

ETICA Y NATURALEZA HUMANA EN SPINOZA Y HUME

Luis Rodríguez Camarero

Presentación

Por lo común suelen señalarse notables diferencias entre las filosofías de Spinoza y Hume. Este estudio, en cambio, se dirige fundamentalmente a precisar algunas notables similitudes en sus concepciones de la naturaleza humana y de la Etica, y no se dirige sólo a precisarlas, sino también a resaltar la profunda revolución que en el marco de la Historia de la Etica significaron y significan.

Naturaleza y Naturaleza Humana

Inicialmente señalaría, que mientras el sistema spinoziano se articula a partir de una determinada concepción genérica de la Naturaleza; Hume, por el contrario, va a rechazar con radical escepticismo la posibilidad misma de justificar empíricamente cualquier concepción genérica de la Naturaleza (R.N., VIII). Ahora bien, este escepticismo de Hume, por muy extraño que pueda parecer, se transformó en dogmatismo respecto a su concepción de la naturaleza humana. Así pues, pese a su escepticismo radical respecto a cualquier concepción genérica de la Naturaleza, Hume continuó considerando justificada la utilización de este concepto —empírica y teóricamente— en uno de sus usos parciales concretos: la naturaleza humana. Pero además Hume concebirá a la naturaleza humana, como anteriormente lo habían hecho Hobbes y Spinoza, bajo gran parte de las coordenadas de la Nueva Ciencia, con lo cual es patente que Hume no consiguió liberarse por completo de la influencia de una determinada concepción genérica de la Naturaleza, que coincidía en sus líneas maestras con la concepción dominante en su época.

Naturaleza Humana y Sentimientos

Spinoza y Hume van a desarrollar una nueva concepción de la naturaleza huma-

na, realizando al respecto una auténtica ruptura epistemológica con la tradición, que guardará un cierto paralelismo con la ruptura epistemológica que constituyó la Nueva Ciencia (T., I,1,4,13; Eth., I,XXXVI, ap.). Así, de la misma forma que la Nueva Física precisó para constituirse liberar por completo al mundo físico del dominio de los dioses, la nueva concepción de la naturaleza humana precisa también desligar a los hombres de toda conexión con lo divino, para así liberar su comprensión de lo arbitrario. De tal modo, que si desteologizar a la naturaleza física significó eliminar toda posible intervención de los dioses sobre el mundo; desteologizar a la naturaleza humana significa desdivinizar a la razón de los hombres, dejar de considerarla como una marca o huella impresa por los dioses en los hombres (T., II,3,3,413). Esta es la empresa que acometen Spinoza y Hume, para ambos es un prerequisite la desteologización de la razón de los hombres para poder alcanzar una comprensión rigurosa de la naturaleza humana. Y esto para ambos significó fundamentalmente negar que la razón sea un poder, que se imponga por su superioridad sobre nuestra naturaleza pasional. En esta misma dirección, por ejemplo, tanto Spinoza como Hume, se oponen también a la concepción de la libertad como libre arbitrio, y Spinoza la concibe escandalosamente (para los dualistas), como libre necesidad o espontaneidad necesaria, que se automanifiesta en ausencia de toda coacción externa (1). Pero ambos, no sólo rechazan el poder de la razón sobre la pasión y la concepción de la libertad como libre arbitrio, concepción genéticamente enraizada en una concepción divinizante de la razón, sino que incluso van a ir más lejos, en su proceso desteologizante de la razón de los hombres, al sostener con total claridad, que los hombres no están constituidos o regidos por su razón, sino por sus afecciones; es decir, por sus deseos y pasiones. Así para Hume, no es la razón la que domina y rige a nuestras pasiones y deseos, sino, al contrario, es la razón la que es la esclava de nuestras pasiones; y el origen de todas nuestras voliciones y acciones reside en nuestros deseos y pasiones y no en la razón, que es totalmente inactiva (T., II, 3, 3, 415; T., II, 3, 1, 399). Spinoza sostuvo también radicalmente que los hombres son víctimas en todo momento de sus afecciones, y que su esencia corresponde a un desear actual e indefinido y no a la razón (Eth., III, IX, escolio). La devolución de los hombres a la naturaleza, la desdivinización de su razón, la realizan pues de modo radical, nítido y preciso. Digámoslo con mayor precisión: los mecanismos que generan las acciones de los hombres, por muy complejas que estas acciones sean, son los mismos que generan las acciones de los restantes seres animales, y si la Física de Newton homogeneizó a la naturaleza material, Spinoza y Hume, en cierto sentido al menos, homogeneizan a la naturaleza animal. En este sentido, ambos sostienen la existencia de deseos y sentimientos en los animales. Ahora bien, el problema será no sólo afirmar la existencia de sentimien-

(1) Esta concepción de la libertad frecuentemente criticada y valorada como insostenible es, sin embargo, coherente desde la perspectiva spinoziana, para la cual la libertad individual coincide con la máxima potencia, o lo que es lo mismo con la vida en su mayor grado activa. En este sentido, son de gran interés los análisis de Silvain Zac en su libro: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1963.

tos en los animales, Descartes, por ejemplo, ya lo había hecho y les negó el alma, sino superar el dualismo, lo cual conlleva introducir también en los animales no humanos un cierto nivel de racionalidad, y no reducirlos tan sólo a lo corporal e instintivo. Pues bien, ambos pensadores acometen también esta misma empresa y por caminos distintos alcanzan una misma conclusión: la diferencia entre los hombres y los restantes seres animales es sólo una diferencia de grado y no de naturaleza. Spinoza sigue el sendero de los propios presupuestos de su filosofía. Existe una única Sustancia con infinitos atributos, y todos los seres y cosas participan en grados diversos de los infinitos atributos de la Sustancia, por lo tanto la diferencia entre los diversos seres y tipos naturales es sólo de grado y no de naturaleza (2). Hume, por su parte, también llega a la misma conclusión al sostener que los P. de Asociación rigen también los sentimientos y el conocimiento de los animales no humanos. Es decir, los P. de Asociación de Hume, en sentido estricto, no constituyen como tantas veces se ha dicho y se dice, los principios de la naturaleza humana, sino los de la naturaleza animal (3).

A la vista de lo expuesto hasta aquí, podríamos cuestionarnos, si acaso la nueva concepción de la naturaleza humana, de Spinoza y Hume, no se reducirá a la mera inversión de la relación de poder entre la razón y la pasión. Es decir, si sus filosofías son meramente la imagen invertida de una misma dualidad. De tal forma, que si tradicionalmente se consideró el poder de la razón sobre la pasión, ahora se considera el poder de la razón sobre la pasión. Es totalmente evidente que la concepción de la naturaleza humana por Spinoza no es reducible, como pudiera parecer, a una simple inversión de la relación de poder entre la razón y la pasión. No hay dualismo invertido, pues la filosofía no es dualista, puesto que para Spinoza, los deseos y las afecciones son inseparables de las ideas, o más exactamente, los deseos son deseos ideas, las afecciones son afecciones ideas (4). Es precisamente esta inseparabilidad de las afecciones y las ideas uno de los rasgos más específicos e importantes del pensamiento spinoziano, pues casi siempre se situaba y se sitúa al mundo de las afecciones en el reino separado de lo irracional, mientras que ahora Spinoza sostiene que no existe tal separación, que no existe deseo sin idea, que no existe pasión sin idea. Así, el mundo de las afecciones, en tanto afecciones-ideas no es un mundo aparte, no es la no-racional, la no-idea, pero no es tampoco lo meramente racional, lo meramente idea. Es un mundo más bien próximo a un cierto tipo especial de racionalidad estética no-dualista, en consonancia con la concepción spinoziana de la libertad, que como tal no será reducible a ningún tipo de razón me-

(2) Según Spinoza la esencia de los hombres y de los restantes seres animales es la misma. Los animales como los hombres se mueven por sus deseos, y aunque sus sentimientos difieren de los de los hombres, poseen también consciencia de sí mismos (Eth., II, XIII, escolio; Eth., III, LVII, escolio). Sin embargo, pese a su concepción, Spinoza consideró justificado el servirnos de los animales según nuestro antojo, interés o utilidad (Eth., IV, XXXVII, escolio 1).

(3) T., I, 3, 16; T., II, 1, 12; T., II, 2, 12, por ejemplo.

(4) Eth., II, XIV, dem.; Eth., III, def. III; Eth., V, XXXIX, dem. y escolio, por ejemplo.

ramente formal o lógica, a ningún tipo de razón dualista al servicio del poder y del dominio. La verdad de lo ético para Spinoza, no es nunca una verdad separable de los sentimientos que la acompañan (5). Pero más aún esta concepción en tanto no dualista, no sólo supera toda posible relación de poder de la Razón sobre el cuerpo, o del Cuerpo sobre la razón, sino que supera también la dualidad radical entre el yo y los otros seres y cosas, pues lo que nos constituye, como a cualquier otro animal, son nuestras afecciones-ideas, nuestras relaciones-ideas con los otros seres y cosas. Dicho de otro modo, nuestro mundo es un mundo de afecciones ideas, nuestra vida es una vida afeccional, es una vida modal relativo-relacional entre los otros seres y cosas. Esta es la realidad de la naturaleza humana: afecciones ideas que confluyen o se oponen a nuestros deseos ideas... Y esto es también lo que hace a cada hombre extremada y trágicamente dependiente de las causas externas, de las cosas, de los animales, y sobre todo de los otros hombres (6). Nuestra dependencia es tal, que incluso el hombre más sabio puede sucumbir totalmente, si el mundo afeccional en que vive es totalmente desfavorable. Sin duda cada hombre puede actuar sobre el mundo externo, sobre las cosas, los animales y los otros hombres, pero su poder es sólo el de una parte insignificante frente al Todo. Esta concepción spinoziana sobre la naturaleza humana, que estamos exponiendo, es muy nueva, yo diría incluso socialmente revolucionaria a nivel teórico, es una concepción metafísica y no metafísica, pues el HOMBRE NO ES UNA COSA, llamémosle RAZON, llamémosle CUERPO, llamémosle ALMA-cuerpo, o CUERPO-alma. EL HOMBRE NO ES UNA SUSTANCIA. ES UN SER MODAL. Es un mundo constante de relaciones, su ser es relativo-relacional. Y además, no hay dualismo, no hay separación, ni dominio alguno entre la razón y el cuerpo, y tampoco hay dualismo en el sentido de que no existe separación radical entre el hombre y su mundo, entre el hombre y los restantes seres y cosas (7).

En cuanto a Hume, parece persistir, en contraposición con Spinoza, un cierto dualismo, en tanto permanece a ciertos niveles, la separación entre el reino de las

(5) La consideración según la cual la conducta y las acciones de los hombres deben juzgarse teniendo en cuenta sobre todo las pasiones que las producen y envuelven se encuentra no sólo en Spinoza, sino también en Hume (T., III, 3, 3, 604).

(6) "Nada hay más útil para el hombre que el hombre", afirmó Spinoza, pues en tanto es un ser modal es evidente que no existe ningún otro ser en la naturaleza con el cual pueda relacionarse de mayor número de formas (Eth., IV, XVIII, escolio; Eth., IV, XXXV, escolio).

(7) El "naturalismo" de Spinoza y Hume no es asimilable al usual concepto tradicional de naturalismo, tal como suponen algunas críticas superficiales a las concepciones éticas de ambos filósofos. Así, aún cuando utilicen o continúen utilizando el concepto de naturaleza humana, ambos se oponen a la concepción abstracta del hombre como una sustancia (naturalismo), situando su realidad y comprensión como inseparable del mundo de sus relaciones con los otros hombres, seres y cosas. Y de este modo, Spinoza y Hume, cuando estudian o tratan de comprender la naturaleza de los hombres, lo que analizan, como es sabido, son sus pasiones. Este situar en un primer plano lo pasional, esta comprensión de la naturaleza humana como naturaleza pasional, envuelve necesariamente una crítica radical de toda concepción abstracta o sustancial de los hombres. En definitiva, la naturaleza humana, la esencia humana, es la naturaleza y la esencia de un ser que se autoconstituye a través de sus relaciones con los otros seres y cosas.

afecciones y el reino de las ideas. Así como es sabido, las impresiones anteceden a las ideas, y las pasiones directas no se vinculan a idea alguna, sino sólo a las impresiones de placer y dolor. Ahora bien, el que la razón sea la esclava de las pasiones, no denota tanto el dominio o poder de la pasión sobre la razón, como su consideración como único principio activo y generatriz de todas nuestras voliciones y acciones. Es decir, nuestras voliciones y acciones se originan siempre en la pasión, pero la "pasionalidad", aunque separada, no se opone a la racionalidad, pues el sentimiento natural de moralidad coincide en su dirección y sentido con la racionalidad (T., II, 3, 1, 589). Por lo tanto, aunque en Hume persiste el dualismo en tanto la razón y la pasión son realidades diferentes, sin embargo su pensamiento no nos conduce tampoco a ningún dualismo como oposición o dominio ya de la Pasión sobre la razón, ya de la Razón sobre la pasión, y por lo mismo su ética como la spinoziana no poseerá connotaciones restrictivas, represivas o negativas. Por otra parte, aún cuando no se encuentra en Hume un concepto tan preciso y desarrollado como el de lo modal en Spinoza, no por ello es menos cierto, que también Hume rechaza radicalmente la concepción del sujeto-sustancia, del hombre-cosa, abstracto y aislado, situando también su comprensión, su constitución, en sus relaciones con los otros seres y cosas (T., I, 4, 6, 251). Por todo lo cual, en Hume, como en Spinoza, encontramos la nueva concepción de los hombres como seres relativo-relacionales, como no-cosas, como no-sustancias (8).

Naturaleza de los sentimientos de los hombres

Con los hombres pues, no se constituye ningún nuevo imperio, no aparece el nuevo imperio de la razón que se sobreponga al imperio de la naturaleza (Eth., III, prefacio). Los hombres, en fin, no se sitúan por encima de la naturaleza, y sus deseos y pasiones siguen un curso tan natural y determinado como el curso de los fenómenos atmosféricos (T., II, 3, 1, 403; Eth., III, prefacio). El curso de los sentimientos de los hombres estará pues, naturalmente determinado (Hume), geométricamente determinado (Spinoza), y es precisamente este hecho, coincidente con el determinismo de la Nueva Ciencia en su concepción de la Naturaleza, el que hace posible la pretensión de alcanzar un conocimiento riguroso de los principios y de las leyes que rigen los deseos y pasiones de los hombres.

Tanto Spinoza como Hume realizan un estudio minucioso y detallado del curso natural de las pasiones o sentimientos. El estudio geométrico spinoziano se genera a partir de su concepción del *conatus* (Eth., IV, prefacio). El *conatus* envuelve el significado de una auténtica devolución de los hombres a la Naturaleza, en tanto la esencia de los hombres no será ya la razón, sino la misma esencia de todos los restantes seres y tipos naturales: el apetito o deseo actual e indefinido de perseverar, de fortalecer el propio ser corporal y mental (Eth., III, LVI, dem.). El deseo, la alegría, y la

(8) Entre otros numerosos textos véase por ejemplo: T., II, 2, IV.

tristeza, constituyen los tres sentimientos primigenios de los que todos los restantes se derivan. El *conatus* es equiparado en numerosas ocasiones del texto spinoziano al deseo, y la única diferencia entre el *conatus* y el deseo parece consistir en que el *conatus* posee una mayor extensión, y abarca dentro de sí además de los deseos a los apetitos y deseos inconscientes. La alegría es el sentimiento del tránsito hacia una mayor fortaleza corporal y mental. La tristeza será contrariamente el sentimiento del tránsito hacia un debilitamiento corporal y mental. El *conatus* es así la clave del estudio geométrico de los sentimientos, y las leyes que rigen el curso de los sentimientos estudiarán, al igual que las leyes físicas, relaciones, mas relaciones cualitativas, que a pesar de ello serán reducibles también a una eficiencia geométrico-necesaria, en tanto el *conatus* no encierra finalidad, sino la mera eficiencia y necesidad del deseo. En esta misma dirección, Spinoza sostuvo, como es sabido, que no se desea algo porque se juzga bueno, sino al contrario se juzga bueno porque se desea (Eth., III, IX, escolio). No vamos a detenernos en el estudio de cómo se generan geoméricamente los sentimientos diversos de los hombres en la confluencia de la eficiencia interna del *conatus* con las causas externas, pues sería repetir exhaustivamente el propio texto spinoziano. Digamos, en cambio, que el *conatus*, en tanto afán o esfuerzo indefinido y actual que nace de cada individuo, se dirigirá exclusivamente a satisfacer sus propios apetitos y deseos, siendo por ello profundamente egocéntrico y asocial, al estar enraizado en las necesidades biológico-psíquicas de cada ser natural (9). Esta individuación deseante, que nos autoconstituye esencialmente, junto con los restantes seres animales, explica el que exista un predominio natural de los sentimientos pertenecientes a la codicia. De tal modo, que esta codicia natural produce el predominio en los hombres de los deseos avariciosos, ambiciosos y voluptuosos, totalmente desmedidos y desordenados, todos los cuales originan también, en tanto su satisfacción exige el poder o dominio de unos hombres sobre otros un predominio de los sentimientos vinculados a la tristeza, como los del odio y los de la envidia (10). Por todo ello, Spinoza, sostendrá finalmente que la vida sentimental natural de la gran mayoría de los hombres corresponde —todos los calificativos son spinozianos— a una vida sentimental inmadura, infantil, delirante incluso (Eth., III, XXXII, escolio; Eth., IV, XLIV, escolio).

Por su parte Hume, aunque supera la doctrina del pesimismo radical, respecto de la naturaleza de los sentimientos de los hombres, nos conduce también en el último movimiento de su pensamiento a una visión casi tan pesimista como la spinoziana. Hume considera, como es sabido, que todas las pasiones directas tienen su origen en algún placer o dolor, mientras que las pasiones indirectas nacen de los mismos principios más otras cualidades pudiendo tener como objeto al yo o al no yo (T., II, 3, 1, 574). Para Hume los hombres poseen naturalmente no sólo sentimientos

(9) Eth., III, XVII, dem.; Eth., III, XVIII; Eth., IV, prefacio; Eth., IV, XX, escolio; Eth., IV, cap. XXVII, por ejemplo.

(10) Véase: T.P., cap. II, V, y cap. II, XIV.

egoístas, sino también simpatizantes, e incluso considera como un hecho que en los hombres el altruismo natural supera en muchos casos al egoísmo natural (T., II, 2, 2, 487). Sin embargo, a pesar de todo ello, la simpatía natural, en tanto regida por los P. de Asociación, es muy parcial y limitada, y ello produce, como en el caso de la codicia natural, una situación de constante conflicto y oposición entre las pasiones y acciones de los diferentes hombres y grupos (T., II, 2, 2, 494; T., II, 3, 3, 602). Los hombres para Hume son egoístas hacia sí mismos y hacia aquellos con quienes simpatizan por asociación. La simpatía no es más que un egoísmo de otro tipo, y sus consecuencias sociales son igualmente negativas.

Tras estas conclusiones pesimistas sobre las pasiones y sentimientos, que predominan naturalmente en los hombres, es forzoso comenzar a plantearnos de qué forma Spinoza y Hume podrán fundamentar la Etica, la conducta ética, en la naturaleza humana, en la propia naturaleza de los sentimientos de los hombres... ¿Cómo será posible transformar nuestras pasiones y sentimientos más espontáneos y naturales?... ¿Cómo será posible alcanzar un nuevo orden, un nuevo determinismo o geometría de deseos, de afecciones?... ¿Cómo será posible superar una vida pasional-sentimental originariamente inmadura, infantil, delirante?...

Fundamentación de la Etica en la Naturaleza de los Sentimientos de los Hombres

En muy diversos textos, Spinoza afirmó que la superación de los deseos ciegos de la codicia natural se lograba a través de la transformación de las ideas inadecuadas de las afecciones en adecuadas, señalando además que el papel del entendimiento en esta transformación era de gran importancia (Eth., IV, ap., cap. II). Sin embargo, este planteamiento, aunque pueda parecerlo, no es racionalista, y no puede serlo simplemente porque su filosofía no es dualista. Por lo tanto, que el entendimiento desempeñe una importante función en la *emendatio* de nuestra vida sentimental que constituye nuestra salud o salvación, no significará racionalismo ético alguno. El papel del entendimiento será más bien el de un instrumento de observación, siendo su función en la *emendatio* asimilable a la de una lente óptica (D.I.E., 13, 30; Eth., V, IV, escolio). El entendimiento pues, nos ayuda a ver con mayor claridad, lo que expresa ya el propio curso natural de nuestras pasiones y sentimientos (11). La lente del entendimiento descubre, observa, que existen determinadas

(11) El pensamiento spinoziano no se deja reducir fácilmente a clasificación alguna. Así podríamos cuestionarnos, si es racionalista o irracionalista... En mi opinión no es, ni lo uno, ni lo otro, es ambas cosas y ninguna, en tanto su filosofía no admite la escisión entre la razón y la pasión, no admite el dualismo en la naturaleza humana. Puede parecer exagerado dudar del racionalismo de un pensador que escribió su *Ethica*, según *ordine geometrico demonstrata*, pero el racionalismo de Spinoza se derrumba al negarse la existencia de causas finales en la Naturaleza. De este modo, que exista un orden necesario, geométrico, no implica que este orden sea racional, pues carece de finalidad. Estos rasgos tan específicos del pensamiento spinoziano posiblemente explique el hecho tan extraño de que su filosofía suscitase la admiración incluso entre corrientes tan diversas y opuestas como la Ilustración y el Romanticismo.

afecciones, que nacen o se vinculan a la codicia natural, las cuales son nocivas para nuestro ser relativo-relacional, que nos debilitan corporal y mentalmente (enfermedad-tristeza), de tal modo, que no sólo no cumplen, sino que incluso se oponen al sentido y dirección del *conatus*; y la lente del entendimiento descubre también, que existen otras determinadas afecciones, que nacen o se vinculan a los sentimientos de la fortaleza, las cuales son saludables para nuestro ser relativo-relacional, que nos fortalecen corporal y mentalmente (salud-alegría), y que cumplen el sentido y la dirección del *conatus* (Eth., IV, XVIII, escolio; Eth., IV, XX, escolio; Eth., IV, cap. XXVII; Eth., IV, cap. XXXI, p. ej.). La *emendatio* lo es pues de la naturaleza desde sí misma y sobre sí misma con la ayuda del entendimiento. Nuestros sentimientos y pasiones pueden pues auto-emendarse naturalmente a través de su comprensión o visión más nítida por el entendimiento. De tal forma, que desde una vida sentimental pasiva vinculada a la codicia natural y a sus ideas inadecuadas, desde una vida sometida a las causas externas fortuitas sobre las que no poseemos dominio alguno, desde una vida sentimental inmadura, infantil, delirante, se pasaría a una vida sentimental en su mayor grado activa, vinculada a los sentimientos de la fortaleza y a sus ideas adecuadas, a una vida en su mayor grado consciente de sí, de los demás seres y cosas (Eth., IV, ap., cap. II; Eth., IV, LIX, dem.; Eth., V, X, escolio, p. ej.). Por lo tanto, los sentimientos activos de la Fortaleza trascienden el plano del individuo aislado y abstracto, y se asientan en el individuo concreto y real, que se autoconstituye en tanto ser modal a través de sus relaciones con los otros seres y cosas. Sólo existe una felicidad posible: la felicidad en común, la felicidad como comunidad con los restantes seres y cosas... Todo ello, sin embargo, no impide el que exista originariamente en nuestra naturaleza sentimental una cierta imprecisión o ambigüedad inicial, que conduce a un predominio de la codicia natural. Pero de cualquier forma los sentimientos activos de la fortaleza son naturalmente mucho más poderosos, que los pasivos de la codicia, pues nos ayudan a fortalecer nuestro cuerpo y nuestra mente. La *emendatio*, no contiene por lo tanto significación estoica alguna, no es reducible al simple combate entre la razón y la pasión; Spinoza es totalmente claro al respecto, al sostener que un sentimiento o pasión sólo puede ser vencido por otro sentimiento o pasión más poderoso (Eth., IV, VI; Eth., V, prefacio).

Para Hume existen en nuestra naturaleza ciertas pasiones o sentimientos serenos o apacibles, y lo que denominamos fortaleza corresponde simplemente al predominio de estas pasiones y sentimientos serenos sobre los violentos (T., II, 3, 3, 417 y 418). Todas las distinciones morales, las nociones del bien y del mal, por ejemplo, tienen su origen en el sentimiento moral, el cual tiene sus raíces en una simpatía que trasciende lo individual (T., III, 1, 1, 458). La moral, por lo tanto, se siente más que se juzga, y la virtud suscita una impresión agradable, mientras el vicio la produce desagradable. El sentimiento de moralidad es así el fundamento natural y el criterio de la conducta ética, y el predominio de las pasiones serenas coincide no sólo con la virtud, sino también con una utilidad social. Esta concepción que sitúa en un primer plano lo pasional, le conduce a sostener que incluso la inteligencia en sí misma concebida es

totalmente indiferente para el bien de la sociedad, pues su actividad tiende al bien o al mal de los hombres, según esté dirigida (movida) por unas pasiones u otras (T., III, 3, 3, 604). Aunque Hume distinguió entre las virtudes naturales y las virtudes artificiales, estas últimas, por ejemplo la justicia, se vinculan también a las naturales (T., III, 2, 2, 484). Así pues, en Hume, como en Spinoza la Etica se fundamenta en la propia naturaleza de los sentimientos de los hombres, no existiendo tampoco combate alguno entre la razón y la pasión, o entre la pasión y la razón. Para ambos, además, la naturaleza de los hombres es esencialmente pasional o sentimental. Pese a todo, la concepción spinoziana de una única Sustancia conlleva una unidad, una inseparabilidad, de las afecciones e ideas, que no es mantenida en todos los casos por Hume (pasiones directas). En cualquier caso Hume, en lo que respecta a las pasiones indirectas y a las virtudes artificiales, concibe también a la razón como un instrumento útil, en tanto que a través de sus análisis sobre las consecuencias de nuestros actos fortalece al sentimiento de moralidad, favoreciendo el predominio de las pasiones serenas o apacibles (T., III, 3, 590).

En conclusión, Spinoza y Hume, no sólo sostienen que la Etica se fundamenta en la naturaleza humana, sino que además desarrollan una nueva concepción de la naturaleza humana que se opone a la tradicional que concebía al hombre como una sustancia, perfilando una nueva Etica desprovista de toda connotación religiosa, restrictiva o negativa. La conducta ética coincide, en Spinoza y en Hume, con la vida humana en su máxima realización individual social mundanal, y ello constituye el fundamento de lo ético; no existiendo, por lo tanto, necesidad alguna de recurrir a ningún dualismo opresivo y enajenante, a ningún Poder o Juez Supremo, ya lo concibamos como Dios, ya como Razón o Alma, ya como Cuerpo.

Fuentes y siglas utilizadas

Spinoza, B.: *Opera*, Ed. Carl Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg, 4 vols.

Eth.: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

D.I.E.: *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

T.P.: *Tractatus Politicus*.

Hume, D.: *The Philosophical Works*, Ed. T. Hill Green and Hodge Crose, Scientia Verlag Aalen, 1964.

T.: *Treatise of Human Nature*.

R.N.: *Dialogues concerning Natural Religion*.

Bibliografía

Alquié, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, C.D.U., La Sorbonne, Paris V.

Delbos, V.: *Le Spinozisme*, J. Vrin, Paris, 1972.

- Deleuze, G.: *Spinoza*, P.U.F., Paris, 1970.
- : *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., Paris, 1973.
- Deroy, A.L.: *David Hume*, P.U.F., Paris, 1935.
- Malherbe, M.: *La philosophie empiriste de David Hume*, J. Vrin, Paris.
- Misrahi, R.: *Le desir et la reflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, Paris, 1972.
- Noxon, J.: *La evolución de la filosofía de Hume*, Rev. de Occidente, Madrid, 1974.
- Zac, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1963.