

"Y ASÍ ME EQUIVOCO Y PECO"
—Consideraciones sobre el error en Descartes—

JORGE AURELIO DÍAZ*

RESUMEN

La explicación que ofrece Descartes sobre el *error* en la "Cuarta meditación", da pie para que Spinoza señale de manera subrepticia cómo se introduce la consideración del *libre albedrío* en el análisis de la *acción* humana. Se muestra la inversión que sufrió este problema en la discusión entre Erasmo y Lutero, así como el sentido y los límites de su negación en la propuesta alternativa de Spinoza.

* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

"AND THIS I AM WRONG AND SIN"
—Some considerations on error in Descartes—

JORGE AURELIO DÍAZ*

ABSTRACT

Descartes' explanation of error in his fourth *Meditation* gives Spinoza the opportunity to point out the stealthy introduction of the free will consideration in the analysis of human action. The inversion suffered by this problem in the controversy between Erasmus and Luther, so as the sense and boundaries of its denial by the alternative statement of Spinoza.

* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

"...ATQUE ITA FALLOR ET PECCO"¹, dice el texto latino de la "Cuarta meditación" cartesiana, cuyo objetivo es reflexionar acerca "de lo verdadero y de lo falso". Esta expresión no puede menos que producir extrañeza, ya que el mismo Descartes nos había dicho expresamente en la "Síntesis" que precede a la obra, y a propósito de la misma "Cuarta meditación":

Pero sin embargo hay que señalar que en ese lugar no trato para nada —*nullement, nullo modo*— del pecado, es decir, del error que se comete en la búsqueda del bien y del mal, sino únicamente del que acontece en el juicio y en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso (IX, 11).

La manera como trata Descartes el problema del error en las *Meditaciones*, dio pie para que Spinoza pudiera señalar con precisión el origen de un grave malentendido que distorsiona por completo, aun en nuestros días, la comprensión que se tiene del obrar humano. No se trata únicamente de la tradicional disputa acerca del libre albedrío, sino de la necesidad de llevar hasta sus últimas consecuencias el racionalismo que caracteriza la actitud del hombre moderno.

Para comprender mejor el sentido de esa crítica spinocista, vamos a desarrollar el tema del error en Descartes siguiendo tres pasos. En primer lugar mostraremos cómo la disputa sobre el libre albedrío, que se desata en el siglo XVI a partir de la controversia entre Erasmo de Rotterdam y Martin Lutero, distorsiona los términos del problema filosófico, produciendo una verdadera inversión de su sentido. Luego analizaremos la manera como desarrolla Descartes el problema del error en la "Cuarta meditación" y las consecuencias que de ello se siguen. Finalmente examinaremos la crítica de Spinoza y su propuesta alternativa para comprender la acción humana.

1. ACERCA DEL LIBRE ALBEDRÍO

LA PUBLICACIÓN en septiembre de 1524 de la *Diatribes seu collatio de libero arbitrio*, escrita por el conocido y apreciado humanista Erasmo de Rotterdam, constituye uno de los momentos

1. "C'est qui fait que je me trompe et que je pêche", dice el texto francés.

más significativos del siglo XVI, ya que con ella sellaba su ruptura con el luteranismo y se hacía patente la confrontación entre las dos grandes fuerzas que marcaron el nacimiento de la modernidad. Por un lado, el humanismo renacentista de raíces paganas, impregnado de un cristianismo tolerante y racionalista, y por otro, la acendrada piedad de un cristianismo sin concesiones, cuya confianza se deposita de manera exclusiva en los insondables designios de un Dios que nos ha enviado a su hijo para redimirnos del pecado². Más de un año dejó pasar el reformador para dar a conocer su violenta respuesta, en diciembre de 1525. Obra maestra de literatura polémica y de convicción religiosa, en *De servo arbitrio* se encuentran algunas de las páginas más hermosas que hayan salido de la prolífica pluma de Lutero.

Imposible entrar a examinar los argumentos de cada uno de los contrincantes, y menos aún la enmarañada serie de cuestiones teológicas y morales que se entretajan alrededor de esta inolvidable disputa. Recordemos que Lutero señala con toda claridad cómo el tema en cuestión tocaba el corazón mismo de su doctrina y de su confrontación con la tradición católica.

Tú, solamente tú —exclama—, llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. Y luego repite: ...de todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina (IV, 332)³.

Interesa señalar cómo el interés teológico del asunto condujo a un desplazamiento significativo del centro de atención, cuya consecuencia será un cambio de sentido en la preocupación filosófica. En efecto, si miramos el problema desde una perspectiva exclusivamente racional, como lo hace la filosofía, la cuestión del libre albedrío consiste en explicar la acción de la voluntad cuando parece actuar en contra de los dictados del entendimiento. Porque cuando la voluntad obra razonablemente, es decir, cuando decide

2. Véase a este propósito la interesante exposición de RICHARD KRONER, en *Von Kant bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1977. 2. Band, 7. Absch., pp. 255 ss.

3. *Obras de Martín Lutero*, versión castellana de Erich Sexauer, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976.

hacer aquello que el entendimiento le prescribe como lo correcto, esa acción no parece difícil de explicar, ya que posee una razón suficiente. Esta se halla precisamente en lo prescrito por el entendimiento. A la pregunta ¿por qué ejecuta la voluntad dicha acción? podemos responder con claridad: porque así lo señala el entendimiento.

Si lo expresamos en términos de la escolástica tradicional, podemos decir que el carácter apetecible que posee aquello que el entendimiento le propone a la voluntad como lo correcto, explica que ésta pase de la potencia al acto, de poder desear a desear efectivamente. En cambio, si la voluntad no sigue los dictados del entendimiento, si no hace lo que éste le prescribe, o hace lo contrario, no se encuentra razón suficiente para explicar dicha acción. En términos de la Escuela, la voluntad estaría dejando de actuar a pesar de que lo apetecible la mueve a ello, o estaría apeteciendo lo inapetecible. La acción que la filosofía no logra entender y para la cual la razón no encuentra justificación, es precisamente la acción que se ejecuta contra los dictados del entendimiento, a la que se ha llamado tradicionalmente *pecado*. El pecado resulta incomprendible para la filosofía.

La controversia teológica, en cambio, no parece encontrar problema alguno para la existencia del pecado, porque éste no solo parece evidente, sino que esa evidencia empírica se ve confirmada por la revelación hecha en las Sagradas Escrituras. En efecto ¿quién podría atreverse a dudar de que los hombres hayan cometido y continúen cometiendo innumerables pecados? Y esa evidencia empírica se ve refrendada por el mensaje cristiano, según el cual Dios envió a su hijo para redimirnos de los pecados. Además, sin la gracia de Cristo no solamente no podemos evitar el pecado, sino que tampoco nos es dado redimirnos de él. Evidencia empírica y doctrina revelada se unen así para confirmarse mutuamente. ¿Cuál es entonces el problema teológico? Que según esa misma revelación el hombre necesita de la gracia de Cristo para salvarse. La discusión entre católicos y protestantes será, ¿hasta qué punto?

Es aquí donde aparece la figura de Pelagio, clérigo inglés nacido hacia el año 354, quien, buscando promover una religiosidad más comprometida y responsable, negó la existencia de un pecado original

heredado de Adán y atribuyó todos los pecados al libre albedrío humano. Ahora bien, si el hombre nace puro y puede mantenerse así o pecar por su propia voluntad, no se ve que la redención de Cristo y la gracia sean tan absolutamente necesarias; ayudan, pero no son indispensables. Así argumentará san Agustín contra Celestio, discípulo de Pelagio, a quien condenará el Concilio de Cartago del año 418:

Canon 4: Igualmente, quien diga que la misma gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor sólo nos ayuda para no pecar, porque por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los mandamientos para que sepamos lo que debemos desear y lo que debemos evitar, pero no que por ella se nos otorgue que aquello que conozcamos que debemos hacer también queramos hacerlo y seamos capaces de ello, sea anatema (Denzinger 226).

En esa forma el problema del libre albedrío comienza a tomar una orientación muy particular. Ya no se trata de si el hombre en realidad puede obrar en contra de los dictados de su entendimiento, es decir, pecar, sino de si está en capacidad de obrar bien por sus propios medios, es decir, si puede evitar el pecado sin necesidad de la intervención de la gracia. Numerosos textos de la Sagrada Escritura, que san Agustín y Lutero esgrimirán sin descanso, señalan la absoluta necesidad de la gracia divina para que el hombre pueda obrar correctamente y alcanzar su salvación.

La controversia del siglo XVI presenta así una situación realmente paradójica desde el punto de vista de la filosofía. Lutero aparece negando por completo el libre albedrío y afirmando, con su habitual virulencia, un "siervo albedrío", es decir, una voluntad no sólo inclinada al mal, sino atada a él de manera indisoluble. Únicamente la gracia de Cristo puede romper ese vínculo; más aún, hablando con propiedad, no lo rompe, sino que Cristo cubre con su misericordia el pecado sin que por ello desaparezca. Pero si, como vimos, el problema filosófico del libre albedrío es que no se ve cómo el hombre pueda pecar, cómo la voluntad pueda desear lo indeseable, nos hallamos con la paradoja de que Lutero niega, como lo hace la filosofía, el libre albedrío, aunque con ello se están negando dos cosas por completo diferentes; peor aún, la negación de Lutero significa una masiva afirmación de aquello que la filosofía niega. Porque negando el libre albedrío, Lutero pretende afirmar que el hombre no es capaz

de obrar bien, sino que está atado de manera indisoluble al pecado; mientras que la filosofía lo que niega, al negar el libre albedrío, es que el hombre pueda pecar.

El punto crucial lo constituye entonces el concepto de pecado: evidente e innegable para la fe, pero imposible de concebir para la filosofía. Planteada la controversia en estos términos, cabe subrayar el hecho de que la fe no cuenta únicamente con los argumentos teológicos para contradecir a la filosofía y afirmar que el pecado no sólo es posible, sino real. La experiencia misma parece confirmarlo con claridad. A esto se añade un argumento más, no menos poderoso: si no existe el pecado, no parece posible justificar la responsabilidad moral por las acciones humanas; pero como negar la responsabilidad moral parece tener consecuencias desastrosas para la convivencia y atenta contra la convicción general, entonces resulta indispensable aceptar que el pecado existe y que por lo tanto debe tener alguna justificación racional.

En consecuencia, la filosofía se ve obligada a elaborar un concepto de pecado compatible con las exigencias de la razón, o a ponerle límites a la razón, de manera que el pecado pueda ser aceptado como algo que, estando por fuera de esos límites, no por ello es irreal. Veamos ahora cómo busca Descartes reconciliar el pecado con la razón, como un ejemplo paradigmático de las contradicciones a las que ello conduce, y que darán pie a la postura radical de Spinoza.

2. "EL ERROR NO ES UNA PURA NEGACIÓN"

CUANDO EN la "Cuarta edición" Descartes analiza el problema del error, lo hace porque, como lo señala muy bien Gueroult⁴, la demostración de la existencia de un Dios veraz ha cambiado por completo el escenario que había construido la duda: si antes todo conocimiento parecía dudoso y por ello mismo debía considerarse como falso, ahora todo conocimiento cuenta con el aval del Dios veraz, de modo que lo dudoso mismo debería tenerse como parcialmente válido. En esos términos plantea el texto la cuestión: por

4. GUEROULT, MARTIAL, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier -Montaigne, Paris, 1968. I, pp. 286 ss.

una parte Dios no puede engañarme y, por la otra, tengo la facultad de juzgar que él me ha dado, de modo que "yo no podría errar nunca, mientras la use como es debido". ¿Cómo explicar entonces lo que muestra la experiencia, "que estoy sujeto sin embargo a una infinidad de errores"? La respuesta parece simple: porque soy un término medio entre el ser y la nada, y siendo así necesariamente limitado, "no debo extrañarme si me engaño". Esta solución se ve corroborada, porque el error no es nada en sí mismo, sino sólo un defecto, de modo que no necesita que se le busque ninguna causa.

Sin embargo —continúa Descartes— esto no me satisface aún por completo, porque el error no es una pura negación, es decir, no es el simple defecto o carencia de alguna perfección que no me es debida, sino más bien una privación de algún conocimiento que me parece que debería poseer.

¿Por qué esa insatisfacción? ¿Por qué considerar que el error es algo que no debería existir? Descartes en realidad no lo explica y nos deja la tarea de averiguarlo, ya que no resulta evidente. Porque si el error no es más que una limitación, una consecuencia de nuestra inevitable ignorancia, no cabría afirmar que no debería existir. Para poder afirmarlo el error debería tener algo de positivo, poseer alguna entidad de carácter negativo, ser algo malo por naturaleza. A una simple limitación no cabe predicarle que no debería existir, ya que sería tanto como decir que lo finito no debería existir.

Así pues, aunque por el momento no nos lo diga expresamente, Descartes está pensando que la definición que ha dado del error como limitación no es suficiente, porque no incluye aquellos errores que no deberían existir, que son en sí algo malo, es decir, los errores morales. Como el error moral, es decir el pecado, tiene que ser en alguna forma un error, es necesario que un concepto adecuado de error incluya esta importante clase de errores. Y una definición del error como simple limitación del conocimiento no resulta así satisfactoria. En esta forma, sin reconocerlo en forma abierta, se ha infringido el propósito expresado en el Resumen de las *Meditaciones* que mencionamos anteriormente:

Pero sin embargo hay que señalar que en ese lugar no trato para nada —*nullement, nullo modo*— del pecado, es decir, del error que se comete en la búsqueda del bien y del mal, sino únicamente

del que acontece en el juicio y en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso (IX, 11).

De ahí que Descartes se vea obligado a elaborar una teodicea o justificación de Dios, buscando mostrar cómo la existencia del error así concebido no pone en cuestión la veracidad divina.

Buscando curarse en salud, comienza su teodicea sustentando una tesis tradicional que amenaza con derruir todo el edificio que ha venido construyendo:

Considerando esto con más atención, me viene ante todo a la mente que no debo extrañarme si mi inteligencia no es capaz de comprender por qué Dios hace lo que hace, y que así no tengo razón alguna para dudar de su existencia porque tal vez vea por experiencia muchas otras cosas, sin poder comprender por qué razón Dios las ha producido, ni cómo (IX, 44).

En efecto, si nos apoyamos en esta tesis de la incomprensibilidad de los designios divinos, cabría muy bien pensar que Dios podría engañarnos por motivos que escapan a nuestra comprensión. Destruída así la pretendida certeza de la veracidad divina, resulta imposible otorgarle a las ideas claras y distintas la confianza que Descartes pretende. Por ello no puede contentarse con esta solución y busca ir más adelante.

Ahora bien, como lo comprende Spinoza, una vez que se ha planteado el problema del error incluyendo en él la existencia del pecado, no cabe otra solución que la de separar por completo al entendimiento de la voluntad, a fin de que en esa forma la facultad de querer no esté sujeta en forma directa a los dictados del entendimiento. Cuidando no dar pie a una fácil acusación de inconsecuencia, Descartes no puede resolver el problema como lo haría un fervoroso luterano: atribuyendo el origen del pecado a una voluntad humana hasta tal punto corrompida por el pecado original, que se inclina por sí misma hacia el mal. Su propuesta es más sutil, pero tal vez no menos incomprensible. No es propiamente el entendimiento con su limitación, ni la voluntad con su poder absoluto para decir sí o no, la causa de nuestros errores, ya que el primero, mientras lo usemos correctamente, cuenta con el aval del Dios veraz, y la segunda "es muy amplia y muy perfecta en su género". (IX, 46).

¿De dónde pues nacen mis errores? A saber, sólo de que la voluntad, al ser mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo (*Ibidem*).

¡Extraña solución! ¿Quién puede ser ese "yo" que no contiene a la voluntad, y la extiende más allá de los límites del entendimiento? ¿No es acaso la misma voluntad? Pero si le atribuyéramos a nuestra voluntad la causa del error, nos hallaríamos con una extraña paradoja: que aquella facultad que "es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa, de manera que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo la imagen y semejanza de Dios" (IX, 45), sería también la causa de lo peor que hay en mí, del pecado. Porque si la naturaleza propia de la voluntad es su absoluta capacidad de obrar por sí, por la cual se le atribuye carácter de infinita, es ella precisamente la que estaría en condiciones de afirmar algo en contra o al margen de lo que dicta el entendimiento⁵.

La confusión de la solución cartesiana es tal, que se ve obligado a sustentar una tesis por demás peregrina: que "por el solo entendimiento no afirmo ni niego nada, sino que concibo únicamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar" (IX, 45). ¿Qué quiere decir "por el solo entendimiento"? Si se trata de la facultad cognoscitiva considerada al margen de la voluntad, ello podría significar dos cosas. O que el entendimiento es capaz por sí mismo de efectuar actos de conocimiento sin participación de la voluntad, lo que podría concebirse, pero sólo en la medida en que tales actos fueran juicios, porque de lo contrario no serían conocimiento; una o varias ideas sueltas —que propiamente serían imágenes—, no constituyen de por sí conocimiento. O que no se trata en verdad del entendimiento como facultad cognoscitiva, sino de una abstracción vacía, de una capacidad de pensar ideas —¿imágenes?— sin ninguna referencia, lo cual no parece tener significado o poderse llamar

5. La infinitud de la voluntad tiene en realidad dos aspectos, uno de los cuales es el señalado aquí, y por el cual nos asemejamos a Dios, y el otro es el de su extensión a toda clase de objetos, por el cual se opone a la finitud del entendimiento. Pero el que nos interesa aquí es el primero. Véase, GUEROULT, MARTIAL, *Op. cit.*, I, pp. 324 ss.

entendimiento. En el primer caso estaríamos rechazando la tesis cartesiana; en el segundo estaríamos mostrando que es insostenible.

Al separar en esa forma el entendimiento de la voluntad, es cierto que en ese entendimiento "no se encuentra jamás ningún error", simplemente porque no está en capacidad de pensar ni de conocer. Pero entonces ¿por qué se vio llevado Descartes a sustentar una tesis tan peregrina? No parece haber otra respuesta, sino que la introducción del pecado dentro del género "error" implicó reformular el concepto de error en una forma que lo vuelve incomprensible. Por eso vemos que la "Cuarta meditación" comienza explicando el error en forma muy comprensible, como una limitación del conocimiento finito. Pero esa solución, como vimos, "no le satisface por completo". ¿Por qué? Porque si el pecado es una especie de error, no puede ser una simple limitación. Una solución así hubiera resultado inadmisibles para los "señores Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París", a quienes Descartes solicitaba la protección de sus *Meditaciones*. Y la misma fe de Descartes, de cuya sinceridad no hay razones para dudar, le hacía imposible aceptar esa solución. No podemos entonces extrañarnos de las reacciones que suscitará Spinoza, tanto entre católicos como entre protestantes, cuando retome con toda sencillez y claridad esta misma solución que Descartes dejó a un lado.

3. "LA VOLUNTAD Y EL ENTENDIMIENTO SON UNO Y LO MISMO"

EN EL APÉNDICE 19 de su magistral estudio sobre Spinoza⁶, Gueroult establece un interesante paralelo entre la visión cartesiana del libre albedrío y la crítica que le hace el pensador judío. Buscando ser fiel al pensamiento de ambos autores, encuentra la raíz de su divergencia en la diferencia del método que cada cual emplea para elaborar su doctrina. Analítico, en Descartes, "se eleva de lo finito al infinito, de lo inferior a lo superior, de las condiciones del error a las condiciones de lo verdadero"; sintético, en Spinoza, "desciende de lo superior a lo inferior, del infinito a lo finito". Por ello Descartes parte

6. GUEROUULT, MARTIAL, *Spinoza. II. L'âme (Éthique, 2)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, pp. 619 ss.

de la experiencia del pecado y busca justificar racionalmente su existencia, mientras que Spinoza parte de la razón y encuentra que el pecado carece de justificación lógica.

En realidad, Descartes no llega a cuestionar la existencia del pecado, porque la considera evidente por la experiencia y confirmada además por la fe. Spinoza, en cambio, desarticula tal experiencia y muestra cómo adolece de prejuicios insostenibles. El pecado es una falsa experiencia, ya que procede de una tesis religiosa tomada de la revelación, que ha terminado por convertirse en una convicción con visos de evidencia. Los paganos no conocieron el pecado, e interpretaron las acciones humanas no razonables, no como resultado de una mala voluntad incomprensible, sino como efecto de fuerzas que impedían a los mortales ser dueños de sus acciones. De ahí el adagio: "Cuando los dioses quieren acabar con los hombres, comienzan por cegarlos". Atribuir tales acciones a una mala voluntad, como lo hace la tradición judeocristiana, no es más que el resultado de un adoctrinamiento religioso que ha llegado a sernos tan natural, que se hace pasar como una experiencia evidente.

Por ello podemos leer el segundo libro de la *Ética*, —"De la naturaleza y del origen del alma"—, como una refutación del error cartesiano, al mostrar la raíz del mismo. Una lectura del largo Escolio a la proposición 49 nos lo hace ver con claridad. Subrayemos el núcleo fundamental de la disputa, desde la perspectiva spinocista: la separación entre el entendimiento y la voluntad.

La conclusión de ese libro segundo no es otra que la tesis según la cual "la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo"⁷. Esto acarrea graves consecuencias, cuya lista completa no cabría examinar aquí. Veamos sólo aquellas que atañen a nuestro propósito.

En primer lugar, que el conocimiento sólo se da en los juicios, de modo que las ideas, si se las entiende como verdaderos conceptos, son en realidad juicios. En segundo lugar, que esos juicios son reales compromisos activos del sujeto, en la misma medida de su claridad y

7. BARUCH SPINOZA, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, libro II, proposición 49, corolario.

distinción. Afirmar algo y obrar en contra significa una de dos: o que el juicio proferido no posee la claridad y distinción que aparenta tener en su formulación por el lenguaje, o que el sujeto que expresa tal juicio se halla sometido a fuerzas que no logra dominar. En el primer caso el sujeto no dice lo que realmente piensa, mientras que en el segundo no logra dominar sus impulsos. Esto permite conciliar dos fórmulas tradicionales, mencionadas por Gueroult: el adagio socrático *omnis peccans est ignorans* —Todo pecador es ignorante—, y el de Ovidio *video meliora proboque, deteriora sequo* —Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor—. Cuando obramos mal, siempre hay en ello algo de ignorancia y, en la medida en que no la haya, es porque somos presas de nuestras pasiones que no logramos dominar.

Así, en tercer lugar, los errores son siempre conocimientos imperfectos, ideas inadecuadas, pero nunca algo positivo que exija una causa como explicación. De ahí, en cuarto lugar, la más grave consecuencia, aquella que Descartes se rehusó a aceptar y que constituirá la piedra de escándalo de la doctrina de Spinoza: en filosofía no es posible hablar de pecado en sentido moral. Es cierto que los hombres obran con frecuencia, más aún, con demasiada frecuencia, al margen o en contra de los dictados de su entendimiento. Pero ello, como vimos, hay que explicarlo, ya sea por ignorancia, ya por la incapacidad de dominar los impulsos que los arrastran. En ninguno de los dos casos cabe hablar de una mala voluntad.

Esto implica, en quinto lugar, que el hombre podrá mejorar su comportamiento en la medida en que ilumine su entendimiento o que, amedrentado por el temor al castigo terrenal o eterno, logre dominar sus pasiones y acatar los dictados del mismo entendimiento. Pero esto, claro está, deja sin considerar dos puntos muy sensibles, que no podemos pasar de largo. Por una parte, la relación que pueda establecerse entre esta visión y la tradición cristiana; por la otra, el peligro de caer en un determinismo fatalista donde todo concepto de libertad carecería de sentido.

En cuanto a lo primero, se ha señalado repetidamente que la doctrina de Spinoza resulta incompatible con la tradición cristiana, pero tal vez ello no sea tan sencillo. No se puede olvidar que el concepto de pecado pertenece al núcleo mismo de la revelación y que

por ello mismo mal podría ser medido por la razón humana. Reivindicar su carácter de verdad revelada fue precisamente uno de los cometidos centrales de la rebelión luterana, lo que condujo, como vimos, a una inversión en el concepto de libre albedrío. Pero ello a su vez trajo como consecuencia un cambio en la concepción misma de pecado. Porque si el hombre, tal como lo enseña la doctrina cristiana, posee una voluntad inclinada al mal como consecuencia del pecado original, y la redención es por completo una obra de Dios por medio de Jesucristo, sin que en ella intervenga la acción del hombre, entonces el pecado tiene que ser visto, no como una acción puntual, como acto determinado en el espacio y en el tiempo, sino como una actitud fundamental, como una suerte de estado atemporal. Concepción ésta que será reivindicada por Kant en su doctrina moral y que, en el ámbito de la teología, ha sido llamada predestinación.

Con respecto al peligro del fatalismo, hay que reconocer que la doctrina de Spinoza se cuidó poco de que pudiera ser interpretada en esa forma, aunque un buen número de sus tesis no resultan compatibles con el fatalismo. En realidad, él estaba demasiado ocupado en refutar el libre albedrío y sus funestas consecuencias, como para tomar precauciones en ese sentido. Sin embargo, su concepto de libertad, como capacidad de obrar según los dictados del entendimiento, implica una clara distinción entre la necesidad interior y la necesidad exterior. Porque cuando obramos siguiendo al entendimiento, no hacemos lo que nos viene en gana, sino que seguimos una necesidad interior, aquella que nos dicta nuestro entendimiento; así como cuando obramos al margen del entendimiento, no obramos propiamente, sino que somos arrastrados por una necesidad exterior, la de nuestros apetitos. Pero ¿cómo establecer la línea divisoria entre ambas necesidades? Spinoza no se ocupó de este problema y, si queremos responder a él, tenemos que buscar una explicación que resulte compatible con sus tesis fundamentales, pero que será siempre una interpretación nuestra.

Si ser libre significa seguir una necesidad interior trazada por el entendimiento, hay que preguntar si la acción misma de ese entendimiento, la reflexión mediante la cual dicta sus normas, es ella misma producto de una necesidad exterior o no. Si lo fuera, no habría duda de que la distinción entre ambos géneros de necesidad perdería toda importancia. Porque si el paso de la necesidad exterior a la

interior, es decir, el acto de reflexión como tal, fuera un efecto de causas exteriores, la libertad sería un caso más de la necesidad, un acontecimiento necesario. Seríamos libres sólo en la medida en que estuviéramos determinados a ello. Esto no sería más que una versión filosófica, particularmente perversa, de la doctrina teológica de la predestinación. Pero si la reflexión tiene que surgir por alguna suerte de "generación espontánea", de acto originario, habría entonces que tomar en serio las consideraciones elaboradas por Fichte en su análisis del yo como un obrar que se obra a sí mismo, como una acción pura que no depende de ningún ser, sino que pone su propio ser. Por supuesto que una concepción así se halla muy lejos de poder ser corroborada con textos de Spinoza, e implica salirnos del ámbito de su pensamiento. Pero ¿sería ello una infidelidad a sus propósitos, o más bien una manera de serles fiel?

