

# Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza

[Two Concepts of Freedom and Two Concepts of Responsibility in Spinoza]

LUIS RAMOS-ALARCÓN

*Universidad Autónoma de la Ciudad de México*

luisramosalarcon@gmail.com

**Resumen:** Spinoza afirma que las decisiones, elecciones y acciones de un agente son necesarias porque están determinadas causalmente. ¿Acaso los seres humanos no son agentes morales? ¿Son sólo eslabones de una cadena de causas cuyo curso no pueden controlar y que los exime de las consecuencias de sus actos, así como de premios y castigos? ¿Ser un individuo libre significa aceptar pasivamente lo que ocurre y abandonar la pretensión de modificarlo? Este artículo responde a estas preguntas mediante la distinción en la obra spinoziana de dos conceptos de libertad, la verdadera libertad y el libre albedrío, así como con la distinción entre la responsabilidad civil fundada en el concepto de *potestas* humana —y no en la verdadera libertad, aunque la posibilidad—.

**Palabras clave:** necesidad, determinación, decisión, posibilidad, ética

**Abstract:** Spinoza sustains that the agents' decisions are necessary because they are causally determined. But then, are humans really moral agents? Is it possible that they are only passengers in a train of causes, whose course they cannot control and exempts them from the consequences of their acts, of reward or punishment? Is accepting whatever happens and quitting the aspiration of changing things the hallmark of the free man? This paper answers these questions by distinguishing two concepts of freedom, real freedom and free will, as well as two concepts of responsibility. Civil responsibility is grounded in free will, whereas moral responsibility is not grounded in true freedom, but in human power (*potestas*).

**Key words:** necessity, determination, decision, possibility, Ethics

## 1. Problemas morales y políticos en los conceptos spinozianos de libertad

La filosofía spinoziana plantea que los deseos, decisiones, elecciones y acciones de los seres humanos están determinados causalmente, de modo que ninguna de estas actividades se produce sin causas eficientes. ¿Puede esta filosofía pensar a los seres humanos como agentes morales o sólo los concibe como eslabones de una cadena de causas cuyo curso no pueden controlar? Algunos de los corresponsales de Spinoza plantearon este problema de diversas maneras. Para Blijenbergh,

Spinoza debería concluir que Dios es la causa del mal que los seres humanos hacen (*Ep* 18:82–83);<sup>1</sup> por su parte, Oldenburg sostiene que una necesidad fatal en las acciones excluye toda ley, virtud y religión (*Ep* 74:310ss), de manera que ese Dios sería cruel si castiga a los seres humanos por cometer pecados que no pueden evitar (*Ep* 77:325; *Ep* 79:330). Zac 1966, pp. 97 y ss, y Deleuze 2001, pp. 41 y ss, han mostrado que estos corresponsales no entendieron el concepto de libertad en Spinoza. Si bien esto es cierto, debemos preguntar si Spinoza es capaz de explicar la responsabilidad del agente, toda vez que los comentaristas pasan por alto que el holandés no utiliza el término de responsabilidad o que su obra política reutiliza el concepto de libre albedrío que rechaza en su *Ética*. Más aún, debemos replantear esta pregunta junto con otra que está en la raíz del problema de la responsabilidad del agente y que los comentaristas pasan por alto:<sup>2</sup> ¿acaso es cierta la interpretación estoica de la ética spinoziana —por ejemplo, la lectura de Schelling<sup>3</sup>— que sostiene que, para Spinoza, el hombre moral es quien acepta que su único control consiste en reconocer lo que le ocurre y abandonar la pretensión de modificarlo? Si tal fuera el caso, ningún ser humano sería responsable de sus actos y se le debería de eximir de las consecuencias de sus decisiones, así fuera piadoso o asesino. Entonces, ¿qué función cumpliría la conciencia para el ser humano, si ésta no pudiera intervenir en sus actividades y sólo reconocería pasiva e impotentemente lo que le sucede? Más aún, ¿tendría sentido seguir hablando de decisiones y elecciones de los seres humanos si en realidad éstos no tienen opciones posibles para elegir?

En general, los estudiosos que han tratado el tema aceptan un compatibilismo entre la libertad y el determinismo en la ética de Spinoza

<sup>1</sup> Sigo la siguiente nomenclatura para citar a Spinoza. Para la *Ética*: “E” seguido por el número de libro, “d” (definición) y “p” (proposición); después de proposición “d” (demostración), “s” (escolio), “A” (apéndice) y “c” (corolario). Para el *Tratado Teológico Político*: “TTP” seguido por el capítulo y la página de Gebhart. En el caso del *Tratado Político*: “TP” seguido por el capítulo y el número de párrafo. Para el *Epistolario*: “Ep” y después el número de carta y la página de Gebhart. Para el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: “TIE” seguido por el número de párrafo.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Frankel 2011, p. 58. Kisner 2011, pp. 69–71, atribuye a los estoicos otra posición: las consecuencias de los actos del agente dependen de sus características, incluida la voluntad. Acepto que Spinoza sigue esta posición, así sea estoica.

<sup>3</sup> Schelling 2009, pp. 130 y ss, cree que Spinoza considera el hombre como una mera modificación del objeto infinito que no puede conocer la libertad, aniquila al ser humano como agente moral y alcanza la tranquilidad mediante una sumisión tranquila al objeto absoluto, al no-yo.

(como Goodman 1987, p. 118); es decir, entre las nociones spinozianas de libertad como autocausación (*E* 1d7) y determinismo en el sentido de que todo cuanto ocurre es necesario y no podría ser de otra manera (*E* 1p28). Sin embargo, no han distinguido los usos, por parte del filósofo holandés, de dos conceptos de libertad con vistas a explicar dos conceptos de responsabilidad que pueden discernirse en su obra. Por ejemplo, esto ha llevado a comentaristas como Della Rocca 2008, pp. 190 y 204, a plantear que sólo el individuo libre es responsable de sus actos, mientras que no lo son ni el ignorante ni el incontinente —por lo que, añadido junto a Blijenbergh, deberíamos eximirlos de sus actos y de sus consecuencias—.

Para revisar esto, recurriré al concepto spinoziano de decisión, pues es la misma voluntad en cuanto dada (evento mental) y, por el paralelismo de los atributos, se identifica con la determinación corporal. Plantearé también la relevancia del velo de ignorancia para la determinación causal de las decisiones, así como del umbral temporal para prever sus consecuencias mientras no se tenga una comprensión de éstas *sub specie aeternitatis*. Para estudiar los conceptos de responsabilidad en Spinoza, partiré de ciertas características mínimas del concepto de responsabilidad en lugar de dar por sentado su significado.

## 2. Primer concepto de libertad para Spinoza: verdadera libertad

Para Spinoza, la decisión es la idea de una determinación corporal. Esto se debe a que considera que la mente humana es la idea de un cuerpo humano existente en acto y, por el paralelismo de los atributos, los cuerpos y las ideas siguen el mismo orden y la misma conexión (*E* 2p7). Sólo hay una substancia, y ésta expresa su esencia eterna e infinita en una infinidad de atributos, que a su vez expresan esta esencia en una infinidad de modos infinitos que comprenden a los modos finitos. El holandés distingue la substancia como potencia o actividad pura (naturaleza naturante) y como su producto (todos los modos, naturaleza naturada, *E* 1p29s). Lo primero se refiere a la substancia como causa libre (*E* 1p17c2), pues Spinoza denomina “libre” a “aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar” (*E* 1d7). Extensión y pensamiento son dos atributos divinos que expresan su potencia de actuar y su potencia de pensar, respectivamente (*E* 1p11s, *E* 2p1, *E* 2p2, *E* 2p7). Para Spinoza la potencia no se opone al acto, sino que es un poder que siempre se actualiza, por lo que los atributos no interactúan entre sí, sino que expresan la misma esencia divina en series causales paralelas (*E* 1p28, *E* 2p7), a la vez que

el conocimiento adecuado de un modo es un conocimiento de causas (*E* 1a4).

El cuerpo humano es un modo finito del atributo extenso. La substancia es su causa inmanente (*E* 1p18) y determina su esencia y existencia aunque de distinta manera (*E* 1p24c, *E* 1p29). La esencia de cada cuerpo es cierto grado de potencia de actuar del modo inmediato infinito (*E* 2p8), que para Spinoza es el movimiento y reposo (*Ep* 64); este modo comprende eternamente todas las esencias de todos los cuerpos, independientemente de si existen ahora o no. La duración de un cuerpo es la actualización de su esencia por medio de los movimientos y reposos de otros cuerpos, que a su vez se actualizan por otros y así *ad infinitum* (*E*1p22, *E*2p8). Spinoza llama “orden común de la naturaleza”<sup>4</sup> a cada una de estas cadenas causales infinitas que establecen las condiciones para la duración del cuerpo. Asimismo, identifica la suma de todas estas cadenas y de todos los cuerpos existentes con el modo mediato infinito de la extensión, que llama “figura total del universo” (*Ep* 64; *E* 2p13s). No hay un primer motor, sino series infinitas de cadenas causales que ponen o quitan movimientos y reposos que actualizan esencias. Sin embargo, éstas no esperan pasivamente esas cadenas causales: una esencia no implica contradicción ni oposición consigo misma (*E* 2d2, *E* 3p4d), por lo que su actualización afirma su particular grado de potencia de actuar y se opone a todo cuerpo, movimiento o reposo que la niegue (*E* 3p5). Por lo tanto, la existencia es un esfuerzo por actualizar su naturaleza (conato): “[c]ada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (*E* 3p6, *TTP* 16:189). Cada actualización de la esencia del cuerpo es una determinación corporal para producir ciertos efectos (*E* 1p26),<sup>5</sup> y el cuerpo nunca puede ser indeterminado y dejar de actuar (*E* 1d7, *E* 1p17, *E* 1p26, *E* 1p27, *E* 1a3). Esta determinación es positiva porque es un grado de potencia divina (*E* 1p11s, *E* 1p16, *E* 1p25). Así, “[e]n 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 obrar de cierto modo” (*E* 1p29). Todo es necesario metafísicamente y no hay contingencia ni posibilidad en la naturaleza.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Véase *E* 2p29c, *E* 2p29s, *E* 4p4c, *E* 4p62s, *E* 5p1, *E* 5p10s.

<sup>5</sup> Como sostiene Gueroult 1968, p. 337, Spinoza niega la noción tradicional de concurso divino como ayuda o apoyo externo a la potencia o acción propia de las criaturas; más bien considera que las criaturas son la misma potencia o acción de Dios. Véase *TP* 2/3.

<sup>6</sup> De acuerdo con Spinoza, “[U]na cosa no se llama contingente por ninguna causa que no se relacione con el defecto de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de la que ignoramos su esencia implica contradicción o sabemos bien que

Percibimos una cosa singular como contingente porque ignoramos las causas externas particulares que actualizan su esencia (*E* 4d3).

Cabe decir que el conato del cuerpo humano no es una inercia que mantiene indefinidamente una determinación corporal, sino un esfuerzo por hacer que sus determinaciones afirmen cada vez con mayor plenitud su esencia. Así, el ser humano puede ser causa adecuada o causa inadecuada de sus determinaciones corporales: cuando éstas sólo expresan su esencia o cuando lo hacen junto con otras esencias, respectivamente (*E* 3d1).

Cuando se habla de las ideas que Dios tiene, se habla del “entendimiento y voluntad de Dios”, como Spinoza llama al modo inmediato infinito del atributo pensamiento (*E* 1p21, *Ep* 64); éste comprende todas las ideas de todas las cosas, incluidas las de los cuerpos (*E* 1p33s2, *TTP* 4:62–63). La mente humana es una de estas ideas, y su ser actual es la idea de un cuerpo humano existente en acto (*E* 2p11,<sup>7</sup> *E* 2p13). Esto significa que la mente humana percibirá como idea cada determinación del cuerpo humano (*E* 2p12). Estas ideas actualizan y determinan la esencia de la mente humana (*E* 1p28).<sup>8</sup>

Spinoza sostiene que “[e]n la mente [humana] no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito” (*E* 2p48). Spinoza acota que

no implica contradicción, pero no podemos afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas, nunca puede ser vista por nosotros ni como necesaria ni como imposible, y por tanto la llamamos o contingente o posible” (*E* 1p33s1). Spinoza utiliza el término “imposible” para aquello que “o bien porque su esencia o definición implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa que esté determinada a producir tal cosa” (*E* 1p33s1). El primer sentido de “imposible” comprende esencias contradictorias, como “mosca infinita” o “árbol que habla” (*TIE* 59). En cambio, el segundo sentido de “imposible” se aplica a las esencias contenidas en el modo infinito inmediato que no tienen causas eficientes que las hagan existir en la duración (*E* 2p8s).

<sup>7</sup> Traduzco “Mens” como “mente”, en lugar de “alma”, como hace Domínguez (Spinoza 2000), porque “Mens” designa la potencia particular de pensar de la mente humana (reflexión, conciencia), que difiere de la potencia de las otras *Animae* o ideas de cuerpos. La tesis spinoziana del animismo universal afirma que todos los individuos (cuerpos compuestos) son animados, pero no que todos reflexionen como lo hace el hombre. Véase Bouveresse 1992, pp. 12–13.

<sup>8</sup> En este sentido, Spinoza nos dice que “la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que la mente humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica por la esencia de la mente humana, o sea, en cuanto constituye la esencia de la mente humana, tiene ésta o aquella idea” (*E* 2p11c).

en esta proposición entiende por “voluntad” la facultad de afirmar o negar que algo sea verdadero o falso, pero no se refiere al deseo con el que la mente apetece o aborrece las cosas (*E* 2p48s). Con esto indica que la mente humana no es causa libre del contenido proposicional de sus ideas —realidad (esencia) formal que corresponde a la realidad (esencia) objetiva de sus ideas, que son sus objetos—, sino que éste se determina necesariamente por una serie de causas finitas y determinadas que la mente está determinada a reafirmar como facultad de juzgar (*E* 1p28, *E* 1p32; Gueroult 1974, p. 491, n. 9). Cabe decir que una idea negativa es en realidad una idea doble, pues hay una idea débil que afirma la existencia de un objeto *x*, y otra idea más fuerte cuya afirmación niega la existencia de *x*, por lo que en este tipo de casos la mente está determinada a negar *x*. Esto muestra que la mente humana es una especie de autómatas espiritual (*TIE* 85) que afirma ideas más fuertes y niega ideas contrarias más débiles.<sup>9</sup> En este sentido, Spinoza dice que quien tiene una idea sabe al mismo tiempo que tiene una idea y no puede dudar de ella (*E* 2p48e). Dudar no es la capacidad absoluta de la mente de afirmar o negar ideas, sino más bien lo que ocurre en la mente cuando tiene ideas contrarias con la misma fuerza y no se puede decidir por una de ellas. Por ejemplo, se puede dejar de dudar al recibir noticias falsas o al conocer la necesidad de la idea dudosa (*E* 2p49s); lo primero sería una certeza moral, mientras que lo segundo sería una certeza apodíctica. En contra de Descartes, para quien la voluntad es la facultad libre y absoluta del alma, Spinoza sostiene que “[e]n la mente no se da ninguna volición, esto es, afirmación o negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto es idea” (*E* 2p49). Para el holandés, entendimiento y voluntad se identifican y son conceptos universales imaginados por abstracción a partir de las afirmaciones y negaciones particulares (*E* 2p40s1, *E* 2p48s, *E* 2p49c), por lo que no pueden ser principios causales de voliciones o ideas, ni ayudan para explicar a éstas.

Ahora bien, la mente humana no es ajena a 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. Estas representaciones y relaciones actualizan la esencia en diversos grados, de manera que su poder de pensar (conato) aumenta o disminuye en la medida en que el contenido proposicional de sus ideas afirma o niega su misma esencia. Spinoza

<sup>9</sup> Spinoza ejemplifica al autómatas espiritual por medio de la representación del sol. Véase *E* 2p35s y *E* 4p1s.

llama “apetito” (*Appetitus*) a la actualización tanto de la mente como del cuerpo. Para reforzar la identidad de éstos, define la naturaleza humana como el “apetito con la conciencia del mismo” (*E 3Ad1ex*), que llama “deseo” (*Cupiditas*). En cuanto sólo considera la mente humana, el holandés identifica deseo, asenso (*consensum*), deliberación del ánimo (*animi deliberationem*), libre decisión (*liberum decretum*) y la facultad del juicio (*E 3af6*, *E2p48*).<sup>10</sup> Explica estas identidades con la siguiente proposición: “[t]anto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, la mente se esfuerza [*conatur*] en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (*E 3p9*). Esta proposición indica los dos tipos de ideas que tiene la mente y que son paralelas a las determinaciones corporales: las ideas adecuadas que actualizan de manera completa y plena la esencia de la mente humana —su causa adecuada— y las ideas inadecuadas que la actualizan parcialmente, pues afirman junto a ésta la esencia de cosas distintas —incluso opuestas a ella— y, por lo tanto, es su causa inadecuada. En la próxima sección analizaré la voluntad que se deriva de las ideas inadecuadas. Por lo pronto, es importante notar que la mente humana tiene dos tipos de ideas adecuadas: por un lado, las nociones comunes, que no son ideas de esencias, sino de propiedades de distintas esencias percibidas por la sola potencia de pensar de la mente. Un ejemplo es la idea misma de naturaleza humana<sup>11</sup> pues, *stricto sensu*, ésta no es una esencia, sino la intelección de propiedades comunes a todas las esencias humanas. Por otro lado, las intuiciones intelectuales son ideas adecuadas de las esencias, como la idea adecuada de Pedro o la idea adecuada de Pablo.

El ser humano no desea su propia conservación para otro fin que para existir, por lo que el conato es el único fundamento de la virtud<sup>12</sup> (*E 4p22*), no causas finales ni externas a éste. Las decisiones (*decretum*) conducen la valoración de las cosas en función de su conato, pues “nosotros no nos esforzamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceemos y deseamos” (*E 3p9s*). El conato conlleva la consideración axiológica de los objetos deseados u odiados, porque la mente necesariamente

<sup>10</sup> Este deseo comprende “cualesquiera tendencias del hombre, impulsos [*Impetus*], apetitos y voliciones” de los cuales puede ser consciente (*E 3Ad1ex*).

<sup>11</sup> Sobre la naturaleza humana como noción común y modelo del hombre libre, véase Ramos-Alarcón 2013, pp. 426 y ss.

<sup>12</sup> Para Spinoza la ética se funda en la metafísica y en la física (*Ep 27:160*).

decide a favor de los bienes o en contra de los males que considera.<sup>13</sup> Spinoza sostiene que “[e]l bien que desea para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios” (E4p37).<sup>14</sup> En cuanto un ser humano conoce su verdadera utilidad, la deseará por igual para sí y para sus semejantes, pues este conocimiento conlleva la realización de la plena conservación de la naturaleza humana. La piedad es un buen ejemplo de esto. Spinoza la define como el “deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón” (E 4p37s1). Un bien verdadero aumenta la potencia y la felicidad de la persona porque afirma de manera plena la naturaleza humana, como el mismo conocimiento adecuado. A través de la piedad, el hombre libre ama al prójimo como a sí mismo y fomenta el amor y la amistad entre los seres humanos (E 4Ac15), porque los bienes verdaderos que desea para sí son bienes comunes a todo ser humano. La piedad (en cuanto virtud) no es causada por el orden común de la naturaleza, sino por la sola naturaleza humana. Aunque sólo Dios sea libre en sentido estricto, un ser humano piadoso consigue cierto grado de libertad en cuanto Dios produce efectos a través de él que sólo expresan la naturaleza humana. Como sostiene Garrett 1996, p. 299, no hay contradicción en decir que Dios causa libremente el comportamiento humano y decir que los seres humanos a veces causan libremente su propio comportamiento. Cuando se da esto, la mente concibe según una perspectiva eterna, pues piensa la misma naturaleza humana, para todo ser humano en todo tiempo.

Ésta es la verdadera libertad: la determinación mental y corporal a partir de la sola naturaleza humana, no una sumisión al universo o al orden común de la naturaleza. Por ello, esta libertad no es una contemplación pasiva de la naturaleza, sino una actividad propiamente humana, en la que el ser humano se expresa de manera plena en el mundo. Asimismo, ser libre es algo bajo la potestad humana, conlleva realizar plenamente su naturaleza, perfeccionar su ser, ser causa adecuada y comprender adecuadamente.

### 3. Segundo concepto de libertad para Spinoza: libre albedrío

Conocemos adecuadamente una decisión por medio del conocimiento adecuado de sus causas, entre las que se encuentra siempre la naturale-

<sup>13</sup> E 3p13s: “el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior”.

<sup>14</sup> Véase E 4p26 a E4p28; E 1p31s; E 4p37.

za humana. Si toda decisión es necesaria, ¿por qué hay decisiones que parecen ser contingentes o posibles, es decir, que pudieran haber sido diferentes? La respuesta es que la representación de toda decisión derivada de ideas inadecuadas no expresa sus verdaderas causas eficientes, ni siquiera la naturaleza humana, aunque las implica. Esta ignorancia tiene una primera consecuencia: lo que conocemos como causa final<sup>15</sup> en realidad es el mismo deseo en cuanto se lo considera principio o causa primaria de alguna cosa, es decir, como la utilidad que nos provee esa cosa. Cabe decir que no podemos hablar de causas finales fuera de la intencionalidad humana, pues no hay causas finales en la naturaleza ni Dios actúa con vistas a ellas.<sup>16</sup>

Ahora me interesa atender la segunda consecuencia: la percepción del libre albedrío, pues ésta es una percepción interna espontánea de los apetitos y decretos sin sus causas próximas, de modo que los percibe como posibles (*E* 4d4).<sup>17</sup> Esta percepción pasa a ser una ilusión en un segundo momento cuando la mente humana busca comprender las causas y, al ignorarlas, imagina que tiene una facultad absoluta de decidir, afirmar o negar (*E* 1A, p. 78; *cf.* Kashap 1987, p. 162). Debemos distinguir la percepción y la ilusión: la ilusión no es la misma percepción, que en sí sólo es una idea inadecuada o incompleta de un proceso causal; la ilusión deriva de que la mente, como autómatas espiritual, afirma que esta percepción no tiene causas, sino que se debe a ella sola. Así como percibimos visualmente el sol como un disco de dos pies de ancho ubicado a 200 pies, percibimos nuestros deseos derivados de ideas inadecuadas como carentes de causas. En ambos casos no hay error, sino cuando afirmamos que el sol está a 200 pies o que tenemos un libre albedrío. Estos errores se derivan de la ignorancia de la verdadera distancia y tamaño del sol o de las causas eficientes y próximas de nuestros deseos (*E* 2p35s).

Spinoza ejemplifica esta ilusión del libre albedrío con el caso de una piedra: supongamos que ésta recibe un impulso de cierta cantidad de movimiento, de manera que su conato será la conservación de esa cantidad de movimiento y se explicará adecuadamente por la coacción de la causa externa. Si la piedra pensara, creería espontáneamente que ella se esfuerza por mantener su movimiento, porque será consciente de su conato y no será indiferente a él, pero la ignorancia de la causa le hará

<sup>15</sup> Véase *E* 1A, *E* 4Praef, *E* 4d7; *TIE* 57, nota x. Deleuze 2001, pp. 71–74.

<sup>16</sup> Véase Ramos-Alarcón 2013, pp. 432 y ss.

<sup>17</sup> La contingencia y la posibilidad son categorías epistemológicas, no metafísicas (*E* 2p31c).

creer que es totalmente libre y que conserva su movimiento porque así lo quiere ella (*Ep* 58:266). Spinoza explica que:

esta decisión de la mente, que se cree ser libre, no se distingue de la misma imaginación o de la memoria, y no es otra cosa que aquella afirmación que va necesariamente implicada en la idea en cuanto que es idea (por *E* 2p49). Y, por tanto, estas decisiones de la mente surgen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas actualmente existentes. Así, pues, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión de la mente, sueñan con los ojos abiertos. (*E* 3p2s, p. 100)

Spinoza identifica la ilusión del libre albedrío con la misma imaginación o la memoria porque toda decisión de la mente deriva de ideas que ya tiene, pues “no podemos hacer ninguna decisión de la mente, a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra sin recordarla” (*E* 3p2s). El recuerdo o el olvido de una cosa dependen de las determinaciones de la mente, pues “no está en la libre potestad de la mente el recordar una cosa u olvidarla” (*E* 3p2s).

Los valores del bien y del mal no son valores absolutos dados por la substancia, sino ideas inadecuadas que el agente atribuye a las cosas en función del beneficio o del daño que se representa y, en realidad, derivan de su biografía afectiva (véase *E* 2p18, *E* 3p17). Los afectos de amor y de odio —que se derivan de los afectos de la alegría y la tristeza— son las decisiones de la voluntad. El holandés ilustra esto con personas que se creen libres cuando, en realidad, ignoran que sus cuerpos están determinados por el orden común de la naturaleza, y sus deseos son inercias como en el caso de la piedra.<sup>18</sup> Por ejemplo,

el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso [*Impetus*] que sienten de hablar. (*E* 3p2s)

El lenguaje parecería ser el mejor ejemplo del libre albedrío y de la separación sustancial entre alma y cuerpo. Contra esto Spinoza sostiene los anteriores ejemplos para ilustrar que callar o decir una cosa depende

<sup>18</sup> Encontramos otro argumento de la identidad entre decisión y determinación corporal en la incapacidad de explicar de qué manera la mente humana movería al cuerpo humano si fueran diferentes metafísicamente (*E* 2p25s; *E* 3p2s).

de las determinaciones corporales, no de una voluntad absoluta. Estas personas se guían sólo por impulsos o ímpetus (*E 3Ad1ex; E 4p37s1*), y una sola pasión los esclaviza y decide por ellos; por ejemplo, la leche en el caso del niño, la venganza para el chico irritado, la fuga para el tímido, la fama y los honores para el ambicioso, el dinero para el avaro y el mal ajeno para el envidioso. Los mismos objetos de sus deseos deciden por ellos los males a evitar, es decir, el hambre, la afrenta, el peligro, el desprecio, la pobreza o el bien ajeno. La experiencia cotidiana, dice Spinoza, muestra ejemplos como éstos —como salidos del teatro del barroco—<sup>19</sup> como si fueran ejercicios del libre arbitrio, cuando en realidad expresan la identidad metafísica de las decisiones de la mente y las determinaciones corporales. Es importante notar que la concepción de los bienes y de los males implica cierta previsión del agente acerca de las consecuencias de sus decisiones. Digo “cierta previsión” porque no se trata de una comprensión adecuada de todas las consecuencias de los actos, pero es una comprensión de algunas consecuencias. Continúa nuestro autor:

las decisiones de la mente no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variados como la disposición del cuerpo. Porque cada uno lo regula todo según su propio afecto; y quienes además son zarandeados por afectos contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro. (*E 3p2s*)

Si la capacidad de actuar del cuerpo humano se dispone (determina) de distintas maneras por los cuerpos exteriores, variará de manera paralela la capacidad de pensar de su mente y viceversa. Antes hablé de quienes deciden en función de bienes y males que proyectan según su particular afecto. Ahora consideraré la fluctuación de ánimo: quienes tienen afectos contrarios fuertes, tienen decisiones contrarias con la misma fuerza, de manera que son zarandeados por decisiones contrarias como un barco a la deriva y no saben lo que quieren porque quieren cosas contrarias al mismo tiempo (*E 2p17s*). Por su parte, el conato de los niños expresa mínimamente la naturaleza humana e imita cuanto afecto percibe en los demás seres humanos: lloran si ven a otros llorar o ríen si los ven reír (*E 3p32s*).

Estos argumentos refuerzan la idea de la mente como autómatas espiritual: llamamos “elección” o “decisión” a la imposición del afecto

<sup>19</sup> Sobre la perspectiva de Teofrasto, La Bruyère y el teatro barroco en Spinoza, véase Moreau 1994, pp. 380–381.

más fuerte sobre otros afectos. La fuerza de una decisión proviene de la fuerza del afecto que la dispuso (*E* 3p37), pues la fuerza de una pasión no se explica sólo por nuestro conato, sino por éste comparado con la potencia de la causa externa de la imagen (*E* 4p5). Tanto el hombre libre como el ignorante regulan sus decisiones según su afecto, aunque el afecto del primero deriva adecuadamente de su naturaleza, mientras que el del segundo de su naturaleza afectada por objetos externos. Aunque tanto la voluntad del hombre libre como del ignorante están necesariamente determinadas, la voluntad sí interviene en las cadenas causales. Digo que el ignorante es eslabón de una cadena de causas que no puede cambiar, que su voluntad está determinada por causas externas, pero esta voluntad es parte de las causas de sus actos, no simplemente un apéndice prescindible. Por eso, Spinoza rechaza la existencia del hado o del fatalismo. Otro argumento en contra del fatalismo es que la voluntad y el entendimiento divinos son parte de la naturaleza naturada, no de la naturante, de modo que Dios no piensa el determinismo causal con vistas a causas finales, ni lo piensa antes de producirlo.<sup>20</sup>

#### 4. *Responsabilidad civil*

Spinoza nunca habla de responsabilidad. Empero, defenderé que este concepto se puede considerar en su obra porque en ella hallamos cinco condiciones mínimas del concepto que cumple el agente:

1. El agente es capaz de prever consecuencias positivas o negativas de sus decisiones;
2. Puede dar razones (motivos e intenciones) por preferir una decisión sobre otras decisiones;
3. Puede decidir entre distintos cursos de acción posibles;
4. Puede responder por (hacerse cargo de) los efectos positivos y negativos de sus decisiones y
5. No le resultan indiferentes las consecuencias o efectos de sus decisiones.

<sup>20</sup> Si el entendimiento y la voluntad fueran parte de la naturaleza naturante, entonces Dios concebiría primero infinitos mundos posibles y, después, escogería crear uno de ellos. El holandés considera que esto introduce una forma de causalidad externa a Dios. Véase *E* 1p17s, *E* 1A.

Encontramos una primera propuesta en el uso que la filosofía política spinoziana hace del libre albedrío para explicar la decisión de obedecer o rechazar la ley civil. El holandés distingue dos conceptos de ley: el natural y el civil. Las leyes naturales de los seres humanos derivan de Dios y son pautas de conducta que éstos no pueden evitar ni contrariar. Por ejemplo, establecen que el ser humano tenga un conato y que siempre busque su propia utilidad y evite el daño; que siempre ame a quien le hace favores y odie a quien lo lastima, etc. En cambio,

habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar, puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero no le impone nada superior a sus fuerzas. Parece, pues, que la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la regla de vivir [*ratio vivendi*]<sup>21</sup> que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin. (*TTP* 4:58)

Para Spinoza, la ley civil “sólo sirve para mantener segura la vida [de los súbditos] y el Estado” (*TTP* 4:59), por lo que debe estar dentro de los márgenes de la potestad humana regular los efectos de la naturaleza humana y no exigir acciones contra ésta. Por ejemplo, será inoperante una ley civil que mandara a los súbditos odiar a quienes les hacen bienes, olvidar cosas que les afectan cotidianamente o dejar de respirar por una hora. La ley civil debe regular la vida y conducta de los súbditos para que todos actúen de una misma manera, fija y determinada para un fin distinto a la misma regulación, que es la seguridad y la libertad de los súbditos (*TTP* 19–20). Empero, los seres humanos pueden obedecer o no la ley civil voluntariamente (*TTP* 4:57). ¿Acaso no se dijo que no hay libre albedrío, sino una determinación necesaria de las decisiones? El *TTP* sostiene que:

la sanción de estas leyes depende de la decisión [*placito*] de los hombres, ya que depende principalmente del poder de la mente humana; pero de tal forma, sin embargo, que la mente humana, en cuanto percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede ser clarísimamente concebida sin estas leyes [civiles]. (*TTP* 4:58)

Las leyes civiles encauzan las acciones humanas dentro de los márgenes de la potestad humana, de modo que sean acciones que pueden o

<sup>21</sup> Modifico aquí la traducción de Domínguez (Spinoza 2000), quien propone “forma de vida”.

no hacer; por su parte, el poder de la mente humana como facultad de juzgar —como se vio en la segunda sección— afirma el contenido proposicional de las ideas que tiene, sean adecuadas o inadecuadas. Por lo tanto, está dentro del margen de las decisiones humanas obedecer o no las leyes, pues ambos tipos de acciones pueden entenderse a partir de la naturaleza humana.<sup>22</sup> Continúa el *TTP*:

debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles. (*TTP* 4:58)

La sección anterior mostró que las decisiones derivadas de ideas inadecuadas se determinan por el orden común de la naturaleza y que Spinoza rechaza la existencia del hado. Ahora bien, a no ser que tengamos el conocimiento exacto de la manera en que ese orden determina cierta decisión, la idea del orden común es algo abstracto que no explica nada. Por lo tanto, la creencia en el determinismo causal no nos ayuda para eliminar adecuadamente la ilusión del libre albedrío en los casos particulares de decisiones derivadas de ideas inadecuadas, mientras no se tenga el conocimiento adecuado de la determinación. Aún más, la insistencia en el determinismo causal sin tener este conocimiento adecuado es contraproducente, pues sólo conduce al agente a la desmotivación, resignación, apatía e indiferencia, pues le hace creer, de manera falsa, que sucederá lo que espera o teme.

La sección anterior separó la percepción espontánea del libre albedrío y su ilusión. Ahora bien, mientras sepamos que ignoramos el orden común exacto de la naturaleza que determina nuestras decisiones que se derivan de ideas inadecuadas, tendremos la percepción del libre albedrío sin caer en el error de la ilusión. Con ello aceptamos un velo de ignorancia sobre las causas de las decisiones y sus consecuencias. En este sentido, se aceptaría de manera matizada la posición cartesiana que plantea un entendimiento limitado y una voluntad ilimitada, pues

si no pudiéramos extender nuestra voluntad fuera de los límites de nuestro entendimiento, tan limitado, seríamos muy desdichados, ya que no estaría

<sup>22</sup> Véanse *TTP* 9:62. CM 1, 3, p. 243; CM 2, 9, p. 266. E 1p17s.

en nuestra mano ni comer un pedazo de pan, ni dar un paso ni detenernos, puesto que todas las cosas son inciertas y llenas de peligros. (*Ep* 21, p. 132)

Todos los seres humanos, sean libres o ignorantes, experimentan espontáneamente el libre albedrío en todas las decisiones derivadas de ideas inadecuadas; por ejemplo, todo ser humano requiere de alimentos para conservar su cuerpo y éstos no son parte de su esencia, pero, al comerlos, el cuerpo actualiza su esencia; pero por el solo deseo de comerlos no podremos estar totalmente ciertos de que nos será benéfico; entonces se experimenta la decisión de comerlo como libre albedrío, aunque después de comerlo tendrá la potestad de comprender adecuadamente las causas y negar el libre albedrío con conocimiento de causa. Dado que esto lo vive todo ser humano (aunque en distintos grados), para la vida cotidiana (*ad usum vitae*) y la vida política es mejor considerar las decisiones humanas (que se derivan de ideas inadecuadas) y sus consecuencias como posibles. Puede pensarse racionalmente como agente libre que no es indiferente a las consecuencias de sus posibles decisiones, sino que decide en función de lo que considera mejor.

Spinoza recurre a este velo de ignorancia como base para el pacto civil y sancionar las leyes civiles, así como para obedecer o desobedecer dichas leyes. El Estado no se interesa por las razones particulares de las decisiones de los agentes para obedecer o desobedecer la ley civil, sino sólo por su obediencia. Dice Spinoza:

lo que hace al súbdito, no es el motivo [*ratio*] de la obediencia, sino la obediencia misma. [...] Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho del Estado. Pues dado que el hombre *siempre actúa por propia convicción y decisión*, tanto si le mueve a ello el amor, como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que puede conseguir que los hombres deban someterse a ella. (*TTP* 17:202; el énfasis es mío)

A partir de la identificación de decisión y determinación corporal, Spinoza concluye que el agente siempre actúa por convicción y decisión propias (*ex proprio consilio et decreto agit*), sin importar los motivos o razones (*ratio*) que puede dar para actuar. En el Estado, la exclusión del análisis de las percepciones internas del súbdito, el cual es proporcionado por el velo de ignorancia sobre las causas, da el mismo peso a ambos

tipos de decisiones. Además, el agente no puede ir en contra de su esencia, de modo que sus decisiones siempre se perfilarán para mantener su vida, sea por esperanza de un bien o por miedo a un mal. Quien ignora la verdadera finalidad de la ley civil podrá desobedecer la ley, lo que traerá inseguridad para todos. Para evitar esto, los legisladores tienen derecho a agregar otros fines a la ley civil, a saber, los bienes y los males imaginados por los súbditos; es decir, agregan premios y castigos a la obediencia o desobediencia de la ley (*E* 4p37s2). Por ejemplo, Spinoza dice que las Escrituras muestran que los profetas adaptan premios y castigos para conseguir la obediencia de los súbditos que ignoran los verdaderos beneficios de la ley civil; éstos creen erróneamente que hay un Dios legislador que gobierna con libre albedrío a la naturaleza, y los profetas agregan la observancia divina sobre las acciones humanas para asegurar su obediencia a la ley, de modo que los premios y castigos continúan después de la muerte (*Ep* 19:92 y ss; *TTP* 1, 2:42 y ss, 4:62 y ss, 5:69 y ss). Así, los términos de “mérito” y “pecado” sólo tienen sentido en el ámbito civil-jurídico, no en el ético (*E* 4p37s2).

Beneficia al conato de los súbditos conocer y obedecer la ley y, dado que se acepta el velo de ignorancia sobre las causas y consecuencias de las decisiones, así como el pacto civil planteado en el *TTP* o la asociación del *TP*, los súbditos tienen la responsabilidad civil de obedecer la ley civil y la autoridad civil tiene derecho a hacer cumplir los premios y castigos que ha agregado a la ley. La misma razón recomienda el castigo en el Estado: el deseo de retribución y autoprotección justifican el castigo en una sociedad, mas no el resentimiento (*E* 4p51s). Asimismo, los súbditos tienen derecho a sentir aprecio o indignación<sup>23</sup> tanto por sus mismos actos como por los actos de otros súbditos que obedecieron o desobedecieron la ley civil. Por lo tanto, los súbditos son responsables de conocer la ley civil y obedecerla. Cabe decir que Zac 1966, pp. 100–101, propone distinguir una responsabilidad social y una moral, pero considera que ninguna de ellas implica el libre albedrío, sino sólo la determinación causal. Sin embargo, por lo que se ha dicho, la percepción del libre albedrío es un ingrediente esencial para la responsabilidad civil.

Se debe concluir que, según Spinoza, para todos los actos que no son sancionados por la ley civil, cada súbdito decide hacerlos o no según su juicio. Por ejemplo, si la ley civil no contempla sancionar alguna forma

<sup>23</sup> *E* 3p22s: “llamaremos aprecio al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro; y, al contrario, indignación al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro”. Estos afectos también refuerzan la educación moral como una serie causal de las determinaciones de las decisiones.

de daño entre los súbditos —como la venta de un producto dañino—, entonces no puede hacerlos responsables por ello ni sancionarlos. Para el holandés, la responsabilidad civil de los ciudadanos se extendería hasta donde llega la ley civil, pues, aunque se oponga al desarrollo ético de la verdadera libertad, depende de esa ley. Aunque haya responsabilidad civil, podría no haber responsabilidad moral, ya que la ley civil buscará la seguridad de la vida y del Estado, pero bien puede excluir el desarrollo moral de los agentes. Empero, Spinoza propondrá que la autoridad debe defender este libre albedrío entre los súbditos para que el Estado sea más fuerte, en la medida en que cada súbdito obedezca la ley civil por sus propias convicciones y decisiones; es decir, según sus particulares determinaciones mentales y corporales (*TTP* 19–20).

### 5. *Responsabilidad moral*

Cabe recordar las críticas de Blijenbergh y Oldenburg contra Spinoza cuando discuten las consecuencias de la necesidad de la decisión. Según Blijenbergh, si Dios no castigara el mal humano, entonces nada detendría a los individuos de hacerlo (*Ep* 20, p. 112); más bien, el Dios de Spinoza sería causa del mal que hacen los seres humanos (*Ep* 18:82–83). Por su parte, Oldenburg sostiene que ese Dios sería cruel porque castigaría a los seres humanos por pecados que ellos no podían evitar (*Ep* 79:330). Ambos corresponsales tienen en mente al Dios legislador de los profetas y, como se ha dicho en la sección anterior, éste es una ilusión que cumple una función en el Estado (el hebreo, pero también lo puede hacer en otros) y para la responsabilidad civil. Pero estos corresponsales confunden la ley divina con la ley civil, así como la responsabilidad civil con la responsabilidad moral.

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. Como sostiene Garret 1996 (pp. 299–301; p. 314, n. 41), la posición spinoziana afirma que, en ocasiones, podemos hacer el bien libremente, pero nunca haremos el mal libremente. Podemos identificar el mal como privación de mayor poder de pensar y de actuar en el agente cuando comparamos estas pasiones con la

potestad humana (*Ep* 19:91, *Ep* 21:128). Spinoza cita aquí a Ovidio,<sup>24</sup> para mostrar que un ser humano que vive bajo la coacción de pasiones muy poderosas no podrá controlar su vida pasional aunque logre percibir el verdadero bien. Su conciencia atestigua su propia impotencia. La debilidad de la voluntad o incontinencia (*akrasia*) muestra que el problema de la ética no siempre es la ignorancia del verdadero bien, sino conseguir la fortaleza de ánimo para ser coherente con las decisiones racionales y evitar las decisiones bajo coacción. Esto será posible si tomamos cierta distancia temporal respecto a las pasiones por medio del umbral temporal para planear encuentros futuros con los objetos de las pasiones. Por esto, Zac 1966, pp. 97–102, sostiene que Spinoza propone el modelo de la salud del cuerpo humano: somos responsables de conocer qué es lo que nos conviene y, por lo tanto, somos responsables de los daños que nosotros mismos nos causamos. Si bien esto es muy útil, hace falta considerar tanto la potestad humana como las motivaciones y razones del agente para evaluar la responsabilidad moral. La sección anterior mostró que en el ámbito jurídico-civil Spinoza no distingue entre una decisión que se toma por libre consentimiento y una que se adopta por amenazas. Empero, tendemos a pensar que no somos responsables de las acciones en que se nos coaccionó. Esto es una pregunta moral sobre las razones (motivaciones) que mueven la decisión, así como la consideración de otras causas de ésta junto a la naturaleza humana. Cuando la razón del agente es el miedo al patíbulo, su decisión de obedecer la ley se determina por una pasión negativa determinada externamente por el orden común de la naturaleza (*E* 2p48).<sup>25</sup> A pesar de esta heteronomía, el agente está determinado a considerarse a sí mismo agente libre para tomar sus decisiones, pues ignora el orden común particular de la naturaleza. Por el contrario, cuando el motivo del agente para obedecer la ley es el reconocimiento de un beneficio para cualquier súbdito, sea él mismo o un compatriota, sus decisiones se determinan por una idea adecuada, la razón, es decir, por la sola naturaleza humana. Está en la potestad del ser humano poder dar este paso de la idea inadecuada a la adecuada y aminorar la fuerza de los afectos pasivos, pues la mente puede formar ideas adecuadas de cualquier afección de su cuerpo (*E* 5p4) y, por lo tanto, de cualquier afecto que se derive de ella (*E* 5p4c), ya que todas las determinaciones corpo-

<sup>24</sup> “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor” (*E* 4p17s).

<sup>25</sup> Así como *E* 1p28 se aplica sólo a cosas finitas con una existencia determinada (pero no a la esencia de las cosas), *E* 2p48 sólo se aplica a la mente en cuanto es la idea de un cuerpo existente en acto cuya duración actual se debe al orden común de la naturaleza.

rales implican propiedades comunes (*E* 2p40s2). Dice Spinoza: “cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos” (*E* 5p4s). Por ello, el agente es responsable del ejercicio de su capacidad para comprender de modo adecuado la naturaleza de sus pasiones y tener más potestad sobre ellas (*E* 5p3c) y, con ello, moderarlas cada vez más. El agente moral puede planear sus decisiones porque su concepción de los valores del bien y del mal implica la previsión de algunas consecuencias, ya sea que las conciba bajo una especie de eternidad o, al menos, bajo un umbral temporal (*E* 4p1s). Esto no funda la responsabilidad moral sobre la ilusión del libre albedrío, sino sobre la potestad humana.

Desde este ámbito moral, Spinoza sostiene que la vida pasional del ignorante es el castigo de su vida viciosa (*Ep* 21), pues esa vida no tiene una regla humana, sino que depende de causas externas al ser humano, no posee ideas adecuadas y, si las tiene, éstas no son suficientemente fuertes para imponerse sobre las ideas inadecuadas. Pero cabe considerar casos en que la vida licenciosa de un agente también daña a otras personas que no deberían de sufrir castigo alguno. Por ejemplo, Nerón tiene la intención de matar a Agripina, su madre, y consume el matricidio. Si bien Orestes también tiene esta intención y mata a Clitemnestra, no sentimos por Orestes la indignación que sentimos por Nerón, pues el acto de éste muestra ingratitud, dureza y desobediencia (*Ep* 23:147), mientras que el de Orestes mostraría justicia por el asesinato de su padre, Agamenón. Lo que me interesa aquí es que Agripina sufre la maldad de Nerón, sin que ella mereciera ese castigo. Deleuze 2001, pp. 48–49 y Della Rocca 2008, pp. 191–192, no pueden explicar esto porque no distinguen entre responsabilidad moral y responsabilidad civil; el primero sólo explica la diferencia ética entre los actos de Nerón y Orestes, mientras que el segundo, aunque no considera este caso en particular, no puede explicarlo porque confunde responsabilidad e imputación. A partir de mi análisis, Spinoza podría argumentar que la función del Estado y su ley civil castigaría el asesinato de Agripina. En este caso, Nerón sería responsable tanto civil como moralmente de su matricidio: civilmente merece el castigo del Estado romano y la indignación de las personas; moralmente merece sufrir una vida impotente, atormentado por muchos males (*Ep* 78:327), sin verdadera felicidad ni libertad. Por su parte, sería responsabilidad del Estado de Micenas, no de Orestes, castigar a Clitemnestra. Estos ejemplos muestran que se debe hacer un análisis cuidadoso de la participación de las intenciones y acciones de la persona junto con las causas de cierto suceso para evaluar tanto la

responsabilidad civil como la responsabilidad moral del agente: Nerón sufre su propia impotencia con en el matricidio, mientras que Orestes muestra poder al hacer justicia al padre en un Estado injusto.

A diferencia de lo dicho en el ámbito del Estado, Spinoza considera que en la esfera de la moral la razón nunca aconseja la indignación hacia quienes hacen mal a otros: la indignación es necesariamente mala (*E 4p51s*), pues es una forma de odio y de tristeza que conlleva el deseo de dañar o destruir a la persona odiada, algo contrario al objetivo de la razón de unir a los seres humanos por medio de la amistad.

Cabe imaginar a un incompatibilista que rechazara la concepción de responsabilidad moral que he desarrollado con el argumento de que no es el ser humano la causa de su propia naturaleza, sino Dios, de modo que no podría ser responsable de cualquier efecto suyo. Pero este argumento se basaría en la creencia en que sólo es responsable moralmente de sus actos quien decidió con libre albedrío. Empero, Spinoza respondería no sólo con el rechazo del libre albedrío, sino con que ese argumento es producto de la imaginación y no del intelecto, pues éste reconoce lo positivo en la determinación divina, que hace que el ser humano siempre busque actualizar su esencia o, lo que es lo mismo, que busque su bien y evite su mal. Por eso, dice el holandés, nadie puede reprochar a Dios que le haya dado una naturaleza débil o un ánimo impotente (*Ep 78:326*).

La exclusión spinoziana del libre albedrío como medio para evaluar la responsabilidad moral del agente sobre sus actos y omisiones libera al ser humano de la culpa causada por el voluntarismo, pues rechaza la creencia de que el ser humano puede cambiar el curso de su vida con una simple decisión, o que es responsable totalmente de las consecuencias de sus decisiones, sin importar la intervención de otras causas sobre los efectos. Por ejemplo, no se puede atribuir la misma responsabilidad moral a Nerón y a Orestes, sino que ésta depende también de otras causas. Por ello, el individuo tiene cierto control sobre su vida, pues tiene bajo su potestad reconocer qué causa su presente y prefigura su futuro, de modo que pueda aprovecharlo en beneficio propio y de los demás o, al menos, no dañarse a sí ni a los otros. Si se trata del ambicioso, por ejemplo, es capaz de reconocer su búsqueda de honores y, en lugar de hacerlo para dañarse a sí o a otros, puede buscarlos ayudando a los demás y ser piadoso (*E 5p4s*). Lo mismo para el avaro o el envidioso. La posición spinoziana no desmotiva, sino, al contrario, es motivadora: no estamos como el asno de Buridán en igualdad de circunstancias para actuar o no actuar, pues sabemos de antemano que buscamos nuestra perfección, entender, aumentar nuestro poder, etc. Como comentan

Den Uyl 2008, p. 16, y Frankel 2011, pp. 58 y ss, una persona puede ser libre en el ámbito político y ser esclavo en el ámbito ético, pues Spinoza usa dos conceptos diferentes de libertad. Sin embargo, no hay una oposición entre ellos si se considera que el aumento de poder y la conservación del conato que el Estado otorga es un paso que posibilita la vida ética. Así como los individuos son responsables de conocer sus pasiones, los súbditos son capaces de comprender adecuadamente el bien que les provee obedecer la ley civil. En este sentido, la vida civil abre la puerta a la vida ética. Sin embargo, es obvio que el paso de una a la otra no es necesario: puede existir un Estado con gran libertad política y en el que los ciudadanos nunca desarrollen la libertad moral.

## 6. Conclusiones

A manera de conclusión resumiré las principales características del concepto de responsabilidad moral en Spinoza:

1. Aunque toda decisión está determinada necesariamente, está en la potestad del agente buscar su perfeccionamiento y el de otras personas, anteponer la naturaleza humana y aumentar su poder, de modo que puede prever las consecuencias positivas o negativas de sus decisiones, y aunque esto sea un proceso lento y gradual. No hay responsabilidad moral a partir de criterios suprahumanos.
2. A partir de 1, está en la potestad del agente dar razones (motivos e intenciones) para preferir una decisión sobre otras decisiones, aunque su preferencia sea una determinación y no un producto del libre albedrío;
3. A partir de 1 y 2, está en la potestad del agente elegir racionalmente entre distintos cursos de acción aquel que aumente el poder propio y de otros seres humanos. Esta decisión no es una posibilidad, sino algo determinado necesariamente.
4. A partir de la serie causal que lleva a la acción y a sus consecuencias, así como de 2 y de 3, la responsabilidad moral del agente posee grados en la medida en que participa más o menos en la cadena causal del acto y de sus consecuencias y, en función de esos grados, el agente puede responder por (hacerse cargo de) los efectos positivos y negativos de sus decisiones.
5. La responsabilidad moral se distingue de la imputación, la cual es la atribución de una acción a un agente como su causa (con

independencia de los motivos del agente), pero la explica a partir de los afectos de aprecio e indignación.

6. El agente no es indiferente a las consecuencias o efectos de sus decisiones.

Coincido con Kisner 2011, pp. 63 y ss, pero por distintas razones, en que Spinoza no fundamenta la responsabilidad moral en el concepto de verdadera libertad. Frente a las teorías éticas que fundan el concepto de responsabilidad moral en la libertad de elección del agente, argumenté que Spinoza lo hace sobre la potestad humana.

Por su parte, las principales características del concepto de responsabilidad civil en Spinoza son las siguientes:

1. Las leyes civiles deben exigir actos que estén bajo la potestad humana, esto es, que sean realizables por cualquier ser humano, independientemente de la cadena causal precisa que determine sus pensamientos y acciones, a la vez que su cumplimiento debe mirar por el beneficio del agente y de la sociedad.
2. Los legisladores tienen derecho de agregar premios y castigos adaptados a las creencias de los súbditos para fortalecer la obediencia a la ley civil.
3. Aunque toda decisión esté determinada necesariamente, dado el velo de ignorancia sobre el orden común de la naturaleza el súbdito se concibe a sí mismo como agente con libre albedrío y está en su potestad conocer la ley civil y poder obedecerla o desobedecerla.
4. A partir de 1 y 2, la responsabilidad civil del súbdito consiste en obedecer la ley civil y merecer el premio formulado por los legisladores, así como merecer el castigo en caso de desobediencia.
5. Está en la potestad de los súbditos sentir aprecio o indignación hacia la obediencia o desobediencia de otros súbditos.

Con lo anterior he respondido dos cuestiones planteadas a Spinoza: por qué pensamos que tenemos libre albedrío y por qué tendemos a asumir la responsabilidad de nuestros actos. He mostrado que en Spinoza hay dos conceptos de libertad que conllevan dos tipos de decisiones: la *verdadera libertad* funda decisiones que expresan plenamente la naturaleza humana, mientras que la *percepción del libre albedrío* acompaña decisiones que derivan de ideas inadecuadas y expresan parcialmente

la naturaleza humana. Experimentamos las primeras decisiones como determinadas y las segundas como indeterminadas. Sin embargo, el ser humano tiene la potestad de analizar las segundas, entender sus causas y consecuencias y, con ello, hacer que sean ideas adecuadas, aunque esto sea un proceso lento. La concepción spinoziana del libre albedrío no es una prohibición para que el filósofo coloque este concepto en la base de la vida cotidiana y civil, de modo que fundamente la responsabilidad civil, mas no la moral. Sin embargo, requiere de un fundamento racional que no se limite a la ley positiva, como la potestad humana.

Por último, cabe preguntarnos cuál es el objetivo de plantear el problema de la responsabilidad, sea moral o civil. Si respondemos que es el de atribuir premios o castigos, entonces debemos limitarnos al ámbito civil y pensar en la responsabilidad civil. Sólo en este ámbito tiene sentido hablar de un Dios legislador. Sin embargo, si respondemos que es aumentar nuestro poder de manera colectiva o individual y ser más felices, entonces pensemos en la responsabilidad moral, que no se funda en ilusiones, sino sólo en la verdadera libertad concebida a través de la potestad humana. Ésta nos responsabiliza por el curso que damos a nuestras pasiones, seamos racionales o no, pues somos capaces de prever las consecuencias de distintas formas de encauzarlas. En contra del fatalismo, Spinoza plantea que el ser humano debe actuar y comprender adecuadamente a la vez, tomar distancia afectiva de nuestras pasiones por medio del umbral temporal, prever las consecuencias de decisiones y planificar decisiones futuras que aumenten el poder propio y el de los otros. Por ello, aunque la única substancia sea causa de nuestra esencia y existencia, ello no nos exime de la responsabilidad moral sobre las consecuencias de nuestras decisiones.\*

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bouveresse, R., 1992, *Spinoza et Leibniz, L'idée d'animisme universel*, Vrin, París.  
 Deleuze, G., 2001, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. A. Escotado, Tusquets, Barcelona.

\*Por sus valiosos comentarios a versiones anteriores de este artículo, agradezco a Laura Benítez, Zuraya Monroy, Ricardo Salles, Carmen Silva, Leonel Toledo y Alejandra Velázquez. Mis agradecimientos van también para los miembros del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM: Axel Barceló, Claudia Lorena García, Eduardo García, Édgar González, Efraín Lazos, Itzel Mayans, Raymundo Morado, Gustavo Ortiz, Pedro Stepanenko y Moisés Vaca. Agradezco además a Luciano Espinosa, Javier Gil, Alberto Hidalgo y a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, así como a dos dictaminadores anónimos.

- Della Rocca, M., 2008, *Spinoza*, Routledge, Nueva York.
- Den Uyl, D.J., 2008, *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*, Peter Lang Publishing, Nueva York.
- Frankel, S., 2011, "Determined to Be Free: The Meaning of Freedom in Spinoza's *Theologico-Political Treatise*", *The Review of Politics*, vol. 73, no. 1, pp. 55–76.
- Gagnon, J.-H., 2002, "Spinoza et le problème de l'akrasia: Un aspect négligé de l'ordo geometricus", *Philosophiques* vol. 29, no. 1, pp. 57–71.
- Garret, D., 1996, "Spinoza's Ethical Theory", en D. Garret (comp.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 267–314.
- Goodman, L.E., 1987, "Determinism and Freedom in Spinoza, Maimonides, and Aristotle: A Retrospective Study", en F. Schoeman (comp.), *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 107–164.
- Gueroult, M., 1968, *Spinoza, vol. 1: Dieu. (Ethique 1)*, Aubier-Montaigne, París.
- , 1974, *Spinoza, vol. 2: L'âme. (Ethique 2)*, Aubier-Montaigne, París.
- Kashap, P., 1987, *Spinoza and Moral Freedom*, State University of New York Press, Albany.
- Kisner, M., 2011, *Spinoza on Human Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moreau, P-F., 1994, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, París.
- Ramos-Alarcón, L., 2013, "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en L. Benítez y A. Velázquez (coords.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna*, UNAM/FES-Acatlán/Torres Asociados, México, pp. 423–469.
- Schelling, F.W.J., 2009, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Vicente Serrano, Abada, Madrid.
- Spinoza, B., 1986, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- , 1988a, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- , 1988b, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- , 2000, *Ética*, trad. Atilano Domínguez, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Tratado teológico-político*, introd. y trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- Young, R., 1995, "Las implicaciones del determinismo", en P. Singer (comp.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, pp. 711–722.
- Zac, S., 1966, *La morale de Spinoza*, Presses Universitaires de France, París.

Recibido el 17 de septiembre de 2015; aceptado el 20 de octubre de 2015.