

KANT Y ESPINOSA: DESEO PATOLÓGICO Y DESEO COMO ESENCIA HUMANA

Francisco José MARTÍNEZ
UNED

RESUMEN: *El presente trabajo plantea las diferentes posiciones que en relación al deseo mantienen Kant y Espinosa explicando cómo mientras que para el filósofo alemán todas las motivaciones que tienen su origen en la facultad de desear son patológicas, para el filósofo de Amsterdam el deseo es la esencia del ser humano.*

La posición respecto del deseo como motor de la acción (moral) humana es diametralmente opuesta en Kant y en Espinosa, mientras que para el filósofo alemán todas las motivaciones que tienen su origen en la facultad de desear son patológicas, para el filósofo de Amsterdam el deseo es la esencia del ser humano¹.

Como muy bien nos recuerda Deleuze, Kant, en un primer sentido de la noción de facultad, distingue tantas facultades del alma como tipos distintos de relación que se pueden establecer en las representaciones entre el objeto y el sujeto. En este sentido la facultad de conocer se refiere a la relación de conformidad que se puede establecer entre un sujeto y un objeto; la facultad de desear se refiere a la relación de causalidad que se da entre una representación y el objeto de dicha representación; por último la relación entre la representación y el propio sujeto que la tiene da lugar a la facultad que se presenta como el sentimiento de

¹ «Este conato cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad, en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre. por lo demás entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito» (E,III, 9 esc.). No es sólo Espinosa quien considera el deseo como la esencia del hombre, a su modo Lacan lo hace también cuando dice :«... el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones» (Cf. J. Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, clase 24 del 6-7-1960. Paidós, Barcelona).

placer y dolor². En un segundo sentido, la noción de facultad no reenvía a las diferentes relaciones de que pueden ser capaces las representaciones, sino más que bien se refiere a las diferentes fuentes posibles de representaciones: imaginación, entendimiento, razón. La doctrina de las facultades da lugar en Kant a un denso entramado que constituye el método trascendental, según el cual:

a cada facultad en el primer sentido de la palabra (facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer y dolor) tiene que corresponder una relación determinada entre las facultades en el segundo sentido de la palabra (imaginación, entendimiento, razón)³.

Para Kant, la razón admite un uso práctico en tanto que es capaz de producir representaciones que puede determinar a la voluntad; esta determinación se puede deber a la razón empíricamente condicionada, por inclinaciones o deseos, o a la razón pura; sólo en este caso se puede decir que la razón es práctica en un sentido incondicionado. La voluntad se ve determinada a actuar por principios prácticos que pueden ser máximas cuando son subjetivos, es decir valederos sólo para la voluntad de un sujeto concreto o leyes prácticas que son objetivas, en el sentido de que son valederas no sólo para todos los hombres sino incluso para todo ser racional, con esta formulación un tanto enigmática con la que Kant parece aceptar la existencia de ángeles. Las máximas subjetivas de un individuo concreto pueden entrar en conflicto con las leyes prácticas en el caso de que su voluntad se encuentre patológicamente condicionada, es decir afectada fundamentalmente por la facultad de desear más que por la pura razón. Las reglas que prescriben acciones para seres como los humanos que no tienen a la razón como único fundamento de la voluntad, sino que ésta se encuentra también sometida al influjo de sus inclinaciones y deseos, es un imperativo que expresa un deber ser el cual ejerce una compulsión sobre la acción pero no la determina completamente, ya que esto sólo sucedería en el caso de que la razón pura fuese la única determinación de la acción y no compartiera dicha determinación con las inclinaciones y deseos. Los imperativos pueden ser hipotéticos o reglas de habilidad si indican los medios necesarios para conseguir un fin dado, o categóricos si determinan sólo la voluntad, con independencia de que consigan producir su efecto o no. Sólo estos últimos pueden constituir leyes prácticas.

² Cf. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963, p. 8.

³ Cf. G. Deleuze, op. cit. p. 17.

Frente a la concepción independiente de la voluntad que subyace a la teoría kantiana de las facultades, Espinosa rechaza la división del alma en facultades⁴ (E, II, 48 esc.) y en consecuencia identifica el entendimiento y la voluntad⁵ (E, II, 49 cor.). Las facultades del alma son ideas universales, es decir entes metafísicos, que no se distinguen realmente de los singulares a los que se aplican. Por otra parte, la voluntad no se extiende más allá de la facultad de concebir en su conjunto (contra Descartes), aunque sí es más extensa que el entendimiento, si se reduce éste al conjunto de las ideas claras y distintas

El rechazo de las motivaciones que tienen su origen en los deseos e inclinaciones se debe en el filósofo de Königsberg a su formalismo que queda claramente expuesto en los tres primeros teoremas de la *Análítica de la Crítica de la Razón Práctica*. El primero de los cuales dice así:

Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna

Mientras que el segundo reduce todos los principios materiales a uno solo: el principio universal de amor a sí mismo, o de la felicidad propia. Por último, el tercer Teorema refuerza al formalismo al afirmar que para que las máximas de un ser racional puedan convertirse en leyes prácticas universales tienen que fundamentar la voluntad según la forma y no según la materia. En conclusión, dado que la universalidad de la ley moral sólo se consigue a través de su forma, las motivaciones debidas a los deseos e inclinaciones por ser materiales y empíricas no pueden constituirse como leyes prácticas; en especial, no se puede colocar en la base de las leyes morales la búsqueda de la felicidad basada en el amor a sí mismo, base de las éticas de corte clásico. El formalismo de la ética kantiana hace de la misma un ejemplo privilegiado de las éticas modernas, si no su prototipo, ya que se sitúa en la estela de la búsqueda de la universalidad que está en la base

⁴ «... en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares» «La voluntad es un ser o idea universal, con la que explicamos todas las voliciones singulares, esto es, lo que es común a todas ellas» (E, II, 49, esc. h)). Sobre el rechazo espinosiano de la idea de facultad se puede consultar R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empecheurs de penser en ronds, París, 1992, pp.29-31.

⁵ «La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa»

de la ciencia moderna galileana y newtoniana, en clara contraposición con las éticas materiales de la Antigüedad clásica basadas en principios materiales, y especialmente en la búsqueda de la felicidad, como el propio Kant reconoce en sus análisis de las posturas éticas de estoicos y epicúreos.

Como incisivamente remarca Lacan, el sujeto encuentra la ley cuando no tiene ante sí ningún objeto concreto, sensible, patológico en la terminología kantiana. La ley supone, pues, el sacrificio de la existencia singular de los objetos. Además la ley exige el sacrificio del bienestar que proporcionan los objetos; la ley moral kantiana se sitúa 'más allá de todo bienestar', o en terminología freudiana, 'más allá del principio del placer' que, como conviene no olvidar, se relaciona de forma esencial con el principio de realidad. En este sentido, se puede decir que la ley kantiana se sitúa más que del lado del significante, de lo simbólico, se sitúa en el ámbito de lo real, en el ámbito de la Cosa, es decir de aquel resto que resiste a la simbolización, de aquello imposible de significar, de aquello que se sitúa fuera de la significación. La cosa es una pura pérdida pura y originaria y en ese sentido coincide con la ley, ya que ambas están incondicionadas y además se sitúan más allá de la búsqueda del bienestar. La ley moral coincide con la Cosa en que ambas son indiferentes y exigen el sacrificio del objeto de amor en aras de una universalidad imposible, que pretende, en la terminología lacaniana, hacer surgir el Otro del Otro.

Lacan relaciona la ley moral kantiana con lo que a primera vista podría ser su antítesis, la obra de Sade, especialmente con esa parodia de libro de educación para señoritas que se titula *La filosofía en el tocador*. Dos puntos esenciales unifican a Kant con Sade: en primer lugar, su rechazo de lo cotidiano, de lo humano, considerado por ambos como patológico; y en segundo lugar, su formalismo exacerbado, su énfasis en el estatuto puramente formal de la ley. Para ambos, más allá de la posibilidad de desear que convierte a un objeto sensible en objeto deseado, se encuentra la ley como algo no condicionado, como lo incondicionado por antonomasia, que coincide como hemos visto, con la Cosa, es decir, aquello que está más allá de toda significación, fuera del significante, fuera de lo simbólico, en el ámbito de lo real insimbolizable.

Otro punto de coincidencia entre Kant y Sade, según Lacan⁶, estriba en que ambos relacionan la ley moral con el dolor. En efecto, para Kant, la voluntad

⁶ Cf. J. Lacan, *Sem.* 7, ya citado, clase 6 del 23 de diciembre de 1959.

libre sólo puede ser determinada por la ley que como motor de dicha voluntad tiene un efecto negativo sobre los sentimientos que fundan las inclinaciones y los impulsos sensibles. Ahora bien, nos dice Kant, el efecto negativo sobre los sentimientos es a su vez un sentimiento, un sentimiento que puede ser denominado dolor porque causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones⁷. Por su parte Sade, según Lacan, muestra que para desarrollar al máximo el deseo, hasta llegar a la cosa, es preciso el dolor, el propio y el de los otros.

Pero curiosamente, Lacan desentrañará que en el fondo de la ley moral se encuentre el deseo, un deseo puro y desenfrenado, puro incondicionado que destruye todos los deseos parciales, condicionados:

La experiencia nos muestra que Kant es más cierto y he probado que su teoría de la conciencia, cuando escribe sobre la razón práctica, no se sostiene más que dando una especificación de la ley moral que, al examinarla de cerca, no es otra cosa que el deseo en estado puro, ese mismo que conduce al sacrificio, propiamente hablando de todo lo que es el objeto del amor en su ternura humana — digo bien, no sólo al rechazo del objeto patológico, sino a su sacrificio y a su asesinato. Por eso he escrito Kant con Sade⁸.

La ley moral, ¿no representa el deseo en el caso en que no es ya el sujeto, sino el objeto el que falta?⁹ Tanto el deseo como la ley moral se caracterizan porque les falta el objeto. En efecto, el deseo es constitutivamente metonímico, se desplaza continuamente de un objeto a otro, lo que indica que no es un objeto concreto, sensible, lo que busca en realidad. Por su parte, la ley moral no se define por ningún objeto, por ninguna materia concreta sino sólo por la pura forma. El formalismo, pues, unifica al deseo y a la ley moral en su difícil, por no decir imposible, relación con el objeto.

El formalismo kantiano es la base de su apuesta por la autonomía como clave del comportamiento moral frente a la heteronomía que supondría la supeditación de la acción a la ley natural que le induce a seguir sus inclinaciones, es decir

⁷ Cf. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, pp. 108-109.

⁸ Cf. J. Lacan, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, clase 20 del 24 de junio de 1964, Paidós, Barcelona.

⁹ Cf. «Kant avec Sade» en *Ecrits*, Seuil, París, 1966, p.780.

a actuar, según esta terminología kantiana tan brutal, de forma patológica. En este caso, obramos libremente pero no según la razón práctica, ya que en la libertad humana siempre hay un elemento de libre arbitrio que nos puede llevar a obrar contra la ley moral, como muy bien nos recuerda Deleuze¹⁰.

Como vemos, se produce en Kant una escisión entre la doctrina de la moralidad y la doctrina de la felicidad que es una consecuencia del carácter dialéctico de la razón que se presenta no sólo en el uso especulativo de la razón sino también en su uso práctico. Recordemos que la dialéctica de la razón surge al exigir la totalidad de las condiciones, es decir algo incondicionado, para un condicionado dado. En el caso de la razón pura práctica lo condicionado es lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales y lo incondicionado sería la totalidad del objeto de la razón pura práctica, que Kant denomina el supremo bien. A través de esta noción de supremo bien se reintroduce cierta materialidad en la moralidad aunque sea a través de un objeto tan especial como éste, como se puede comprobar en este texto con el que concluye el capítulo primero de la Dialéctica de la razón pura práctica:

Pero es fácil comprender que si en el concepto del bien supremo está ya incluida la ley moral como condición suma, entonces el supremo bien, no solo es objeto, sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo, posible por nuestra razón práctica, es al mismo tiempo el fundamento de determinación de la voluntad pura, porque entonces, en realidad, la ley moral, ya incluida en este concepto y pensada con él y no algún otro objeto, determina la voluntad, según el principio de la autonomía.

Mientras que la virtud, que conlleva el hecho de ser digno de ser feliz, es el bien más elevado no es, sin embargo, el más completo y acabado ya que no asegura la consecución de la felicidad. Lo cual supone que el bien supremo¹¹ sería la conjunción de la virtud y de la felicidad, es decir, el ser digno de ser feliz y además el serlo realmente. Este sería el objeto completo y acabado de la facultad de desear de los seres racionales finitos que somos los hombres. En esta conexión, sin em-

¹⁰ Cf. G. Deleuze, op. cit. p. 48.

¹¹ Sobre la noción de bien supremo en Kant se puede consultar el trabajo de G. Vilar, «El concepto de bien supremo en Kant» en J. Muguerza y R. R. Aramayo (eds.) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, en el que dicha problemática se sitúa en el marco de la distinción en Kant de dos éticas una formalista y otra más material.

bargo, los dos términos no son simétricos ya que siempre es la virtud el más elevado porque no depende de ninguna otra condición mientras que la felicidad tiene como condición primordial e ineludible la conducta moral conforme a la ley. La relación entre ambas determinaciones, la virtud y la felicidad, se puede entender de dos maneras: analítica o sintética. En el primer caso su relación es lógica y supone su identidad, mientras que en el segundo caso la relación es real y es de causalidad. La conexión de la virtud y la felicidad se puede entender, pues, de manera que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda de la felicidad se identifiquen en el seno de una única acción, o bien de manera que la felicidad se obtenga como resultado de la consecución de la virtud. Como ejemplo del primer tratamiento de la unidad entre virtud y felicidad Kant recurre a las concepciones de los estoicos y los epicúreos. Ambos identifican la felicidad y la virtud pero mientras que para los epicúreos la virtud se derivaba de la búsqueda consciente y del fomento de la propia felicidad, para los estoicos la conciencia de la virtud era lo que producía la felicidad. Esta divergencia hacía que mientras que para los epicúreos el bien supremo completo era la felicidad y la virtud el medio para adquirirla, para los estoicos el bien supremo completo era la virtud y la felicidad era la conciencia de dicha virtud. Frente a la postura de estas escuelas Kant defiende que la conexión entre virtud y felicidad, en tanto que los dos elementos componentes del supremo bien, es sintética, ya que ambos elementos son muy distintos, debido a que el que busca la virtud no tiene asegurada la felicidad, (como el ejemplo de Job muestra claramente) ni el que busca la felicidad lo hace necesariamente de forma virtuosa: se puede, pues, ser virtuoso sin ser feliz y se puede ser feliz sin ser virtuoso.

El optimismo de las éticas clásicas se disuelve en la ética moderna especialmente en la kantiana, en la que el pesimismo de raíz pietista, cuyos orígenes remotos se puede encontrar en la genealogía que va de Pablo a Lutero pasando por Agustín, es dominante. Las raíces cristianas del kantismo son transparentes en esta posición y se sustancian a continuación con la admisión como postulados de la razón pura práctica de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, realidades sobre las que la razón especulativa había dictado un veredicto de incognoscibilidad pero que ahora la razón práctica acepta como postulados, afirmando, eso sí, que dicho reconocimiento no supone en absoluto la ampliación de la razón especulativa fuera de los estrechos márgenes que la crítica de la misma la había impuesto. Los malabarismos que el compromiso cristiano de Kant le obligan a hacer son considerables, siendo esta pirueta una de las más arriesgadas pero acometida con tesón y sin ninguna duda a pesar del peligro que entraña para la cohesión interna del sistema.

En relación con la cuestión del bien supremo es cuando surge la antinomia de la razón práctica, que implica una ilusión interna de la razón pura, ya que si el enlace entre felicidad y virtud que constituye dicho bien supremo no es analítico sino sintético se plantea la cuestión de si la virtud es la causa eficiente de la felicidad o si, por el contrario, es la búsqueda de la felicidad el motor que impulsa la virtud. Ambas posiciones son imposibles ya que el ejercicio de la virtud nunca puede asegurar la obtención de la virtud que depende de los sucesos azarosos sometidos a las leyes de la naturaleza sensible y, por otra parte, la búsqueda de la felicidad es una motivación empírica y patológica que no puede producir la virtud por el sometimiento a la ley moral. Teniendo en cuenta que el bien supremo es un objeto necesario a priori de nuestra voluntad y está en conexión inmediata con la ley moral, la imposibilidad del primero entraña la falsedad de la segunda y esta conclusión antinómica es la que hay que resolver.

La solución de la antinomia propuesta por Kant sigue los pasos de la que ya había propuesto para resolver la antinomia de la razón especulativa, a saber, postular un dualismo entre fenómeno y noumeno, de tal forma que la sumisión a los mecanismos naturales en el plano fenoménico no rigen en el plano nouménico de las cosas en sí. La solución de la antinomia de la razón práctica va por los mismos derroteros; si la afirmación de que la búsqueda de la felicidad produce la virtud es radicalmente falsa, su complementaria, es decir, la idea de que el ejercicio de la virtud que supone el respeto de la ley moral puede conducir a la felicidad es falsa sólo de forma condicionada; condicionada precisamente a limitar la consideración del individuo a su plano fenoménico y la causalidad entre virtud y felicidad a la causalidad vigente en el mundo sensible.

Frente a esta posición, para Espinosa, que conjuga elementos epicúreos y estoicos en su ética, el fundamento de la virtud es la búsqueda de la alegría que culmina con la beatitud o alegría máxima obtenida en la existencia en acto que alcanza su máxima perfección¹². Por un lado, la virtud produce la felicidad, como en los estoicos, pero por otro, la búsqueda de la felicidad es la auténtica virtud. No es la represión de las pasiones lo que permite la beatitud, sino al con-

¹² Misrahi contrapone a Kant y Espinosa en su relación opuesta del papel que juega la felicidad en la ética. Cf. Misrahi, *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, encre maritime, Fougères, 1997, p. 461.

trario, es la posesión de la beatitud lo que permite si no eliminar al menos controlar y transformar las pasiones (E, 5,42). En directa oposición a la preocupación moralizante por el bien, Espinosa despliega una preocupación existencial por la alegría y la felicidad:

El fundamento de la virtud no es ya la objetividad del bien o la norma moral que se encontraría en el corazón del individuo o el deseo de actuar conforme a la conformidad social que define el mérito, sino el puro y simple deseo de alegría¹³.

Espinosa es un eudemonista existencial y reflexivo, cuya ética se basa en una concepción del deseo como esencia humana y una idea reflexiva de la libertad, como nos recuerda continuamente Misrahi. El deseo tiende a una continua afirmación y despliegue y despliegue de sí, y la alegría consiste precisamente en la conciencia del paso de una pasividad a una actividad, en el conocimiento del aumento de la propia potencia que se experimenta existencialmente como gozo, como alegría. Este carácter de despliegue y enriquecimiento del deseo en el largo proceso de liberación es lo que le permite a Misrahi destacar el aspecto reflexivo del eudemonismo espinosista.

Kant denomina el goce que acompaña la conciencia de la virtud y que sería análogo a la felicidad, contento de sí mismo. Este contento es intelectual y no sensible y depende más que de la satisfacción de las inclinaciones, de la independencia respecto de las mismas, al menos en un sentido determinante de la voluntad lo que le da un carácter fundamentalmente negativo¹⁴. Para Espinosa, por su parte, el contento de sí (*acquiescentia in se ipso*) es esencialmente positivo, afirmativo, y se refiere a la alegría que se acompaña de la idea de una causa interna (E, 3, 30 esc.), y más especialmente, de la idea de sí mismo como causa (E, 3, 51, esc.b). El contento de sí se denomina también amor propio y consiste en la alegría que nace de la contemplación de nosotros mismos en tanto que desplegamos nuestra potencia de actuar. (E, 3, 55, esc. 1, y E,3, def. afectos 25). El exceso de amor propio produce la soberbia cuando el individuo se estima más de lo justo (E,3, def. afectos 28). El nivel máximo del contento de sí posible es aquel que se deriva de la razón. (E, 4, 52).

¹³ R. Misrahi, *L'être et la joie*, p.350.

¹⁴ Kant, *op. Cit*, pp.166.

La resolución de la antinomia de la razón práctica lleva a que «un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de la felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla, se deja pensar, al menos como posible». La utilización de la noción de esperanza refuerza la idea de que dicha felicidad no es de este mundo y exigiría, por tanto, la inmortalidad del alma. Una vez más el compromiso cristiano de Kant se muestra en primer plano. Pero el enlace necesario entre moralidad y felicidad no supone que ambas nociones se sitúen en el mismo plano axiológico, ya que la búsqueda de la felicidad no puede nunca por sí misma producir una conducta virtuosa y adecuada a la moralidad, lo que hace que en el bien supremo el elemento preponderante y más elevado sea la moralidad y el secundario sea la felicidad, a pesar de que ésta sea «la consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria de la primera». La unión de moralidad y felicidad, es decir el supremo bien, es el objeto fundamental que busca la razón pura práctica y por ello, tiene que considerarlo posible. Más aún, para Kant el supremo bien es el interés fundamental de la razón práctica, entendiendo por interés un principio que contiene la condición que favorece el ejercicio de la misma. Mientras que el interés de la razón especulativa es el conocimiento de los objetos que llegue hasta los principios más elevados, el interés de la razón práctica consiste en la determinación de la voluntad, respecto al último y más completo de sus fines. Kant afirma el primado de la razón práctica sobre la razón especulativa lo que supone que la primera es el primer fundamento de la unión de los dos usos de la razón y que por lo tanto el interés práctico de la razón es superior a su interés especulativo. Este primado del uso práctico de la razón sobre su uso teórico o especulativo si en principio podría ser muy interesante enseguida se ve ensombrecido por las hipotecas teológicas que dicha razón práctica soporta. Los avances antimetafísicos de la Crítica de la razón pura se ven neutralizados por estas concesiones a la religión y sólo serán recuperados, en parte, en las obras finales. Como nos recuerda oportunamente F. Duque, el postulado de la inmortalidad se ve sustituido o al menos desplazado, a la vez que colectivizado, por la idea del progreso histórico ininterrumpido e ilimitado de la humanidad; de igual manera el postulado de un reino de los fines regido por Dios se inmanentiza en el 'Reino de Dios sobre la Tierra'¹⁵. Dado

¹⁵ Cf. F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp.116-117. De todas formas Duque recalca que si se toma en serio el carácter de postulado práctico de la existencia de Dios, es decir se hace hincapié en lo de práctico más que en lo de la existencia, entonces todo queda reducido al 'como si' que indica al sujeto actuante: «Obra como si la conciliabilidad de tu disposición anímica con la naturaleza a la que va dirigida tu acción, y a la vez con la determinación pura de la ley, estuvieran sintética y causalmente propiciadas por un Dios es-

el primado de la práctica sobre el conocimiento entre los usos de la razón, aunque especulativamente no se puedan hacer ciertas afirmaciones acerca de la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios, por ejemplo, sí sería legítimo admitirlas si no contradicen a la razón especulativa y además «pertenecen inseparablemente al interés práctico de la razón pura». Estas proposiciones aunque no son conocimientos de la razón sí son amplificaciones de su uso en el sentido ya no especulativo sino práctico de la razón.

Vemos, pues, como las tres ideas cuyo conocimiento se había visto imposible en la Crítica de la razón pura en su vertiente cognoscitiva, la libertad como Idea cosmológica de un mundo suprasensible, el alma como Idea psicológica y Dios, el ser supremo, como Idea teológica, reciben ahora una realidad objetiva en el marco de la ley moral. Estas tres ideas a pesar de ser problemáticas e indeterminadas en el plano especulativo reciben de la ley moral una determinación práctica. Sin embargo, se da una asimetría entre estas tres Ideas: mientras que la libertad está determinada de manera directa por la ley moral, de tal forma que es un *factum*, las otras dos ideas sólo son postulados en tanto que condiciones necesarias del objeto de la voluntad libre y su posibilidad se deriva de que la propia libertad es real¹⁶. En concreto,

mientras que la idea de Dios en tanto que objeto de conocimiento sólo es determinable de manera indirecta y analógica, en tanto que aquello que permite que los fenómenos adquieran el máximo de unidad sistemática, en cambio como objeto de creencia recibe una determinación y una realidad exclusivamente práctica (en tanto que autor moral del mundo)¹⁷.

Frente a esta consideración de Dios como objeto de una fe racional y postulado de la razón práctica, Espinosa parte de la idea de Dios como del fundamento último de la realidad, como aquello por lo que todo es lo que es, situándose en un punto de vista radicalmente inmanente. Espinosa construye una concepción de Dios que rompe claramente con la tradición, como nos recuerda R. Misrahi, ya

crudiñador de los corazones (para las disposiciones), creador del mundo (para la naturaleza 'que se deja hacer') y legislador eterno (para la moralidad *stricto sensu*)» (op. cit. p. 117, nota 201)

¹⁶ Cf. G. Deleuze, op. cit. pp. 61-62.

¹⁷ Cf. G. Deleuze, op. cit. 64-65.

que su Dios coincide con la Substancia, es decir con «el ser como totalidad inmanente, como naturaleza infinita y no como un ser personal»¹⁸. Esta concepción de Dios hace de Espinosa un 'ateo de hecho', cosa que es muy difícil afirmar de Kant.

Por otra parte, la inmortalidad del alma no tiene ningún sentido para Espinosa, ya que el supremo nivel que es la beatitud y la gloria es un estado que el sabio adquiere en esta vida; es una experiencia fuera del tiempo, pero en el sentido de intensidad máxima, no de duración ilimitada. La eternidad espinosiana no tiene nada que ver con la inmortalidad del alma, que incluso Kant, como buen cristiano mantiene, aunque sólo sea como un postulado de la razón práctica¹⁹, sino que es un producto de la ciencia intuitiva que da lugar a efectos de eternidad en el individuo y que tiene su culmen en el amor intelectual entendido como la experiencia del orden inmanente de la constitución²⁰. Para G. Deleuze, en Espinosa se dan dos nociones de eternidad correlativas: la eternidad de la relación que me caracteriza y la eternidad de la esencia singular que me constituye. Frente a la inmortalidad del alma, con Espinosa sentimos y nos experimentamos como eternos. Esta eternidad está relacionada con la intensidad, una intensidad experimentada de manera sincrónica, coexistente con la vida humana; mientras que la inmortalidad hace referencia al antes y el después²¹. Desde otro punto de vista se puede considerar la eternidad como un sentimiento y una experiencia derivados de que nos sentimos efectos finitos de una causa infinita de la que participamos en cierto modo, ya que experimentamos una apertura a lo infinito con lo que nos relacionamos mediante el amor intelectual de Dios, conocimiento y amor derivado de la conciencia de nuestra relación con la totalidad de las cosas²².

De igual manera la concepción de la libertad es opuesta en Espinosa y en Kant: para el filósofo marrano más que de libertad hay que hablar de liberación, es decir del paso paulatino de la servidumbre a la libertad, paralelo al paso de la pasividad a la actividad y de la ignorancia a la sabiduría. Frente a Kant, para Es-

¹⁸ Cf. R. Misrahi, *L' être et la joie*, p.340.

¹⁹ Coincidimos con Misrahi en su confrontación entre la eternidad espinosista y la inmortalidad kantiana.. Cf. Misrahi, *L' être...*, cit, pp.191-192.

²⁰ Cf. A. Giovannoni, *Inmanence et finitude chez Spinoza. Etudes sur l'idée de constitution dans l' Ethique*, Kimé, París, 1999.

²¹ Cf. G. Deleuze, *Spinoza: inmortalité et éternité*, CD-ROM, Gallimard, París.

²² Cf. L. Vinciguerra, «Sensatio eternitatis» en el n.º 50 de la revista *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, de julio de 2001.

pinosa la virtud tiene que ver con la sabiduría, es la expresión misma de la sabiduría; a pesar de que el filósofo judío no es un intelectualista moral puro, ya que para él el simple conocimiento no tiene fuerza suficiente para liberarnos, en cambio el conocimiento puede generar afectos activos que son capaces de imponerse a los afectos pasivos y contribuir por tanto a la liberación.

Toda la filosofía de Espinosa se puede entender como un proceso de liberación individual y colectiva²³ que nos permite pasar de la servidumbre a la libertad, de la impotencia al poder, de la confusión y la parcialidad a la claridad y la totalidad. Asimismo y frente a la moral kantiana, la ética espinosista se basa en una antropología y se abre a una política. Frente a esta posición espinosiana las éticas predominantes en la Modernidad, por rechazar explícitamente o soslayar implícitamente la cuestión antropológica, es decir, el modo de ser del sujeto ético, evitan la problematización de dicho sujeto y aceptan acríticamente el modelo de sujeto predominante en la tradición judeo-cristiana y burguesa, es decir, el individuo aislado (o a lo más relacionado con Dios, directamente en las versiones protestantes, o a través de la jerarquía eclesial en la versión católica) dotado de un alma racional autotransparente, que es lo único pertinente para lo moral, radicalmente escindida del cuerpo (origen y condición del mal y del pecado) y dividida, a su vez, en un entendimiento debilitado por el pecado y una voluntad dotada de libre albedrío.

La ética de Espinosa es naturalista, es decir, sitúa al individuo ético en el contexto natural (que incluye, por supuesto, la sociedad), global, en que su actuación se va a desarrollar y no lo aísla como un «imperio dentro de otro imperio»²⁴. Por ello los libros propiamente morales de la *Ética*, libros III, IV y V, vienen después (y no sólo en un sentido expositivo, sino también sistemático) de la ontología general (libro I) y de la ontología particular del ser humano (libro II). Pero, a la inversa, la ontología espinosiana está dirigida a la fundamentación de la ética, una ética eudemonista y existencial. La ética espinosiana remite a dos fundamentos: uno más inmediato que es la antropología, una antropología 'de inspi-

²³ Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, PUF, París, 1970, quien considera la filosofía de Espinosa como una «filosofía de la liberación».

²⁴ «La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la conducta humana parecen tratar, no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre dentro de la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio» (E, Prefacio parte III).

ración naturalista, atea y reflexiva' y otro más mediato que es la ontología general de la Substancia como totalidad de la naturaleza.

Este naturalismo ético rechaza la escisión entre el ser y el deber ser, así como el finalismo teleológico, el antropocentrismo y el libre albedrío, elementos definitorios de las concepciones clásicas de la ética. No hay un deber ser externo y trascendente al ser, porque no hay una idea de Bien como valor trascendente de la relación que existe entre las distintas partes componentes de mi cuerpo²⁵. El deber está relacionado con un imperativo, responde a una ley externa cuya finalidad última es la obediencia; en este sentido el deber es siempre, directa o indirectamente, el eco de la voz de Dios que dicta su ley, bien desde el exterior en las éticas fundamentadas religiosamente, bien desde el interior en las éticas de impronta protestante como la kantiana. La ley exige obediencia y no lleva al conocimiento, se dirige a la voluntad y no al entendimiento. Para Espinosa, que en esto es intelectualista, la salvación proviene del conocimiento en tanto que generador de afectos activos, el cual desarrolla y potencia nuestro ser, nos hace más activos, más virtuosos y más felices. Por ello, no es la ley basada en valores trascendentes quien libera, sino el conocimiento inmanente que permite buscar en la serie azarosa de encuentros que constituye nuestra vida, aquellos que refuerzan nuestro poder (los buenos) y evitar los que nos debilitan (lo malos). Por último, la oposición ser/deber-ser supone una ontología de la contingencia y la posibilidad completamente rechazada por el necesitarismo espinosista, para el que una cosa es contingente si, «atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia» y una cosa es posible si, «atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si estas causas están determinadas a producirlas»²⁶. La ética espinosista no es, pues, una ética formal del deber-ser, sino una ética materialista del poder-ser. Obrar éticamente consiste en desarrollar mi poder y no en seguir un deber dictado exteriormente y que no sé si puedo o no realizar. El ser de Espinosa es poder, potencia, y no deber.

De igual manera, para la ética de Espinosa el deseo no es algo patológico a evitar sino la esencia del hombre. Como nos recuerda Misrahi, el hombre es de entrada un ser deseante más que un ser racional, cuya esencia se expresa a través

²⁵ Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento» (E, IV, 39). «En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena» (E, IV, 31).

²⁶ Cf. parte IV, Definiciones.

de la unión del cuerpo y la mente, de la capacidad de conocer y del deseo. El hombre no se define en primer lugar por su razón sino por «el movimiento de afirmación y crecimiento de su existencia en tanto que la misma concierne su alegría y su tristeza»²⁷, es decir, por su deseo. El deseo espinosiano no expresa las limitaciones de la finitud o la nostalgia de lo infinito, sino «su propia afirmación integral, autónoma y ontológica». El deseo espinosiano no es negativo sino la pura afirmación del ser del hombre en su existencia concreta. Pero este deseo tiene una estructura reflexiva, se vuelve sobre sí mismo para desarrollarse y expandirse; no se limita a su existencia actual sino que se dirige y tiende hacia la beatitud, hacia su máxima perfección y desarrollo. El deseo es el despliegue del conatus, del esfuerzo consciente por perseverar en el ser, y despliega su potencia a través del desarrollo y potenciación de los afectos, especialmente de los afectos afirmativos y activos, generadores de alegría y evitadores de tristeza.

En conclusión, podemos decir que mientras que la moral kantiana se sitúa claramente en continuidad con las éticas de inspiración cristiana y por tanto rechaza el deseo y las inclinaciones humanas como algo patológico a evitar en lo posible, la ética espinosista se sitúa en una tradición clasicista que parte del naturalismo aristotélico y se despliega en el estoicismo y el epicureísmo. Esta tradición es mucho más realista y piensa que hay que hacer las cuentas con los afectos, el deseo y las inclinaciones ya que son lo que nos constituyen esencialmente y además, dado su necesitarismo, esta tradición no acepta una libertad originaria como algo dado y constituyente, sino que se sitúa más bien en la perspectiva de una liberación posible, pero problemática y que nunca concluye del todo.

Bibliografía

- G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, PUF, París, 1963
- G. DELEUZE, *Spinoza: immortalité et éternité*, CD-ROM, Gallimard, París.
- F. DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998,
- A. GIOVANNONI, *Inmanence et finitude chez Spinoza. Etudes sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Kimé, París, 1999.
- KANT, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975
- J. LACAN, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona,

²⁷ Cf. Misrahi, *L'être...*, cit. p. 366.

- J. LACAN, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona
- J. LACAN, «Kant avec Sade» en *Ecrits, Seuil*, París, 1966
- R. MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 1992
- R. MISRAHI, *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, encre maritime, Fougères, 1997,
- G. VILAR, «El concepto de bien supremo en Kant» en J. MUGUERZA y R.R. ARAMAYO (eds.) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989,
- L. VINCIGUERRA, «Sensatio eternitatis» en el n.º 50 de la revista *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, de julio de 2001.