

EL DETERMINISMO DE SPINOZA, EL CONTROL DE LA ORIENTACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

Abraham Garcia Casillas *

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13165>

INTRODUCCIÓN

La responsabilidad y el determinismo se frecuentan como conceptos incombinables. Es decir, el interminable debate sobre si el determinismo y la responsabilidad son compatibles o incompatibles se ha considerado en gran medida como lo posterior. Se argumenta ampliamente que la responsabilidad moral depende de la disponibilidad de posibilidades alternativas, o de que un agente pueda elegir libremente para realizar cierta acción. Este es el caso de los teóricos del libre albedrío, que creen que, sin las condiciones anteriores, una persona que realiza cierta acción no puede ser considerada moralmente responsable del efecto de dicha acción. Los defensores del libre albedrío suelen considerar a Baruj Spinoza como un filósofo cuya explicación del determinismo no coincide con la responsabilidad moral. Algunos afirman que Spinoza es indiferente, o incluso desinteresado, en el tema de la responsabilidad moral, dada su visión determinista del mundo. Aunque la idea de indiferencia o desinterés es tremendamente errónea.

Spinoza cree que nuestra esencia es la autoconservación, y con ello vienen ciertas obligaciones que debemos cumplir. Estas obligaciones se logran de forma autónoma, siquiera guiadas por acciones previas. Esta guía, u orientación, podría tomarse como una noción de determinismo. En esta manera determinada de cumplir con las obligaciones hay un cierto tipo de control que tenemos al deliberar nuestras acciones. John Martin Fischer llamó a este tipo

de control ‘Control de Orientación’ que aclarará la noción de autonomía dentro de un mundo determinado. Este artículo explorará la idea de control de orientación y la relación con la noción de autonomía de Spinoza, y cómo eso implica responsabilidad moral.

Un buen punto de partida cuando se habla de la iteración del determinismo de Spinoza es Dios. Los lectores ávidos de Spinoza estarán familiarizados con su versión de Dios y notarán que es muy diferente a la de las religiones abrahámicas y sus derivados. Aunque breve, lo siguiente ayudará a comprender la dirección que toma Spinoza al afirmar el determinismo como modo de funcionamiento de la vida.

EL DIOS DE SPINOZA

En su *Ética*, Spinoza dice que “[...] en la naturaleza no se da sino una sustancia y que esta es absolutamente infinita” (E1p14c1).¹ Adicionalmente, “Aparte de Dios, ninguna sustancia puede darse ni ser concebida” (E1p14). Spinoza afirma además que Dios es autocausado y que todo aquello que existió, existe y existirá es causado por Dios. Dadas las declaraciones anteriores podríamos deducir que el Dios de Spinoza es similar al de las religiones abrahámicas. Aunque es comparable en los aspectos mencionados, Spinoza nota que el Dios abrahámico y el *verdadero* Dios son disímiles. En su aberración de ciertos aspectos que son esenciales para las religiones Abrahámicas Spinoza se encarga de aclarar lo que Dios *realmente* implica y por qué el Dios abrahámico es un sinsentido.

* Alumno de maestría en filosofía de la Universidad Estatal de San Diego, California, EE. UU. Actualmente me encuentro escribiendo mi tesis. He presentado un par de trabajos en conferencias de filosofía, entre ellos ‘Responsabilidad Artificial: Una Discusión Sobre Inteligencia Artificial, Personalidad, Control y Responsabilidad’ en la Conferencia de *Ética Aplicada* del 2024, en la Universidad de Northwestern en Illinois, EE. UU.

1 Pasajes de *Ética* de Baruj Spinoza serán referidos como su forma reconocida en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Edición de Pedro Lomba locada en p. 9: partes I, II, etc., serán referidas como (E1), (E2), etc., apéndice (Ap), axioma (ax), capítulo (cap), corolario (c), demostración (d), definición (def), escolio (e), lema (Lem), proposición (p), explicación (Ex), postulado (post), prefacio (Praef). En este caso, el pasaje citado se refiere a la parte I de *Ética*, proposición 14, corolario 1.

De acuerdo con la representación Abrahámica de Dios, *él*² es (entre otras cosas) omnipotente, omnisciente, omnipresente; aunque, significativamente, *él* también es amoroso y misericordioso. Baruj Spinoza podría leer la afirmación anterior y estar de acuerdo con la primera proposición, aunque se repulsaría ante la última. La parte “amoroso y misericordioso” de la creencia abrahámica, sugiere Spinoza, podría derivar de la creencia de los abrahámicos³ de que Dios hizo a la humanidad a su imagen (es decir que Dios debería, por lo tanto, ser similar al humano en ciertos aspectos, o al mismo tiempo que los humanos son similares a Dios). Aunque Spinoza aclara que se equivocan en la creencia de que Dios es afín a la humanidad. El afirma que: “Los hay que fingen un Dios a la manera de un hombre que consta de mente y de cuerpo y [que esta] sometido a las pasiones. [...] Nada más absurdo que esto puede ser dicho de Dios, a saber, del ente absolutamente infinito” (E1p15e). Dios siendo infinito y perfecto, no necesita (ni tiene) algo tan imperfecto como las emociones.

Spinoza y los seguidores de las religiones abrahámicas creen en la perfección de Dios; sin embargo, la representación de Spinoza de dicha perfección difiere enormemente con aquella del pensamiento abrahámico. Por ejemplo, Spinoza podría sugerir que la misericordia del Dios abrahámico muestra una imperfección. Esto es así dado que la misericordia, en algunas instancias, implica un cambio en la convicción. Dios no es imperfecto. Dios no comete errores. Dios no cambia de opinión. Como tal, Dios no puede ser misericordioso, dado que esto implicaría un error que *Él* pudo haber cometido, cambiando así lo que había planeado.⁴ Spinoza lo expresa de la siguiente manera:

Se sigue, II. que Dios, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables. Pues si cambiasen por razón de la existencia también deberían (*por la proposición anterior*) cambiar por razón de la esencia, esto es (*como es notorio por sí mismo*), trocarse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo (E1p20c2).

2 “*Él*” será el pronombre utilizado para referirse a Dios, manteniendo la coherencia con la *Ética* de Spinoza.

3 De aquí en adelante, “abrahámicos” designará a los seguidores de cualquiera de las religiones abrahámicas y sus derivadas.

4 Para que quede claro, Dios no planifica, *Él* lo hace. “Planificó” aquí se utiliza en referencia a la creencia abrahámica, no es un modismo spinozista.

Inmutable, en este sentido, es lo que los abrahámicos batallan por entender. Su error, como lo señala Spinoza es su creencia de que Dios puede ser convencido de una u otra manera. Si uno ora lo suficiente, los abrahámicos podrían alegar, uno puede convencer a Dios para obtener un resultado específico que sea favorable para sí mismo. Podría decirse que esto representa a un Dios restringido. Parecería que la oración es una especie de código de trampa para descifrar a su ser omnipotente: la kryptonita de Dios, o nébeda, por así decirlo. *Él* no puede, en parte, resistirse a la oración, y cede si tú lo has hecho lo suficientemente bien o por el tiempo suficiente. Restringido por la oración, puede darse el caso en que Dios decidió que mereces reprobar el próximo examen parcial; sin embargo, dado que oraste lo suficiente (Dios restringido por la oración), está obligado a cambiar el resultado del examen, dándote así, una calificación aprobatoria.⁵

Dios no está limitado por nada, excluyendo sus propias leyes de la naturaleza de acuerdo con Spinoza.⁶ Si fuésemos capaces de hacer que Dios “cambie de parecer” por medio de la oración, parecería ser que la oración (y por consecuencia la persona orando), es una interacción con Dios cuyo resultado es de la causa eficiente, en que, la oración se convierte en el agente de cambio de algún aspecto en las acciones de Dios para obtener un resultado deseado. Spinoza podría declarar firmemente que la afirmación anterior es absurda; nada puede actuar sobre Dios para causar un efecto en el que el interactuante es la causa eficiente del resultado, dado que Dios es la causa eficiente de todo (E1p16cor1). En otras palabras, la oración es un sinsentido. Dios es perfecto; todo lo que fué, és y será es perfecto en la medida en que está dentro de las leyes de la naturaleza. Adicionalmente, nada puede ser cambiado ya que está hecho por Dios y *Él* es inmutable.

La perfección e inmutabilidad con respecto al Dios de Spinoza son las bases para

5 Este sigue siendo un Dios razonable, no te va a dar una calificación sobresaliente sólo porque hayas rezado lo suficientemente bien. Para una calificación sobresaliente, tu oración debe ser excepcional.

6 En la primera parte de la *Ética*, según la proposición 17, Spinoza señala que Dios no está constreñido por ninguna ley, salvo las suyas propias. Aunque la oración o la humanidad no sean en absoluto leyes, el sentimiento sigue siendo válido. Dios es inmutable, incapaz de ser constreñido por ninguna ley o cosa.

el determinismo de Spinoza. La existencia le pertenece a Dios. Todo fue creado por Dios. Dios es perfecto e inmutable. Dados los pasajes anteriores, en especial al respecto de la perfección de Dios, no es difícil ver hacia qué lado podría inclinarse Spinoza al respecto del debate del libre albedrío y el determinismo.

EL DETERMINISMO DE SPINOZA

Descaradamente, Spinoza adopta el determinismo sobre el libre albedrío. El declara que: “Una cosa que ha sido determinada a operar algo ha sido determinada a ello, necesariamente, por Dios, y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse a sí misma a operar” (E1p26). Así mismo, Spinoza, en su carta 75 a Henry Oldenburg, concibe que todo deriva de la naturaleza de Dios por necesidad inevitable, señalando que él (Spinoza) no cree en el destino de Dios sino en la necesidad de las cosas que son y las que siguen.

Spinoza, como vimos anteriormente, dice que Dios es perfecto y que todo es derivado de Él. La derivación sea por manera inmediata o próxima.⁷ Spinoza establece que “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni según otro orden que como han sido producidas” (E1p33). Todo lo que ha pasado, está pasando y pasará de cualquier manera, no puede ser diferente. Refiriéndose a la perfección e inmutabilidad de Dios,

Pues todas las cosas se han seguido necesariamente de la naturaleza dada de Dios (*por la proposición 16*), y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios son determinadas a existir y a operar de cierto modo (*por la proposición 29*). Por ello, si las cosas hubiesen podido ser de otra naturaleza, o ser determinadas a operar de otro modo, de manera que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría haber sido otra de la que es ahora (E1p33d).

Pero la última parte de la cita es absurda, dado que Dios es perfecto e inmutable. Si Dios creó algo de cierta forma y lo determinó de cierta manera,

7 “Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras mediante estas primeras que tampoco pueden ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí, I. que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él, y no en su género, como dicen” (E1p28e).

esto no habría podido ser de alguna otra manera. Recuerda que Dios no comete errores, tampoco cambia lo que ha sido determinado. Por estas razones (la perfección e inmutabilidad de Dios) son cuales el determinismo de Spinoza es basado, dado que todo sigue de la naturaleza de Dios. Y es esta naturaleza la que nos puede ayudar en comprender el determinismo de Spinoza – considerando la naturaleza en vez de Dios.

Reemplacemos la palabra ‘Dios’ con ‘naturaleza’ en todos los casos anteriores. Parecería que Dios no es diferente de la manera en que vemos la naturaleza – la existencia le pertenece a la naturaleza; todo lo que suceda en la naturaleza es causado por acciones previas, de tal forma que el efecto no pudo haber sido de otra manera; la naturaleza es causada por sí misma, y solamente está limitada por sus propias leyes. La representación de Dios de Spinoza es una analogía a la naturaleza. Si Dios actúa de cualquier manera, el efecto de esa acción prosigue necesariamente y no podría haber sido de otro modo. No es una coincidencia que Spinoza hablé acerca de la inevitable necesidad que sigue de acciones previas en una medida comparable a la “acción y reacción.”⁸ Spinoza señala esto en la segunda parte de *Ética*, específicamente la preposición 13, sus axiomas y lemas. Para intentar simplificar su explicación y unirla con nuestro discurso sobre efectos determinados, imaginemos algo parecido a la primera ley de termodinámica.⁹ Esta teoría afirma que nueva materia no puede llegar a existir, ya que existe una cantidad fija de ella en el universo. Si esto se aplica al determinismo de Spinoza, obtendremos algo como “nada puede causarse a sí mismo en movimiento si nada lo ha sido puesto en movimiento, dado que no puede haber entrado (o producido) nueva energía en este universo de energía fija en el que vivimos.” Por lo tanto, para que un cuerpo se mueva, debe haber sido movido por otro cuerpo en movimiento.

8 Esto no quiere decir que, por ejemplo, cada palabra que escribo ahora sea consecuencia o reacción a una acción de Dios, como si cada pulsación de tecla estuviera ordenada por él. Lo que esto implica es que Dios puede haber realizado alguna acción en el momento *m* y cada efecto/reacción posterior es una consecuencia de esa acción, de tal manera que finalmente conduce las reacciones a este punto particular en el momento, digamos, *m**.

9 En breve, “la Ley de conservación de la energía establece que la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma” (unam.mx).

Ahora, si volvemos a incluir a ‘Dios’ en nuestra conversación, Él se convertirá en el cuerpo que ha puesto a los demás en marcha. Todo lo que existe y se mueve de la manera en que lo hace fue producido por Dios, y será así *ad infinitum*. O, en caso de que no haya logrado aclarar la proposición de Spinoza, tomemos su tercer Axioma de la primera parte de su *Ética*: “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no se da ninguna causa determinada es imposible que se siga un efecto” (E1ax3).

Este axioma aporta una perspectiva natural al determinismo de Spinoza. Es decir, este determinismo parece seguir las leyes físicas de la naturaleza; causa y efecto, para cada acción hay una reacción, etc. Esto es coherente con el discurso de Spinoza sobre la existencia. De modo que si, de nuevo, sustituimos la palabra ‘Dios’ por ‘naturaleza’, sin duda podemos estar de acuerdo con la noción de que todo le pertenece a la naturaleza. Todo lo que existe es de tal forma dadas las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, es natural derivar a la conclusión de que todo ha sido puesto en movimiento por las leyes de la naturaleza, concluyendo así, que toda acción es una reacción de una acción previa conforme a las leyes de la naturaleza. Si me duermo a las 11:06 p.m., esto fue determinado por mi estado de cansancio, no necesariamente porque yo haya *elegido* dormir a esta hora tan específica, y mi estado de cansancio está determinado por otras actividades que pude haber realizado a lo largo del día, que a su vez están determinadas por otros aspectos de las leyes de la naturaleza.

Aunque el determinismo de Spinoza haya sido discutido hasta ahora en un sentido natural, él querrá que recordemos que Dios es la causa de la existencia y, por tanto, él es el *titular de la* determinación, por decir. Spinoza nos recordará que: “Todo cuanto es determinado a existir y operar es determinado así por Dios (*por la proposición 26 y el corolario de la proposición 24*) (E1p28d).¹⁰ Por ejemplo,

si yo me cayera de mi patineta debido a una grieta en la carretera (y podemos decir que esto fue determinado por las leyes de la naturaleza), esto sería un efecto producido por Dios, ya que así fue determinado.

El determinismo de Spinoza puede considerarse de dos maneras: Divino o Natural. Nombrar el determinismo de Spinoza, o elegir el nombre con el que prefiere llamarlo, es algo así como escalar la misma montaña por dos lados diferentes: no importa realmente por dónde se escala la montaña, ya que ambos nos llevarán a la misma cima. Todo se reduce a una preferencia personal. El determinismo de Spinoza se llamará precisamente así, y ustedes pueden decidir considerarlo de la manera que más les guste.

AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD

Un partidario del libre albedrío podría pensar que este tipo de determinismo niega axiomáticamente la existencia de la responsabilidad. Si todo está determinado de tal manera que no podría haber sido de otro modo dados los acontecimientos previos, entonces no podemos considerar a alguien responsable de, digamos, robar, matar, engañar, etc. La culpabilidad y el ser loable son conceptos que deben preocupar tanto al determinista como al teórico del libre albedrío. El determinista, así como el teórico del libre albedrío, viven en sociedades que acarrear consecuencias (buenas o malas) para las acciones humanas. ¿Cómo, para Spinoza y los deterministas, puede alguien ser culpable o loable si la autonomía, al parecer, es nula? Responsabilidad y autonomía giran en torno al hecho de que “Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por preservar en su ser” (E3p6). Es decir, Spinoza podría decir que somos autónomos y responsables en la medida en que nos autoconservamos. Esta autoconservación Spinoza la denomina “*conatus*.”¹¹

Un teórico del libre albedrío podría sostener que las leyes civiles resultan innecesarias en los mundos deterministas, dado que las acciones

comparemos (y defendamos) el determinismo de Spinoza con otras teorías del libre albedrío y del determinismo.

11 “Expresa la opinión de Spinoza de que cada cosa ejemplifica una tendencia inherente a la autoconservación y a la actividad.” En su forma original: “It expresses Spinoza’s view that each thing exemplifies an inherent tendency towards self-preservation and activity (E3p7, footnote 1).”

10 Spinoza aclara en esta misma prueba cómo los entes finitos (como el hombre) pueden ser determinados por Dios. Dado que no entra en el ámbito de este trabajo hablar de los atributos de Dios y de los entes finitos, por favor consulte la prueba citada y el siguiente escolio. Esta parte de la prueba debería ser en adelante una referencia, o un marcador al que nos remitiremos a menudo cuando

naturalmente determinadas que todo ser humano realiza pueden considerarse un factor que socava la responsabilidad, por lo que no se puede responsabilizar a nadie de dichas acciones. Este teórico podría cuestionar las creencias de Spinoza en una sociedad con leyes, castigos y responsabilidades. Sin embargo, en la carta 75 de Spinoza afirma que la “necesidad inevitable” (determinismo) no niega ni descalifica las leyes humanas o divinas (naturales). Para Spinoza, la responsabilidad por las acciones pertenecientes a las leyes humanas puede ser castigada o alabada dado el *conatus* humano. Es decir, las leyes humanas son establecidas para proteger a la persona, por lo que seguir estas leyes contribuiría a la autoconservación, de acuerdo con su *conatus*. Entonces, seguir las leyes humanas es cumplir con nuestro *conatus*, que es nuestra esencia dada por Dios.

La esencia (*conatus*) del ser humano es persistir. Si esto es así, como Spinoza ciertamente cree, entonces parece evidente desarrollar estructuras e imponer reglas que promuevan la persistencia de la humanidad. Afirma que, como parte del Estado, es más probable que el ser humano promueva la autoconservación, si actúa racionalmente y sigue las leyes de su sociedad.¹² La mayoría de las sociedades organizadas establecieron leyes que promueven la preservación de la población en su interior. Según Spinoza, es racional que sigamos estas leyes, ya que favorecen la preservación, además de evitar el castigo en caso de infringir una ley (lo que se opondría a la autoconservación por dos motivos). ¿Qué importan las leyes hechas por el hombre, podría preguntarse, si en última instancia podemos decir que estas leyes son creadas e impuestas por Dios? Spinoza podría responder de este modo:

El bien que deriva de la virtud y del amor de Dios será tan deseable si lo recibimos de Dios como juez o como algo que emana de la

12 “Un hombre que es guiado por la razón no es guiado por el miedo a obedecer (*por la proposición 63 de esta parte*), sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser en virtud de un dictamen de la razón, esto es (*por el escolio de la proposición 66 de esta parte*), en la medida en que se esfuerza por vivir libremente, desea observar la norma y, en consecuencia (*como hemos mostrado en el escolio 2 de la proposición 37 de esta parte*), desea vivir según el decreto común de la ciudad. Luego un hombre que es guiado por la razón desea, para vivir más libremente, observar los derechos comunes de la ciudad” (E4p73pr).

necesidad de la naturaleza divina. Tampoco serán menos temibles los males que derivan de las malas acciones y efectos ya que estos derivan de ellas necesariamente.¹³

La parte importante aquí es “de la necesidad de la naturaleza divina,”¹⁴ ya que esto, en parte, se refiere a nuestro *conatus*; se ha establecido que nuestra naturaleza es la autoconservación, y esta autoconservación se encuentra dentro de los confines de las leyes de la naturaleza. Alguien podría señalarme a la fumadora que, por encima de cualquier otra cosa, disfruta de un cigarrillo después de cenar, o al bebedor que disfruta de una buena pinta fría cada vez que ve jugar al Arsenal. Sin duda, estas acciones de disfrutar de placeres nocivos no son acordes con su *conatus*. Pero Spinoza podría decir que la individuo podría pensar que fumar es bueno para ella (E4p19),¹⁵ por lo tanto estaría bien que fumara; sin embargo, está actuando irracionalmente. Como él mismo dice,

[...] entonces los hombres, en la medida en que viven según la guía de la razón, en esa medida oran solo, necesariamente, aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, en consecuencia, para cada hombre, esto es (*por el corolario de la proposición 31 de esta parte*), aquellas cosas que conviven con la naturaleza de cada hombre (E4p35d).

Sí, esta persona puede pensar que fumar es bueno para ella dadas sus razones racionales. Sin embargo, por lo que sabemos sobre el tabaquismo, su autoconservación no se ve favorecida por ello. Por lo tanto, está actuando de forma irracional y, hasta cierto punto, irresponsable.¹⁶

13 Originalmente la cita (en inglés) dice así: “The good which follows from virtue and the love of God will be just as desirable whether we receive it from God as a judge or as something emanating from the necessity of the divine nature. Nor will the bad things which follow from evil actions and affects be any less to be feared because they follow from them necessarily.” (Curley, “LETTERS, 42–84, 1671–1676,” 471).

14 Ibid.

15 Diciendo el fumar, por razón *x*, lo razono como el mal que continua mi autoconservación, ya que al igual me trae emociones que aumentan mi poder.

16 “todo cuanto se da, de lo cual juzgamos que es bueno, o sea, útil para conservar nuestro ser y disfrutar de una vida racional, nos es lícito tomarlo para uso nuestro y utilizarlo de cualquier modo. Y, absolutamente, a cada cual le es lícito en virtud de un derecho supremo de la naturaleza hacer lo que juzga que redundará en su utilidad propia” (E4Ap, cap8).

Para que quede claro, la responsabilidad no es un concepto de Dios. Hacer algo que se opone a nuestra autoconservación no es “malo” *per se*, dado que nada de lo que hay en Dios es malo, dado que Dios es perfecto. Como dice Luis Ramos-Alarcón,

Dios no puede ser causa del mal (Ep 19:88–89) pues, como se ha dicho, Spinoza rechaza que los seres humanos puedan actuar en contra de las leyes naturales o divinas; el mal y los vicios humanos no son cosas positivas que expresen una esencia, sino pasiones que reprimen la existencia humana y la privan de un estado de mayor perfección para expresar adecuadamente su esencia (Ep 19:90ss; Ep 21:128), como la ambición, la envidia y la avaricia.¹⁷

En relación con nuestra conversación sobre el Dios abrahámico y el Dios de Spinoza, el pecado no tendría razón de ser con respecto al Dios de Spinoza. Steve Barbone, en su artículo ‘El Problema del Perdón Divino Según Spinoza’ dice, “Por otra parte, aún la idea de pecado no toca a Dios porque, nos dice Spinoza, el pecado no existe más que en el orden civil, lo que quiere decir que el pecado se determina y se define solamente por las leyes humanas, no divinas.”¹⁸ Si vemos el pecado de forma similar al castigo, entonces podemos ver cómo la responsabilidad no concierne a Dios. Aunque esto no niega el hecho de que nosotros, como humanos, seguimos siendo responsables de nuestras acciones.

Sin embargo, filósofos como Johan Dahlbeck podrían persistir en afirmar que la visión de Spinoza sobre la responsabilidad moral es inexistente. Dahlbeck, como muchos otros lectores de Spinoza, podría señalar E2p48¹⁹ para hacer una afirmación como “la negación de Spinoza de la responsabilidad moral es un efecto de su negación del libre albedrío.”²⁰ Sin embargo, el señalar esta proposición para negar la responsabilidad es un disparate en dos sentidos: (1) parece contrario a lo que Spinoza dice de una sociedad, en la que

17 Ramos-Alarcón, “Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad en Spinoza,” 121.

18 Barbone, “El Problema del Perdón Divino Según Spinoza,” 60.

19 “No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente es determinada a querer eso o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito” (E2p48).

20 Dahlbeck, “A Spinozistic Model of Moral Education,” 546.

los seres humanos velan por su interés mutuos para mejorar su autoconservación, y (2) el libre albedrío no es una condición necesaria para que exista la responsabilidad. En cuanto al primer punto, la responsabilidad es inherente a una sociedad; Spinoza cree en la responsabilidad, ya que cree en una sociedad que tiene leyes creadas por el hombre (que operan dentro de las leyes de la naturaleza) que están destinadas a ser seguidas. En cuanto al segundo punto, filósofos como Johan Dahlbeck basan sus creencias en que Spinoza no considera la responsabilidad en su falta de creencia en el libre albedrío y no han tenido en cuenta que hay casos en los que uno no tiene la capacidad de hacer otra cosa y, sin embargo, sigue siendo moralmente responsable.²¹ Además, otros podrían argumentar que el Argumento Básico²² hace afirmaciones convincentes que establecen que la responsabilidad moral sólo es aplicable a aquellos que son autocausados. Spinoza deja claro que sólo Dios es autocausado; si es cierto que sólo aquellos que son autocausados pueden ser moralmente responsables, entonces parecería que los humanos no pueden ser responsables de sus actos. En particular, aquellos que se adhieren al Argumento Básico señalan que no podemos ser responsables dado que realmente no elegimos ser de una manera u otra. Todo lo que sabemos y nuestra personalidad han sido influenciados por distintos factores y personas, de modo que nuestras acciones han sido determinadas, en cierto sentido, para ser de una determinada manera. Si realmente queremos ser responsables de nuestros actos, entonces tendríamos que crearnos a nosotros mismos de tal manera que no tuviéramos estas influencias. Sin embargo, crearnos de esta manera sabiendo que no podemos ser de la otra manera (siendo como somos) parece contradictorio. Uno no puede crearse a sí mismo mientras uno existe, afirma el Argumento Básico. *Prima facie* parece que esto concuerda con el discurso spinozista, así que ¿cómo podríamos deducir que Spinoza seguiría afirmando que somos seres responsables? Incluso, podrías preguntar: *¿no es toda acción causada por la precedente, lo que no deja lugar a la autonomía?*

21 Esto se analizará en las secciones siguientes.

22 Para una explicación completa y un análisis detallado del Argumento Básico, véase “The Impossibility of Moral Responsibility” de Galen Strawson.

Es cierto que toda acción es causada por la precedente, y esto también es cierto respecto a lo que ocurre en la mente. Spinoza afirma que

La mente es un modo definido de pensar (Pr.11,II), y por tanto (Cor.2,Pr,17,I) no puede ser la causa libre de sus acciones; es decir, no puede poseer una facultad absoluta de querer y no querer (E2p48d).

Del mismo modo, Luis Ramos señala que “ la mente humana no es ajena de sus ideas, pues se esfuerza por relacionarse con todo objeto que, según la representación de la mente, afirma su esencia, así como se esfuerza por destruir lo que, en su representación, la rechaza.”²³ En las referencias anteriores hay un par de palabras clave que nos ayudarían a entender el concepto de autonomía: ‘absoluta’ y ‘ajena.’ Por ejemplo, si dijéramos que no tenemos el poder absoluto de cambiar nuestro estilo de vida, podríamos decir que al menos tenemos algunos poderes para hacerlo. Además, si se nos pide que confirmemos que hay un libro sobre el escritorio en el centro de la habitación, nuestro pensamiento confirmador es (no completamente) ‘ajeno,’ ya que requiere muchos otros factores para poder confirmar realmente que hay un libro sobre el escritorio en el centro de la habitación. Nuestra confirmación está determinada por que la iluminación de la habitación sea adecuada, por que sepamos lo que es un libro (lo cual está determinado por que hayamos aprendido lo que es un libro antes de esta confirmación), etc. Tenemos autonomía en la medida en que *confirmamos* (en el sentido de que respondemos a lo que se nos plantea) que hay un libro sobre el escritorio en medio de la habitación, aunque el hecho de poder confirmar que eso es así, está determinado por muchos otros factores.²⁴ No podemos, *ex nihilo*, confirmar el libro en el lugar que está, del mismo modo, afirma Spinoza, no podemos tener voluntad absoluta, ya que ciertos pensamientos o acciones (como las acciones de autoconservación), aunque *nuestros*, están determinados por tantos otros factores. Tomemos, por ejemplo, lo siguiente:

En la vida, así pues, es útil ante todo perfeccionar cuanto podemos el intelecto o razón, y solo en esto consiste la suma felicidad o beatitud del hombre. Pues la beatitud no es nada otro que la satisfacción misma del ánimo que surge del

23 Ramos-Alarcón, “Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad en Spinoza,” 110.

24 Gracias a Steve Barbone por aclararme este punto.

conocimiento intuitivo de Dios. Y perfeccionar el intelecto no es ninguna otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios, las cuales se siguen de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que es guiado por la razón, esto es, el deseo sumo mediante el que se afana por moderar todos los demás deseos, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia (E4Ap,cap4).

De la cita anterior podemos deducir que el perfeccionamiento de nuestro intelecto requiere autonomía. Lo que hacemos (o elegimos), cual aumenta nuestro intelecto, lo hacemos (o elegimos) de forma autónoma. Este sentido de autonomía puede atribuirse a lo que Spinoza llama *obra* (activo) y *padecer* (pasividad).²⁵ Si somos la causa adecuada de algo que ocurrió, entonces somos activos; mientras que somos pasivos cuando no somos la única causa de ello.²⁶ Si estamos en un estado de actividad podemos decir que somos autónomos, dado que somos la causa adecuada; mientras que la pasividad puede *implicar* autonomía, aunque sea una autonomía guiada o incluso forzada.²⁷ En la referencia anterior, por ejemplo, cuando Spinoza habla de perfeccionar nuestro intelecto, si uno lo hace (o al menos intenta hacerlo) uno es activo en la medida en que es la causa adecuada del efecto, que es perfeccionar el intelecto. *Elegimos* ciertas acciones que favorecerán nuestro intelecto y nuestro conocimiento de Dios y nuestra autoconservación, dado que *sabemos* que están en nuestra naturaleza. Esta naturaleza (*conatus*) está determinada; sin embargo, tenemos control sobre las cosas que elegimos para alcanzar nuestro *conatus*.

CONTROL DE LA ORIENTACIÓN

Es difícil entender la noción de autonomía dentro de un mundo determinado. El control de la Orientación es un concepto que John Martin Fischer introdujo para ayudar a resolver este problema. Su propuesta es similar a la

25 “Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es (*por la definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial” (E3def2).

26 E3def1.

27 Más sobre esto en la siguiente sección.

de la autonomía de la autoconservación de Spinoza. Fischer explica que, aunque vivamos en un mundo determinado, seguimos teniendo algún tipo de control y este control (similar a la autonomía) es el fundamento de la responsabilidad.

Fischer propone que la responsabilidad no requiere posibilidades alternas; es decir, que una persona puede ser responsable por no cumplir las leyes sociales o de autoconservación, aunque todo lo que precediera a esta acción condujera al resultado de no seguir esas leyes. Para explicar esta noción con un ejemplo no tan serio, supongamos que quieres ir a tu cervecería favorita, Russian River (situada en Santa Rosa California), desde tu casa de San Diego California. Debates entre ir en coche o en tren. Deliberas y llegas libremente a la conclusión de que tomarás el tren, ya que te gustaría disfrutar del paisaje. Sin saberlo, tu coche ha sufrido un problema mecánico que lo ha dejado inutilizable. Así que, si hubieras elegido usar el coche, te habrías dado cuenta de que no habrías podido hacerlo. Pero no eligiste el coche, sino el tren. Habrías tenido que tomar el tren a pesar de todo, aunque lo hubieras elegido sin saber nada de la situación del coche. Este tipo de control, en el que elegiste A, e hiciste A, aunque no pudieras haberlo hecho de otro modo, es lo que Fischer llama control de orientación.²⁸ Esta afirma que la responsabilidad moral se basa en el control de orientación.

Según Fischer, para que una persona muestre control por orientación deben cumplirse ciertas condiciones: (1) Debe realizar una acción (u omisión) sin que concurra ningún factor que socave su responsabilidad, como la hipnosis, la coacción, una discapacidad mental grave, etc.,²⁹ y (2) debe tener “receptividad

a las razones”, es decir, “[...] cuando el mecanismo deliberativo humano funciona con normalidad y sin alteraciones, suponemos que el agente responde a las razones.”³⁰ Para que exista receptividad a las razones, una persona debe cumplir la primera condición del control orientativo. Por ejemplo, Fischer afirma que, si damos un donativo libremente a Misión de Caridad, lo hacemos sabiendo que esta organización benéfica no es fraudulenta. Además, Fischer afirma que la receptividad a las razones debe ser de un tipo determinado: receptividad moderada a las razones. Este tipo de receptividad requiere un patrón regular de ser receptivo a las razones, así como cierta reactividad a las mismas. Fischer lo expresa de la siguiente manera:

En el caso de la receptividad a las razones, el agente [...] debe mostrar un patrón comprensible de reconocimiento de razones, para hacer plausible que su mecanismo tiene el “poder cognitivo” para reconocer el incentivo real de hacer lo contrario. En el caso de la reactividad a las razones, el agente [...] debe simplemente mostrar cierta reactividad, para hacer plausible que su mecanismo tiene el “poder ejecutivo” para reaccionar al incentivo real de hacer lo contrario. En ambos casos, el poder pertinente es una capacidad general del mecanismo del agente, más que una capacidad particular del agente (es decir, la posesión por parte del agente de posibilidades alternativas: la libertad de elegir y hacer lo contrario).³¹

(3) El control de la dirección debe exhibirse en la secuencia real de los acontecimientos³² (la secuencia de acontecimientos que realmente ocurrieron).

30 Fischer, Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 37.

31 Originalmente la cita dice así: “In the case of receptivity to reasons, the agent [...] must exhibit an understandable pattern of reasons-recognition, in order to render it plausible that his mechanism has the ‘cognitive power’ to recognize the actual incentive to do otherwise. In the case of reactivity to reasons, the agent [...] must simply display some reactivity, to render it plausible that his mechanism has the ‘executive power’ to react to the actual incentive to do otherwise. In both cases the pertinent power is a general capacity of the agent’s mechanism, rather than a particular ability of the agent (i.e., the agent’s possession of alternative possibilities – the freedom to choose and do otherwise.” Fischer and Ravizza. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 75.

32 Para obtener más información sobre ‘secuencia real,’ consulte el capítulo dos de *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*.

28 A diferencia del “control regulativo”, que es la capacidad de elegir entre varias opciones. Se podría pensar que en el ejemplo anterior tenías control regulativo, ya que podías haber elegido conducir el coche y luego te enteraste de que no podías usarlo; sin embargo, el control orientativo y el control regulativo tienen que ver con la elección y la realización de la acción. Aunque técnicamente podrías haber elegido tomar el coche, en realidad no podrías haberlo usado.

29 Por ejemplo, si un bebé de tres meses derriba un vaso de agua agitando los brazos mientras lo sostienes cerca de la mesa donde estaba el vaso, no lo consideramos responsable de sus actos, ya que se encuentra bajo un factor de responsabilidad debilitante, en el sentido de que aún no ha desarrollado la cognición necesaria para reconocer las consecuencias de sus actos.

El control orientativo nos ayuda a comprender cómo la autonomía está presente en el determinismo de Spinoza. Por ejemplo, a la primera parte del control de orientación, Spinoza no consideraría a una persona que está bajo coerción o hipnosis a ser la única causa de una acción determinada, ya que esta persona estaría en un estado pasivo tal que no es la causa eficiente de esa acción, por lo tanto, consideraría estas circunstancias como factores que socavan la responsabilidad. Si alguien hiciera algo opuesto a la autoconservación mientras está bajo hipnosis, es posible que Spinoza no quisiera decir que esta persona no es racional, sino que está siendo obligada a actuar de manera irracional. Sin embargo, si alguien estuviera siendo obligado a robar un banco bajo amenaza de muerte, Spinoza podría decir que esta persona está actuando racionalmente, ya que está motivada por la autoconservación, y abstenerse a robar el banco daría lugar a ser asesinado, al contrario de la autoconservación; aun así, pueden no ser moralmente responsables dado que están lejos de ser la causa completa del efecto. En estos dos casos Fischer podría decir que esta persona es causalmente responsable de sus acciones, aunque no moralmente responsable. Esto coincidiría con la noción de pasividad, ya que esta persona sigue siendo parte de la causa (y no la causa única) del efecto; todavía tienen alguna participación en la acción, aunque no lo suficiente como para decir que tienen responsabilidad.

Spinoza podría ver la capacidad de (reactividad) a las razones de Fischer como la mente teniendo un modo determinado de pensar, y exhibiría un cierto patrón de reconocimiento de razones dado que está determinada a hacerlo por causas precedentes. Supongamos que aprendo que hacer ejercicio es bueno para mi salud y, por lo tanto, contribuye a mi autoconservación. Dado que mi mente tiene un determinado modo de pensar, reaccionaré de tal manera que concuerda con mi *conatus*, ergo ir al gimnasio. Se podría argumentar que el hecho de que vaya al gimnasio es un estado pasivo dado que soy simplemente un componente causal de este efecto. En este caso, uno estaría en lo cierto en esa afirmación. Sin embargo, todavía eres moralmente responsable (loable) por ir al gimnasio, dado que tu escoger

fue un estado activo. Al elegir, aunque hubiese circunstancias externas que puedan influir en tu decisión, la deliberación y el acto de elegir son la causa adecuada. Respondemos a razones (autopreservación) cuando se nos presenta el elegir entre ir o no al gimnasio.

Supongamos que deseas donar dinero a una organización benéfica que realmente te ha conmovido, sintiéndote motivado a contribuir a la causa y, eventualmente, darles dinero. *¿De qué manera serías moralmente responsable de esto?* Podrías preguntar. En este caso, serías moralmente responsable en el sentido de que es digno de elogio, dado que elegiste donar dinero a esta organización benéfica sin ser obligado a hacerlo. *Pero si todo está determinado, ¿no es ésa otra forma de decir que no tenía opción en el asunto?* No, porque aun así decidiste donar dinero a la organización benéfica, aunque estaba determinado que lo harías. Recuerda el ejemplo del libro; necesitamos más que solo nuestra elección para poder decidir. En este caso, fue tu aprendizaje sobre cierta organización benéfica, tu sentimiento sobre el ayudar a quienes necesitan ayuda, tener dinero de sobra para la caridad, y todo esto fue informado por experiencias o acciones previas, y esas las previas, etc. *Entonces, ¿cómo concordaría con mi conatus dar a la caridad?* Spinoza podría decir, dado que dar a la caridad, en este caso, te hace sentir bien, puedes decir que dar a la caridad es bueno, lo que aumenta tu poder de actividad, lo que concuerda con tu *conatus*.³³

EL CONTROL NO ES LIBERTAD

Es posible que en leer la sección anterior quedés con una sensación extraña. Este tipo de control o autonomía que tenemos, por leve que sea, es una especie de libertad—un parpadeo de libertad. Se podría pensar que este parpadeo de libertad implica la disponibilidad de posibilidades alternativas o incluso la capacidad de elegir libremente. Sin embargo, este parpadeo puede que no implique libertad necesariamente.

Recuerda el ejemplo del coche y el tren. Podrías pensar que aún podrías haber elegido el coche, aunque no hubieras podido usarlo y, por lo tanto, tuviste un parpadeo de libertad en haber escogido libremente lo que quisiste, aunque no pudiste hacer lo que escogiste.

³³ E4p8d.

Piénselo de esta manera, puedes donar dinero a la organización benéfica A o a la organización benéfica B, pero debido a acciones previas (aprender sobre A antes que B, preocuparse más por las prerrogativas de A que las de B, etc.), eliges la organización benéfica A sobre B. Sin que lo sepas, la organización benéfica B ya no acepta donaciones para el año, por lo que no podrías haberles dado dinero de cualquier caso. Esa idea del parpadeo de libertad que te da molestia, en este momento te está diciendo “pero aún podrías haber elegido B, y el hecho de que eligieras A fue por tu propia autonomía (libertad).” En este caso eres moralmente responsable de darle dinero a la organización A, y eres digno de elogio dado que elegiste hacerlo de forma autónoma. Importantemente, el parpadeo de libertad no tuvo nada que ver con tu responsabilidad. Sí, fuiste autónomo al elegir A, sin embargo, no fue gracias a esta libertad que pudiste haber elegido B (y el haber podido elegir B establece la responsabilidad moral, según cualquier argumento de libertad). Se da el caso de que elegiste A, y ni siquiera podrías haber elegido B, dadas las acciones anteriores antes mencionadas. Supongamos, si elegiste donar dinero a organización B, descubrirás que no puedes hacerlo. En este caso no estaríamos hablando de responsabilidad; no le diste dinero a B y no podrías haberle dado dinero a B, por lo tanto, no puedes ser responsable de ningún efecto de esta acción.³⁴

CONCLUSIÓN

Los criterios de “posibilidades alternativas” y “libertad de elegir” como condiciones necesarias para que se obtenga la responsabilidad moral son, como hemos visto, infundados. Se da el caso de que uno puede ser considerado moralmente responsable de una acción, incluso si estaba determinado a hacerlo o si no hubiera podido hacerlo de otra manera. Han demostrado algunos filósofos como Harry Frankfurt y John Martin Fischer, que la responsabilidad moral es compatible con el determinismo. La *Ética* de Spinoza es una obra que demuestra que lo anterior es correcto. Spinoza no es un filósofo que descarta la responsabilidad moral,

dado que cree que nuestra autoconservación prospera dentro de una sociedad que, en sí misma, connota responsabilidad moral.

Cuando se habla de responsabilidad moral dentro de los confines de Spinoza, especialmente en lo que respecta a Dios, es difícil ver cómo el concepto (responsabilidad moral) podría ser comprensible, ya que no hay nada malo (reprochabilidad) que pueda derivarse de Dios. Sería un error relacionar la responsabilidad moral con algo inherentemente malo. La responsabilidad moral es algo que aconseja nuestro poder, y por tanto nuestra preservación. Si seguimos reglas (leyes) sociales que acuerdan con nuestra autoconservación, entonces actuamos de acuerdo con nuestro *conatus*; si hacemos lo contrario no se puede decir que sea intrínsecamente malo, es simplemente actuar de forma irracional.

En definitiva, se ha establecido que dentro de un mundo determinado la autonomía sigue presente. Esto puede demostrarse mediante el control de orientación, con el que creo que Spinoza estaría de acuerdo. La responsabilidad moral, dentro de la sociedad en la que se vive, deriva de este tipo de control. La responsabilidad moral, en este sentido, está ligada con nuestro *conatus*, dado que, si uno es moralmente responsable, en el hecho de que es digno de elogio, podemos enlazar nuestra conformidad con nuestra autoconservación y loable, y lo contrario con la culpabilidad.



³⁴ Esta noción fue aclarada en el artículo de Daniel Speak “Fanning the Flickers of Freedom” (página 94) al hablar de la propuesta de Fischer. Para ser claro, Daniel Speak contrarresta la propuesta de Fischer.

REFERENCIAS

- BARBONE, Steven. 2019. "El Problema del Perdón Divino Según Spinoza". **Revista Conatus - Filosofía de Spinoza** (ISSN 1981-7509) 10 (19):53-65. <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1613>.
- BENNETT, J. (1988). **A Study of Spinoza's Ethics**. Hackett, 1988.
- CURLEY, Edwin, ed. "LETTERS, 42–84, 1671–1676." In **The Collected Works of Spinoza**, Volume II, 374–488. Princeton University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc771wk.10>.
- DAHLBECK, Johan. 2017. "A Spinozistic Model of Moral Education." **Studies in Philosophy & Education** 36 (5): 533–50. doi:10.1007/s11217-016-9530-7.
- "Ley de La Conservación de La Materia y Ley de La Conservación de La Energía." Portal Académico del CCH, December 8, 2015. <https://e1.portalacademico.cch.unam.mx/alumno/quimica1/unidad1/reaccionesQuimicas/leyconservacionmateria>.
- FISCHER, John Martin, and Mark Ravizza. **Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- FRANKFURT, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." **The Journal of Philosophy** 66, no. 23 (1969): 829–39. <https://doi.org/10.2307/2023833>.
- MELE, Alfred R. "Flickers of Freedom." **Journal of Social Philosophy** 29, no. 2 (September 1998): 144–56. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1998.tb00114.x>.
- NADLER, Steven. "On Spinoza's 'Free Man'". **Journal of the American Philosophical Association** 1, no. 1 (2015): 103–20. <https://doi-org.libproxy.sdsu.edu/10.1017/apa.2014.9>
- RAMOS-ALARCÓN, Luis. 2015. "Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad En Spinoza." **Diánoia** 60 (75): 105–28. <https://search-ebshost-com.libproxy.sdsu.edu/login.aspx?direct=true&db=fap&AN=118158986&site=ehost-live&scope=site>.
- SPEAK, Daniel. "Fanning the Flickers of Freedom." **American Philosophical Quarterly** 39, no. 1 (2002): 91–105. <http://www.jstor.org/stable/20010059>.
- SPINOZA, Baruj. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Edición de Pedro Lomba. Editorial Trotta SA, 2020.
- STRAWSON, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility." **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition** 75, no. 1/2 (1994): 5–24. <http://www.jstor.org/stable/4320507>.
- VAN INWAGEN, Peter. "The Incompatibility of Free Will and Determinism." **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition** 27, no. 3 (1975): 185–99. <http://www.jstor.org/stable/4318929>.

