entender cómo se manifiesta la productividad de la sustancia. En un primer nivel, la sustancia se expresa en sus atributos y cada atributo expresa una esencia infinita en su género. En un segundo nivel, los atributos, a su vez, se expresan en los modos que dependen de los atributos y expresan cada uno una modificación de la sustancia. Así, “el primer nivel debe comprenderse como una verdadera constitución, casi como una genealogía de la esencia de la sustancia. El segundo debe comprenderse como una verdadera producción de cosas” (Deleuze, 1968, 10).¹¹ De ahí que no explicamos la sustancia sino en la medida en que ella se expresa, se manifiesta, a través de los atributos y “cada uno expresa la realidad y el ser de la sustancia” (Spinoza, 2005, I, prop 10, esc) o “la esencia de la naturaleza divina” (Spinoza, 2005 I, prop. 19, dem). Dado que el atributo no es deducido de la sustancia, sino que es

¹⁰ “Si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento, no es porque reside en el entendimiento, sino porque es expresivo y porque lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo ‘perciba” (Deleuze, 1981, 73).

¹¹ Añadamos que, salvo en el primer diálogo inserto en el *Tratado breve* donde la noción de atributo aparece como un intermediario a igual distancia entre la noción de sustancia y la noción de modo, Spinoza siempre coloca al atributo por el lado de la sustancia y al modo fuera de ella.

conocido por los modos en los cuales está implicado como la posición pura que el modo determina, entonces, el atributo no es una cualidad, un adjetivo, como en Descartes, sino un sustantivo¹² y es, por ende, común a Dios y a los seres finitos. Es a la vez una línea de inteligibilidad y un principio de expansión por el cual la sustancia se caracteriza, produciendo en el mundo una serie de *efectos* determinados. Digamos que es una especificación de la potencia por la cual Dios se pone al poner el universo. Por otra parte, si la sustancia se expresa en sus atributos, éstos se expresan en sus modos. Pero el modo tampoco se deduce del atributo. El modo envuelve –engloba– y desarrolla –explica– el atributo del que depende. En efecto, cualquier movimiento, cualquier estructura corpórea depende del atributo extensión que contiene todas las esencias de los modos correspondientes, y lo mismo se puede decir de la idea, que es un modo del atributo pensamiento. La única diferencia que existe entre atributo y modo es que el atributo, por ser infinito en su género, puede ser pensado solo y realizarse solo, mientras que el modo, que es finito, que no existe sino “*in alio*”, no puede ser definido sin envolver el atributo que le corresponde.¹³ En síntesis, la teoría de la expresión significa que un ser no es inteligible –y no lo puede ser ya que no hay nada fuera de la sustancia y dado que la sustancia es totalmente inteligible– y no se conoce a sí mismo sino cuando se manifiesta; que no se manifiesta sino cuando se despliega; que no se despliega sin producir.¹⁴

¹² “Lo que hace, por lo tanto, la fuerza de la definición de Dios para la generación lógica del panteísmo de Spinoza es la significación *sustantiva*, no *cualificativa*, del atributo (...)”, (Delbos, 1972, 36).

¹³ “*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concepitur*” (Spinoza, 1972, I, 1, def V, 20-21). “Modo” significa en Spinoza, ora “aquello que es en otro”, ora “manera” de ser, conforme al latín clásico. Su empleo es a veces simultáneo, como en *Ética* I, prop 25, cor, donde las “cosas particulares (*res particulares*)” son definidas como “modos (*modi*) en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera (*certo et determinato modo experimuntur*)” (Spinoza, 2005; 1972, I, 24, 10-13). Existen también los “modos infinitos inmediatos” (Spinoza, 2005, I, prop 28, esc), es decir, que “se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios” (Spinoza, 2005, I, prop 21), y los modos infinitos “mediatos” que se siguen de los primeros, es decir, de un atributo ya “modificado”. En la carta 64 a Schuller, Spinoza da unos ejemplos de los modos infinitos: el “modo infinito inmediato” del pensamiento sería “el entendimiento absolutamente infinito”, el de la extensión “el movimiento y el reposo”; el “modo infinito mediato” de la extensión sería “la faz de todo el universo (*facies totus universi*)”; Spinoza no da ejemplo del “modo infinito mediato” del pensamiento (Spinoza, 1988, 351; 1971, IV, 278, 24-28).

¹⁴ A. Matheron escribe: “Esta productividad pura, para emplear el vocabulario tradicional, es la *sustancia*; las estructuras que se dan al desplegarse son sus *modos*; lo que constituye su esencia, es decir, la manera como produce sus propias estructuras (...) es el *atributo*” (1969, 13).

Decíamos que actuar es deducir; pero para deducir hay que partir de una primera idea verdadera acerca de cuya existencia no haya duda. Ahora bien, “tenemos una idea verdadera [*habemus ideam veram*]” (Spinoza, 2003, par 33; 1972, II, 14, 13).¹⁵ Por lo tanto, el método es *reflexivo* y consiste en producir ideas verdaderas por medio de una actividad espontánea del espíritu. Sin embargo, esta producción de lo verdadero exige que se tomen unas cuantas precauciones. En primer lugar, es preciso distinguir la idea verdadera, concebida por el entendimiento, de las demás ideas que son producidas por la imaginación. En efecto, para Spinoza, la idea es idea de un cuerpo y, más precisamente, del cuerpo humano, de mi cuerpo: “Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto” (Spinoza, 2005, II, prop 11). Lo que el hombre conoce son las afecciones de su cuerpo, ya que, en tanto que modo finito, el alma humana depende a la vez de su propio cuerpo y de los demás cuerpos que la afectan. Sucede, entonces, en segundo lugar, que se puede considerar como presentes cosas que en realidad no existen, en la medida en que se imaginan las cosas en vez de entenderlas: “a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina” (Spinoza, 2005, II, prop 17, esc).

El problema de la imaginación se reduce a una “mutilación” o parcialización del conocimiento que toma la parte por el todo. Dicho en otros términos, ya que las ideas no son el Todo –lo infinito– sino partes de él –lo finito–, se tiene ideas inadecuadas de lo real; ellas tienen su origen en la imaginación, es decir, en sensaciones fortuitas y aisladas que son el producto de causas externas y no de la potencia del espíritu. Pero, la imaginación no debe ser tomada como la negación de la idea verdadera; ambas tienen una estructura racional. Contra la concepción cartesiana que hace del error una sombra negativa de la verdad, Spinoza insiste en que el conocimiento del primer género, opinión o imaginación, es “la única causa de falsedad (*falsitatis causa*)” (Spinoza, 2005, II, prop 41; 1972, 78, 32). No es un conocimiento falso, sino un conocimiento inadecuado que se da cuando el hombre es un recipiente pasivo de sensaciones. Y puesto que todo lo que es, existe en la naturaleza y es un efecto necesario, esto implica que una *reforma del entendimiento* puede hacer pasar al hombre de la pasividad a la actividad cuando llega a conocer “la unión que el Alma tiene con toda la naturaleza”

¹⁵ Véase, también, la noción de “idea verdadera *dada* [*idea vera data*]” (Spinoza, 2003, par 38-43 y 70-75).

(Spinoza, 2003, par 13). Se observa ahora por qué es menester distinguir la idea verdadera de lo que ella no es, es decir, analizar la naturaleza de la imaginación y, por ende, interiorizar las pasiones para ser activos. Pero, para descubrir la norma de verdad, debemos partir de una primera idea verdadera y reflexionar sobre su naturaleza. Al afirmar la existencia de esta idea verdadera, Spinoza quiere señalar que no hay sitio para la duda cartesiana. No se puede dudar de la idea verdadera, simplemente porque es una proposición que es por sí misma evidente y que es lógicamente necesaria.

Para ilustrar lo que es la idea verdadera, sirve una analogía matemática. Al mirar un triángulo, uno no se pregunta si existe, si hay tal triángulo en la naturaleza, ni tampoco para qué sirve o quién lo ha creado, sino cuál es su definición y cuáles son las propiedades que podemos deducir de esta definición. Lo que busca Spinoza a través de la idea verdadera no es hacernos conocer algo, sino hacernos comprender nuestra potencia de conocer. Se trata de un modelo formal, de un tipo de la idea, de una manera verdadera de pensar. Ya no se depende, para comprender, de las cosas exteriores sino de la sola potencia del entendimiento. Saltar de la imaginación al entendimiento es comprender que, a diferencia del cuerpo que está sometido al azar [*casibus obnoxius*], el entendimiento depende de su propia potencia de formar conceptos claros y distintos.¹⁶ Como se ve, se dice saltar, y no pasar, de la imaginación al entendimiento. En efecto, no se puede deducir una idea adecuada de una idea inadecuada. Esto quiere decir que entre el primer

36

¹⁶ “Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante. Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma (*At conceptus actionem mentis exprimere videtur*)” (Spinoza, 2005, II, def 3; 1972, II, 40, 21-41, 2). Spinoza escribe a J. Bouwmeester en la Carta 37: “se debe dar necesariamente un Método con el cual podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y [que] el entendimiento no está sujeto, como el cuerpo, a los accidentes (...) De todo esto surge con claridad cuál debe ser el verdadero Método y en qué consiste sobre todo, a saber, en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes [*in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae, et legum (...)*]” (Spinoza, 2003, 68-69; 1972, IV, 188, 5-8-188, 34-189, 1; 1988, 256-257). El problema del “método” está en el corazón del *TRE*. En la medida en que la sustancia es totalmente inteligible, el poder del entendimiento no está determinado por un método previo a su ejercicio: a diferencia de Descartes, para Spinoza el método es el ejercicio de la actividad del conocer; es el filosofar mismo (Spinoza, 2003, par 30 y 31); “Y, puesto que la parte principal de nuestro Método consiste en conocer perfectamente las fuerzas del entendimiento y su naturaleza [*Quoniam vero praecipua nostrae Methodi pars est vires intellectus, ejusque naturam optime intelligere*] (...)” (Spinoza, 2003, par 106, 52). Acerca del método, véase Spinoza, 2003, Estudio preliminar, XXVI-XXIX

género de conocimiento –opinión o imaginación– y el segundo –razón– hay *ruptura*.¹⁷

Pero, se puede preguntar por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón. A esto, el propio Spinoza contesta: “porque no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza fueron tan amplias que bastaban para producir todo cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito, como lo he demostrado en la *Proposición 16*” (Spinoza, 2005, I, ap [i]). Esta respuesta es fundamental porque traduce la afirmación de que todas las formas de ser deben realizarse con la misma necesidad. La imaginación existe necesariamente y el pensamiento verdadero exige la imaginación. Y porque no se puede desconocer el estado originario de pasividad ya que, al ser el universo un todo, excluir una esencia sería disolver la organización entera, es preciso reconocer con Spinoza que el hombre no nace sabio, no nace libre puesto que todos los hombres empiezan viviendo bajo el régimen de la imaginación.

Por esencia el hombre es un modo y el modo es “aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (Spinoza, 2005, I, def 5). Por ello, el hecho de nacer con ideas inadecuadas significa que la imaginación, es decir la pasividad, pertenece a la constitución misma de lo finito y es la expresión necesaria de la divinidad. Cuando se percibe las cosas según el orden común de la naturaleza no se tiene ideas adecuadas ni de nuestro cuerpo, ni de los cuerpos que nos rodean. *Somos pasivos*. Pero el alma no conoce el cuerpo humano, sino por las ideas de las afecciones que afectan al cuerpo, y se conoce a sí misma porque percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Aunque el primer género de conocimiento no conduce de por sí al conocimiento del segundo y del tercer género, hay, sin embargo, algo adecuado en cada una de las ideas confusas de los hombres. En este sentido, no solamente la pasión no es mala sino que es el único camino que se tiene hacia la sabiduría. No se la debe condenar sino *interiorizar*. Lo que sucede es que tanto la imaginación como el entendimiento existen, pero cada uno se encadena según un orden lógico diferente. Esta consideración sobre la naturaleza de la imaginación es la que permite a Spinoza afirmar el segundo género de conocimiento. En efecto, cuantas más pasiones interiorizadas

¹⁷ Para Spinoza no hay potencia de lo negativo, el segundo género de conocimiento no «supera» al primero: lo desplaza sin que éste desaparezca. Acerca de las formas, o géneros de conocimiento, véase: *TRE*, par 19; *Tratado breve*, II, cap I y II; *Ética*, II, 40, esc II (Spinoza, 2003, XXIII-XXV).

tienen los hombres, tanto más aptos son para el pensamiento.¹⁸ Ya que la idea es idea del cuerpo, cuanto más complejo sea el cuerpo, cuantos más afectos tenga, tanto mejor será conocido. Ahora, aunque las ideas que corresponden a estas afecciones pueden ser inadecuadas cuando son el producto de la imaginación, existen sin embargo en todas las cosas unos rasgos comunes. Tomado como una parte de la naturaleza el hombre es pasivo. Su potencia está reducida a nada por esta potencia infinita que lo inviste. Por eso un ser tiene tanto más posibilidades de *ser activo* cuanto que es un sistema más complejo y mejor unido en la medida en que es más capaz de integrarse a la naturaleza tomada como un todo. Cuando deviene una parte total o el todo mismo en una perspectiva determinada, es distinto y singular en tanto que parte, universal en tanto que todo. Como escribe J. Trouillard, “el sujeto empírico que se aísla al tomarse por un todo se transforma en sujeto noético que “se totaliza” al comprenderse como parte” (Trouillard, 1971-1972, p.13).¹⁹ Ahora, si para tal efecto el *TRE* descubre en sí mismo la idea verdadera bajo la forma del pensamiento verdadero modelado sobre las matemáticas, en la *Ética* Spinoza determina la manera como se desprenden en los hombres las ideas adecuadas cuando analiza el orden de formación de las nociones *comunes*. Mientras que el *TRE* hace hincapié en el aspecto lógico-formal de la idea, la *Ética* trata de establecer, con las nociones comunes, las bases de una física que, al tener una orientación más biológica que matemática, puede dar cuenta de lo real tomado como un organismo.²⁰

Hay en cada una de las modificaciones corpóreas de los hombres algo que se concibe por la sola naturaleza. Además de las ideas inadecuadas de los hombres, existen ideas que reflejan los rasgos comunes que existen entre las cosas. Y, en efecto, todos los cuerpos tienen propiedades comunes ya que envuelven el concepto de un solo y mismo atributo: la extensión. Todos²¹ participan a la vez del movimiento y del reposo con grados distintos según su

¹⁸ “Cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas” (2005, II, prop 13, esc). “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (2005, V, prop 39).

¹⁹ “La conciencia que tengo de mí mismo no es un dato primero. No se basta a sí misma para que conozca mi naturaleza. Es la expresión de mi relación con el conjunto de las cosas. Lo que conozco en ella (la conciencia), de una manera confusa, es esta relación. Pertenecé al conocimiento racional volverla explícita” (Desanti, 1956, 115).

²⁰ La teoría de las *nociones comunes*, que no aparece antes de la *Ética*, es una de las razones por las que el *TRE* es inconcluso. La *Ética* mostrará, sin embargo, que la “ciencia intuitiva” capta los seres singulares físicos no a la manera de la física, sino genéticamente, es decir, a la manera de la geometría. La *Ética* vuelve al modelo geométrico genético del *TRE* que Spinoza adapta al conocimiento genético de los seres físicamente reales.

²¹ Véase axiomas, lemas y postulados que siguen la Proposición 13 de la *Ética* II.

velocidad o lentitud. Espacio, movimiento, reposo y todas las ideas que de ellos pueden ser lógicamente deducidas son aquello que todos los cuerpos tienen en común. Como todos los cuerpos son modos de la extensión, como la idea es idea de un cuerpo, y en virtud de la teoría del *paralelismo*,²² los caracteres de la naturaleza extensa deben reflejarse en las ideas. Y aunque muchas de las ideas que conforman el alma humana reflejan solamente las modificaciones particulares de un determinado modo finito, algunas reflejan las propiedades universales de la extensión. Estas nociones comunes (Spinoza, 2005, II, prop 37-60) son el fundamento del segundo género de conocimiento. Con ellas los hombres entran en posesión de su potencia de actuar. Ya que estas ideas, que son adecuadas en la medida en que están en la parte como en el todo, representan la estructura común a todos los cuerpos, ellas permiten considerar las cosas como necesarias, bajo una cierta forma de eternidad. Ellas conducen, en efecto, necesariamente a la idea de Dios, a este tercer género de conocimiento –ciencia intuitiva– que nos descubre la correlación entre la esencia de Dios y las esencias singulares.

No hay, pues, ruptura entre los dos últimos géneros de conocimiento sino el paso de una vertiente a otra de la idea de Dios (Spinoza, 2005, V, prop 28). Para que el hombre sea libre, su cuerpo debe ser lo más complejo posible, o sea, debe mantener con la naturaleza numerosas y variadas relaciones. Las ideas que corresponden a estas afecciones del cuerpo serán adecuadas por cuanto ya no dependerán del orden común de la naturaleza sino del propio entendimiento. El hombre cuyo cuerpo mantiene numerosas relaciones con los demás cuerpos no padece las afecciones, ya que juzga y compensa las unas por las otras y libera poco a poco sus invariantes:

“Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchísimas cosas, es quien sufre los conflictos de los afectos que son malos [*por 4/38*], esto es [*por 4/30*], de los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y por tanto [*por 5/10*], tiene potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia [*por 5/14*], de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a Dios” (2005, V, Prop. 39, dem.).

²² “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas [*Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*]” (2005, II, prop. 7; 1972, II, 45, 21-22).

Según Spinoza (Spinoza, 2003, pág 42), al interiorizar las pasiones, el hombre saca de sí mismo el orden de la naturaleza produciendo todas sus ideas a partir de la idea de Dios que es el origen y la fuente de la Naturaleza.²³

Mientras que el conocimiento del segundo género capta las cosas de manera discursiva, el conocimiento del tercer género es concreto e intuitivo. Con él, el hombre comprende que la Naturaleza está constituida por esencias singulares. Cada ser a través de su *conatus* (Spinoza, 2005, III, prop 6 y 7) puede llegar a realizarse a sí mismo. Con su carácter único, produce y actúa sobre el medio de tal manera que completa su esencia y su potencia. Es porque Dios existe y porque el alma humana, en tanto que idea, participa de la naturaleza eterna de Dios, que el hombre alcanza la salvación –la libertad– y goza, como Dios, de la perfección absoluta, cuando se ama a sí mismo con la idea de Dios como causa. En efecto, quien dice libertad verdadera dice actividad infinita, ausencia de toda pasividad, es decir, de esta libertad la causalidad inmanente de Dios es el prototipo. En la medida en que las cosas están unidas más estrechamente a Dios tienen más actividad y menos pasividad. Es la pura actividad de nuestro entendimiento lo que constituye la verdadera libertad y el hombre actúa entonces como Dios mismo según la sola necesidad de su naturaleza.

Para Spinoza, la inteligencia de la singularidad de los seres nos hace acoger sin reservas lo real íntegro. Reconcilia la esencia de lo necesario y la existencia concreta. Pero esto no es posible sino en Dios. Con el segundo género de conocimiento, la génesis de los seres individuales se termina en el plano que le corresponde según su esencia, a saber, en el plano de la duración. Con el tercer género de conocimiento, el hombre pasa de la existencia a la esencia ya que se piensa como eterno. Spinoza soñó con hacer al hombre libre a fuerza de purgarle de la ilusión de la libertad y hacerle reconocer la potencia de lo necesario. Para él, formar ideas adecuadas sobre lo necesario es ser causa adecuada de las cosas, o sea, ser activo, ser libre. Pero, ¿es realmente un sueño definir la libertad como la necesidad bien comprendida?

La carta LVIII a G. H. Schuller muestra que es en tanto que reconoce la necesidad que el hombre puede devenir libre. Ésta es una respuesta a unas observaciones hechas por Tschirnhaus en una carta de octubre de 1674 que le llegó a Spinoza por medio de Schuller, quien compara las

²³Asimismo, Spinoza afirma que “la libertad humana [...] es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados” (Spinoza, 1990, Parte II, cap. 26, [9]).

concepciones respectivas del libre albedrío de Descartes y de Spinoza. En la carta LVII, Tschirnhaus atribuye a Spinoza la siguiente definición de la libertad: “Usted [...] llama libre a lo que no es determinado a algo por una causa [*Et tu [...], quod a nulla causa determinatur ad aliquid*]” (Spinoza, 1988, 333; 1972, IV, 263), definición que Spinoza no reconoce como suya:

“Paso, pues, a aquella definición de libertad, que dice ser mía, aunque no sé de dónde la ha sacado. Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera (*Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur, ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*). Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas. Ve Usted, pues, que no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad” (Spinoza, 1988, 336; 1972, IV, 265, 21-30).

Spinoza responde, en efecto, a su corresponsal criticando a la vez la concepción cartesiana de la libertad —especialmente la concepción cartesiana de la libertad absoluta de Dios²⁴— y la concepción común de la libertad. La carta LVIII, que es contemporánea a la redacción final de la *Ética*, sigue el orden sintético de exposición de ésta. Toma como punto de partida la consideración de Dios, para estudiar después al ser humano y a las cosas. Primero, está Dios y la necesidad libre; segundo, las cosas y la necesidad coaccionada; finalmente, el hombre y la pretendida libertad. Spinoza aborda la libertad desde el punto de vista de la necesidad. Todo es *necesidad*, aunque ésta comporte unos grados diferentes, en la medida en que Dios es necesidad de manera diferente a como los hombres y las cosas lo son. Dios es el único que es, propiamente hablando, libre. Como lo define Spinoza al inicio de la *Ética*, “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (Spinoza,

41

²⁴ Véase el sexto escrúpulo de las Sextas objeciones hechas por diversos Teólogo y Filósofos y la sexta respuesta de Descartes (Descartes, 1974-1983, IX-1, 221 y 232-234; VII, 416-417 y 431-433). Entre la infinitud de Dios y la finitud del hombre la diferencia no es de grado, sino de naturaleza. La indiferencia que existe en la libertad de Dios es, por lo tanto, totalmente diferente de la que existe en la libertad del hombre; en un caso es la señal de la “omnipotencia divina”, en el otro, la de una deficiencia ontológica. (Véase Margot, 2004, 87-101, y Margot 2003, 141-154).

2005, I, def VII). Esta cosa es Dios. En el Apéndice de la Primera parte define a Dios así:

“Existe necesariamente, [...], es único, [...] es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, [...] es causa libre de todas las cosas [...] todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, [...] todas las cosas han sido predefinidas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios.”

Es ahí donde Spinoza se distancia de Descartes: “yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad (*me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere*)” (Spinoza, 1988, carta LVIII); no se debe “confundir la potencia de Dios con el poder humano o derecho de los reyes” (Spinoza, 2005, II, prop III, esc.).²⁵

42 Toda cosa depende de Dios. Así, “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo” (Spinoza, 2005, I, prop 29).²⁶ Toda cosa creada está sometida a una necesidad coaccionada, ya que tiene su causa por fuera de ella misma. La naturaleza pertenece, por lo tanto, al campo del mecanicismo. El hombre, al igual que la piedra, tiene su

²⁵ En la carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 Descartes escribía lo siguiente: “las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos. De ningún modo tema, se lo ruego, asegurar y publicar en todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino” (Descartes, 1974-1983, I, 145, 7-16; 1967, 353-354).

²⁶ El término “contingente (*contingens*)” aparece por primera vez en la Ética en I, 29, y de acuerdo con el necesitarismo de la doctrina, es para negarle cualquier consistencia ontológica. Puede sorprender leer en el corolario de la proposición 31 de la ética II que “todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles (*omnes res particulares contingentes, et corruptibiles esse*)”, después de que Spinoza había demostrado que no existe nada contingente en la naturaleza. Pero Spinoza precisa que si decimos que las cosas son “contingentes y corruptibles” es porque “no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración (*de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus*)” (Spinoza, 1972, 71, 29-31). De hecho, hablar de “contingencia” de las cosas no remite a un modo de ser, sino a una modalidad de nuestro conocimiento; vemos las cosas como contingentes a causa de la imaginación, cuando la razón nos las hace ver como necesarias: “No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias (*De naturae rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari*)” (Spinoza, 2005, II, prop 44; 1972, II, 81, 6-7). La contingencia de las cosas no es natural: ésta se debe a nuestra mirada mutilada e inadecuada de las cosas particulares. (Véase Bennett, 1984, 119-124).

causa en Dios. No es más libre que ella. La única diferencia es que piensa que es libre. Ahora bien, es un error que se debe a su ignorancia y a su finitud. En efecto, “Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones” (Spinoza, 2005, II, prop. XXXV, esc). Como vimos, el análisis de las pasiones suministra una prueba de que la libertad tomada en el sentido tradicional es un prejuicio del que es difícil deshacerse.

¿Será, entonces, que para Spinoza el hombre no es más que una piedra dotada de conciencia? Aunque la filosofía de Spinoza es, sin duda, una filosofía de la necesidad, es preciso recordar que, según la última parte de la *Ética*, el hombre puede alcanzar una libertad que sea su salvación y su beatitud. Como lo dice el capítulo XXVI del *Tratado breve*, se trata de la “verdadera libertad”, que Spinoza define como sigue: “es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados” (Spinoza, 1990 [9], 167²⁷; 1972, I, 112).²⁸ Es reconociendo la necesidad como el hombre puede llegar a ser libre.

43

Referencias Bibliográficas

BENNETT, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press, Melbourne.

DELBOS, V. (1972). *Le spinozisme*. Paris, Vrin.

DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Éditions de minuit.

_____ (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Éditions de minuit.

DESANTI, J. T. (1956). *Introduction à l'histoire de la philosophie*.

²⁷ “La esclavitud de una cosa consiste en la sumisión a causas externas. La libertad, por el contrario, es no estar sometidas a ellas, sino libre de ellas”.

²⁸ En su comentario F. Mignini escribe: “Como en Dios la definición de la libertad se funda sobre la (definición) de la necesidad de su naturaleza (I, 4,5), del mismo modo puede decirse que es libre el modo que actúa en conformidad con su naturaleza sin estar sometido a la determinación de causas externas. Pero tal condición se realiza en el hombre sólo con el ejercicio del intelecto, que es considerado libre del influjo de las causas externas.” (Spinoza, 1986, 750, nota 60).

Paris, Éditions sociales.

DESCARTES, R. (1967). *Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

_____ (1974-1983). *Oeuvres de Descartes*. Publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, Paris, 1897-1909). Nueva presentación, en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica, 13 volúmenes. Paris, Vrin.

GILSON, E. (1975), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin.

GUEROULT, M. (1974). *Spinoza, L'âme*. Paris, Aubier-Montaigne.

MARGOT, J. P. (2003). *Estudios cartesianos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de investigaciones filosóficas.

_____ (2004). *La modernidad. Una ontología de lo incomprendible*. Cali, Programa editorial Universidad del Valle.

_____ (2009). "A propósito del "more geometrico" en Descartes y Spinoza", *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 29, Julio-Diciembre 2009, pp. 85-100.

44 MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit.

ROTH, L. (1963). *Spinoza, Descartes and Maimonides*. New York, Russel and Russel.

SPINOZA, B. (1972). *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt (1925), 4 volúmenes Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

_____ (1986). *Korte Verhandeling/Breve Trattato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila, L.U. Japadre editore.

_____ (1988). *Correspondencia*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza editorial.

_____ (1990). *Tratado breve*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza editorial.

_____ (2003). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de L. Fernández y J.-P. Margot (1989). Madrid, Tecnos.

_____ (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Editorial Trotta.

TROUILLARD, J. (1971-1972). *Procession et conversion chez Spinoza*. Curso mimeografiado. Paris, Institut Catholique de Paris.

WOLFSON, H. A. (1969). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Process of his Reasoning*. Vol. I. New York, Schocken Books

EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES: ¿IGUAL O MENORAL DE LOS HUMANOS?*

The Moral Status of Animals: Equal or Less Than Humans?

Laura Duhau

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

RESUMEN

Dentro de las posturas que consideran que los animales tienen estatus moral, hay dos tipos de posturas: las que consideran que los animales tienen el mismo estatus moral que los humanos, y las que consideran que los animales tienen menos estatus moral que los humanos. En este artículo argumento que ambos tipos de posturas son práctica y teóricamente equivalentes. En primer lugar, argumentaré que dichas posturas no hacen ninguna diferencia práctica, en tanto desde ellas pueden justificarse los mismos juicios morales. En segundo lugar, argumentaré que, aunque superficialmente pareciera que los mismos juicios morales se justifican de distinta manera desde cada tipo de postura, haciendo un análisis más profundo puede verse que esto no es el caso. De este modo, tampoco hay una diferencia teórica sustancial entre los dos tipos de posturas. Por lo tanto, estos dos tipos de posturas no constituyen diferentes opciones en la defensa de los derechos de los animales.

Palabras Clave: estatus moral, obligaciones morales, derechos animales, reclamos morales.

ABSTRACT

Within the views that consider that animals have moral status, there are two kinds of views: those that consider that animals have the same moral status than humans, and those that consider that animals have less moral status than humans. In this paper I argue that both kinds of views are practically and theoretically equivalent. In the first place, I will argue that there is no practical difference between the two kinds of views, since they can justify the same moral judgments. In the second place, I will argue that, even when superficially it seems that each kind of view justifies the same judgments in different ways, looking more deeply one can see that this is not the case; so

*Recibido: febrero 2011 aprobado: julio 2011

there is also no substantial theoretical difference between the two kinds of views. Therefore, these two kinds of views do not constitute different options in the defense of animal rights.

Key Words: moral status, moral obligations, animal rights, moral claims.

46 ¿Cómo debemos tratar a los animales no-humanos¹? ¿Tenemos obligaciones morales con respecto a ellos? ¿Hasta dónde llegan, si las tenemos, estas obligaciones? ¿Podemos matarlos para comerlos, ponerlos en jaulas, usarlos para experimentos, hacerlos sufrir? En la discusión filosófica, la respuesta a estas preguntas ha estado íntimamente ligada a la pregunta sobre el *estatus moral* de los animales. Los defensores de los derechos de los animales suelen argumentar que los animales tienen derechos porque tienen estatus moral,² mientras que los opositores a los derechos de los animales en general asumen que sólo los seres humanos tienen estatus moral.³ Algunos de los defensores de los derechos de los animales argumentan que si bien los animales tienen estatus moral, no lo tienen en el mismo grado que los seres humanos.⁴ Este tipo de postura pretende evitar las consecuencias no muy intuitivas que pueden surgir de afirmar que los animales tienen el mismo estatus moral que los seres humanos (tenemos que otorgarles los mismos derechos) y al mismo tiempo evitar las consecuencias negativas en contra de los animales que pueden surgir de negarles estatus moral por completo (podemos hacer con ellos lo que nos dé la gana).

En este artículo argumentaré que las posturas de grado y las posturas de un único estatus moral compartido por humanos y animales son práctica y teóricamente equivalentes. En primer lugar, argumentaré que dichas posturas no hacen ninguna diferencia práctica, en tanto desde ellas pueden justificarse los mismos juicios morales. En segundo lugar, argumentaré que, aunque superficialmente pareciera que la forma de justificar los mismos juicios morales es diferente desde cada tipo de postura, analizando esta forma más en profundidad puede verse que no lo es. De este modo, tampoco hay una diferencia teórica sustancial entre los dos tipos de posturas. Por lo tanto estos dos tipos de posturas no constituyen diferentes opciones en la defensa de los derechos de los animales.

¹ En lo que sigue para simplificar hablaré de animales (para animales no-humanos) y de humanos (para animales humanos).

² Véanse por ejemplo Regan (1983), Singer (1992), Cavalieri (2001).

³ Véanse por ejemplo Guthrie (1967-1968), Carruthers (1992, 2010a, 2010b), Cohen (1986).

⁴ Véanse por ejemplo Frey (1988), Steinbock (1978), Li (2002), Shapiro (2006).

En defensa de la idea de que las posturas de grado y las del estatus único no tienen diferencias prácticas mostraré primero que, en los casos menos problemáticos, en los que todos los participantes del debate parecen compartir intuiciones y emitir los mismos juicios morales, tanto las posturas de grado como las posturas de un único estatus moral para humanos y animales pueden justificar esos juicios. Segundo, mostraré que en los casos problemáticos, en los que no hay intuiciones únicas, ya sea que asumamos una postura de grado o una de estatus único no es claro lo que debemos juzgar, y también desde ambas posturas podemos justificar los mismos juicios. En este sentido ninguna tiene una ventaja práctica sobre la otra.

En defensa de la idea de que las posturas de grado y las del estatus único no son teóricamente diferentes mostraré que aunque a primera vista pareciera que las posturas de grado y las de un único estatus justifican los mismos juicios morales de distinta forma, estas diferencias son superficiales. En última instancia, ambos tipos de postura pueden recurrir a las mismas diferencias entre humanos y animales para justificar menor o mayor estatus moral, o menor o mayor peso moral de los reclamos morales de humanos y animales.

I. ¿Qué es el estatus moral?

Aunque en todas, o casi todas, las discusiones sobre los derechos de los animales se habla del estatus moral, rara vez se define claramente el término. En general se estipula lo siguiente con respecto a la relación entre obligaciones morales y estatus moral:

(EM) Decir que los agentes morales tienen obligaciones morales con respecto a X es decir que X tiene estatus moral.

(EM) es lo suficientemente neutral como para complacer a todos los lados del debate, y además tiene la virtud de hacer transparente la conexión entre derechos y estatus moral: los agentes morales tenemos obligaciones con respecto a un sujeto, y por lo tanto el sujeto tiene derechos, en la medida en que el sujeto tiene estatus moral. Sin embargo, (EM) no tiene mucho contenido, pues no nos dice qué es lo que hace que un X tenga estatus moral.

Hay distintas teorías sobre qué es lo que hace que un X tenga estatus moral. En general, todas ellas postulan una u otra propiedad P tal que si, y sólo si, X tiene P, entonces X tiene estatus moral. Para algunos P es una propiedad intrínseca de X. Hay quienes dicen que P es “tener intereses”: X tiene estatus moral si X tiene intereses (DeGrazia 2008). Otros más sostienen

que P es “ser un ser sensible”: X tiene estatus moral si X siente (Singer 1992, Sumner 1981, Steinbock 1992). También hay quienes afirman que P es “ser consciente” (Harman 2003). Para otros, P es una propiedad relacional de X, por ejemplo “estar social y emocionalmente relacionado con agentes morales” (Noddings 1984), o “estar social, emocional o ecosistémicamente relacionado con agentes morales” (Callicott 1989).⁵

Pretendo que la discusión que sigue abstraiga de estas formas particulares de concebir P. Mi argumento mostrará que, sea cual sea esa propiedad P que se supone es condición necesaria y suficiente para tener estatus moral, las posturas de que el estatus moral es cuestión de grado y las posturas de que hay un único estatus moral compartido por humanos y animales pueden justificar los mismos juicios morales.

II. El estatus moral como cuestión de grado

¿Por qué pensar que el estatus moral es una cuestión de grado? La mayoría de las personas está de acuerdo en que es peor matar a una persona que a una rata, aún si considera que es moralmente problemático matar a una rata. Asumiendo que las ratas tienen estatus moral, ¿cómo podemos interpretar la tesis de que en general es peor matar a una persona que a una rata? Aquí es donde concebir al estatus moral en términos de grados parece tener sentido. Podemos decir que la persona tiene mayor estatus moral que la rata, y que por eso es peor matar a la persona que matar a la rata, aún si es moralmente problemático matar a la rata.

Dado que el estatus moral de las personas y las ratas está basado en alguna propiedad P, tenemos dos opciones para entender como éste puede ser gradual: o bien el grado de estatus moral que tiene un X dado depende del grado con que X posee la propiedad P, o bien el que X tenga P (sin importar en que grado) es necesario y suficiente para que tenga estatus moral pero hay alguna(s) otras propiedades Q que X puede tener y que pueden afectar el grado de estatus moral de X. Llamaré a la primera opción Modelo de la Propiedad Desigual y a la segunda Modelo de la Propiedad Extra.

Volviendo al caso de las personas y las ratas, bajo el Modelo de la Propiedad Desigual podemos decir que es peor matar a una persona que a una rata porque la persona tiene mayor estatus moral dado que tiene más P (tiene más intereses, o siente más, o es más consciente, o tiene más relaciones sociales y emocionales con agentes morales, etc.). O, bajo el Modelo de la

⁵ Para una evaluación de las diferentes teorías sobre cuál es la propiedad P, véase Warren (2003).

Propiedad Extra, podemos decir que es peor matar a una persona que a una rata porque, aunque la persona y la rata ambas tienen P, la persona además tiene Q (y Q puede ser algo como “es racional”, “es agente moral”, “es auto-consciente”, o alguna combinación de ellas).

Lo que estamos confrontando en el caso de la persona y la rata expuesto arriba son dos reclamos morales: el reclamo de la persona por preservar su vida y el reclamo de la rata por preservar la suya. Siguiendo el uso común en las discusiones sobre estatus moral, llamaré “reclamos morales” a los reclamos confrontados en los casos en que podemos emitir un juicio moral sobre cuál de ellos tiene mayor peso moral. Vemos que ambos modelos de la postura de grado pueden generar los mismos juicios en casos de reclamos morales equivalentes. Cuando tenemos dos sujetos con estatus morales distintos, y tenemos reclamos morales equivalentes (preservar la vida contra preservar la vida), ambos modelos justifican que le demos prioridad al reclamo moral del sujeto con mayor estatus moral.

Supongamos ahora que tenemos sujetos con el mismo estatus moral y reclamos morales no equivalentes. Por ejemplo, supongamos que tenemos que decidir si matar a un niño o hacer sufrir a otro. En general, deberemos darle prioridad al reclamo moral con mayor peso moral, en donde “peso moral” indica la importancia moral que debemos darle a un reclamo moral. Por lo tanto, dado que en general el reclamo moral de preservar la vida tiene mayor peso moral que el reclamo moral de evitar el sufrimiento, es mejor hacer sufrir a un niño para que el otro viva.

Dado que para estos casos podemos justificar los mismos juicios desde cualquiera de los dos modelos de las posturas de grado, éstos no tienen ninguna diferencia práctica, así que por ahora los trataré como equivalentes. A continuación explicaré cuáles son los juicios que pueden justificarse con respecto a los casos vistos desde las posturas que sostienen que los seres humanos y los animales compartimos un único estatus moral.

III. Estatus Moral Único

Supongamos que consideramos que debemos otorgarles el mismo estatus moral a los animales y a los humanos. De todas formas juzgamos que es peor matar a una persona que a una rata (hasta ahora no he conocido a nadie que niegue la verdad de este juicio moral). ¿Cómo lo justificamos desde una postura de acuerdo con la cual las ratas y las personas tienen el mismo estatus moral?

Lo que podemos decir es que aunque la persona y la rata tienen el mismo estatus moral, el reclamo moral de la rata y la persona en este caso no son equivalentes, y el de la persona tiene mayor peso moral. Por ejemplo,

podemos argumentar que la persona tiene mucho más que perder que la rata si pierde su vida. La persona tiene planes a largo plazo, por ejemplo, o relaciones con otras personas que valora mucho, y estas son cosas que perderá si pierde la vida. La rata, en cambio, no tiene tales planes ni relaciones con otras ratas que valoren de la misma forma. Por lo tanto, en este caso el reclamo moral de la persona tiene más peso moral que el de la rata, y es por eso que es peor matar a una persona que a una rata. El punto es que desde una postura del estatus único se puede justificar el mismo juicio moral con respecto a este tipo de casos que se puede justificar desde una postura de grado. La diferencia entre los dos tipos de postura con respecto a este tipo de casos radica en la forma de justificar el juicio moral. Desde ambos tipos de postura tenemos dos variables a considerar: el peso del reclamo moral y el grado de estatus moral (aunque desde las posturas del estatus único la segunda variable sólo tiene dos valores -o grados- posibles: se tiene o no se tiene). La diferencia con respecto a este tipo de caso entre los dos tipos de postura radica en cuál de las variables se mantiene constante: en el caso de las posturas de grado, se mantienen constantes los reclamos morales otorgándoles el mismo peso moral, y en el caso de las posturas del estatus único, se mantiene constante el estatus moral.

50

El defensor de una postura de estatus moral único también puede, por supuesto, justificar los mismos juicios para casos en donde dos sujetos con el mismo estatus moral tienen reclamos morales no equivalentes. Es mejor hacer sufrir a un niño que matar al otro porque el reclamo moral de preservar la vida tiene mayor peso moral que el reclamo moral de evitar el sufrimiento.

Vemos que en casos en los que tenemos el mismo estatus moral y diferentes reclamos morales, las posturas del estatus único y las posturas de grado pueden justificar los mismos juicios de la misma forma. Con respecto a casos en los que tenemos que decidir entre reclamos morales que parecen equivalentes, las posturas de grado y las posturas del estatus único pueden justificar también los mismos juicios morales. Sólo que en este tipo de casos hay una diferencia aparente en la forma de justificar estos juicios desde cada tipo de postura, en tanto la variable que se mantiene constante desde las posturas de grado es distinta a la variable que se mantiene constante desde las posturas del estatus único. Desde las primeras se mantiene constante el peso del reclamo moral, y desde las segundas se mantiene constante el grado de estatus moral. Sin embargo, más adelante explicaré que esta diferencia es superficial, porque en realidad las diferencias entre humanos y animales a las que apelan las posturas de grado para darles mayor estatus moral a los humanos pueden ser las mismas a las que apelan las posturas del estatus único para darle mayor peso moral a los reclamos morales de los humanos.

IV. Casos mixtos

Hasta ahora hemos visto casos de confrontación de reclamos morales entre personas y animales en los que comparamos (1) el peso relativo de los reclamos morales en conflicto, (2) el grado de estatus moral de cada uno. Pero hasta ahora nuestras intuiciones han sido bastante claras, y también lo han sido las argumentaciones en favor de ellas desde cada tipo de postura. Esto es porque en los casos que vimos al menos una de las variables se mantiene constante: o bien tenemos seres con el mismo estatus moral o bien tenemos reclamos con el mismo peso moral. Si tenemos dos seres con el mismo estatus moral y los reclamos en conflicto tienen distintos pesos morales, la decisión que debemos tomar parece clara en cualquiera de los dos tipos de postura: debemos defender los reclamos con mayor peso moral. También parece que podemos decidir qué hacer si tenemos reclamos con el mismo peso moral en animales y humanos: o bien postulamos distintos estatus morales para humanos y animales (desde las posturas de grado), o bien argumentamos que los reclamos realmente no son equivalentes y no tienen el mismo peso moral (desde las posturas del estatus único). Lo importante es que ambos tipos de posturas pueden justificar los mismos juicios, y que no parece haber demasiada duda sobre cómo debemos juzgar, en general nuestras intuiciones son claras.

Sin embargo, muchos casos reales involucran reclamos en conflicto de humanos y animales que no son equivalentes, es decir, que no cargan el mismo peso moral. A estos casos los llamaré casos mixtos, pues son casos en los que, desde la postura de grado, ninguna de las variables se mantiene constante. En estos casos podría parecer que las posturas del estatus único tienen una ventaja sobre las de grado, pues mantienen la variable del estatus moral constante: animales y humanos tienen el mismo estatus moral. Así, desde las posturas del estatus único, parece que la decisión en los casos en que confrontamos dos reclamos morales no equivalentes debería ser fácil: a primera vista pareciera que deberíamos darle prioridad a los reclamos con mayor peso moral. Pero no es así en todos los casos, ya que hay casos de reclamos morales no equivalentes—los casos mixtos—que resultan conflictivos para las posturas del estatus único.

Supongamos que tenemos un caso en el que tenemos que decidir si matar una rata para evitar que muerda a un niño, o dejar vivir a la rata y dejar que muerda al niño. El reclamo de la rata es el de preservar su vida, el del niño es el de evitar el sufrimiento (podemos suponer que la mordedura de la rata sólo le causaría al niño un dolor agudo, y no un daño más grave, como contagiarle la rabia o dejarle una cicatriz de por vida). Se trata de reclamos obviamente no equivalentes; en general el reclamo por preservar

la vida carga mayor peso moral que el de evitar el sufrimiento. Así, podemos decir que el reclamo de la rata carga mayor peso moral que el reclamo del niño. Si consideramos que la rata y el niño tienen el mismo estatus moral, parece que deberíamos dejar que la rata muerda al niño, dado que el reclamo de ésta última tiene mayor peso moral que el del niño. Sin embargo, esta es una solución que a veces va en contra de nuestras intuiciones, o por lo menos en contra de nuestra forma de actuar en un caso así. En general, pocos dudaríamos en matar a la rata para evitar que muerda a un niño (suponiendo que matar a la rata sea la única forma de evitar que muerda al niño), ni siquiera si somos defensores fervorosos de los derechos de los animales. Tenemos entonces que en este caso la teoría de que la rata y el niño tienen el mismo estatus moral puede tener una consecuencia contraria a nuestras intuiciones y a nuestras formas de actuar inmediatas. Sin embargo, desde una postura del estatus único se podría alegar que el reclamo del niño por evitar el sufrimiento carga mayor peso moral, y que por lo tanto, aún cuando la rata y el niño tengan el mismo estatus moral, debemos darle prioridad al reclamo del niño. Podríamos decir, por ejemplo, que para una rata no es tan importante preservar su vida, pues no tiene planes a largo plazo, ni relaciones significativas con otras ratas, etc., mientras que para un niño evitar el sufrimiento es sumamente importante, pues a su corta edad cualquier clase de sufrimiento puede tener consecuencias psicológicas a largo plazo que deterioren su bienestar general. A lo que voy es que desde la postura de un único estatus moral los casos de reclamos no equivalentes pueden ser casos conflictivos: la postura no tiene una respuesta única, pues desde ella se pueden argumentar juicios contrarios, y además nuestras intuiciones al respecto no son del todo claras.

¿Qué nos dicen las posturas de grado sobre cómo debemos actuar en este tipo de casos? ¿Nos dan una respuesta única y más satisfactoria para los defensores de los derechos de los animales? Volvamos al caso del niño y la rata. Pareciera que las cosas son aún más complicadas que para las posturas de un único estatus, porque en este caso desde las posturas de grado ninguna de las dos variables se mantiene constante. Tenemos dos seres con distintos grados de estatus moral y dos reclamos morales no equivalentes. Para complicar más las cosas, en este caso el ser con mayor estatus moral hace el reclamo con menor peso moral. ¿A cuál de las variables debemos darle más importancia? Cómo vimos arriba al analizar el caso desde la postura del estatus único, parece que no hay una respuesta única y satisfactoria a esta pregunta. No es claro lo que debemos juzgar. Supongamos que decidimos que debemos darle prioridad al estatus moral, de tal modo que demos prioridad al reclamo del niño sobre el de la rata. Evidentemente,

decir que en todos los casos posibles de confrontación de reclamos entre humanos y ratas debemos dar prioridad a los reclamos de los humanos simplemente porque los humanos tenemos mayor estatus moral es insostenible, ya que tiene consecuencias nefastas con respecto a nuestro trato a los animales, pues permitiría cualquier clase de maltrato a los animales para satisfacer cualquier reclamo humano. Sin embargo, nada impide que desde la postura de grado juzguemos caso por caso, afirmando que hay casos en los que debemos dar prioridad a los reclamos de los humanos, aún cuando tengan menos peso moral que los de los animales, simplemente porque los humanos tienen mayor estatus moral. Así, podemos decir que en el caso de la rata y el niño debemos matar a la rata para evitar el sufrimiento del niño porque el niño tiene mayor estatus moral.

Supongamos en cambio que decidimos que debemos darle prioridad a los reclamos morales, de tal modo que en este caso demos prioridad al reclamo de la rata porque tiene mayor peso moral que el del niño. Esto también podría resultar problemático. Si generalizamos, entonces no es permisible matar a ningún animal en ningún caso en el que éste cause sufrimiento a algún ser humano, así que tampoco podemos generalizar. Sin embargo, podemos juzgar caso por caso, y decir que en el caso en cuestión el reclamo de la rata tiene mayor peso que el del niño. Parece que las posturas de grado, como las posturas del estatus único, no nos dan ninguna respuesta única y del todo satisfactoria a este caso pero, tal y cómo las del estatus único, pueden justificar juicios contrarios.

Resumiendo, en los casos no conflictivos las posturas de grado y las de un único estatus moral para humanos y animales pueden ofrecer y justificar los mismos juicios morales, y en los casos conflictivos –los casos mixtos– ninguna de ellas da una respuesta única y del todo satisfactoria, pero, como en los casos no conflictivos, las dos pueden justificar los mismos juicios. Por lo tanto, las posturas de grado y las del estatus único no hacen ninguna diferencia práctica en la defensa de los derechos de los animales, ya que ninguna tiene una ventaja con respecto a la otra.

V. Equivalencias teóricas

Vimos que las posturas de grado y las posturas del estatus único no constituyen, en la práctica, opciones distintas. Pero parecen ser teóricamente distintas, pues aunque ambos tipos de postura pueden justificar los mismos juicios morales, hay casos en que lo hacen de distinta manera. En ciertos casos en los que las posturas de grado justifican juicios morales apelando a los diferentes grados de estatus moral de los sujetos cuyos reclamos morales están siendo confrontados, las posturas del estatus único los justifican

apelando a los diferentes pesos morales de dichos reclamos. Sin embargo, a continuación explicaré que en última instancia tanto el grado del estatus moral (en las posturas de grado) como el peso relativo de los reclamos morales (en las posturas del estatus único) se pueden calcular apelando a las mismas diferencias.

Pensemos de nuevo en el primer caso: tenemos que justificar el juicio moral de que es peor matar a una persona que a una rata. Las posturas de grado lo hacen apelando a los diferentes grados de estatus moral que tienen la persona y la rata, las posturas del estatus único lo hacen apelando a las diferencias en peso moral de los reclamos de la persona y la rata. ¿Pero cómo justifican ambas posturas estas diferencias? Pueden apelar exactamente al mismo tipo de diferencias entre la persona y la rata.

54

Veamos primero la justificación desde las posturas de grado. Desde una postura de grado, la persona tiene más estatus moral porque, o bien tiene la propiedad P en mayor grado (Modelo de la Propiedad Desigual), o bien tiene alguna otra propiedad Q que la rata no tiene, o tiene en menor grado (Modelo de la Propiedad Extra). Supongamos que la propiedad P es la propiedad “tener intereses”. Podemos decir que la persona tiene mayor estatus moral porque tiene más intereses que la rata. Por ejemplo, tiene intereses en llevar a cabo planes a largo plazo, relacionarse con otros seres humanos, etc. O supongamos que la propiedad Q es “es un agente moral”. Podemos decir que la persona tiene mayor estatus moral porque es un agente moral, mientras que la rata, a pesar de tener intereses, no es un agente moral (no puede actuar con base en obligaciones morales, no tiene ningún sentido moral, etc.). De este modo justificamos el juicio de que es peor matar a la persona que a la rata desde las posturas de grado.

¿Cómo lo justificamos desde las posturas del estatus único compartido? Podemos decir que el reclamo de la persona por preservar su vida tiene mayor peso moral que el de la rata por preservar la suya porque la persona tiene más interés en preservar su vida: tiene intereses en llevar a cabo planes a largo plazo, relacionarse con otros seres humanos, etc. Dichos intereses serían afectados definitivamente si perdiera su vida. O podemos decir que el reclamo de la persona por preservar su vida tiene mayor peso moral que el de la rata porque la persona es un agente moral, y los reclamos de los agentes morales tienen mayor peso moral que los reclamos similares de sujetos que no son agentes morales. La cuestión es que exactamente las mismas diferencias entre humanos y animales que se usan en justificar juicios morales desde las posturas de grado se usan para justificar los mismos juicios morales desde las posturas del estatus único. Por lo tanto, la diferencia en la forma de justificar juicios entre ambos tipos de postura es superficial: desde las

posturas de grado las diferencias entre humanos y animales se etiquetan como diferencias en estatus moral, mientras que desde las del estatus único se etiquetan como diferencias en el peso de los reclamos morales. Pero a final de cuentas desde ambas posturas se apela a las mismas propiedades para justificar los mismos juicios. Por lo tanto, podríamos desarrollar la discusión sobre como debemos tratar a los animales apelando directamente a dichas propiedades, sin hablar ni de estatus moral ni del peso de los reclamos morales, y justificar los mismos juicios. Esto nos debe llevar a cuestionarnos la utilidad de seguir debatiendo cuestiones sobre como debemos tratar a los animales en términos de diferencias o similitudes en el “estatus moral” de los animales y los humanos. Quizás sea más útil desechar dichas discusiones sobre estatus moral a favor de discusiones directas sobre lo que distingue a los animales de los humanos, y la medida en que estas diferencias justifican tratos diferentes.

Referencias Bibliográficas

CALLICOTT, J (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. New York, State University of New York Press.

CARRUTHERS, P. (1992). *The Animals Issue*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (2010a). “Animal mentality: its character, extent and moral significance”, en: R. Frey and T. Beauchamp (eds.), *Handbook on Ethics and Animals*. Oxford, Oxford University Press.

_____ (2010b). “Against the moral standing of animals”, en: C. Morris (ed.), *Practical Ethics: questions of life and death*. Oxford, Oxford University Press.

CAVALIERI, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York, Oxford University Press.

COHEN, C. (1986). “The case for the use of animals in biomedical research”, *The New England Journal of Medicine*, 315, pp. 865-870.

DEGRAZIA, D. (2008) “Moral Status As a Matter of Degree?”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLVI, pp. 181-198.

FREY, R.G. (1988). “Moral standing, the value of lives, and speciesism”, *Between the Species*, 4, pp. 139-152.

GUTHRIE, R.D. (1967-1968). “The ethical relationship between humans and other organisms”, *Perspectives in Biology and Medicine*, 12, pp- 52-62.

HARMAN, E. (2003). “The Potentiality Problem”, *Philosophical Studies*, 114, pp. 173-198.

LI, H. (2002). "Animal Research, Non-vegetarianism, and the Moral Status of Animals – Understanding the Impasse of the Animal Rights Problem", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 27-5, pp. 589-615.

NODDINGS, Nell (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

REGAN, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

SHAPIRO, P. (2006). "Moral Agency in Other Animals", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27, pp. 357-373.

SINGER, P. (1990) *Animal Liberation*. 2nd Edition. New York, Avon Books.

STEINBOCK, B. (1978). "Speciecism and the idea of equality", *Environmental Ethics*, 3, pp. 197-218.

_____ (1992). *Life before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*. New York, Oxford University Press.

SUMNER, L. W. (1981) *Abortion and Moral Theory*. Princeton. NJ, Princeton University Press.

WARREN, M. A. (2003). "Moral Status", en: R.G. Frey y C. Heath Wellman (eds.), *A Companion to Applied Ethics*. Oxford, Blackwell.