

RAZON Y RESPONSABILIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila

En su excelente estudio sobre las teorías morales en Francia durante el siglo XVII, traducido al castellano con el título de *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*¹, Paul Bénichou nos indica cómo, en la disputa entre los defensores del Jansenismo de Port Royal y los Jesuitas,

Lo que se enfrenta son ante todo dos maneras de juzgar al hombre y de plantear los valores. Reducir la discusión a los términos teóricos es subrayar, quiérase o no, la desmesura y la vanidad de cierta pretensión metafísica del espíritu. Lo que hay que buscar, para dar un sentido al debate y alguna capacidad humana a los pensamientos que en él se han enfrentado, es el interés profundo, la pasión que los ha realmente dominado².

Partiendo de este principio metodológico, Bénichou nos hace ver cómo la pasión que impulsaba la pluma de Pascal no se dirigía tanto contra los peligros de un humanismo renacentista, contra los llamados “libertinos eruditos”³, como contra “sus vecinos más inmediatos, aquellos a quienes no falta precisamente sino el supremo rigor, sello necesario de la verdad”⁴. El Jansenismo se proponía rechazar toda forma de espiritualidad que pretendiera valorar la naturaleza humana, pactar con ella y concederle al hombre alguna capacidad propia de participar en su salvación.

Los Jesuitas, por su parte, optaban por una postura más “moderna” al valorar positivamente la naturaleza humana, a pesar de su estado de culpa como consecuencia del pecado original. No solamente exaltaban el lugar de preeminencia otorgado al hombre entre las demás criaturas, gracias a su razón, sino que veían con buenos ojos sus facultades y talentos, aquellas mismas cualidades que los Jansenistas rechazaban implacablemente.

1 BÉNICHOU, Paul. *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948 (*Imágenes del hombre en el clasicismo francés*, México: F.C.E.).

2 *Idem.*, p. 125; 82.

3 Ver POPKIN, Richard. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1983. p. 144 ss. La lista de los principales representantes de esta postura escéptica son: “Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y de Mazarino, y secretario del cardenal Bagni; Patin, culto doctor en medicina que llegó a ser rector de la Escuela Médica de la Sorbona; Léonard Marandé, secretario de Richelieu; François de la Mothe le Vayer, profesor del hermano del Rey; Petrus Gassendi, el gran hombre de ciencia, filósofo y sacerdote, que luego fue profesor de matemáticas en el College Royal; Samuel Sorbière, el editor de las obras de Gassendi; e Isaac La Peyrere, secretario del Príncipe de Conde”. p. 144.

4 BÉNICHOU, Paul. *Op. cit.*, p. 217; 83.

Sin embargo, a pesar del llamado que nos hace Bénichou a no sobrevalorar las doctrinas especulativas, separándolas de las intenciones morales que las inspiran, no cabe duda de que los conceptos puestos en juego para defender las respectivas posiciones en pugna, conllevaban una fuerza y otorgaban un poder que no es lícito pasar por alto.

Uno de esos puntos teóricos cruciales, sobre los cuales se centró parte de la discusión, fue el así llamado "libre albedrío". Porque si la naturaleza humana se halla tan corrompida por el pecado original, hasta el punto de no poder dar ni un paso en el camino de su salvación, tal como lo pretendía Jansenio en su célebre *Augustinus*, cabía muy bien preguntarse, como lo hacían sus adversarios ¿para qué sirve el libre albedrío del hombre, su capacidad de optar por sí mismo independientemente de cualquier intervención foránea? Aun si dejamos a un lado las espinosas cuestiones sobre la justicia divina, a la que corresponde en último término seleccionar a quienes recibirán la gracia indispensable para salvarse y a quienes se verán privados de ella, resulta claro que el problema sobre la libertad adquiriría una particular beligerancia. El ya difícil asunto de determinar cómo pueda tomarse una decisión partiendo desde sí mismo, independientemente de cualquier intervención externa, se tornaba aún más complejo cuando ese rechazo a las causas exteriores se veía abocado a recaer sobre la misma divinidad. La defensa del libre albedrío, tal como la hacía la Compañía de Jesús, resultaba, para los Jansenistas, una pretensión de poner límites a la intervención de la omnipotencia divina y otorgarle al hombre aquel poder infinito, del que hablaba Descartes en su análisis de la voluntad. Pero negarlo era negarle al hombre su responsabilidad personal, cegando la fuente misma del pecado y convirtiéndolo la culpa en un misterioso decreto de una voluntad divina incomprensible.

En otras palabras, unos y otros, Jansenistas y Jesuitas, se veían obligados a defender un aspecto diferente del problema insondable de la libertad humana. Mientras los miembros de la Compañía de Jesús se proponían salvar la capacidad humana para el bien, a pesar del pecado original, los seguidores de Port Royal insistían en la pecaminosidad inherente a la naturaleza humana, su inclinación al mal. Y era precisamente ahí donde se situaba el verdadero misterio de la libertad del hombre; en la responsabilidad que nos atribuimos sobre nuestro comportamiento.

No deja de resultar paradójico que quienes se esforzaban por señalar la profunda debilidad y el deterioro de la naturaleza humana, los Jansenistas, fueran precisamente quienes subrayaran la capacidad que debe tener esa misma naturaleza para obrar el mal, para apartarse de los caminos que le traza la razón. Porque, al insistir en la condición fundamentalmente pecaminosa del hombre, recalcan sin pretenderlo el aspecto más controvertido del libre albedrío. ¿Cómo puede ser posible que la voluntad, haciendo a un lado los dictados de la razón, opte por el mal? ¿Cómo explicar tal decisión, tal acto? Porque el mal es precisamente aquello que no tiene ninguna razón para ser apetecido y en ello debe consistir precisamente su pecaminosidad. Como lo expresaba el viejo Catecismo con ingenua claridad, "Pecar es decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de

Dios o la ley humana en materia grave con plena advertencia y pleno consentimiento". Es decir, el pecado consiste en perpetrar un acto carente absolutamente de toda justificación racional, y ello con plena conciencia. Ahora bien, lo paradójico de la situación era precisamente que quienes, llevados por su pesimismo sobre el hombre, recalcaban su capacidad de pecar, afirmando así el aspecto más problemático del libre albedrío, terminaban envolviendo el problema con un manto de misterio, diluyendo en esa forma la insoluble dificultad. El pecado no era visto como la ejecución de actos particulares, sino como un estado de lejanía ante Dios, consecuencia ineludible de la voluntad inescrutable de este último.

En esta forma lo que parecía ser una defensa de la libertad, al liberarla de la tutela del entendimiento, resultaba ser en verdad su contrario: el estado de pecado era visto como el designio inescrutable de un Dios oculto⁵.

Por su parte, los defensores de la naturaleza humana, a quienes Henry Bremond llamó "el humanismo devoto"⁶, no enfrentaban menores dificultades, aunque sus doctrinas se adaptaban con más flexibilidad al espíritu de la época. Es cierto que resultaba más fácil explicar racionalmente cómo la voluntad humana sigue los dictados de una razón ilustrada, obrando así de acuerdo con lo que su entendimiento le señala como apetecible; pero entonces lo que aparece como superfluo es la intervención de la gracia, la participación de un Dios que terminaba asumiendo todos los méritos. Históricamente fueron estos, los Jesuitas, quienes tomaron la bandera del libre albedrío y la defensa del humanismo, frente a los ataques del rigorismo Jansenista, así como lo habían hecho ya frente a la Reforma, que compartía con el Jansenismo su pesimismo moral y su profundo sentimiento religioso. Sin embargo, quienes llevarán adelante la defensa de la libertad y del libre pensamiento provendrán principalmente de las filas del protestantismo. Porque en la esencia del "humanismo devoto" había un principio de realidad que lo llevaba a pactar con los poderes establecidos y a mirar con sospecha todo espíritu de rebelión. Educados en la obediencia ciega, *perinde ac cadaver* (como si fuera un cadáver), los hijos de San Ignacio se hallaban en el mismo camino de una Iglesia católica, cuyo enfrentamiento con la Reforma había servido para fortalecer aún más su estructura monárquica.

Por lo demás, la situación política de ambos bandos estaba lejos de ser simple. El rigorismo de Port Royal, a la vez que pregonaba una disciplina severa, traducía una búsqueda de interioridad y de autonomía que colisionaba con los poderes civiles y eclesiásticos.

5 Ver GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1955. (*El hombre y lo absoluto*. Barcelona: Península, 1985).

6 BREMOND, Henry. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*. Vol. I, Paris: Bloud et Gay, 1916.

La herejía social del Jansenismo —anota Bénichou—, consistió sobre todo en la afirmación de cierta independencia de la conciencia, que Port Royal ligaba indisolublemente al rigor moral. Existe en el Jansenismo la misma tendencia que en la Reforma, aunque en un grado mucho menor y más amortiguado, a distinguir la severidad interior de la coacción recibida del exterior. (...) Port Royal, a pesar de sus declaraciones de oratoria, a pesar de la moderación extremada de sus actos, reproduce la misma actitud (protestante). A este respecto, el Jansenismo puede ser considerado como la última manifestación de un gran movimiento intelectual que atraviesa todo el comienzo de los tiempos modernos y pone en cuestión los hábitos autoritarios de la Iglesia católica. Port Royal no combate únicamente el relajamiento en la cristiandad y la corrupción en el gobierno romano, sino que ataca más o menos abiertamente el absolutismo romano, al cual niega o regatea su sumisión⁷.

Este principio de subversión fue el motivo final del enfrentamiento, que condujo a la destrucción del convento, la dispersión de sus seguidores y la desaparición del movimiento, ya que contradecía el espíritu de una época marcada por el fortalecimiento del poder real y del poder pontificio. En este sentido, los Jesuitas resultaron más “modernos”, más acordes con el momento histórico, ya que su laxitud moral los hacía simpatizar con el desarrollo de las artes y las ciencias, y su optimismo respondía mejor al ímpetu de una corte que crecía en esplendor y en poder.

Es cierto que en la política el Jansenismo fue derrotado, pero su moral rigurosa no dejó de tener profundas repercusiones al interior de la iglesia y en la misma sociedad. La monarquía civil y la eclesiástica veían con buenos ojos una moral exigente, que ponía límites a los efectos peligrosos de una casuística laxa y concesiva. De esta controversia, que llena gran parte del siglo XVII, salieron vencedores quienes defendían el libre albedrío, pero como su interés se concentraba en la defensa de la naturaleza humana, el problema crucial de la libertad no estaba propiamente en el foco de su atención especulativa. No resulta difícil para la especulación defender la capacidad del hombre para seguir el bien cuando éste es adecuadamente conocido.

Que la voluntad se pliegue a las indicaciones del entendimiento, cuando este le señala lo que es conveniente para ella, no presenta mayor problema.

Cuando en el siglo XVIII Kant asuma la defensa de la libertad, contra las amenazas de un racionalismo desbocado, lo hará desde el fondo de una tradición pietista, que acentuaba al máximo el pesimismo sobre las capacidades de la naturaleza humana para el bien. Todos conocemos su instintiva desconfianza ante los impulsos naturales del hombre; desconfianza que lo lleva a rechazar radicalmente la participación de las inclinaciones en los actos morales en cuanto tales. Lo interesante de su aversión a esas inclinaciones es que carece de una sólida fundamentación racional. Es cierto que Kant se esfuerza por mostrar que el acto moral sólo puede hacerse por respeto a la ley, pero nunca nos

7 BÉNICHOU, Paul. Op.cit., p. 187; 118.

explica por qué el hecho de que un acto moral vaya acompañado del gusto y la inclinación, empaña su pureza.

Existe, sin duda, la experiencia repetida de que nuestras inclinaciones naturales y espontáneas chocan con frecuencia con lo que consideramos nuestros deberes. La sentencia tradicional, que retoma el Apóstol San Pablo, lo dice claramente: no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero Kant no se contenta con señalar esto y deducir de ahí que los actos morales no pueden identificarse con los actos que responden a nuestras inclinaciones, sino que va mucho más allá. Por ello no se contenta tampoco con señalar que el origen de la moralidad de un acto debe ser buscado en una fuente distinta de nuestra inclinación; sino que proscribiera totalmente toda inclinación del campo de la moralidad.

Como había sucedido en la disputa Jansenista, el problema del "libre albedrío" resultaba sistemáticamente desvirtuado, ya que la problemática misma del pecado, del acto pecaminoso, se veía convertida en un estado: aquel en el cual nos dejamos guiar por nuestras inclinaciones y no obramos por puro respeto a la ley, de modo que nuestras acciones carecen de todo valor moral. Pareciera como si nuestro mismo estado natural fuera por su naturaleza inmoral, con el agravante de que, según las palabras del mismo Kant,

De hecho es simplemente imposible señalar, por experiencia, ni siquiera un caso, con absoluta seguridad, en el cual la máxima de una acción, por lo demás acorde con el deber, haya descansado exclusivamente sobre razones morales y sobre la representación de su deber⁸.

Kant no llega a plantearse la pregunta por el pecado, porque su interés se concentra en la determinación de la "buena voluntad". Su presentación es de todos conocida: "Nada se puede pensar en el universo entero, ni tampoco fuera de él, que pueda ser tenido sin restricción por bueno, sino únicamente una buena voluntad"⁹. Su propósito de resaltar la importancia de la voluntad lo lleva a aislarla de tal manera de todo contexto real, que se presenta abstraída de las actividades mismas del espíritu humano. La visión trágica que subyace a la ética kantiana¹⁰ culmina en un ideal de moralidad no sólo inalcanzable, sino que vacía a la voluntad de todo contenido concreto, de toda determinación, para enfrentarla a un ideal de universalidad más allá de todo tiempo y de todo espacio.

Se trata de una gran determinación de la filosofía kantiana —comenta Hegel—, y de máxima importancia, el que Kant hubiera retrotraído a la autoconciencia aquello que para ésta tiene esencia o vale como ley, como algo en sí. (...) Constituye un gran avance el que se hubiera planteado ese principio, el que la libertad sea el gozne último sobre el cual gira el hombre, la cima última que no se inclina ante

8 KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 27.

9 Idem., BA 1.

10 Ver GOLDMAN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

nada, de tal manera que el hombre no deja valer nada, ninguna autoridad, en tanto se oponga a su libertad¹¹.

Kant logra formular con precisión el sentido formal de la libertad humana, su carácter de autodeterminación pura; pero al desconfiar radicalmente de las determinaciones de una tal libertad, al ver que en ellas se hacían presentes las peligrosas inclinaciones de la naturaleza, busca mantenerla en una pureza abstracta, incontaminada del peligroso egoísmo.

En verdad, esa abstracta libertad que se vuelve sobre sí misma, apartada de toda determinación concreta, es precisamente, como lo señala Hegel, "la infinitud sin barreras de la absoluta abstracción o universalidad, el puro pensarse a sí mismo"¹². Pero por ello mismo se muestra desconectada de todo objeto posible, es decir, como pura autoconciencia opuesta a toda conciencia de objeto, con lo cual se lleva a cabo una separación conceptual entre conocimiento y voluntad, entre la conciencia de objeto y la conciencia de esta conciencia. Kant busca comprender el acto libre en su absoluta pureza conceptual como exclusiva autodeterminación, independiente de toda determinación ajena a la voluntad misma; pero, al hacerlo así, está operando una dicotomía de graves consecuencias: está separando la voluntad de su lugar natural, de su misma esencia, el pensar, que tiene que ser siempre un pensar de algo, un pensar determinado, portador de un contenido.

Tal vez no resulte osado decir que el objeto de la consideración kantiana no es otro que el concepto mismo de "libre albedrío", de autodeterminación volitiva en cuanto diferenciada de su determinación intelectual o cognoscitiva. No en vano se había propuesto distinguir la razón en su uso teórico, de la razón en su uso práctico. Pero con ello se nos vuelve a hacer presente el viejo tema cristiano del pecado, de nuestra capacidad de apetecer lo simplemente inapetecible. Con el agravante de que, al ser colocado como tema central de la consideración acerca de la libertad, puede llegar a convertirse en el modelo según el cual ésta es concebida. Kant parece evitar esta desagradable consecuencia, gracias a un recurso que ya conocimos al presentar la disputa Jansenista: centra su atención sobre la buena voluntad, sobre la pregunta ¿en qué consiste obrar moralmente bien? Dejando de lado la otra cara de esa misma pregunta ¿en qué consiste obrar moralmente mal?

Porque la respuesta kantiana a la pregunta sobre el bien obrar no permite ser simplemente invertida, para responder a la pregunta por el mal obrar. No podemos decir, sin más, que obrar mal consiste en dejarse llevar de las inclinaciones, aunque por momentos ésta pareciera ser la posible respuesta de Kant. Sin embargo, él mismo sabe que, siguiendo nuestras inclinaciones, con frecuencia obramos correctamente. Hasta podría llegarse a afirmar que, siguiendo razonablemente nuestras inclinaciones, sin llegar hasta el puro respeto por la ley, solemos comportarnos con aceptable corrección.

11 HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*. III, Frankfurt: Suhrkamp, 1971. s. 367.

12 HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 5.

Aunque Kant utiliza así el recurso de los Jesuitas, de centrar su atención sobre el bien obrar, está muy lejos de ser un miembro de la Compañía de Jesús, ya que sus principios lo colocan abiertamente del lado Jansenista: por su naturaleza el hombre es inclinado al mal y sólo refrenando sus inclinaciones y neutralizando su influencia sobre la voluntad, puede llegar a obrar de manera moralmente correcta. Su concepto de libertad no sólo lo lleva a centrar su atención sobre la corrección de los actos, sino que la inmoralidad, el pecado, parece referirse no a los actos determinados, a las acciones moralmente reprochables, sino que se diluye en un estado, en una actitud fundamental de la voluntad que se deja guiar por sus inclinaciones naturales. Con ello logra integrar los dos recursos metodológicos, que vimos operar en el siglo XVII, encubriendo casi por completo el problema crucial de toda moral: ¿podemos obrar moralmente mal? ¿cómo puede la voluntad desear algo que el entendimiento le señala como radicalmente indeseable? ¿es posible “hacer, decir, pensar o desear algo contra la ley de Dios o la ley humana”, y ello “con plena advertencia y con pleno consentimiento”?

No puede entonces resultarnos extraño que, como heredero de Kant, Schelling nos presente un cuadro particularmente sombrío de la libertad humana¹³. En sus escritos la libertad aparece bajo dos conceptos claramente diferenciados, aunque íntimamente ligados entre sí. Una primera vertiente, de carácter especulativo y teológico, ve la libertad en el hombre como una fatalidad, como un destino ominoso, resultado de la “caída”, por medio de lo cual resulta posible la perversión. Con ello, Schelling lleva a cabo una reinterpretación de la subjetividad, en la que Walter Schultz ve “el aporte propiamente filosófico de su pensamiento maduro”¹⁴. Subjetividad es radicalmente un “impulso de raigambre natural” (*naturhafter Drang*) que, al ser liberado por el hombre, se sobrepone a la inteligencia y trastorna el orden. Aunque proviene del hombre, éste lo experimenta como algo que le sobreviene, y de allí la insistencia de Schelling en los aspectos ominosos del mundo. “La maldad, señala Schultz, surge única y exclusivamente mediante el hombre, al elevar la naturaleza a principio contra lo inteligente”¹⁵.

La segunda vertiente del concepto schellinguiano de libertad aparece sobre todo en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, y su carácter es marcadamente antropológico.

El acto de autodeterminación o el libre actuar de la inteligencia —nos precisa Schelling— solamente es explicable a partir del actuar determinado de una inteligencia ajena¹⁶.

13 Para todo lo que sigue sobre Schelling, ver el interesante artículo de SCHULZ, Walter: *Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling*, en: *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart: Reclam, 1981. S. 39-52. No cabe duda de que Schelling se distanció en varios puntos de la filosofía kantiana y de su concepción moral, pero no es aquí el lugar para entrar a considerar esas diferencias.

14 SCHULZ, Walter. Op. cit., s. 49.

15 Idem., S.46.

16 Citado por W. Schulz, Op. cit., S. 49.

En el reto de una relación intersubjetiva surge la conciencia del querer, pero de ella no se sigue necesariamente el obrar.

Este puede tener lugar, dice Schelling, una vez que surge para el yo el concepto del querer, o una vez que el yo reflexiona sobre sí y se contempla en el espejo de la otra inteligencia, pero no tiene que suceder necesariamente¹⁷.

No podemos negar que esta segunda vertiente antropológica señala horizontes muy sugestivos para el análisis de la acción humana, al situarla originariamente en el marco de una relación intersubjetiva. Pero lejos de explicar el acto libre como tal, sólo nos señala su contexto, sin llegar a aclararnos su naturaleza. En la primera vertiente, en cambio, vemos aparecer el mismo contraste que estaba presente en Kant, pero ahora expresamente desarrollado. Libertad es originariamente impulso ajeno a la inteligencia; y en cierta manera, contrario a ella. Es el momento crucial del libre albedrío, como recogimiento de la voluntad sobre sí misma, que anuncia la presencia del mal y despierta una angustia de la vida, ante el temor, siempre amenazante, de que irrumpa incontenible el oscuro caos de los instintos. “La verdadera materia prima de toda vida y de toda existencia —exclama Schelling—, es precisamente lo horrible”¹⁸.

Schultz señala el parentesco conceptual de esta doctrina sobre la libertad, con los desarrollos posteriores de Schopenhauer y de Nietzsche, parentesco que Horkheimer y Adorno analizan con agudeza en su muy conocido estudio sobre la *Dialéctica de la Ilustración*¹⁹. En el excurso titulado *Julietta o la Ilustración y la moral*, los autores establecen un paralelismo muy esclarecedor entre la moral ilustrada y los personajes sistemáticamente inmorales del Marqués de Sade²⁰, y se solazan en mostrarnos cómo el antimoralismo de dichos personajes no pareciera ser otra cosa que la puesta en práctica de algunas de las tesis morales de la Ilustración. En realidad, la articulación argumentativa consiste en subrayar cómo el pecado se convierte, al final de cuentas, en el modelo mismo del acto libre. Allí la voluntad reivindica total y absolutamente su autonomía, al liberarse finalmente de cualquier imposición exterior, aun de aquella que podría provenir de una lúcida razón. Al transgredir abierta y claramente los dictados de la inteligencia, “con plena advertencia y con pleno consentimiento”, la voluntad se afirma como soberana inmovible y se coloca por encima de cualquier razón reguladora. Obrar mal sería así la prueba por excelencia de que somos libres, de modo que el pecado, considerado en un comienzo, de manera por demás oscura, como el estado natural del hombre que sigue

17 Ibid.

18 Ibid.

19 HORKHEIMER, Max und ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: S. Fischer, 1969.

20 Ver el Excurso II: *Juliette oder Aufklärung und Moral*, S. 88ff. A partir de estas consideraciones y frente a la confusión que allí se comete con la propuesta ética (no moral) de Spinoza, nos surgieron las ideas de este ensayo.

sus inclinaciones y busca su propio beneficio, termina instalándose en la cumbre como el modelo mismo de la absoluta autodeterminación de la voluntad.

Por ello mismo nos resulta muy extraño, que, para confirmar sus tesis, Adorno y Horkheimer acudan a formulaciones de Spinoza, en las cuales el sobrio pensador judío pareciera sostener, a su manera, la trágica visión moral heredada del cristianismo luterano. El artificio argumental que les permite semejante malentendido consiste en retomar algunas frases sueltas, en las cuales aparece claramente el abandono spinozista de toda moral, para convertirlas en soportes de un antimoralismo militante, ajeno completamente a la visión ética del judío. En realidad, la propuesta de Spinoza bien podría comprenderse hoy como una premonición y un llamado a la razón para abandonar los peligrosos caminos de una moral sin fundamentos racionales. Spinoza no milita por un inmoralismo, ya que se niega a considerar como racional el planteamiento mismo del problema en esos términos. La idea de una voluntad que pudiera obrar mal moralmente, que pudiera decidir desde sí misma contra los dictados de la razón, la considera impensable. Su tesis es clara y sin concesiones: no existe el pecado, no existe el mal moral y, por lo mismo, no existe, propiamente hablando, un bien moral. Cualquier tentación de inmoralismo está cercenada en sus raíces: la propuesta de Spinoza es la de un consecuente a-moralismo, que da pie a la elaboración de una verdadera ética de la razón.

Imposible desarrollar aquí la estructura fundamental del programa ético de Spinoza y las principales consecuencias de su racionalismo, a la vez sobrio e intransigente. En gran medida, podemos considerarlas conocidas teniendo en cuenta la importancia de su autor en la historia de la filosofía y el interés, siempre creciente, que se le otorga hoy a sus escritos. Lo único que quisiéramos subrayar en este ensayo, como objetivo hacia el cual hemos orientado nuestras consideraciones anteriores, es el significado crucial de su rechazo al libre albedrío, que se consolida con el conocido Corolario de la Proposición 49, en la Segunda Parte de la *Ética, Sobre la naturaleza y el origen del alma*: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*)²¹.

Con ello la *Ética* se desembaraza de un peso insoportable, que resquebraja la fortaleza de la razón. Una y otra vez el texto se esfuerza por hacernos comprender que: “En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre...”, y que “por voluntad entiendo la facultad de afirmar y negar, pero no el deseo; entiendo, digo, la facultad por la cual el alma afirma o niega lo que es verdadero o falso, y no el deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas”²².

21 SPINOZA, B. *Ética*. II, 48.

22 *Idem.*, escolio.

Liberada así de un falso problema, el de pensar una acción que carecería totalmente de toda razón suficiente, la razón puede tomar el relevo de esa falsa voluntad y constituirse ella misma en verdadera libertad. Pero ya no será una libertad capaz de obrar mal, de pecar, sino de buscar cuáles sean sus verdaderos intereses y por ello mismo obrar en consecuencia. Podríamos jugar a las palabras y decir que esta verdadera libertad sólo puede ser buena, sólo puede obrar bien, con lo cual estaríamos recogiendo aquel aspecto del libre albedrío que, como dijimos, resultaba fácil de explicar. Con ello, sin embargo, estaríamos cometiendo un peligroso atrevimiento, ya que, al no poder obrar mal, al no poder pecar, el intelecto tampoco puede obrar bien en sentido moral.

Cuidémonos de mal interpretar a Spinoza, creyendo que el sabio nunca obra de manera incorrecta. También él está situado en la naturaleza, forma parte de ella y sufre las arremetidas de fuerzas extrañas a su inteligencia, que lo empujan en direcciones que no tienen por qué concordar con los intereses que le señala la razón. Pero entonces no es sujeto de responsabilidad moral, no tiene por qué sentir remordimiento, ya que estos no son otra cosa que “una tristeza acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase”²³.

La propuesta ética de Spinoza no deja de suscitar rechazo en quienes estamos tan profundamente imbuidos de una conciencia cristiana de pecado. Pareciera que, al resquebrajarse esta conciencia, todo el edificio ético cayera por su base y nos viéramos enfrentados a un mundo de pasiones desenfrenadas, sin tener instrumentos de control y ordenamiento. Pero en realidad no hay tal. La visión de un mundo donde no existe el pecado no es la de un infierno sin esperanzas, ni la de un paraíso sin dolor, sino la de una naturaleza que se despliega ciegamente, indiferente a la suerte del hombre, pero dentro de la cual éste es capaz, lenta y pacientemente, de abrir ámbitos de libertad verdadera, al ir comprendiendo, gracias a su razón, cuáles son sus verdaderos intereses. Nadie nos garantiza nunca la perfecta felicidad, ni ahora, ni en ningún lejano futuro; pero sí ir alcanzando una felicidad incommovible, en la medida en que, reflexionando correctamente, vayamos comprendiendo el verdadero sentido de nuestras vidas. Lo fundamental, lo que más subraya Spinoza, es que su proyecto ético no es una gimnasia de la voluntad, no es un llamado a la interioridad de una “buena conciencia”, sino una tarea para la inteligencia, para ese entendimiento al que debemos reformar constantemente.

Con ello recuperamos el mensaje de la Ilustración, pero aligerado de su mala conciencia y convertido entonces en una apelación a nuestra razón, única capaz de ser verdaderamente libre, de orientarnos por el camino proceloso de una compleja naturaleza, que avanza ciega sin conmoverse por nuestra frágil presencia.

RAZON Y RESPONSABILIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila

El artículo es una defensa de la concepción de la libertad de Spinoza y de su actualidad en el debate moderno de la ética. Los referentes críticos son los planteamientos racionalistas del Siglo XVII, el formalismo ético del XVIII, y la desfiguración de Spinoza en las concepciones de Horkheimer y Adorno.

REASON AND RESPONSIBILITY

By: Jorge Aurelio Diaz Ardila

The article is a defense of Spinoza's conception of Freedom and of its importance for contemporary ethical discussion. Critical elements are XVIIth Century rationalistic proposals, XVIIIth Century ethical formalism and Horkheimer and Adorno's distortion of Spinoza.