

El salto ético, o por dónde empezar (Spinoza con Kant)

Jordi Ibáñez Fanés
Universitat Pompeu Fabra

and similar papers at core.ac.uk

provided by

Resumen

La cuestión que se plantea es la del origen de la legitimidad ética y la del arranque de la proposición ética más allá de un mero comienzo como acto de habla o de escritura. El gesto del pensamiento en ética conlleva una apelación a la confianza o a la autoridad no exenta de problemas, que se comienzan a tantear en este artículo a partir de Kant pero desde una perspectiva previa espinocista, de tal modo que la comparación entre ambos estilos de pensamiento hace más evidente una estrategia de autolegitimación discursiva en el razonamiento ético.

Palabras clave: proposición ética, decisión, ley moral.

Abstract

The question I want to examine is the problem of an ethical legitimacy and the starting of the ethical proposition as something more complicated than a mere speech act or a writing and thinking process. In Ethics, the philosophical gesture means a call for trust or authority. The problems of such a latent «trust me» or «believe me» in the ethical proposition, which pretends to be rational and transparent, are here outlined by confronting Spinoza with Kant in order to make clearer both strategies of self-legitimation and the differences between them.

Key words: ethical proposition, decision, moral law.

I

Aunque el problema que quiero plantear es algo así como la ideología de los comienzos en la ética, y en qué condiciona el modo del arranque todo el desarrollo argumentativo de la proposición ética y sus posibilidades, querría comenzar por un final, por otra parte muy célebre —tanto como el del cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral dentro de mí de la *Crítica de la razón práctica* de Kant—. Y, en efecto, ¿quién no recuerda el vertiginoso final de la *Ética* de Spinoza?

El sabio [...], considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el

verdadero contento del ánimo. Pero si el camino que he mostrado y que conduce a este fin parece muy arduo, no por ello deja de ser posible hallarlo. Pues arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdiesen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.¹

Así se cierra esta controvertida parte final de la *Ética*, que consume lo que algunos autores ven como la deriva mística del gran libro de Spinoza.² Pero, en realidad, en este final lo que Spinoza hace es asumir, del modo más radical pero menos misterioso posible, la consecuencia última del inmanentismo y de la marcha del pensamiento esforzado en penetrar en la poderosa intrascendencia corpórea de la razón. Qué duda cabe de que la palabra «Dios» se nos cruza aquí de un modo casi excesivo. ¿Es realmente sólo una palabra que vale lo que valen las palabras «Naturaleza» o «Sustancia», o incluso «*Summum Bonum*»? Si somos coherentes con la posición desarrollada en toda la *Ética* hemos de asumir hasta el final el carácter intercambiable de estos nombres para la misma *cosa*. Dios como *ens realissimus* se vuelve efectivamente real mediante el acceso a un conocimiento total y transparente de las cosas —de eso que *es* y para lo que el ser funciona como un predicado y no un mero conector—, y sólo este conocimiento permite que el saber de lo real sea también un saber de Dios, lo cual no significa que Dios se haya realizado en una presencia, sino que la realidad —eso que es pensado desde el tercer grado de conocimiento³— se reconoce como la figura misma de la perfección. Aquí no hay resignación, no hay repliegue racionalista hacia el confortable claro de la reconciliación mística. Tan ambicioso es Spinoza en su empuje último hasta las consecuencias finales del pensamiento metódico que nos propone en la *Ética*, que no debemos subestimar las dos salidas de emergencia que nos propone para aquellos espíritus que no quieran seguir hasta la asfixiante cumbre. La primera se refiere al problema de una voluntad abierta al abismo de la reflexión frente

1. Cito, aunque modificándola levemente, a partir de la traducción de Vidal Peña: *Spinoza, Ética demostrada según el modo geométrico*, Alianza, Madrid, 1987, p. 379.
2. Jonathan Bennett, en su rancio comentario analítico de la *Ética*, llega a declarar que la parte final no solamente «carece de valor», sino que, «peor aún, es peligroso; es una basura que es la causa de que otros escriban basura» (BENETT, *Un estudio de la Ética de Spinoza* [1984], Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 380). El mismo Antonio Negri, a pesar de —o precisamente por— su identificación entusiasta con el materialismo espinocista, se atasca en esta «fuerte tensión ascética» que recorre el final de la *Ética* (véase *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza* (1981), Anthropos, Barcelona, 1993, p. 286 y s.), aunque vuelve sobre sus pasos, sin dejar de ver aquí una «probable cesura del desarrollo del pensamiento» de Spinoza, en el estudio «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*», recogido en Antonio Negri, *Spinoza subversivo* (1994), Akal, Madrid, 2000, p. 128-138. Para un comentario desproblematizado del final de la *Ética*, puede consultarse Gilles DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión* [1968], Muchnik, Barcelona, 1996, capítulos 18 y 19.
3. Véase *Ética*, 2, prop. 47, escolio; y 5, prop. XX, escolio, y de aquí en adelante hasta el final.

al confort de una voluntad inscrita en un repertorio de normas: «Así pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance» (*Ética*, 5, prop. X, esc.). La segunda escapatoria se encuentra —poco más adelante— en el momento de franquear el límite metafísico que separa la vida de la muerte, y que supone el abandono del ser presente para acceder a una presunción lógica del modo de la sustancia fuera del reino de los atributos limitados que son la extensión y el pensamiento. En la primera salida se mira hacia atrás. Es como si se nos dijera: todo lo andado hasta aquí debería servir, por lo menos, para ordenar la vida del cuerpo mientras haya pensamiento y extensión. En la segunda salida de emergencia se ha expuesto ya la potencia que va a desplegarse con el acceso al tercer modo de conocimiento y se plantea de nuevo una suerte de falso final para la *Ética*: «Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. [...] Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma (*mens*), considerada ésta sin relación al cuerpo» (*Ética*, 5, XX, esc.). La *Ética* podría haber acabado aquí, o incluso en la salida anterior, con lo cual no hay duda de que nos habríamos ahorrado la «basura» que tanto molestaba al señor Bennett, así como a todos los comentaristas que recelan del trecho final del libro o a los que porfían en dividir a Spinoza en dos, uno racionalista y exotérico, y otro místico y esotérico. Pero no es así. El envite llega hasta el final, hasta lo «raro» y lo «excelso». No hay más corte que el que el mismo lector quiera hacer, y el filósofo le ofrece, con la mayor consideración, un par de indicaciones pertinentes para abandonar ordenadamente la ascensión ante lo que se avecina.

¿Pero es «eso» tan insoportable? ¿Es «eso» tan raro y tan excelso? Sin duda es casi insoportable el que un libro de *Ética* concluya con un viaje que sólo unos elegidos pueden asumir. Y sin duda este final es también insoportable en la medida en que la inmortalidad deja de ser algo pensado para convertirse en algo vivido: «El sabio... nunca deja de ser». ¿Estamos en el territorio de aquellos anacoretas tibetanos que, mediante técnicas de meditación y de yoga, alcanzan una suerte de duermevela entre la vida y la muerte que puede prolongarse durante años, con las constantes vitales reducidas a niveles prácticamente de muerte? Parece difícil congeniar la ética física de Spinoza con estas visiones, y tampoco parece necesario. Spinoza, simplemente, concluye su edificio: las casas necesitan tejado, pero no es habitual —aunque valga como excentricidad mística— residir en el tejado.

De modo que no es este final suspendido *sub specie aeternitatis* lo que por mi parte querría plantear como un problema. Pero el que haya sido un problema recurrente entre los especialistas es, a mi modo de ver, un indicio de otro problema que se esconde detrás de él. Este problema lo querría formular en dos tiempos. Primero: no podemos comprender la *Ética* si no la pensamos de principio a fin; no es posible verla como una figura o una forma, sino

como un proceso que pide de antemano nuestra confianza, como cuando nos explican un juego y para jugar debemos confiar en el sentido de las reglas, o en el valor de unas piezas o unos naipes. Si no se acepta, aunque se entienda a medias al comienzo, qué es la sustancia, y qué son los modos y los atributos, y cómo se relacionan entre sí, no se puede entrar en el juego. Y si se acepta, no se puede no aceptar el criterio de cómo puede acabar el juego, y cómo se gana en él. Segundo: ¿Podemos decir lo mismo de toda proposición ética? Es decir: a pesar de que las proposiciones éticas tienen una forma, sea la de un mandato, una ley, una máxima, una amonestación o un consejo, también es cierto que su comprensión, su aceptación y su asunción conlleva calidades distintas y sobre todo *cantidades* distintas de procesos mentales y vitales —o si se quiere llamarlo así: biográficos—. No quiero abrir la veda de un relativismo subjetivista y contingente hasta el extremo de convertir, pongamos por caso, el imperativo categórico kantiano en el sello de una carta sin destinatario posible. Lo cierto es que, cuando se comprende la proposición del imperativo, se ve su verdad con mucha más fuerza que cuando se comprende una ley positiva —no una ley moral, que es lo que es el imperativo—. La comprensión literal de una ley positiva, e incluso la percepción completa de su sentido, no supone necesariamente un grado de aceptación inmediata como el imperativo categórico, a pesar de que ambas comparten un principio de objetividad que Kant, recordémoslo, diferenciaba de las meras máximas o de los imperativos hipotéticos, cuya fórmula es «si deseas tal... entonces debes hacer esto o aquello». La ley pide obediencia —prescindiendo del acuerdo moral con su espíritu, que es deseable pero no indispensable—, mientras que las máximas y los imperativos hipotéticos piden una comprensión de la adecuación y de la coherencia que proponen y exigen —es decir: piden un acuerdo con su espíritu, del que se desprende del modo más natural una obediencia—. Pero el imperativo exige una comprensión de mayor calado, que hace superfluo el principio de obediencia y minimiza todo cálculo orientado a un fin que no sea aquello que *orienta* el pensar mismo y que Spinoza, como en seguida veremos, ponía al comienzo de todo: la idea de un *Summum Bonum*. La comprensión y la aceptación de la verdad que encierra el imperativo categórico, a pesar de su profundidad, parecen ser instantáneas y simultáneas. Si se comprende, se debe aceptar. Pero precisamente esta simultaneidad entre la comprensión y la aceptación de la proposición ética *imperativa* es lo que quiero investigar aquí, no porque sea en sí misma problemática, sino porque recubre sin explicar —a menos que una formalización ideal se tenga por una explicación de algo real— cómo se toman decisiones con sentido ético, cómo se abandona lo malo y se pasa a lo bueno, y cómo en definitiva todas las leyes positivas y todas las máximas e imperativos hipotéticos parecen disolverse ante la fuerza del imperativo categórico para quedar subsumidas en su forma tan general y tan abstracta, aunque a la vez tan desafiantemente concreta, tan abismalmente profunda. Otro abismo ante el que también podemos preguntar, retóricamente: ¿Quién no recuerda la fórmula del imperativo categórico kantiano? «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad

pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.»⁴

II

Dicho de otro modo: ¿Da saltos, la ética? El arrepentimiento, la reconsideración, la rectificación, la conversión, ¿forman parte de meros procesos psicológicos, o se incrustan en la mismísima proposición ética? Y en el segundo caso, ¿la alteran? ¿O ésta mantiene una soberanía infinita sobre todo lo que ha conducido hasta ella con anterioridad? Y aún más: ¿Cuál es el lugar del deseo —no de la *voluntad*, sino de la *libido*— en todo este proceso? ¿Y en la misma proposición ética? No son demasiadas preguntas —aunque lo parecen—. Ni son preguntas marginales o irrelevantes —que también lo parecen—. Todas ellas se reducen a una sola. Parafraseando el final de la *Ética* de Spinoza con el que hemos comenzado, podría formularse así: ¿Por qué se quiere alcanzar eso que no está al alcance de la mano y que tantos desdeñan? O lo que es lo mismo: ¿Por qué se quiere ser sabio (y por lo tanto bueno)? O mejor: ¿Por qué se quiere ser algo que no solamente es incierto que sea posible, sino que ni tan siquiera es claro que se entienda eso que es —la sabiduría, la bondad, la felicidad?

Volvamos al comienzo. El materialismo corpóreo que supone la ética espinozista excluye por definición la posibilidad de un desdoblamiento o una cesura, cuya aparición invalidaría todo lo andado hasta esta especie de cumbre mental tan «rara» como «excelsa» con la que se cierra el libro. El objeto que orienta la marcha sinuosa y ascendente de la *Ética* consiste en alcanzar una transparencia gnoseológica en la comprensión de las cosas,⁵ una autotransparencia del sujeto ético como cuerpo —el modo que se reconoce a sí mismo como expresión de la sustancia y permite la conversión de las pasiones en afectos⁶—, y una transparencia, en suma, que permite dar el nombre de «Dios» a

4. *Crítica de la razón práctica*, traducción de Emilio Miñana y Manuel García Morente (1913), Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 50. Doy siempre la referencia entre paréntesis de la paginación de la *Kant-Studienausgabe*: (KS, IV, 136).
5. Sobre el potencial crítico de la *Ética* con respecto a los modos del conocimiento basta releer el célebre apéndice que cierra la parte I, con el desmontaje de los prejuicios que antropomorfizan la realidad. «Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto» (*Ética*, p. 89 y s.).
6. Me remito también a una sola declaración programática, igualmente célebre: «Nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo; es decir, a nadie le ha enseñado hasta ahora la experiencia qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora

lo más real, a la figura misma de esta suerte de ataraxia final, resultante de identificar potencia y ser en un sentido que invierte por completo, o por lo menos corrige radicalmente, la revolución ontológica que Descartes había puesto en marcha al identificar *cogito* y *esse*.

Si insisto en la idea de transparencia es porque creo que el camino que la *Ética* propone no es el de un desdoblamiento o un giro final, sino precisamente el de un atravesamiento —o incluso el de una *travesía*—, exactamente en el sentido contrario al de Descartes, cuyo pensamiento no atraviesa, sino que primero destruye y luego reconstruye. Spinoza va del *cogito* de vuelta al *esse*. Pero si Descartes necesitaba «demostrar» la existencia de Dios para poder salir con garantías del autismo prematemático en que la duda radical amenazaba con dejarlo colgado —y basta recordar a propósito de esta urgencia la célebre lidia en las *Meditaciones metafísicas* con el espectro del Genio maligno, que es en sí mismo la última posibilidad de que no sólo las cosas, sino los pensamientos puros de la razón sean ellos mismos espectrales—, lo cierto es que ya aquí, en este punto, Spinoza invierte significativamente la orientación del pensamiento cartesiano. La presunta problematización de la filosofía de Spinoza allí donde ésta precisamente se consume en su propia coherencia significa que, en un sentido u otro, se pierde de vista el valor del modo en que el pensamiento comienza. Y el comienzo de una filosofía, el primer corte en la cadena de argumentos, supone sin duda uno de los momentos más complejos y determinantes. Eso que se da por sentado, esa certeza de la que se parte, eso que se comienza a buscar, o ese hallazgo que se simula para encadenar a partir de él otros hallazgos mucho más relevantes: he aquí una estrategia que condiciona el *ethos* y el *telos* de toda la búsqueda. Sabemos que Descartes comienza con la duda radical, que esta duda le permite alcanzar la identidad entre el ser y el pensar, pero que esta identidad sólo funciona mediante la garantía externa de una inteligencia superior que garantice la correspondencia entre el pensamiento y el ser para que el método pueda desplegarse fuera de una identidad autopensante. El principio de identidad que permite el acceso a la diferencia reposa, en Descartes, en la certeza de la existencia de Dios. Por eso he dicho antes que Descartes parte del *esse* para ir al *cogito*: porque el ser no logra obtener mayor entidad que la que le concede el pensamiento, hasta el extremo de poder pensar en la plausibilidad de una demostración de la existencia divina. El comienzo en la duda radical es pura escenografía barroca. Lo que verdaderamente hace posible el *incipit* de la filosofía de Descartes es la asunción de un Dios que no sea un genio maligno, sino un ser dotado de la máxima perfección, para poder así garantizar el sentido de la perfectibilidad del conocimiento humano.

de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma» (*Ética*, 2, prop. II, escolio.).

En cambio, Spinoza comienza directamente por Dios. Y ese comienzo es tan retórico como el de la duda radical de Descartes. Porque lo que busca Spinoza es una guía que permita avanzar y atravesar la opacidad de una existencia no filosófica. Atravesar no supone situarse fuera de las cosas, sino en su centro reflexivo. Es conocida la definición de método de Spinoza: «El método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, el buen método será aquél que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada». Y poco más adelante: «En una palabra, el método más perfecto será aquél que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente». ⁷ La idea —sea Dios o la autoconciencia— es la guía del método, y el método es el despliegue y el desdoblamiento reflexivo de la idea. Pero realmente hace falta que esta idea esté al comienzo. Tanto es así que, en el mismo *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza declara la necesidad, e incluso la urgencia, de llegar «lo más rápidamente posible» al conocimiento del «ser perfectísimo». ⁸ Parece claro que estamos ante una estructura circular: el método es la idea de la idea, pero el método nos lleva al conocimiento de la idea. Esta circularidad constituye un indicio del carácter escenográfico y retórico de la disposición, lo cual no significa que la idea sea banal o irrelevante, sino que su posición es decisiva para que se pueda desencadenar algo así como el proceso del pensar: la reflexión, el método en definitiva. Y Spinoza la carga aquí de urgencia, mientras en la *Ética* la coloca ya directamente en el comienzo, en al menos cuatro de las ocho definiciones iniciales, donde se formula la idea de una sustancia libre y eterna, que es causa de sí, y a la que se da el nombre de «*Deus sive Natura*». ⁹

Deleuze nos recuerda, en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*, las críticas de Leibniz a Descartes por precipitarse en la demostración de la existencia de Dios. En la importante carta a la princesa Elisabeth, éste declara que «hay que reconocer que estos razonamientos [cartesianos para obtener las pruebas de la existencia de Dios] resultan un tanto sospechosos, porque van demasiado deprisa y porque violentan nuestro pensamiento sin esclarecernos». ¹⁰ Llama la atención que lo que para Leibniz resulta sospechoso, en Descartes, esta precipitación y este ir «demasiado deprisa», se convierta en Spinoza casi

7. SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, [38]. Cito a partir de la versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 89.

8. *Ibidem*, [49], p. 94.

9. En realidad, Spinoza no hace explícito el emparejamiento de los dos sinónimos hasta el prefacio de la parte cuarta (p. 253), aunque toda la primera parte, y especialmente desde el Escolio II de la proposición 33, parezca hacer inminente la reduplicación sinónfima *Deus = Natura*.

10. Véase DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), Muchnik, Barcelona, 1996, p. 77. La carta a la princesa Elisabeth es la primera de las recogidas por Javier Echeverría en G.W. Leibniz, *Filosofía para princesas*, Alianza, Madrid, 1989, a partir de donde cito. Para esta cita, p. 52.

en un rasgo programático: hay que llegar a la idea «lo antes posible». ¹¹ La temática del tiempo necesario para llegar a determinadas cuestiones me parece importante. Y no hay contradicción —en este punto— entre la crítica de Leibniz a Descartes y la urgencia de Spinoza, el cual, por su parte, y como el mismo Deleuze recuerda, se impacientaba por razones parecidas con Descartes, como por ejemplo cuando criticaba la tendencia de éste a distinguir entre lo fácil y lo difícil. ¹²

Pero la carta de Leibniz contiene algo más que el reproche a las prisas de Descartes. Y ese algo más nos interesa aquí para entender mejor el problema del proceso del pensamiento que hace posible algo así como un salto ético de un horizonte de bondad a otro. Leibniz comienza por lamentarse de la contradicción que supone anteponer en una disciplina el problema más difícil que ésta encierra, y comenzar, por así decirlo, por el abismo que ella misma, como disciplina, incluye. «Quienes han aprendido algo de Metafísica se inician en primer lugar por la demostración de la Existencia de Dios y de la inmortalidad de nuestras almas, que a mi modo de ver sólo pueden ser fruto de la totalidad de nuestros estudios: en ellas radica el fundamento de nuestras mayores esperanzas» (p. 50). Y prosigue: «Reconozco que Vuestra Alteza no tendría por qué tener mejor opinión de mí si no os dijera que he llegado a estas cuestiones después de haber preparado mi espíritu mediante investigaciones muy exactas en las ciencias más severas, que son la piedra de toque de nuestros pensamientos». Estas ciencias tan severas no son otras, como podrá suponerse, que las matemáticas, en las que Leibniz dice haber encontrado «los vestigios del *arte de inventar* en general» (p. 51). La posición de Leibniz parece clara. En la medida en que para él la metafísica «apenas difiere en nada de la verdadera Lógica, es decir, del arte de inventar en general», y que «la Metafísica es [lo mismo que] la Teología Natural» (p. 52), es evidente que las grandes cuestiones que encierran toda la esperanza de la disciplina sólo son abordables después de haberse preparado concienzudamente. Todo lo contrario, en apariencia, a las prisas cartesianas o espinocistas. No obstante, también la parsimonia de Leibniz esconde un círculo vicioso. Si el de Descartes suponía poner un fundamento infundado en la base del método, el de Leibniz supone postergar para el final lo que según él mismo «es la fuente de todos los bienes» y «el principio de todos los conocimientos» (p. 52). ¿Cómo llegar entonces a ninguna bondad y a saber nada si «Dios mismo» como «principio» se retarda hasta el final? No obstante, «algo» de Dios —si podemos expresarnos así— sí que es

11. Deleuze tiene perfectamente presente, y lo comenta, este rasgo del método espinocista. Véase *El problema de la expresión*, p. 131 y 292 y s.

12. En *Principios de la filosofía de Descartes* (prop. 7, escolio; ibidem, *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 157), Spinoza se irrita con Descartes: «Pues, ¿a qué llama él fácil y a qué difícil? Nada es fácil o difícil en sentido absoluto, sino sólo respecto a la causa». Y aquí anota este ejemplo memorable: «Para no buscar otros, tomemos el ejemplo de la araña, que teje fácilmente una tela que los hombres sólo tejerían con enorme dificultad; por el contrario, los hombres hacen fácilmente muchísimas cosas, que quizá son imposibles a los ángeles».

no solamente admisible para el arranque, sino indispensable: su idea, pero no su demostración. Aquí Leibniz anticipa el gran argumento crítico de Kant para preservarle un espacio legítimo a la metafísica como impulso natural en el pensamiento: lo imposible (lo indemostrable) es, sin embargo, pensable. «Por ejemplo, el Sr. Descartes considera que la cuadratura del círculo es imposible, mas no se deja de pensar en ella, ni de extraer consecuencias de lo que sucedería si hubiera sido lograda. [...] Es asimismo imposible el mayor de todos los círculos, como también el número de todas las unidades posibles [...] Y sin embargo pensamos en todo esto» (p. 53 y s.). Desde el punto de vista de la idea, la mera posibilidad ya supone entidad. Y para evitar caídas —la imagen es del mismo Leibniz— en las elevaciones y abstracciones que la idea de lo más perfecto facilita, propone que se hagan «únicamente argumentaciones *in forma*» (p. 55). Sabemos que Leibniz está aquí aludiendo a uno de los proyectos más ambiciosos de su vida: el de lograr una *characteristica universalis* que funcionaría como una lógica simbólica capaz de dotar de forma «a la Metafísica, a la Física o a la Moral, como el Cálculo lo [hace con] las Matemáticas» (p. 56). No es éste el lugar para tratar del proyecto de Leibniz, una mezcla de lengua universal, catálogo semiótico general de todas las cosas y cálculo global capaz de integrar todos los compartimentos del saber y las actividades humanas, hasta el punto de resolver también —según la vieja tradición luliana— todos los conflictos y dificultades de orden religioso.¹³ Basta con indicar que la búsqueda de una «Gran Clave» —para decirlo según la expresión de Frances Yates¹⁴— no supone únicamente un residuo de totalismo hermético-filosófico ante la creciente división y especialización de los saberes, y mucho menos un resto de formalismo escolástico, reproche contra el que el mismo Leibniz reacciona con viveza en la carta que acabamos de comentar. Lo que está en juego aquí es la idea de que el progreso en el conocimiento del universo debe llevar parejo un mayor conocimiento de Dios, y con él una expansión de la caridad y el amor universales. Y ya que aquí estoy esbozando una pesquisa sobre el tiempo de la decisión moral, esta idea es importante que quede al fondo —todo lo al fondo que se quiera— de nuestros argumentos, pues en ella se encierra, como en el mismísimo Teatro de la Memoria, el sueño del triunfo sobre el tiempo.

También para Spinoza, en cuya *Ética* se despliega el proyecto de una caridad universal sin necesidad de enfocarlo todo en esta dirección —y casi como dejándola caer—,¹⁵ lo formal y lo imaginario adquieren un valor singular. En toda la parte tercera y quinta de la *Ética* hay una utilización recurrente de lo que podríamos considerar una teoría imaginaria de las ideas —o una concreción

13. Sobre esta *characteristica universalis* en relación con el arte de la memoria, véase Frances A. YATES, *El arte de la memoria* (1966), Taurus, Madrid, 1974, p. 440 y s.

14. *Ibidem*, p. 448.

15. Basta leer la proposición XX de la parte quinta: «Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor» (*Ética*, p. 357).

imaginaria de las afecciones que modifican los modos de la sustancia—: la libertad se *imagina* (5, prop. V¹⁶), las imágenes funcionan como signos (5, props. XI-XIV), y el verbo *imaginar* roza la sinonimia con el verbo *pensar* (5, prop. XXI). Esta sucesión de imágenes se interrumpe, en esta quinta parte, con el acceso al tercer género de conocimiento. Las afecciones-imágenes son prácticamente lo mismo que las ideas, y suelen distinguirse de los afectos-sentimientos, no tanto porque las primeras se remitan al cuerpo y los segundos a la mente, sino porque la *affectio* implica la presencia del cuerpo «afectante», mientras que el *affectus* supone simplemente el tránsito de un estado a otro del cuerpo afectado.¹⁷ Es decir: la dimensión imaginaria de la afección implica que se contemple la posibilidad de un cambio, aunque no la realización de este cambio —lo que ya sería un afecto «sin imagen»—. Además, Spinoza distribuye la vieja teoría aristotélica de las causas de tal modo que a la causalidad eficiente e inmanente atribuida a Dios (*Ética*, 1, props. XVII y XXV) contrapone —lo cual no quiere decir que oponga— una causa formal de las ideas que en la proposición V de la segunda parte se atribuye de nuevo a Dios «como cosa pensante». Pero en la medida en que las ideas afectan o mueven a los hombres, cuya esencia «está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios» (2, prop. X, corolario), se puede intuir también el motivo por el que en la parte quinta —prop. XXXI— se declara que el alma (*mens*) es «causa formal del tercer género de conocimiento». Dicho de otro modo: en la medida en que la mente humana reconoce a Dios como Idea —a la vez que como causa formal de las ideas—, y descubre que las ideas mismas funcionan como causas formales de los afectos, puede entonces llegar a ser ella misma causa de una forma de conocimiento que logra no sólo la reforma del conocimiento, sino también la transformación del cuerpo —es decir: logra no únicamente pensar lo que debe hacer, sino también intuirlo y desearlo—. La mente se asume a sí misma como una modificación de Dios y como un *minus* de realidad con respecto al máximo de realidad propio del *ens realissimus*, pero descubre en sí una potencia formalizadora infinita que le abre las puertas de una imponente revolución interior. Quizá la radicalidad de esta revolución se aprecie reflexionando sobre esta proposición: «El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente» (4, prop. LIV). El hecho de que luego el escolio ofrezca una solución de compromiso para el «vulgo» demuestra hasta qué punto hay en Spinoza una dimensión pragmática que sus exégetas más entusiastas de finales del siglo XX suelen pasar por alto con toda la discreción.¹⁸ Y si no hay

16. Véase el apéndice de la primera parte, p. 90, donde el hecho de imaginarse libre responde a un prejuicio, mientras en la parte quinta de la *Ética* la imaginación de algo como libre puede ya ser el fruto de un pensamiento razonado.

17. DELEUZE, Spinoza. *Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1981, p. 69.

18. Pero no Adorno y Horkheimer, por cierto, en su despiadado excurso de la *Dialéctica de la Ilustración* sobre «Juliette, o Ilustración y moral» (1947), tr. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 147.

arrepentimiento es que no hay negocio para la culpa; sólo razonamiento. Un razonamiento que avanza, mucho o poco, o que se detiene, mucho o poco.

III

Desear sólo lo que se debe desear, sin el esfuerzo contradictorio —o dialéctico— de la reflexión, ¿no es esto lo que ofrece la fórmula mágica que aparece en el *Presunto comienzo de la historia de la humanidad* de Kant (1786)? Al esbozar el conflicto central de una ética desde el punto de vista antropológico, esto es: entre la dimensión física y la dimensión moral de la especie humana —dualismo que, dicho sea de paso, supone *a primera vista* una regresión preespinozista—, Kant no puede dejar de observar que «las incitaciones al vicio a las que se echa la culpa son, *en sí mismas*, buenas y adecuadas como disposiciones de la naturaleza». ¹⁹ Es decir: «en sí misma» la concupiscencia es el instinto de procreación, que preserva a la humanidad de su extinción, y la glotonería es, «en sí misma», el instinto de nutrición, que preserva al individuo de su muerte. ²⁰ Y aquí es donde Kant, en esta tensión entre la necesidad y el exceso, entre el desplazamiento para con los instintos y el carácter suplementario de la moral, anota la mencionada fórmula mágica: «Y como estas disposiciones [instintivas] estaban dispuestas en el puro estado de naturaleza, [ahora] sufren perjuicio cuando la cultura ha progresado, a la vez que, por el contrario, perjudican a ésta [a la cultura], [y ello será así] hasta que el arte perfecto vuelva a ser naturaleza: en lo que consiste la última meta de la determinación moral de la especie humana.» ²¹ Parece evidente, desde una perspectiva espinocista, el sentido de esta identificación final entre la *vollkommene Kunst* y la naturaleza: la ética se convierte en naturaleza al ser concebida como una *ars* o una *techné* del cuerpo —y que no debe confundirse en absoluto con lo que el último Foucault desarrolló bajo la idea de «tecnologías del cuerpo», o en cualquier caso no deberían confundirse los dos momentos crepusculares con que Spinoza y Foucault marcan los extremos que abren y cierran una misma jornada de la modernidad—. O dicho de otro modo: el acceso a la autotransparencia de la razón (el tercer género) permite la autotransparencia del cuerpo. Abrir los ojos es lo más revolucionario, sin duda: para con uno mismo y para el mundo, y no sólo en filosofía —o quizá abrir los ojos sea siempre el gesto filosófico elemental, opuesto por un igual tanto a la terca ceguera como al deslumbramiento—. El materialismo latente en este arte que se vuelve naturaleza en la

19. Cito a partir de la siguiente edición: Immanuel KANT, *En defensa de la Ilustración*, tr. de Javier Acoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999, p. 155 (KS, VI, 94 y s.). La cursiva es mía.

20. Véase sobre esta cuestión también *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tr. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969, p. 64 (KS, IV, 710).

21. *En defensa de la Ilustración*, ibídem. El texto de Kant es enrevesado y las traducciones suelen salir muy poco airoso de la prueba. De ahí mi recurso a los añadidos entre claudátors y a los cambios de traducción.

medida en que se materializa en cuerpo, debería excluir una interpretación idealista de este pasaje. Debería impedir la tentación de leer en él la nostalgia por una restitución de una hipotética unidad primordial, que por otra parte no se deja ver por ningún lado en los textos antropológicos de Kant, y menos aún en éste: la humanidad surge a partir de la caída, de la diferencia que la razón introduce. Así lo ha leído por ejemplo Rainer Warning, aunque es cierto que muy de paso y en un artículo dedicado a Rousseau. Pues como se sabe, esto que yo llamo aquí una «fórmula mágica kantiana» es prácticamente una cita encubierta de un apunte de Rousseau vinculado al *Contrato social*, y que Kant tuvo por fuerza que haber leído: «Efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir... montrons dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature.»²² Kant no esconde en absoluto sus cartas, ya que es manifiesto que él utiliza esta fórmula para resolver la contradicción entre un Rousseau pesimista —el de los dos *Discursos*— y otro más constructivo —el del *Emilio* y el *Contrato social*—. Pero no cabe duda —creo— de que la traducción kantiana de este pasaje, de este inmenso programa dicho como *en passant*, cambia algo el original. O si se quiere decir así: Rousseau lo dice de otro modo. Rousseau habla de un arte «perfeccionado», de una «reparación» y de un arte «comenzado». La idea de proceso queda perfectamente expuesta. Es como si nos dijera: ya que el progreso se ha producido, y esto es inevitable, conduzcámoslo hacia una perfección que repare el daño hecho. No creo que sea demasiado puntilloso decir que, en cambio, la versión kantiana de la misma idea prescinde por completo de esta dimensión progresiva, evolutiva y transformativa que se percibe en Rousseau. La *vollkommene Kunst*, ese arte venido a su plenitud, parece absorber —no diré borrar— toda idea de proceso. Es verdad que Kant habla de una meta, de un «hasta que», y que por lo tanto su exhortación a la plenitud se hace implícitamente desde una instancia imperfecta. También es verdad que todo el ensayo versa sobre un «comienzo» sobre el que puede conjeturarse, y que se describe como una serie de saltos de la razón que permiten hablar de una evolución en términos físicos y de un progreso en términos racional-prácticos. Pero la *vollkommene Kunst* resulta acaso demasiado aplastante, demasiado imponente, y decididamente demasiado oscura para poder intuir nada parecido a un camino o un proceso en su interior. Y ello a pesar de que la palabra *Kunst*, igual que el *art* de Rousseau, funcionan aquí como sinónimos inequívocos de método. ¿Cuál sería la idea de este método —para aplicar aquí el principio de Spinoza— que hemos de hallar con una cierta urgencia? Sin duda, la de que no es posible desandar el camino que nos aleja de la naturaleza, pero sí cerrar el círculo de la reconciliación. La línea más recta puede formar parte, en cualquier otro plano, de una circunferencia. Spinoza nos enseña que el tercer género de conocimiento supo-

22. Rainer WARNING, «Kulturkritik im Namen einer sentimentalen Natur (Jean-Jacques Rousseau)», en: Rüdiger BUBNER, Burkhard GLADIGOW y Walter HYG (eds.), *Die Trennung von Natur und Geist*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1990, p. 79-91, especialmente p. 83. La cita de Rousseau en las *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, p. 479.

ne la posibilidad de acceder a este otro plano. Pero en Rousseau no hay método. Todo lo contrario: hay exasperantes idas y venidas.²³ En Kant tampoco puede decirse que haya método: hay el deslumbramiento hiperformal de una evidencia racional que deja grandes zonas oscuras a su alrededor, a cuya reconstrucción analógica y reflexiva —pero nunca metódica— Kant dedica una parte fascinante de su filosofía: eso que conocemos por su antropología, y a la que pertenece este *Presunto comienzo*. Pero la cuestión no es de método. Si se me permite expresarme con un cierto maximalismo, la cuestión es de talante filosófico y, en definitiva, de velos ideológicos abrigando una idea que no es evidente si está naciendo o muriendo entre tantos velos y paños.

IV

Pero, realmente, seguimos sin haber afrontado la cuestión fundamental en su planteamiento nítidamente kantiano, aunque es posible que nos hayamos adentrado en ella sin darnos cuenta. Voy a exponer algunos eslabones del problema que hasta aquí deberían haber quedado razonablemente claros, o por lo menos como rasgos particulares de un problema mucho más complejo que cada una de estas cuestiones tomadas por separado. La primera: se sabe qué son proposiciones, decisiones e incluso acciones con valor moral, pero no se sabe muy bien cómo se llega a ellas. Segundo: Spinoza responde indirectamente a esta pregunta con una respuesta casi insoportable en sus últimas consecuencias (aunque hay varias tallas para escoger y hacerla más llevadera). Su respuesta apunta a una revolución interior, a una autocontemplación radicalmente transparente de la lógica de los deseos (también en Kant podremos hablar de una revolución interior, aunque planteada con una táctica menos comprometedora). Tercero: lo interesante del modelo espinocista no es únicamente su innegable materialismo, sino también la *iterabilidad* que imprime a su idea: es una idea que implica un camino y una alteración, una transformación y una revisión de cómo los sujetos se ven a sí mismos y sus relaciones con los demás.

23. Para esto, baste quizá mencionar el libro de Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1967. Un punto central en la discusión sobre la evolución del pensamiento de Rousseau lo constituye la controvertida datación del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en cuyo capítulo IX se lee esto: «Las afecciones sociales no se desarrollan en nosotros más que con nuestras luces. La piedad, aunque natural en el corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego» (cito la traducción de Mauro Armíño para Akal, Madrid, 1980, p. 60). Para la discusión, véase Derrida, *op. cit.*, p. 258 y s. Me parece central, aunque no lo voy a desarrollar aquí —pues implicaría una discusión compleja con Derrida— la cuestión de la «imaginación» para el paso de una piedad prerreflexiva a otra piedad activa y reflexionante, así como el tema de la voz moral, que más adelante reaparecerá con Kant. Naturalmente, y con respecto al primero, pienso en la cuestión de la *imaginatio* esbozada antes con Spinoza. Parece claro que, por lo menos en este texto —y creo que sería mucho más problemático documentarlo por ejemplo con el *Contrato social*—, Rousseau ve claro que la socialización no hace bueno al hombre, pero sí hace que su bondad sea más participativa. El «salto ético», por lo tanto, es el mismo proceso social, y coincide plenamente con la «caída moral».

Pero esta alteración no admite pasos atrás ni —aparentemente— saltos hacia adelante: de ahí el carácter completamente fuera de lugar del arrepentimiento. Cuarto: la cuestión de por dónde empieza una filosofía afecta directamente a la posibilidad que tiene esta filosofía de plantearse como un proceso abierto y en transformación, y no como un modelo, plantilla o patrón ajustables según las necesidades argumentativas para la realidad de una proposición moral —con la que está muy claro que «se hacen cosas»—. Quinto: lo que en Spinoza aparece aplazado al final como algo «raro» y «excelso» nos es presentado por Kant desde el comienzo como algo dado por una proposición ética de implicaciones descomunales, pero que en cambio no suelen percibirse como insoportables o inalcanzables —aunque quizá sí como inhumanos—, tal como sí suele hacerse con el final de Spinoza. Veamos ahora esto último con una cierta atención partiendo de nuevo de la primera cuestión.

V

Sobre la primera de las cuestiones que acabo de plantear, disponemos de una respuesta kantiana canónica. Esta respuesta nos dice que a las proposiciones, decisiones e incluso acciones de orden moral se llega mediante el reconocimiento y el uso de la razón «como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la voluntad» y, por lo tanto, sobre la libertad.²⁴ Kant no puede ser más claro en este punto —a pesar de la alusión al misterio metafísico—: «Ningún principio moral se funda realmente, como se cree, en *sentimiento* alguno, sino que en verdad no es otra cosa que *metafísica* oscuramente pensada, que reside en la disposición racional de todo hombre (*Mensch*), tal como percibe fácilmente el maestro que intenta catequizar a su discípulo sobre el imperativo del deber y sobre su aplicación al enjuiciamiento moral de sus acciones».²⁵ Al final de la *Metafísica de las costumbres*, como es sabido, Kant nos ofrece una secuencia posible para este catecismo. Las primeras preguntas y respuestas del diálogo entre el maestro y el alumno muestran con toda claridad esta extraña confianza en la espontaneidad de la razón práctica. El maestro le pregunta primero al alumno cuál es su mayor deseo, incluso el deseo «total» de su vida («*Was ist dein grösstes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?*»; quizá habría que traducir: el «deseo de tu vida *entera*», en lugar del «deseo *entero* de tu vida»...), ante lo cual el alumno guarda silencio. En la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill se lee: «El alumno. Permanece en silencio». Pero

24. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, tr. de Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, 2002, p. 68 (KS, IV, 21).

25. *La metafísica de las costumbres*, tr. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, ²1994, p. 224 y s. (KS, IV, 504).

26. *Ibidem*, p. 357 (KS, IV, 620). El 0 equivale en el álgebra moral kantiana a la carencia, y no a la negativa de la pérdida o el rechazo. Véase por ejemplo en la *Antropología* este pasaje: «Deleite y dolor no son mutuamente como la ganancia y la carencia (+ y 0), sino como la ganancia y la pérdida (+ y -)» (tr. de José Gaos (1935), Alianza, Madrid, 1991, p. 156) (KS, VI, 550).

el original alemán pone «S.[chüler]= 0». ²⁶ Cuando el alumno no sabe qué responder, Kant le pone un cero, que es también como una boca abierta y redonda que no canta, sino que expresa la mayor estupefacción. Y en verdad la pregunta por el *ganzen Verlangen* parece reclamar un silencio pertinaz, del tipo: ¿A qué viene esta pregunta? Pero el maestro hace caso omiso de todo esto, y responde en lugar del alumno rellenando el vacío de este cero con una actitud que por lo menos parece ahorrarse los peores problemas de la pedagogía y la mayéutica: «[Tu mayor anhelo es] que todo te salga siempre según tu deseo y tu voluntad». A la siguiente pregunta, el alumno responde también con el cero de su boca abierta y silenciosa: «¿Cómo se llama a tal estado?», se le pregunta. Su respuesta vuelve a ser «0». De hecho, cabe preguntarse de qué manera podría saber el alumno el nombre de algo que ni tan siquiera se había representado como un proyecto de vida. Pero también aquí el maestro acude raudo a rellenar el cero del silencio: «[A ese estado] se llama felicidad». Y ante el riesgo de que la palabra suene a poco, añade, entre unos paréntesis muy poco coloquiales, porque más bien parece que recite la definición de un diccionario: «(Bienestar duradero, vida satisfecha, entera satisfacción con el propio estado)». Y aquí, sorprendentemente, logrará que el muchacho muerda por primera vez el anzuelo invisible de los argumentos, y que encima lo haga con una respuesta que no podría ser más satisfactoria. Una vez le ha dicho que a lo que él aspira es a la felicidad —del filósofo, se entiende, aunque el pobre alumno no lo sepa—, le pregunta si se guardaría para sí esta felicidad o la compartiría con sus semejantes. Por primera vez oímos aquí la voz del muchacho, que produce mucha más perplejidad que sus silencios anteriores. «El alumno: La compartiría, haría también a los demás felices y satisfechos». Acabamos de saltar el mayor de los abismos sin el menor problema. Un niño que no sabía qué anhelaba ser y al que se le acaba de comunicar que su mayor deseo es el de ser feliz como un filósofo, responde de pronto como un consumado filántropo (y es la primera vez que oímos su voz). «Esto prueba que tienes buen corazón», le dice el maestro. «Veamos si muestras también buen entendimiento». Nosotros sabemos —¿al igual que Kant?— que el niño podría haber tenido otras ideas sobre su proyecto existencial, un corazón menos generoso y una inteligencia menos dócil. ¿Hubiera esto anulado toda posibilidad de extraer de él una conciencia moral? El catecismo moral, que constituye sin duda uno de los pasajes más pintorescos de todos los escritos sobre ética de Kant, muestra con una inocencia que desarma a cualquiera la total ausencia de nada parecido a una *explicación* de los motivos morales para sostener la argumentación sobre lo que puedan ser las proposiciones y acciones morales, así como su ideal.

El problema de la motivación moral para el arranque hacia la proposición ética constituye un enigma equivalente, por lo menos, al mismo enigma metafísico que se esconde en la ley moral y a la vez se constituye en su polo de atracción. Recuérdesse el final de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (que altero mínimamente): «Y si nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, sí concebimos por lo menos su misterio (*wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit*), lo cual es todo cuan-

to en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana».²⁷ Kant dedica numerosas argumentaciones en sus escritos sobre ética al problema de la motivación moral, que encubre la problemática de la deducción del imperativo categórico como juicio sintético-práctico a priori.²⁸ Así, por ejemplo, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, se expone ya con toda claridad que el origen formal de la moralidad no puede derivarse de una casuística ejemplarizante o meramente ejemplar,²⁹ que los conceptos morales «plenamente a priori tienen su sede y origen en la razón»,³⁰ y que la pregunta por la posibilidad del imperativo nos deja expuestos de un modo inmediato a la cuestión mucho más compleja del «apremio de la voluntad» (*die Nötigung des Willens*).³¹ En la *Crítica de la razón práctica* se deja también claro que no hay un concepto —el concepto del bien— que preceda a la ley práctica, sino que es ésta la que genera un concepto de bien como producto de una voluntad libre, la cual, a su vez tiene su origen y su ratificación, de nuevo, en la preeminencia de la ley moral práctica. El *wollen* se identifica con el *dürfen*; esto es, el querer con el «tener derecho o permiso» para querer.³² En la *Fundamentación* se habla incluso de un «círculo vicioso» que impide acceder a la certeza de la instancia «desde dónde obliga la ley moral».³³ Y si bien aquí tal circularidad se resuelve mediante la estratagema —a la que volveremos— del desdoblamiento del mundo sensible en mundo inteligible y la capacidad de pensar las cosas como nómenos, lo cierto es que el mismo Kant da muestras de tener una plena conciencia, aquí como en muchos otros momentos, de identificar aquel cero silencioso del muchacho del catecismo moral con la dificultad, plenamente asumida por él mismo, para determinar de dónde habla la ley moral, y qué voz en nosotros es la que la promulga. Lo cual equivale a decir que la voz de la razón no es una voz humana, pero que al mismo tiempo es la voz que hace humanos a los seres racionales finitos que nos reconocemos como tales.

Quizá sea demasiada la circularidad y demasiadas las paradojas para resolverlas mediante un simple desdoblamiento de la perspectiva. Tanto más cuanto que este desdoblamiento permite realizar saltos importantes desde el territorio de la determinación física al de la libertad moral —dos territorios que, no se olvide, en la *Crítica del Juicio* aparecen enfáticamente separados por un «abismo

27. *Fundamentación*, p. 164 (KS, IV, 102).

28. *Ibídem*, p. 103 (KS, IV, 50).

29. *Ibídem*, p. 85 (KS, IV, 36).

30. *Ibídem*, p. 90 (KS, IV, 90). Por cierto que la traducción de Roberto Aramayo convierte el origen en un a priori, y no los conceptos morales, agravando el problema que ya de por sí supone la cuestión de la originalidad moral. En alemán se lee: «Alle sittliche Begriffe völlig a priori [haben] in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung...». Y en la traducción de Aramayo: «Todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente a priori en la razón...».

31. *Ibídem*, p. 98 (KS, IV, 46).

32. *Crítica de la razón práctica*, p. 88 y s. (KS, IV, 174).

33. *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, p. 145 (KS, IV, 85 y s.).

34. *Crítica del Juicio*, tr. de Manuel García Morente (1914), Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 74 (KS, V, 247).

infranqueable»,³⁴ una *unübersehbare Kluft* (un abismo que no permite ver al otro lado) y esa imagen retórica en su carácter infranqueable (por la mirada), se entiende, es la que permite ponderar la importancia que se le otorgará a la facultad que, aquí sí, en esta tercera *Crítica*, logrará el tránsito sintético de la esfera de la naturaleza a la de la libertad: la facultad de juzgar; pero, claro: la ley moral no es ni tan siquiera el producto de la facultad de juzgar, de otro modo hablaríamos, a propósito de Kant, de una ética completamente diferente—.

La imagen del salto que se produce en la ley moral —y que no debemos confundir con el puente que la facultad de juzgar ofrece para el camino de ida y vuelta entre el mundo sensible y el mundo inteligible— se asocia al carácter «espontáneo» de la razón. «Ahora bien, el hombre encuentra realmente dentro de sí una capacidad por la cual se distingue de todas las demás cosas e incluso de sí mismo en tanto que se ve afectado por los objetos, y tal cosa es la razón. Ésta, como espontaneidad pura, se alza incluso por encima del entendimiento, pues aunque éste supone también espontaneidad y no contiene, como los sentidos, simples representaciones que sólo emergen cuando uno se ve afectado por las cosas [...], pese a todo su actividad no puede producir ningún otro concepto que cuantos sirven tan sólo para poner bajo reglas a las representaciones sensibles [...]; en cambio, la razón exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho todo cuanto pueda procurarle la sensibilidad».³⁵ Nada de esto es nuevo en los procedimientos kantianos. Sabemos que esta espontaneidad responde a aquel conocido impulso natural que en la *Crítica de la razón pura* se reconocía en el núcleo de la actividad metafísica.³⁶ Pero la productividad que se les puede atribuir a estos rasgos hechos de misterio y espontaneidad está ella misma marcada por una cierta brusquedad. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* hay pasajes que resultan reveladores al respecto: «Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente* bueno (grato a Dios) [...] esto no puede hacerse mediante ninguna *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la intención del hombre...».³⁷

La lógica del deseo, que en la ética de Spinoza surgía de un modo progresivo y paulatino como la lógica del autoconocimiento y la autotransparencia, aparece en Kant repentinamente transfigurada en el único deseo lógico expuesto por una razón cuya autonomía se expresa incluso más allá del sujeto, o más allá de cualquier sujeto con historial. El enigma del imperativo moral convierte

35. *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, p. 148 (KS, IV, 88).

36. *Crítica de la razón pura*, tr. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 55 (KrV, B 21; KS, II, 60).

37. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 56 (KS, IV, 698).

38. Entiéndase que *enigmático* quiere decir 'abierto a la doble direccionalidad de la razón formal', y por lo tanto formalmente dispuesto a obedecer a una ley moral vacía de todo contenido. Esta, y no otra, es la profunda motivación de la severa crítica contra el formalismo moral ilustrado de Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración*, a la que ya me

de golpe en demasiado enigmático al sujeto que lo asume.³⁸ Las estratagemas del desdoblamiento mediante intenciones o *Gesinnungen*³⁹, mediante la percepción del fondo metafísico latente en la cosa en sí, o incluso mediante el propio reconocimiento como *homo noumenon*, no son más que variaciones —todo lo productivas que se quiera— de la más genuina estrategia espinocista, consistente en el desdoblamiento perspectivista de la sustancia en los modos, de los modos en los atributos, del tiempo en eternidad, de las pasiones en afectos, del *conatus* en conocimiento del tercer género, y así hasta llegar a una radical identificación del ser contingente con la lógica del ser en general, la autocontemplación *sub specie aeternitatis* de la propia experiencia corporal y temporal. A esta lógica llega Spinoza sin negarnos una historia, cuyo carácter «geométrico» y metódico sólo enmascara, pero jamás destruye, la fuerza experiencial del relato. En cambio, Kant nos obliga a una experiencia de la voz moral que sólo puede producirse mediante el salto, la revolución interior, la conversión total al dictado de un *ça parle* racional-práctico que retumba imperante en nuestro interior y sobre nuestras cabezas. Sin embargo, la aparente dificultad que Kant nos pone con ello es mucho más asequible que la aparente facilidad del método progresivo espinocista. La brusquedad del ideal kantiano es más humana que el imparable y vertiginoso avance de Spinoza hacia

he referido (véase *supra* nota 18). De esta crítica parte la relectura que Lacan hizo de la ética kantiana en varios textos, particularmente en el seminario sobre la ética del psicoanálisis (seminario VII) y en el ensayo «Kant avec Sade» (1962), publicado en *Écrits*, Seuil, París, 1966. Creo que buena parte de los problemas que suscitan estas lecturas críticas con la tradición ilustrada burguesa se pueden explicar a partir de los motivos que estoy sondeando en este artículo.

39. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 72: «Pero la distancia entre el bien que debemos efectuar en nosotros y el mal de que partimos es infinita y en cuanto tal no es alcanzable en ningún tiempo por lo que toca al acto, esto es: por lo que toca a la adecuación de la conducta con la santidad de la ley. Con todo, la calidad moral del hombre debe concordar con esa santidad. Tal calidad, por lo tanto, ha de ser puesta en la intención (*in der Gesinnung*), en la máxima universal y pura de la concordancia del comportamiento con la ley, como en el germen a partir del cual ha de ser desarrollado todo bien [...] Un cambio de intención (*eine Sinnesänderung*) tiene que ser también posible, puesto que es deber. Ahora bien, la dificultad consiste en cómo la intención (*Gesinnung*) puede valer para el acto, el cual es siempre [...] deficiente. La solución estriba en que el acto, como progreso —continuado al infinito— del bien deficiente hacia lo mejor, sigue siendo siempre deficiente según nuestra estimación [...] De modo que el bien en el fenómeno, esto es, según el *acto*, hemos de considerarlo en todo tiempo en nosotros como insuficiente para una ley santa», etc., etc. (*KS*, IV, 720).
40. Quizá «más humana» sea un modo impreciso de expresar la mayor adecuación de la falsificación kantiana ante la inadecuación (o inconveniencia) de la veracidad espinocista. Lacan, en cualquier caso, lo dice mejor cuando, al final del seminario XI (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, p. 306), dice que la experiencia que nos muestra Kant «est plus vrai» que la de Spinoza, en la medida en que la fórmula espinocista implica el desapego del deseo mediante la reinclusión del universal (Dios, la sustancia) en la cadena del significante, mientras que Kant nos ofrece, escondida bajo la ley moral, la figura del deseo en estado puro. No creo que haga falta hacer un gran esfuerzo de transacción terminológica para comprender que lo que aquí era un problema de mediación (en

el ideal del sabio.⁴⁰ Éste nos hace andar sobre el abismo, mientras aquél se conforma con mostrarnos la imagen al otro lado de la *unübersehbare Kluft*. Y cuando nos propone tender puentes, lo hace con un instrumento más fino, menos imperativo que la ley moral: lo hace con la facultad de juzgar. Revísense los casos que va desplegando en la *Fundamentación de las costumbres* o en la *Crítica de la razón práctica* con los ojos del juicio, dejando a un lado la lógica aplastante —y tantas veces inhumana, todo hay que decirlo— de la ley moral, y se percibirá cuántas felices impurezas rebrotan de entre la resplandeciente rigidez de la razón pura práctica.⁴¹

Añadiré únicamente que cuando el viejo Kant expresa el surgimiento de la voz racional-práctica lo hace significativamente acudiendo a una imagen que casi veinte años antes había utilizado para referirse a algo que podríamos pensar que está en sus antípodas. «Puede, entonces, considerarse al imperativo ético como la voz de Dios», leemos en el *Opus postumum*.⁴² En 1786, en el ya mencionado *Comienzo presunto de la historia humana*, la misma «voz de Dios» se dejaba oír como instinto, y fue la espontánea e inquieta razón —de la que la caída del Paraíso no sería más que una alegoría negativa— la que enturbió su primigenia claridad. Pero no hay contradicción. Se cierra un círculo: el rousseauiano «arte perfecto» que aparecía en este ensayo de antropología especulativa se realiza en el momento en que la misma «voz de Dios» retumba de nuevo como imperativo moral.

Spinoza) y de inmediatez (en Kant) reaparece argumentalmente en la lectura lacaniana y psicoanalítica del problema. Naturalmente, no seré yo quien diga que la frase «Kant est plus vrai» equivale a «Kant est plus bon», a menos que entendamos esta bondad en un sentido extramoral.

41. Sobre la ética «impura» de Kant, situada en el amplio territorio de la estética y la antropología, véase el magnífico estudio de Robert B. LOUDEN, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Nueva York / Oxford, 2000.
42. *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. (Opus postumum)*, tr. y edición de Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991.