

TRADUÇÃO

LA UNIVERSABILIDAD DE LAS MÁXIMAS DE ACCIÓN

UN ASPECTO DEJADO DE LADO Y MAL COMPRENDIDO DE LA ÉTICA DE SPINOZA*

MANFRED WALTHER **

TRADUÇÃO DE DIEGO TATIÁN ***

Permítanme en primer lugar agradecerles por haberme invitado a leer una ponencia en vuestro COLOQUIO SPINOZA, a pesar de que no hablo español.

Cuando escuchen el título de mi ponencia, puede ser que piensen que el que habla es un kantiano. Y dado que este es un Coloquio sobre Spinoza, puede ser que se pregunten qué tiene que ver la universalidad de las máximas con la filosofía de Spinoza. Responder a esta pregunta es lo que me propongo aquí.

En la penúltima proposición de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza establece:

“Un hombre libre nunca obra dolosamente (*dolo malo*), sino siempre de buena fe (*cum fide*).”¹

La demostración pone en evidencia que cualquier acción llevada a cabo de otra manera, implicaría una auto-contradicción, y se desarrolla en cuatro pasos:

(1) Un hombre libre es aquel que actúa “de acuerdo con los dictámenes de la razón” y por lo tanto, “de un modo absolutamente virtuoso” (EIV, 24, dem).

(2) Al ejercer la razón, las leyes de nuestra propia naturaleza que son comunes a

todos los hombres², se manifiestan de un modo irrestricto³ (E IV, 24).

(3) Actuar dolosamente según la guía de la razón, significaría que “obrar dolosamente sería lo mejor que un hombre avisado podría hacer para conservar su ser”, esto es, “concordar solo en las palabras” (E IV, 72, dem).

(4) De esto se sigue que al activar aquello en lo que concordamos con otros, es decir, la razón, necesariamente seríamos “contrarios entre sí” (E IV, 72, dem) – una aparente auto-contradicción.

Para decirlo de otro modo: si toda acción libre, esto es, una acción que es dirigida por la razón, es útil para nosotros en el grado más alto, y si actuar dolosamente nos pone necesariamente en oposición con otros, lo cual nos daña, entonces actuar dolosamente no puede ser jamás lo que hace un hombre libre.

2 “El esfuerzo por conservarse no es más que la esencia de la cosa misma [...] que, en cuanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia [...] y para hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada (*actualis*)” (E IV, 26, dem). Dado que “la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción”, luego, “no nos esforzamos por entender las cosas teniendo a la vista algún fin [...] sino que, al contrario, el alma no podrá concebir, en cuanto que raciocina, que sea bueno para ella nada sino lo que conduce al conocimiento.” (E IV, 26, dem).

3 “Nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos” (E IV, 24, dem).

** Profesor de Filosofía en LEIBNIZ UNIVERSITÄT - HANNOVER.

*** Profesor de Filosofía Política en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC.

1 Las citas son de la trad. de Vidal Peña.

Al ocuparse del caso extremo, Spinoza se apresura a explicitar el rigor con el que su doctrina implica que una máxima de actuar dolosamente en orden a preservar el propio ser, es una absoluta auto-contradicción performativa:

“Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo.” (E IV, 72, esc.)

¡Este es el principio de la universalidad en su versión más pura! Uno podría formular el argumento de Spinoza del siguiente modo: al actuar dolosamente, los hombres aniquilarían la condición misma bajo la cual pueden cooperar según reglas confiables y, gracias a esa cooperación, ganar un espacio para su auto-preservación de acuerdo con sus respectivas naturalezas –un espacio que es protegido por la potencia de la sociedad, es decir, por la ley común.

La doctrina de Spinoza según la cual incluso el peligro inminente de la destrucción física del hombre no puede nunca ser un motivo razonable para actuar dolosamente, hace que uno se pregunte cómo es posible conciliar esta doctrina con su posición ontológica fundamental, según la cual:

“El esfuerzo por conservarse no es más que la esencia de la cosa misma [...] que, en cuanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia [...] y para hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada (*actualis*)” (E IV, 26, dem).

Respecto del sentido general, no hay dificultades:

Dado que

(1) Un hombre, que es una parte relativamente impotente de la totalidad de la naturaleza, no puede preservarse a sí mismo sin ninguna cooperación, sin combinar sus fuerzas con las de otros hombres;

dado que

(2) Las restricciones que la comunidad impone a su esfuerzo por obtener aquellos bienes que efectivamente apetece en cualquier momento, son por mucho superadas por las ventajas que se siguen de la cooperación;

y dado que

(3) es imposible cultivar la propia mente sin ninguna comunicación con otros hombres,

concluimos que no sólo es útil sino indispensable, buscar la colaboración con otros y auxiliarlos en su propio esfuerzo por auto-preservarse –esto es, de un modo tal, que ellos mismos se vean motivados a vivir según la razón.

Pero, ¿qué sucede con el caso especial del que Spinoza se ocupa aquí? ¿Hasta qué punto le es útil a alguien no actuar dolosamente, si esto lo conduce a la muerte? El hombre libre, es decir, el que racionalmente se niega a engañar a otros aún cuando su vida esté en peligro, ¿no estaría actuando de modo contrario a su propia esencia?

¿No ha afirmado Spinoza en la proposición 21 de *Ética* IV: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”? – dado que “el deseo [...] de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre” (E IV, 21, dem), y que “el

esfuerzo por conservarse” es la virtud primera y fundamental (E IV, 22).

Nuevamente: Un hombre libre que actúa del modo que Spinoza lo presenta, ¿no actuaría contra su esencia? ¿No ha demostrado Spinoza que es ontológicamente imposible que alguien haga algo que lo/la destruya a sí mismo/a –a menos que él o ella sea agobiado/a por la potencia de fuerzas externas que han sido internalizadas?

En la literatura especializada sobre Spinoza, donde se discute este problema, se han ofrecido respuestas diferentes e incluso contradictorias. Mencionaré tres entre ellas:

(1) Que Spinoza, en la proposición que estamos analizando, se contradice a sí mismo, es la convicción de Michael Della Rocca tal como la expone en su monografía sobre Spinoza de 2008. Su crítica a Spinoza es la siguiente: en su esfuerzo por insertar “una preocupación por los otros en su sistema egoísta” mediante la articulación de nuestra proposición universalista, Spinoza “puede que esté yendo, sin embargo, demasiado lejos en esta dirección”, pues un ser absolutamente libre es imposible según el mismo Spinoza. De esto se sigue que en todos los casos se trata únicamente de grados de potencia y libertad y, consecuentemente, también de la Verdad y la Falsedad. De nuestro absoluto esfuerzo por nuestra auto-preservación, se sigue por lo tanto, “que nosotros, seres pasivos, podemos necesitar a veces mentir con el fin de salvar nuestras vidas y, de esta manera –dado el egoísmo de Spinoza– podemos a veces estar obligados a mentir”⁴ – El final de esta cita muestra que

Della Rocca encuentra incluso una doctrina de la obligación en Spinoza.

Tal como mostraremos más abajo, es difícil imaginar una incompreensión más profunda de la doctrina ética de Spinoza!

(2) Yirmiyahu Yovel, en su contribución al tercer volumen de las conferencias sobre Spinoza de Jerusalén, se ocupa del pasaje desde la mera supervivencia a una vida de entendimiento. Al comienzo, sostiene que Spinoza empieza con la primera forma del *conatus*, un esfuerzo por la mera supervivencia que se dirige al infinito en el tiempo y que, por lo tanto, se verá frustrado. En una reflexión sobre la potencia intelectual que se encuentra dirigida hacia la eternidad, Spinoza trasciende esa primera forma. Yovel critica la solución de Spinoza a) porque separa el *conatus intelligendi* del *conatus* primordial y no desarrolla el pasaje clara y distintamente, y porque Spinoza presume que la razón ya ha entrado de algún modo en juego, y principalmente b) porque Spinoza generalmente no toma en consideración el esfuerzo por la identidad y los valores, es decir, el problema del sentido (*Sinn*), como una marca ontológica del modo “hombre” (p. 54). Luego bosqueja una noción “existencialmente” revisada del *conatus* en el sentido de que trasciende *a priori* el nivel consecuencialista y también da a la religión un lugar genuino, como una expresión del esfuerzo por la identidad y el sentido (pp. 54-59). La creencia de Spinoza en el conocimiento racional absoluto se revela, desde esta perspectiva, únicamente como un otra forma de alienación. Yovel continúa diciendo que “el esfuerzo por el

4 Michael della Rocca, *Spinoza*. London [e.a.] 2008, sección “Lies and degrees of freedom”, pp. 199-203 (citas: pp. 199, 201).

sentido se dirige hacia algo que trasciende la existencia, pero que necesariamente se refiere a la existencia y es proyectado por ella” (p. 57).

Yovel no se refiere a la proposición en la que yo me concentro. Como mostraré, la prueba de Spinoza para esta proposición se ocupa explícitamente del problema planteado por Yovel, y lo hace de un modo tal, que cumple con los requisitos que Yovel esgrime en su contra.

(3) Pierre Macherey, en su comentario a *Ética IV*, menciona nuestra proposición brevemente, sin comentarla. La proposición 69, que él denomina la “règle de la prudence” (“regla de la prudencia”) conduce, según Macherey, “a evaluar las ocasiones en las que, para afirmar su vocación de ser libre, hay que saber asumir sus responsabilidades, y correr riesgos mortales si no hay modo de hacerlo de otra manera”.⁵ La compatibilidad de correr esos “riesgos mortales” con su ontología general no es discutida por Macherey.

Creo que puede ser clara y distintamente mostrado, que no existe contradicción entre la ontología universal del modo infinito “hombre” y la doctrina según la cual la razón nunca enseña a actuar dolosamente.

Según Spinoza mismo, “la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza” y “exige, por consiguiente, que cada cual [...] apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos que cada cual se esfuerce *cuanto está en su mano* (*quatenus in se est*) por conservar su ser” (E IV, 18, esc). Ahora bien, si alguien hace lo que la

razón exige, lo que actúa aquí es simplemente “la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza” (E IV, def. 8). Es únicamente en tanto que el hombre entiende (*intelligit*) que es completamente sí mismo, que es activo por sí mismo, que su esencia racional es por completo realizada. Solamente en tanto que entiende es activo y libre, mientras que en todos los otros casos padece en la medida en que depende de la co-acción de causas externas que jamás puede controlar por completo, aún si éstas contribuyen al aumento de su auto-preservación y, de ese modo, lo hacen gozar de su existencia.

De aquí se desprende lo siguiente: si el hombre que es dueño de sí mismo actuara de un modo contrario a la razón, se dañaría a sí mismo porque preferiría pasar de una condición de más perfección a una de menor perfección, de la libertad a la dependencia. Dado que nosotros “no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros” – que es el caso que estamos examinando – “[...] sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber. [...] Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, *nuestra mejor parte*, se contentará por complete (*plane acquiescet*) con ello, esforzándose por perseverar en ese contento” (E 4, cap. 32). Por lo tanto, al negarnos a engañar a los otros, elegimos entre dos males –el mal de renunciar a nuestra libertad y el mal de ser profundamente dañados– el menor, y actuamos así exactamente de acuerdo con la máxima articulada en el corolario a la

⁵ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris 1997: p. 420, n 1.

proposición 65 de *Ética* IV: “Según la guía de la razón, seguiremos un mal menor que nos reporte un bien mayor, y renunciaremos a un bien menor que sea causa de un mal mayor.” Como hombres verdaderamente libres, probaremos que en tales casos extremos, que la “potencia de espíritu” (*fortudinem*) que, en relación a nosotros mismos es “confianza en sí mismo” (*animositas*), en relación a otros es “generosidad” (*generositas*).⁶

Pero, nuevamente: para aquel o aquella que actúa de esta manera, ¿no se trata de un sacrificio de la individualidad de la mente humana? Pues la mente humana es definida, según Spinoza, como la idea del propio cuerpo y isólo en tanto que tal como un individuo!

Para responder a esta pregunta, uno podría inclinarse a hacer referencia a la doctrina de Spinoza de la eternidad de la mente, que debe ser dada, tal como podría esperarse, como la doctrina de la eternidad de la mente individual.⁷

Uno podría sorprenderse al aprender de Spinoza mismo que la doctrina de la eternidad de la mente individual no es un requisito para fundamentar su doctrina ética. La penúltima proposición de la *Ética* acentúa exactamente esto. Dice: “Aunque no supiésemos que nuestra alma es eternal, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad” (E V, 41). En la demostración, Spinoza nos recuerda que ha fundamentado sus doctrinas éticas sin referencia a la eternidad del alma.

6 Cf. Chantal Jaquet, „Verborgene Charakterstärke. Die Kraft von Selbstvertrauen und Edelmut“, en: *Konzepte der Macht. Spinoza und die Moderne*. Ed. by Thomas Kisser e.a. (no publicado todavía).

7 Cf. Robert Schnepf, „Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas Theorie des ewigen teils des endlichen Geistes.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2006), pp. 181-215.

Se apresura a añadir: aquél que piensa que los hombres, si creyeran “que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga [...], retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí”. Estos, según Spinoza, no actuarían de un modo menos absurdo “que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse (*exsaturare*) de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón” (E V, 42, esc).

Es imposible sobreestimar esta auto-interpretación de Spinoza para una comprensión adecuada de su doctrina ética por dos razones:

Primero, la ética de Spinoza pretende ser una ética para todos los hombres independientemente de cuál sea su convicción metafísica, incluidas todas las variaciones del platonismo! Es una ética para seres humanos finalistas también, porque muestra qué significa que “la virtud [...] no es otra cosa que actura según las leyes de la propia naturaleza” (E IV, 18 esc.) y que “la virtud debe ser apetecida por sí misma” (ibid.).

En segundo lugar, Spinoza es aparentemente consciente de que su doctrina de la eternidad de la mente humana tal como aparece en la segunda mitad de *Ética* V, es algo menos universal que su doctrina ética.

Si uno busca una breve expresión de qué es lo que hace que los hombres vivan de la manera descrita, uno puede encontrarse con las reflexiones de un autor que se pregunta: “*Wie kann die Vernunft eine Triebfeder abgeben?*” (¿Cómo puede la razón ofrecer un móvil?) La respuesta que da es: “*Zusammenstimmung mit sich selbst. Selbstbilligung und Zutrauen*”

(Conformidad consigo mismo. Auto-aprovación y confianza).⁸ ¿Existe alguna otra formulación que sea más precisa para resumir la doctrina ética de Spinoza que ésta? El autor citado es Kant, en una reflexión de alrededor de 1777 y publicada solo en su *Opera Postuma*. El contexto vuelve claro que, de acuerdo con Kant, esta fuerza motivadora no puede reemplazar jamás al deber como la única que cuenta moralmente. Para Spinoza, una tal referencia adicional no es necesaria.

Si no he comprendido mal la doctrina ética de Spinoza, puede que en algunos de ustedes surja una pregunta: ¿Qué sucede con *el Spinoza materialista*?

La interpretación de la *Ética* de Spinoza como ha sido dada aquí, puede haber causado en algunos lectores una disonancia afectiva e cognitiva. (cf. EIII, 31). Pero estos lectores van, yo supongo, recordar lo que dice Spinoza acerca de la “firmeza de carácter” en la primera sección de la parte III de la *Ética*, Proposición 59, escolio, y van a reaccionar en conformidad.



⁸ Reflexión 6864, cita tomada de: *Materialien zu Kants, Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. por Rüdiger Bittner y Konrad Cramer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; p. 59): p. 101.