

# *¿Kant contra Spinoza?: dos éticas de la autonomía*

FERNÁNDEZ G., EUGENIO  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

No se pretende hacer una comparación entre la filosofía de Kant y la de Spinoza, sino más bien mostrar un punto de encuentro, en el que ambas se cruzan sin reconocerse. El análisis de tal encrucijada gira en torno a la autonomía y al conocimiento racional como acción libre. Después de esbozar la imagen filosófica que Kant tenía del Spinozismo y su crítica a éste como antítesis del criticismo, a pesar del carácter de racionalismo crítico que, sin embargo, posee, se muestra en una breve exposición de las líneas maestras de ambas éticas, como entre disonancias y malentendidos se produce una convergencia en lo esencial: una ética lúcida y sin sumisiones, a la vez que un enfrentamiento en cuanto a la naturaleza y función del deseo.

## RESUME

On ne cherche pas ici à comparer Kant et Spinoza, mais plutôt à dépeindre la relation entre ses philosophies comme un point de rencontre où les deux se croisent sans se reconnaître. L'analyse de cette mésestante tourne autour de l'autonomie et de la connaissance rationnelle comme action libre. Après avoir vu l'image de Spinoza chez Kant et la critique que celui-ci fait du spinozisme comme antithèse du criticisme et avoir rétabli, cependant, la théorie spinoziste comme rationalisme critique, on montre finalement, en exposant les grandes lignes des deux éthiques, comme à travers les dissonances et les malentendus, il y a une convergence dans l'essentiel: une éthique lucide et sans soumission.

Las conmemoraciones incitan al ensalzamiento y la veneración, pero lo propio de la filosofía es analizar, reflexionar, pensar críticamente. Eso es lo que quiero hacer por incitación de Kant y por respeto a él. Y lo voy a hacer adoptando una actitud problematizadora, pensando con y contra, sirviéndome del contraste que representa Spinoza, para repensar algunas propuestas de Kant y sus alternativas olvidadas o rechazadas. Al volver la vista a Spinoza y Kant, interesa fijar la mirada no sólo en sus magníficas construcciones, sino también en sus puntos ciegos, importa analizar tanto su acuerdo como sus malentendidos y enfrentamientos. Mostrar alguna de las líneas maestras que cruzan ambas filosofías, permite advertir que algunos puntos cruciales en los que convergen son también lugares de desencuentro, que se cruzan en esas encrucijadas sin reconocerse. Se trata de un fenómeno frecuente en la historia de la filosofía.

Pasar por la crítica kantiana es un reto para el spinozismo, y quizá constituya también una oportunidad para que el kantismo descubra sorpresas en el sistema criticado. Por eso, valen la pena los costes y riesgos que conlleva esta tarea, aunque sólo se realice en un aspecto parcial. Si decir con brevedad algo fundado y preciso de un pensamiento tan elaborado como el de Kant o Spinoza es difícil, decirlo de ambos es poco menos que imposible. Me veré forzado por ello a dar por supuestas muchas cosas, a hacer alusiones sin explicitarlas, a ser esquemático. A pesar de todo, intentaré evitar algo tan poco filosófico y tan carente de interés como es comparar dos sistemas desde fuera. Por eso me voy a centrar en un problema nuclear en ambos, que afecta a la razón teórica y a la práctica, a la libertad de pensamiento y de acción: la autonomía. Tema común, pero no idéntico, que expresa bien la coincidencia de los opuestos.

## I. ¿KANT CONTRA SPINOZA?

Ya en 1933, Leo Polak, al comienzo de un artículo titulado «Spinoza und Kant», se mostraba cansado de haber oído en todos los tonos: «entweder Kant óder Spinoza», «Spinoza gegen Kant», «Kant gegen Spinoza»<sup>1</sup>. Y, en efecto, a pesar del disgusto de Polak, Spinoza pasa por ser la antítesis de Kant, el prototipo de filósofo dogmático y precrítico, al que hay que refutar, pero con el que no es posible ni merece la pena discutir. Y no se trata de un artificio de los historiadores. La contraposición arranca del propio Kant.

<sup>1</sup> L. POLAK: «Spinoza und Kant», *Septimana spinozana*, Hagae Comitatus, M. Nijhoff, 1933, p. 286.

Para él, Spinoza en su contrafigura, su sombra, la alternativa consecuente para quien no piense críticamente, pero imposible e indeseable para el filósofo crítico. Y la oposición encierra tal proximidad que da lugar a confusión. Resulta difícil observar sin ironía cómo explica Kant en su carta a Jacobi del 30-VIII-1789 que, contra su intención, se ha visto forzado a publicar el escrito *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* para eliminar la duda que pesaba sobre su persona a causa de su supuesto spinozismo<sup>2</sup>. He aquí algunos rasgos de esa figura admirable, pero rechazable, cuyo destino es tan noble como errado:

- Spinoza olvida que el espacio y el tiempo son formas a priori de la sensibilidad y les asigna un rango sustantivo. Pero, si la explicación kantiana no resultara ser verdadera, el spinozismo sería la opción adecuada.
- Spinoza lleva hasta el límite el argumento ontológico y la concepción metafísica de Dios. Si ese modo de razonar fuera críticamente posible, el panteísmo sería la conclusión verdadera de toda filosofía.
- La capacidad arquitectónica del sistema spinozista es admirable, expresa una necesidad radical de la razón, pero Spinoza la toma como objetiva y convierte así su construcción racional en la ilusión trascendental más fascinante y más desorientadora<sup>3</sup>.

En resumen: el sistema de Spinoza es ejemplar, pero falso. En ese sentido, él es para Kant el autor más opuesto y a la vez el más atrayente e inquietante. Por eso, más que destacar los errores de detalle, le importa denunciar y conjurar la perversión de la razón, su desvarío. En Spinoza la razón pierde la cabeza. Kant se propone devolverla a su sano juicio. Su tarea crítica es una verdadera cura y especialmente frente a Spinoza, una inversión, una revolución copernicana<sup>4</sup>. La originalidad y la diferencia de la filosofía crítica se muestran en su distancia del prototipo de dogmatismo precrítico. A sus ojos el spinozismo es el culmen (colmo) de la metafísica dogmática, más aún, una «teosofía por medio de la intuición»<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Ak. XI, 76. Cito a Kant por la edición de la Academia. En adelante indicaré con números romanos el volumen y a continuación la página. Cuando la brevedad de la referencia lo permita, incluiré las citas en el texto para facilitar la fluidez de la lectura.

<sup>3</sup> Ak. V, 100-103, y VIII, 142-144.

<sup>4</sup> M. CRAMPE-CASNABET: «Kant et Spinoza: Le sens d'une Philosophie "chimerique"». *Les Cahiers de Fontenay*, n.º 36-38, 1985, pp. 57-61.

<sup>5</sup> Cfr. Ak. XVIII, 435-436.

Ciertamente Spinoza es irreconocible en el retrato que de él pinta Kant, pero el verismo o su falta significan aquí muy poco. Esa desfiguración es resultado de un exceso: en el cuadro se mezclan las figuras de Spinoza, Mendelssohn, Jacobi, los nuevos defensores del genio, teólogos sin escrúpulos especulativos, etc. Tal exceso muestra bien la complejidad e importancia de lo que estaba en juego.

Ese es el marco de referencia, pero las relaciones son bastante más complejas. Algunos datos históricos resultan clarificadores a este propósito:

Hasta 1785 la presencia de Spinoza en la reflexión de Kant es poco significativa. El 20 de noviembre de 1785, Hammann escribe a Jacobi: «Kant me ha confesado no haber estudiado nunca a fondo a Spinoza». El 28 de octubre anterior le había escrito que Kant estaba satisfecho con el contenido de sus *Spinozabriefe*, aunque nunca había podido encontrar sentido al sistema de Spinoza, sobre el cual había hablado largo y tendido con Kraus<sup>6</sup>. Probablemente sólo lo conocía a través de Wolff y de Bayle<sup>7</sup>. A la influencia de Bayle se debe, quizá, que en las *Lecciones de Metafísica y Ética*, de 1783-85, Kant unió la acusación de *Schwärmerei* a la de ateísmo dogmático por vicio especulativo, por corrupción del entendimiento y no de la voluntad o del corazón. Spinoza es a la vez que contraejemplo especulativo, ejemplo práctico de hombre honesto y virtuoso<sup>8</sup>.

Pero, como es sabido, en 1785 Spinoza salta al primer plano de la discusión filosófica y su sistema se convierte en causa por o contra la que se combate. Lessing, Jacobi; Mendelssohn, Herder, Goethe..., intervienen. La disputa sobre el panteísmo marcó el rumbo de la filosofía alemana.

En 1786 Kant explica su posición en el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* La crítica se centra en el exceso especulativo de la razón; en sus desvaríos, es decir, en su sueño que engendra monstruos. Esa metafísica trascendente es la perdición de la razón crítica, la recaída en el oscurantismo dogmático ¡en nombre de las luces y fuerzas de la razón! Por eso Kant se sorprende de que alguien haya podido buscar apoyo para el spinozismo en su *Crítica de la razón pura*; de ahí la dureza de su rechazo<sup>9</sup>.

En 1788 publica la *Crítica de la razón práctica*. Las críticas a Spinoza son explícitas, pero de nuevo centradas en su metafísica. La ética en cuanto tal no es

<sup>6</sup> F. H. JACOBI: *Werke*, Leipzig, 1719, Reimpr. Darmstadt, 1968, vol. IV, 89 y 114.

<sup>7</sup> Cfr. M. CAMPO: «Spinoza e Kant», pp. 41-ss., en *Rivista di Filosofia neoscolastica*, XXV, 1933, 38-84. H. E. ALLISON: «Kant's Critique of Spinoza», en R. KENNINGTON (ed.): *The philosophy of Baruch Spinoza*, The catholic Univ. Of America Press, 1980, pp. 199-227. G. DE FLAVIIS: *Kant a Spinoza*, Firenze, Sansoni, 1986, que realiza un análisis detallado.

<sup>8</sup> Cfr. Ak. XXVII; 11; XXVII, 1, 312; XXVIII, 2, 601, 1052; 1105, 1269. Ver DE FLAVIIS, *op. cit.*, pp. 185-193.

<sup>9</sup> Cfr. Ak. VIII, 143.

explícitamente cuestionada. ¿Es discutida y rechazada sin nombrarla? Luego volveré sobre ello.

Lo históricamente seguro es que la presencia de Spinoza es más explícita y significativa en la *Crítica del juicio*. Baste aquí aludir al modo cómo Kant explica las relaciones entre razón, estructura y organismo, a su idea de finalidad sin fines, o al deslizamiento del fatalismo y el realismo hacia el idealismo<sup>10</sup>. Más importante aún es la presencia de Spinoza en el *Opus posthumum*, donde llega a ser uno de los autores más citados. Tampoco hay que olvidar las frecuentes referencias a él en las *Reflexiones* de ese último período.

En consecuencia, se puede afirmar que se produjo un notable progreso en el conocimiento que Kant tuvo de Spinoza, y que a medida que mejoró el conocimiento, la valoración se volvió más positiva. Tal acercamiento no es ajeno a la propia evolución del pensamiento de Kant. Guarda también relación con el eco que Spinoza provoca en quienes rodean a Kant y en sus seguidores. Es bien conocida la mediación de G. Lichtenberg. El ambiente intelectual estaba impregnado por la sensibilidad spinozista de Mendelssohn, Schulz, Herder, Goethe... Sin olvidar el atractivo ejercido por Spinoza sobre Fichte, Hölderlin, Schelling..., que en cierto sentido encontraban en él lo que echaban de menos en su maestro Kant. La alternativa lógica, pero excluida e indeseable, era ahora asumida por otros con vigor. La unión de lo que parecía tan incompatible como la lucidez crítica y las ensoñaciones delirantes, se hacía posible y marcaba la orientación de la filosofía en torno a centros de interés tales como: acción, vida, libertad. Resulta difícil imaginar a Kant ajeno al desarrollo de lo que él había iniciado.

En cualquier caso, la relación de su filosofía con la de Spinoza es un acontecimiento que los trasciende a ambos y resulta histórica y sistemáticamente relevante. Por esa encrucijada pasan, por ejemplo, los caminos del idealismo y del materialismo. A nosotros la perspectiva histórica nos permite pensar que entre Spinoza y Kant hay, incluso por encima de la opinión de éste, oposiciones y convergencias que hacen posible y necesario el diálogo. No se trata, a mi juicio de sustituir ahora la contraposición frontal por una convergencia ingenua y un supuesto acuerdo tan fácil como irreal. Ese intento fue emprendido ya por S. Maimon o M. Mendelssohn y resultó vano. Las filosofías de Kant y Spinoza son diferentes e irreductibles. Hablan distintos lenguajes y piensan desde posiciones distintas. Sin embargo, a veces hablan de lo mismo que, además, es para ambos esencial: la autonomía del pensar y del obrar, por ejemplo. No es posible hacer una síntesis de ambos, pero tampoco es adecuado cortar por lo sano los nudos que

---

<sup>10</sup> Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, par. 72-73, 80, 85.

hay entre ellos y elegir una parte, haciendo pasar por sentido crítico de la diferencia lo que es más bien simplificación sectaria y estrategia de oposición al servicio de los intereses de apropiación en exclusiva. Así lo entendieron Fichte, Hölderlin, Schelling..., y por ello no hicieron híbridos, sino obras originales, intensas, poderosas, en cuya génesis Spinoza y Kant confluyen problematizando, tensionando, potenciando.

En estos tiempos en que abundan quienes proclaman la vuelta a Kant o a Spinoza, pero sin apenas comunicación entre unos y otros, la relación entre ambos ofrece un interés añadido.

## II. RAZÓN CRÍTICA

Es bien sabido que la autonomía de la razón práctica presupone la pureza de la razón teórica, que se logra en la medida en que ésta es crítica. Mediante su autodisciplina y su autolimitación la razón consigue librarse de la subordinación empírica y resistir a la seducción especulativa. Gana así su autonomía, da a sus conocimientos su propia forma, los regula y ordena; y alcanza así, en su señorío, la capacidad de pensar por sí mismo.

Frente a ese programa luminoso de la razón crítica, Spinoza aparece como prototipo de una filosofía dogmática en la cual la razón refuerza el sometimiento, aunque sea bajo apariencias tan racionales como las del determinismo fatalista. En opinión de Kant, Spinoza utiliza en filosofía el método geométrico en vez del crítico y menosprecia la actividad del sujeto pensante. Atribuye al mundo objetivo lo que son cualidades y exigencias de la propia subjetividad. Confunde la autonomía con una presunta espontaneidad en el vacío. Por todo ello, nada tiene de extraño que termine abocado a la forma más llamativa de heteronomía: la *Schwärmerei*. Su racionalismo le lleva a dar el «salto mortal» del visionario, entusiasta y quimérico que ha perdido el rumbo, ha olvidado la geografía con sus delimitaciones y sueña un gran sueño: el de la razón que se mira en el espejo de adivinar. La obra del racionalista más estricto, del pulidor de lentes, resulta ser, ¡menuda ironía!, un espejismo, un delirio.

La crítica del spinozismo en *Qué significa orientarse en el pensamiento?* recoge los logros de la *Crítica de la razón pura* y pone en funcionamiento su capacidad discriminadora. A esa contraluz, Spinoza tiene para Kant el significado de un personaje especial. En su obra hay, más que errores, infatuación. En ella se pone de manifiesto la capacidad arquitectónica de la razón, pero lo que construye es un castillo de naipes. Lo erróneo en él no son ideas sueltas, es el sistema. Remedando a Bayle valdría decir: Spinoza es «falso por sistema». Su filosofía es la antítesis de la filosofía crítica. Spinoza es para Kant un modelo en

negativo, por eso le sirve como el mejor aviso para navegantes y la ejemplificación del extravío de quienes no se atienen al rigor crítico. Por eso comparece ante el tribunal de la razón crítica como acusado. Acusación con el atenuante de que, al haber llevado tan lejos la dinámica propia de la razón, al menos ha puesto de manifiesto la grandeza de su sueño. A fin de cuentas Kant, geógrafo estricto de la razón, prefiere el explorador aventurero al indolente sedentario. Pero también acusación con el agravante de que su heteronomía racionalista y determinista inhibe la acción y cierra el camino a la autonomía práctica.

Y, sin embargo..., Spinoza afirma otras cosas que lo presentan como pensador crítico de la autonomía:

Es difícil reconocer la teoría del conocimiento de Spinoza en la crítica que de ella hace Kant. Hecho no tan extraño si se tiene en cuenta que probablemente no conocía bien ni el *Tratado de la reforma del entendimiento* ni la segunda parte de la *Ética*. Ese *Tratado* se propone precisamente «curar el entendimiento», es decir, purificarlo para que conozca sin error y hacerlo apto para que comprenda todas las cosas que son necesarias para alcanzar el verdadero bien<sup>11</sup>. En orden a conseguir ese objetivo, desarrolla una cuidadosa reflexión sobre la potencia del entendimiento, atendiendo a su naturaleza y sus fuerzas, es decir, a su dinámica propia y excluyendo expresamente como enfermedades o patologías, las imposiciones y zarandeos exteriores, a sabiendas de que cuanto más conoce y ejercita sus capacidades, tanto mejor puede el entendimiento orientarse a sí mismo y proponerse reglas (TIE par. 40; II, 16).

Para tal entendimiento la verdad no es algo que se recibe y asume, sino una cualidad propia de las ideas que la mente forma. La forma de lo verdadero es una denominación intrínseca de las ideas, su propia adecuación a la potencia de la mente (TIE par. 69 y 105; II, 26 y 38). Como señala Spinoza en la carta 37 a Bouwmeester: «Las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, sólo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas, es decir, que sólo dependen de nuestra potencia absoluta y no de la fortuna» (IV, 188). Por eso, la idea verdadera es *index sui*, «se manifiesta a sí misma» y no necesita de apoyos externos como la certeza (TIE par. 44; II, 17). Es objetiva sin necesidad de ser representación, siendo afirmación. Y es generadora, productiva, práctica en cuanto es una actividad capaz de disponer todos los elementos requeridos para la construcción. Si tiene en cuenta esa condición, la mente puede formar ideas «ad libitum», sin peligro de error o de desvarío (TIE par. 72-73; II, 27-28). Su alcance

---

<sup>11</sup> Cfr. *Tractatus de intellectus emendatione*, par. 12, 16 y 18. En *Spinoza opera*, II, 8, 9 y 10. Citaré las obras de Spinoza por la edición de Gebhardt, indicando el volumen y la página. En el caso de la *Ética* indicaré la parte, seguida de la proposición y demás elementos.

llega tan lejos como su potencia y no debe ser limitado por la realidad empírica dada o imaginable; si bien es cierto que no es infinito y que, de hecho, viene determinado por la que su ejercicio disciplinado le permite dar de sí. La medicina que la mente requiere consiste en fortalecimiento en virtud de la actividad, no en amputaciones.

Es esa dinámica autónoma de la potencia de la mente la que exige una rigurosa distinción entre la imaginación con sus representaciones y el entendimiento que concibe ideas. Como es sabido, la crítica de la imaginación en cuanto pasividad, juega un papel decisivo en el método de Spinoza. En efecto; contra su ilusión de libertad y creatividad, no hace más que reproducir las sombras de la realidad colocándolas sobre nuestras cabezas. Su modo de proceder implica falta de potencia, no exceso, como se muestra en su incapacidad para construir efectivamente el mundo que imagina. Un mundo que bajo la forma de fines e ideales opera como dominador y que, a pesar de su aparente inconsistencia, es una red que nos aprisiona (Cfr. TIE par. 81-90, II, 31-33; y E. I, apéndice). En cambio, la imaginación en cuanto expresa algún grado de potencia, aunque sea inicial, y en cuanto prepara y anticipa la realización de lo afirmado, como sucede en la imaginación asociada al conatus, es afirmada por Spinoza como parte necesaria de la dinámica de la mente, es decir, el conocimiento verdadero y liberador (E III, 13 ss.).

El resultado de esa dinámica es justamente la autodeterminación como «automa spirituale», o sea, la consecución del modo de obrar propio no de quienes carecen de mente y son como marionetas, sino de quienes piensan siguiendo las leyes de la ciencia verdadera (TIE par. 48 y 85; II, 18 y 32). Por paradójico que resulte, «autómata» no significa aquí como suena y como lo entiende Kant<sup>12</sup>, sino lo contrario. Actividad propia y autorregulación constituyen a la mente, en cierto modo, como «causa sui». En eso radica la libertad de pensar y de obrar. Libertad «de un entendimiento puro» (TIE par. 91, nota; II, 33), de una mente que es afirmación del cuerpo (E. II, 13 y 23-29). Ese entendimiento no forma representaciones, «pinturas mudas», sino que concibe ideas, es decir, afirmaciones y negaciones que son verdaderas y como tales «norma sui et falsi» al modo como la luz se manifiesta a sí misma y revela a las tinieblas (E. II, 43 sch y 49 sch.). De ahí la fusión entre entendimiento y voluntad, entre pensamiento y acción (E. II, cor. y sch.). De ahí también la crítica del libre arbitrio como forma aparente e inoperante de libertad, vinculada a la ignorancia y el error (E. II, 49 sch.). Frente a ello y para no ser siervo sino libre, Spinoza articula una concepción radical estricta, geométrica, de la naturaleza humana, sin concesio-

<sup>12</sup> KpV. Ak. V, 101.

nes a la exaltación o el desprecio (E. III praef.; TP cap. 1). Concepción que vincula estrechamente el deseo, «esencia del hombre» (E. III, 9 sch. y Af. def. 1), con la potencia del entendimiento y con la libertad (E. IV, 59-73). Elementos todos que llevan el sello de la «causa sui» y que marcan la diferencia entre sabiduría e ignorancia, ser y dejar de ser (E. V, 42 sch.).

Pero, cualquiera podría objetar con Kant: ¿libertad, autonomía para vagar sin determinación y entregarse a la especulación, sin más límite que el del poder de idear? Como respuesta no faltan en Spinoza significativas muestras de ejercicio crítico de la razón. Apuntaré sólo dos:

- a) La crítica de la especulación y el dogmatismo teológicos está presente a lo largo del TTP, precisamente como condición necesaria para la libertad de pensamiento. Y la crítica de la metafísica es especialmente densa en el Apéndice de E. I, texto en el que la especulación aparece estrechamente ligada a la ignorancia, la enajenación y la servidumbre. No sin razón ha sido considerado como modelo de crítica de la ideología. Ciertamente no es crítico en el exacto sentido kantiano, pero quizá lo sea de una forma más radical y operativa.
- b) Crítica también de la pretendida significación objetiva de nociones físicas y éticas tan importantes como Orden y Desorden, Perfección, Bien, Mal (E. I, Ap. y IV, praef.). Todas esas nociones, así como las llamadas comunes y las universales, son productos de la imaginación; y no de su potencia, sino de su hábito de comparar, es decir, de no pensar por sí misma ni explicar las cosas por su esencia y sus causas (E. II, 40, sch. 1). Su crítica excluye pensar un Dios ordenador, principio primero y fin último; y excluye también la identificación del presunto orden natural con el llamado orden moral. Spinoza afirma que todo tiene una causa o razón determinada y, por tanto, es explicable. Pero ello no implica que tal «orden» natural y racional sea bueno. No hay en él falacia naturalista. Al contrario, la razón exige pensar que en la infinitud de la sustancia y sus modos se produce todo lo posible, sin límites, tanto lo ordenado como lo caótico, lo conveniente como lo perjudicial. El universo no está hecho a la medida del hombre moral. El orden lógico lo pone la razón y el orden ético lo introducimos, o no, nosotros; ambos con dificultades y esfuerzo. Late en Spinoza la tragedia de la razón.

Esto me parece suficiente para poder sostener que no parece justo seguir considerando el spinozismo como prototipo de constructo racionalizador, que se excede por arriba y por abajo. Hay que reconocer, al menos, que si en él hay exceso, éste no es ingenuo o exaltado, sino racionalista y concebido como

posibilitación de la libertad práctica efectiva. Más aún, hay motivos para ir más lejos y afirmar, con V. Peña, que Spinoza ha hecho su «crítica de la razón». Desde el interior de su proyecto racionalista absoluto, la limita a la vez que la ejercita. Se trata lógicamente de una crítica racionalista de racionalismo<sup>13</sup>. Ahora bien, si hoy podemos entender así a Spinoza, cosa que no hizo Kant, es gracias a la perspectiva abierta por él.

### III. ETICA DE LA AUTONOMIA

Ha sido el propio Kant el primero en llamar la atención sobre la conexión entre sus dos primeras *Críticas* y en precisar que la libertad es la «piedra angular» de un sistema de la razón pura, tanto especulativa como práctica. Libertad trascendental concebida como posibilidad por la *KrV* y libertad práctica demostrada como real por la *KpV* (Cfr. *KrV* A 533-34, A 547 y Ak. V, 3-4). Ambas confluyen en un punto crucial: la autonomía. En esa encrucijada se encuentra también el sistema de Spinoza, pero Kant, como la mayoría de sus contemporáneos marcados por las disputas de orden teológico y metafísico, pasó por alto que el sistema spinozista es una filosofía de la libertad.

Significativamente la crítica de la *Schwärmerei* y de su forma prototípica, el spinozismo, va seguida de una apelación a la libertad de pensar, que Kant reconoce ser el objetivo de los exaltados. En su dimensión especulativa esa libertad, ejercida sin mesura ni discernimiento, conduce a su aniquilación en el fanatismo. Y en su dimensión práctica la libertad de pensar y comunicarse, que excluye la coacción social y la intolerancia, sólo es real si obra sometándose a la ley de la razón, esto es, a la ley que se da a sí misma (Ak. VIII, 145). Libertad es, pues, autonomía. Por el contrario, la ilusión del genio de un uso de la razón sin ley, lleva a la esclavitud. La razón que no se somete a la ley que se da a sí misma, «ha de doblegarse bajo el yugo de las leyes que le da algún otro» (*ibidem*). La razón y la libertad se pierden por ligereza. Tan grave es para Kant el malentendido, que termina matizando su lema de la Ilustración: «Pensar por sí mismo significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón)» (Ak. VIII, 146). Se trata de un «principio negativo» según el cual la razón es el bien supremo sobre la tierra por ser «la última piedra de toque de la verdad» (*ibidem*).

Contra lo que cabría esperar, Kant no examinó con atención la relación existente entre conocimiento y acción en Spinoza, ni advirtió que su sistema es

<sup>13</sup> V. PEÑA: «El materialismo de Spinoza», *Rev. de Occidente*, Madrid, 1974; p. 53, e «Introducción» a la *Etica*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 39.

por encima de todo una ética y pretende ser una ética de la libertad. Quizá por encontrarse en un texto de Jacobi, no reparó en una inequívoca afirmación de la libertad tan decisiva para él mismo como para Spinoza: «Estoy lejos de negar toda libertad y sé que el hombre ha recibido su parte. Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer (...). La libertad del hombre es la esencia misma del hombre, esto es, el grado de su potencia o de la fuerza con la cual él es lo que es. En tanto él actúa según las solas leyes de su ser, actúa con libertad perfecta»<sup>14</sup>. Kant no vio lo más claro: que para Spinoza, como para él, los intereses decisivos de la razón no son especulativos, sino prácticos; que también para Spinoza el quicio sobre el que gira todo lo demás es la libertad. En su elaboración de la *Crítica de la razón práctica* están más presentes Epicuro, los estoicos o los moralistas ingleses. Más aún, aunque velada por el silencio, no parece que quepa duda de que la ética de Spinoza era incluida por Kant entre las heterónomas, sin que ni siquiera presente relieve digno de mención por su fundamento de la determinación material.

¿Será que Kant no supo o no quiso reconocer que Spinoza en su ética era kantiano «avant la lettre», es decir, defensor de una ética determinada sólo por la razón, que propone el ejercicio de la libertad sin condiciones ni intereses, sin temor y sin esperanza de recompensa; instaurador de una ética basada en la pura exigencia de libertad? ¿O será más bien que, aun hablando de lo mismo, ocupan posiciones muy distantes y promueven actitudes incompatibles?

Resolver adecuadamente ese dilema requeriría deshacer previamente un complejo entramado de malentendidos e interpretar con precisión ambas éticas. Aquí me tendré que conformar con apuntar algunos rasgos destacados de cada una de ellas y significativos en la confrontación, siguiendo como hilo conductor la búsqueda de autonomía.

## A) Spinoza

Uno de los elementos fundamentales en la elaboración de la ética spinozista es la negación de la existencia de una «voluntad absoluta», que actúa al margen del orden de las causas (E. II, 48). Spinoza piensa que «la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo» (E. II, 49 cor.). Por eso define esa voluntad, no arbitraria sino inscrita en el ámbito del conocimiento, como «facultad por la que la mente afirma o niega lo verdadero o lo falso y no el “deseo” por el que la mente apetece o aborrece las cosas» (E. II, 48 sch.). En consecuencia: 1.º) La voluntad es determinada exclusivamente por la razón. 2.º) Su capacidad de acción no es ni más ni menos que la que está implícita en las ideas, es decir, no

---

<sup>14</sup> F. JACOBI: *Über die Lehre des Spinozas in Briefen*, Breslau, G. Löwe, 1785, pp. 96-97.

en las imágenes mudas e inertes, sino en los conceptos que son principio de afirmación, matrices (E. II, 49 sch). 3.<sup>a</sup>) El motivo por el que niega el libre arbitrio es su falta de razón y potencia, no la exigencia de un presunto orden cosmológico determinista. Spinoza (y Kant) niega el libre albedrío por afirmar una libertad que no radica en márgenes de indeterminación y elección, sino en ser *causa sui* en el orden moral, es decir, en actuar por sí mismo dándose la norma racional de las acciones.

Esa voluntad racional, que se determina por sí sola a obrar y, por tanto, es libre (E. I, def. 7) no prescinde del *conatus* que es nuestra esencia actual y constituyente de nuestra potencia. La acción ética no se funda sólo en el entendimiento, sino que requiere el deseo en su integridad, es decir, el apetito acompañado del conocimiento racional (E. III, 9 sch. y Af. def. 1). Valdría decir que el deseo es fundamento y la razón criterio de determinación. Ello es posible gracias a un elaborado concepto de deseo (*cupiditas*) como esencia de cada cual, determinada a obrar en virtud de su propia constitución (E. III, Af. def. 1 ex.), contrapuesto al *desiderium* que es anhelo de poseer algo ausente, alentado y a la vez reprimido por recuerdos, de tal suerte que comporta tristeza y frustración (E. III, Af. def. 32). El despliegue de ese deseo constitutivo, no accidental ni zarandeador, no nos convierte en juguetes suyos, sino que conduce a la fortaleza, virtud que se desenvuelve en otras dos inseparables: la firmeza y la generosidad (E. III, 59 sch.). Sólo el deseo fuerte puede ser generoso, agradecido, solidario, respetuoso y libre. Por eso, deseo y razón son los fundamentos de la organización política (E. IV, 37 y 73), del reino de la libertad (E. V, 41-42).

Spinoza evita cuidadosamente la separación. La razón separada, aislada, «pura», que rehuye mezclarse con los apetitos y se limita a analizar las pasiones, resulta impotente ante ellas, incapaz de transformarlas en acciones (E. IV, 7 y 14). De ahí la importancia de la laboriosa tarea de convertir las pasiones en acciones, y el procedimiento para lograrlo: conocerlas, esto es, afirmar lo que de potencia hay en ellas y apoyarse en las pasiones alegres que indirectamente aumentan nuestra potencia. A ojos de Spinoza, aunque tristeza y alegría son afectos, hay entre ellas una diferencia ontológica decisiva, que requiere una atenta diferenciación ética (E. IV, 41). La alegría no puede ser englobada, sin más, entre las cosas que coartan la voluntad pura.

En este sentido el gozo, la satisfacción, la felicidad, son un elemento activo de la conducta ética. Son una dimensión irrenunciable por intrínseca y por ello mismo no implican heteronomía. En efecto, se siguen del aumento de la propia potencia de pensar y obrar, no de la utilización de objetos. Implican exterioridad y relación, pero no por ello son patológicos. El culmen de esa secuencia es el contexto de sí o «*acquiescentia in se ipso*», que es «*Laetitia, concomitante idea*

se *tanquam causa*» (E. III, 51 sch.). Y sobre todo el «amor intelectual», activo, desinteresado, en el que consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad (E. V, 36 sch.). Ellos nos colocan más allá de la lógica del premio o del castigo y permiten a Spinoza concluir que la felicidad no es un premio a la virtud, sino la virtud misma, y gozamos de ella no porque reprimamos las concupiscencias, sino a la inversa (E. V, 42). Alegría, gozo, felicidad son fuerzas liberadoras y nunca peligrosas. El deseo que nace de la razón no puede tener exceso (E. IV, 61).

Otro rasgo característico de la ética spinozista de la autonomía es la determinación de lo bueno y lo malo, que no son valores preexistentes, sino instauraciones de la voluntad racional (E. IV, def. 1 y 2). Para ello tiene en cuenta el interés, los afectos, la utilidad, la conveniencia; en ese sentido sus juicios están cargados de contenidos materiales y son siempre relativos. El hilo conductor de esa operación es la esencia o potencia del hombre, o sea, la virtud (E. IV, def. 8), a la cual convienen esas relaciones en la medida en que la aumentan y refuerzan, de suerte que al integrarlas dejan de ser para ella amenaza, hipoteca o sujeción. Por eso, «actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (...) bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad» (E. IV, 24). Se produce así el paso de la opinión a la razón, de la esclavitud a la libertad. Libertad que consiste en guiarse por la razón, ejecutando la propia voluntad y haciendo sólo aquellas cosas que deseamos en el más alto grado (E. IV, 66 sch. y 68 dem.). El juicio lo ejerce la razón, que es quien establece el criterio, y éste incluye la universalidad, que es la forma propia de la libertad. Baste recordar aquí un texto de Spinoza que parece kantiano: «Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de la conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo» (E. IV, 72 sch.).

En definitiva, la ética de Spinoza es una ética de la potencia esencial y constituyente y, en ese sentido, es una ética del deber porque es una ética de potencia. Su único imperativo sería: haz todo lo que puedas porque es lo único que debes. En ello se juega el destino de la razón y la libertad. Un destino ético y ontológico que diferencia justamente al sabio libre del ignorante y esclavo. Este tan pronto deja de padecer deja de ser; es la expresión radical de la heteronomía. Aquél nunca deja de ser, ni de pensar, ni de actuar con verdadero contento de ánimo (E. V, 42 sch.).

## B) Kant

Como explica en su *KpV*, la autonomía requiere, a juicio de Kant, que sea la razón práctica y sólo ella quien determine la voluntad en su obrar, de modo que la acción sea incondicionada y se configure como causación por libertad. En efecto, «sólo el uso de la razón pura es inmanente»; por el contrario, el empíricamente condicionado es trascendente, impone exigencias, condicionamientos; en una palabra, introduce la heteronomía (Ak. V, 16). La razón pura encierra en sí el fundamento práctico de la determinación de la voluntad. Por eso, su regla práctica, producto de la razón, tiene la cualidad de valer como legislación universal sin condiciones subjetivas y sin excepciones. Es la regulación racional del puro querer. Sólo la determinación de la razón pura instaaura una verdadera legislación del puro querer, esto es, la ley moral.

En Kant hablar de razón práctica es hablar de ley. A su juicio, es el deber quien descubre el poder: su *ratio cognoscendi*. Es la ley moral quien nos descubre y nos permite afirmar la libertad, aunque ésta sea la *ratio essendi* de aquélla. Descubre la existencia de la libertad y el horizonte que ante ella se abre. De ahí la función del valor universal de la ley como vínculo entre cada individuo y todos (Ak. V, 30). Sin ley moral no están garantizadas la autonomía ni la comunidad. Ahora bien, el concepto de la ley moral supone la distinción entre la ley de la libertad y la ley de la causalidad. Sólo así se puede concluir la causalidad por libertad, verdadera causalidad incondicionada (Ak. V, 29-30).

Ahora bien, para que puedan establecerse la ley moral y la autonomía es preciso llevar a cabo una tarea de depuración, de eliminación de la materia. O sea; es preciso excluir la «facultad inferior de desear» como fundamento de determinación de la voluntad. En efecto, ese fundamento es siempre empírico, incluso en el caso del albedrío. Está determinado por el objeto bajo la relación de placer o de dolor y carece del valor de la ley (Ak. V, 21-22). En efecto, los principios prácticos materiales se reducen a uno: el amor a sí mismo o felicidad propia<sup>15</sup>. Y éste condensa la paradoja: propia del deseo: creyéndose libre y centro de determinación de sí mismo, pendiente sólo de sí, es dependiente y pasivo. Es deseo de otro, se comporta como excluyente, y, por tanto, no resulta universalizable (Ak. V, 22). Ante eso, de poco sirve que se intente espiritualizar la determinación material. En última instancia en el agrado o desagrado importa

<sup>15</sup> Este rechazo no debe hacer olvidar la importancia que para Kant tienen la sensibilidad y el placer en el ámbito estético o en el vital (*Anthropologie*, § 8-11, Ak. VII, 143-146); ni minusvalorar el dinamismo que los conflictos entre deseos proporcionan a la «insociable sociabilidad de los hombres» (*Idee*, Ak. VIII, 20).

sólo la magnitud y la repetición, la cantidad y no la cualidad. Para la razón práctica, netamente distinta de la meramente técnica o instrumental en la que no hay posibilidad de ética, es insignificante la presunta cualidad o elevación de las inclinaciones y motivos. Esa sólo es relevante para un manejo técnico del comportamiento humano (Ak. V, 23-24). La moral no se basa en la psicología ni pretende ser una tecnología de la conducta. Sea cual sea el valor y dignidad de su contenido, una voluntad afectada por causas motoras sensibles no es santa (Ak. V, 32). Se degrada y se enajena sirviendo a otras causas, por más elevadas que sean. El objeto (fin) de los deseos y la materia de la voluntad no son factores posibilitantes de la acción libre, sino principios de determinación-negación y de heteronomía. Las acciones deben estar incondicionadas para poder ser incondicionales; la autodeterminación requiere autonomía. He aquí otro punto de cruce: Kant y Spinoza coinciden en la crítica de la dependencia y la defensa de la autodeterminación, pero mientras uno asume la fuerza del deseo y el valor de la satisfacción, el otro sitúa la facultad de desear entre los impulsos patológicos y la subordina al sentimiento de placer (Ak. V, 9).

Para ser principio de moralidad, la razón debe ser radicalmente independiente, señora y legisladora universal. Esto es, determinar a la voluntad por sí misma e inmediatamente, sin dejarse determinar patológicamente o mediatizar por los sentimientos, ni mucho menos estar al servicio de las inclinaciones. Que la determinación de la voluntad sea formal y no material, es condición para que las leyes prácticas tengan valor universal. A su vez, una voluntad para la cual la fórmula legisladora de la máxima sirve de ley, es libre (Ak. V, 29). Libertad y ley práctica incondicionada se coimplican; de este modo, la razón pura práctica es inmediatamente legisladora universal y la voluntad pura es causalidad incondicionada. En esa unión consiste la ley moral (Ak. V, 31), que vincula la autonomía y el imperativo categórico.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la autonomía aparece como fundamento de la dignidad del hombre. Ella nos sitúa en el «reino de los fines», donde la libertad debe actuar como señora y legisladora, es decir, como fin en sí misma (Ak. IV, 433-436). La autonomía de la voluntad es su constitución en virtud de la cual es ella para sí misma ley (Ak. IV, 440). Por el contrario, en la heteronomía el objeto impone a la voluntad su ley, convirtiéndola en sierva o, en el mejor de los casos, en «administradora del interés ajeno» (Ak. IV, 441). En la *Crítica de la razón práctica* destaca que la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes, mientras que la heteronomía del albedrío «no funda obligación alguna y es contraria al principio de la moralidad de la voluntad» (Ak. V, 33).

Una vez garantizada la independencia y autonomía de la voluntad como

único principio de todas las leyes morales, la voluntad puede asumir un contenido. En efecto; todo querer tiene un objeto, una materia. Además, la causalidad por libertad, aunque distinta e independiente de la serie de causas naturales, no es ya una idea vacía, sino que sus acciones son reales. Transforma el uso trascendente de la razón especulativa en inmanente, llena el vacío de aquélla con un mundo inteligible que tiene realidad objetiva, aunque sólo práctica (Ak. V, 48-50). Ahora bien, por más que Kant diga que el conocimiento de lo que hay que hacer según el principio de la autonomía es fácil de comprender para cualquier entendimiento, y mucho menos complicado que comportarse según el régimen de la heteronomía, que exige el conocimiento del mundo (Ak. V, 36-37), su reasunción del contenido es laboriosa y problemática. Baste aquí aludir a la árdua tarea de transformación de la facultad de desear inferior en superior:

Kant; a la vez que afirma que tomar el principio de la propia felicidad como fundamento de determinación de la voluntad es la antítesis de la moralidad (Ak. V, 35), reconoce que ser feliz es necesariamente un anhelo de todo ser racional finito (Ak. V, 25), un inevitable fundamento de determinación de la facultad de desear. La ética no busca la felicidad, pero sí hacernos dignos de ella. No es su tarea realizar nuestros deseos, pero el deber fundamenta y cultiva el sentimiento de satisfacción consigo mismo (Ak. V, 118) que es un sentimiento moral. No obstante, a juicio de Kant, la satisfacción, el gozo, la felicidad no fundan ni promueven el cumplimiento del deber (Ak. V, 38-39).

La voluntad no quiere nada si no es *sub ratione boni*. Bien y mal, son su único objeto (Ak. V, 58). Sin embargo, en cuanto seres sensibles, *Wohl* y *Weh* son para nosotros importantes; y la felicidad es un «encargo indeclinable» (Ak. V, 59-61). Irrenunciable, pero dejado al margen por la razón y la voluntad puras. En ello muestran ambas su miseria; a la vez que expresan su grandeza al advertir que también la felicidad, como la perfección o la voluntad divina, introducen heteronomía y que la razón no está hecha para satisfacer nuestros deseos.

El motor (*Triebfeder*) de la voluntad no debe ser otro que la ley moral; la única que nos hace «automotores». Las emociones, afecciones o sentimientos y también virtudes como el temor y la esperanza, quedan excluidos en cuanto determinan patológicamente al Yo. En cambio, la autonomía nos constituye como personas y la ley moral reconoce incondicionalmente esa dignidad. Ello convierte también el egoísmo en «amor propio racional». Pero lo logra a fuerza de humillar al hombre guiado por el amor a sí mismo y de despertar así el sentimiento de respeto hacia la ley moral que es, por ello, un «sentimiento moral» (Ak. V, 74-75). En definitiva, el bien más elevado está en la virtud; y la felicidad es una consecuencia moralmente condicionada, pero irrenunciable. La clave está en el gozo de la libertad misma, que alcanza, así, la cualidad de bastarse a sí

misma, cualidad análoga a la del Ser supremo (Ak. V, 110 y 118-119). El paralelismo con E. V, 36 sch. y 41-42 está a la vista.

Es bien conocida la dialéctica a la que se ve abocada la razón pura práctica. La dinámica de la fe racional, de la esperanza..., es sin duda sublime y esboza un horizonte grandioso, pero, ¡otra vez la ironía!, se trata de dialéctica de la razón que ha repudiado o abandonado el deseo y termina proyectando su sombra. La admiración y veneración del cielo y de la ley moral es una conclusión aplastante a la vez que sublime. A pesar de Kant, el hombre que se da a sí mismo su ley, imponiéndosela como un imperativo categórico, se constituye como sujeto moral precisamente en la sujeción y el sometimiento.

Concluyendo: Ciertamente Kant ha puesto de manifiesto «los excesos», los lados oscuros, las trampas en las que cae Spinoza en su afán de integrarlo todo en un sistema absoluto, y las dificultades de una ética del deseo. Spinoza, a su vez, nos incita a examinar hasta qué punto la ética de Kant resulta, por su concepción puritana de la autonomía, demasiado plana y acartonada, demasiado inmaterial: como un bello juego racional a ser puros y santos. ¿Hasta qué punto su crítica de la razón ignora la lucidez de los deseos? Y, ¿hasta qué punto en su afán de autonomía se queda sin diferencia, sin heterogeneidad? ¿Por qué tanta desconfianza en la felicidad? ¿Realmente son incompatibles libertad y heteronomía? ¿Tiene Kant que ir demasiado lejos porque no ha sabido valorar lo que tenía cerca?

A mi juicio, lo interesante y digno de ser retenido es que se trata de éticas de la autonomía, pero diferentes, irreductibles e inseparables. Por entre las disonancias, oposiciones y malentendidos emerge una convergencia en lo esencial: ética sin pasividad, sin sumisión, sin esperanza de recompensa, sin consolación final, guiada por la razón en toda su pureza y exigencia. En medio de su soledad y de la desmesura de su sistema, Spinoza encarna la autenticidad de la autonomía: «Pratiquement Spinoza se conduit en kantien»<sup>16</sup>.

Los seguidores de Kant encontraron en Spinoza algo que echaban de menos en Kant y a la inversa: una libertad colectiva no sólo sublime, sino también bellamente humana. Y se alejaron de Spinoza y de Kant. ¿Será ése también nuestro destino? En cualquier caso, quizá no sea una suerte desgraciada, sino la consecuencia propia de la autonomía. Atreverse a pensar por sí mismo y actuar libremente es siempre una forma de emancipación, reconocimiento en la diferencia y autoinstauración.

---

<sup>16</sup> M. CRAMPE-CASNABET, *loc. cit.*, p. 62.