

Rocha Buendía, Antonio, «Sobre la dimensión política del concepto de *natura humana* en la *Ética* de Spinoza», *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 85-94.

SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE *NATURA HUMANA* EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

Antonio Rocha Buendía

Resumen: La noción de “naturaleza humana” es, sin lugar a dudas, uno de los pilares fundamentales de la filosofía ética y política de Spinoza; sin ella, el proyecto de esclarecer una teoría común de los afectos y de su proyección colectiva carecería de todo sentido. Sin embargo, el concepto de *natura humana* es, también, sumamente problemático: ¿cómo fue posible para Spinoza sostener, al mismo tiempo, que sólo los individuos singulares poseen esencia, es decir, realidad y efectividad en el sentido más estricto y concreto de esos términos y, por otro lado, que la filosofía puede tomar una noción abstracta, universal, general, como la de *natura humana* no sólo como un objeto legítimo de estudio, sino derivar y fundamentar tesis cruciales a partir de ella? Con el objetivo de avanzar una posible respuesta a estas interrogantes, expondré en primer lugar la distinción spinoziana entre dos maneras de formar conceptos generales, que corresponderían a dos formas de concebir la naturaleza humana: una imaginaria y otra adecuada. Mostraré que la comprensión adecuada de la *natura humana* sólo puede concebirse como noción común, es decir, como propiedades objetiva y materialmente compartidas por un conjunto de individuos. Una vez mostrado esto, podremos avanzar a la discusión sobre la función teórica del concepto de *natura humana*.

Palabras clave: naturaleza humana, esencia, universales, nociones comunes

Abstract: The concept of “human nature” is, without a doubt, one of the keystones of Spinoza’s political and ethical philosophy; without such notion, the project of clarifying a common theory of affects, and of its collective projection, would be meaningless. However, the concept of human nature is, also, highly problematic: how was possible, for Spinoza, to hold, on the one hand, that just singular individuals have an essence, that is to say, reality and effectiveness in the most rigorous and concrete sense of this notions, and, on the other hand, that philosophy can take an abstract, universal and general notion (i.e. *natura humana*) not only as a legitimate object of study, but also to deduce and build on crucial thesis on such a notion? With the aim of essaying a possible answer to this questions, I will firstly expose Spinoza’s distinction between two ways of forming general concepts, which correspond to two ways of understanding human nature: one imaginary, and other adequate. I will show that the adequate understanding of human nature can only be thought as a communist notion, that is to say, as a set of objectively and materially shared properties in a group of individuals. Once this been

proved, we can go on into discussion about the theoretical and political function of the concept of *natura humana*.

Keywords: human nature, essence, universals, common notions.

La noción de “naturaleza humana” es, sin lugar a dudas, uno de los pilares fundamentales de la filosofía ética y política de Spinoza; sin ella, el proyecto de esclarecer una teoría común de los afectos y de su proyección colectiva carecería de todo sentido. Sin embargo, el concepto de *natura humana* es, también, sumamente problemático. En primer lugar, Spinoza parece afirmar que no hay esencia sino de lo singular y, más aún, en la segunda parte de la *Ethica* realiza una despiadada crítica de las llamadas nociones universales, incluida la de *homo*, mostrando el carácter puramente imaginario de su origen. Así pues, ¿cuál es la consistencia de aquello que Spinoza llamó *natura humana*? ¿qué le permite no sólo predicar la realidad de su concepto, sino asentar sobre él buena parte de su filosofía práctica? En otras palabras, ¿cómo fue posible para Spinoza sostener, al mismo tiempo, que sólo los individuos singulares poseen *esencia*¹, es decir, *realidad* y *efectividad* en el sentido más estricto y concreto de esos términos y, por otro lado, que la filosofía puede tomar una noción abstracta, universal, general, como la de *natura humana* no sólo como un objeto legítimo de estudio, sino derivar y fundamentar tesis cruciales a partir de ella?

Con el objetivo de avanzar una posible respuesta a estas interrogantes, expondré en primer lugar la distinción spinoziana entre dos maneras de *formar* conceptos generales, que corresponderían a dos formas de concebir la naturaleza humana: una imaginaria y otra adecuada. Mostraré que la comprensión adecuada de la *natura humana* sólo puede concebirse como *noción común*, es decir, como propiedades objetiva y materialmente compartidas por un conjunto de individuos. Una vez mostrado esto,

¹ No entraremos aquí en la controversia en torno a si la noción spinoziana de *essentia* puede aplicarse exclusivamente con referencia a los individuos o, por el contrario, debe ser usada sólo en términos universales. Para un tratamiento extenso y detallado de esta discusión, cf. Hübner, Karolina, “Spinoza on essences, universals and beings of reason”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 97, 2016, pp. 58–88. Y, Laerke, Mogens, “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence Formal essence, non-existence, and two types of actuality”, última consulta el 19 de diciembre de 2017 en: https://www.academia.edu/12564363/Aspects_of_Spinoza_s_Theory_of_Essence_Formal_essence_non-existence_and_two_forms_of_actuality_in_M._Sinclair_ed._The_Actual_and_the_Possible_Oxford_University_Press_2017. AUTHORS COPY

podremos avanzar a la discusión sobre la función teórica del concepto de *natura humana*.

1 - Universales imaginarios², nociones comunes

La crítica más lograda –por extensión y orden argumentativo– de Spinoza a las llamadas nociones trascendentales (*ser, cosa, algo*) y a los universales (*hombre, caballo, perro*) se encuentra, como sabemos, en los escolios que siguen a la proposición 40 del segundo libro de la *Ética*³: nuestro cuerpo, debido limitantes estructurales, sólo puede formar un cierto número de imágenes distintas y simultáneas. Si ese número es sobrepasado, esas imágenes empezarán a confundirse, hasta el punto en que nuestra alma imagine todos esos cuerpos de manera confusa y sea incapaz de aprehender sus distinciones y determinaciones singulares, subsumiéndolos a todos, arbitrariamente, bajo un solo atributo o propiedad. Así pues, tanto los trascendentales como los universales son “ideas sumamente confusas”.

En el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes de hombres, que la capacidad de imaginar queda, sino del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo, y eso es lo que el alma expresa con la palabra “hombre”, predicándolo de infinitos seres singulares⁴

Ahora bien, debido a que lo que se universaliza, lo que se “esencializa” es precisamente aquello en virtud de lo cual los seres singulares han afectado mayormente a nuestro cuerpo, estas nociones universales serán no sólo confusas, sino completamente arbitrarias e idiosincráticas. Aquellos que han sido afectados, por ejemplo, por la bipedestación y la desnudez humanas, entenderán por hombre un “bípedo implume”; otros, poseedores de un ánimo más fuerte y sin duda afectados

² Para un tratamiento distinto del “ideal de naturaleza humana” como universal imaginario, Cf. Sainz Pezonaga, Aureliano, “Universalismo y singularidad en la *Ética* de Spinoza”, en: Montserrat Galcerán Huguet y Mario Spinoza Pino (Eds.), *Spinoza Contemporáneo*, Ciempozuelos, Tierradenadie ediciones, 2009, pp. 133-160.

³ En el presente texto, hemos empleado la traducción de Vidal Peña: Spinoza, *Ética*, Vidal Peña (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2011. Si bien hemos procurado contrastar en todo momento la versión de Vidal Peña con el texto original latino, siempre que aparezcan citas de la *Ética*, se trata de su traducción.

⁴ EIIp40sc1.

por experiencias más bien placenteras, dirán del hombre que es un animal racional, incluso un animal que ríe; otros más, derrotados quizá por las imágenes de la guerra y las disputas, incapaces de sobreponerse a la tristeza, definirán lo humano por su ambición, como ser caído o en falta, como el único ser capaz de crueldad, etcétera. A esta manera de forjar universales la denomina Spinoza *imaginaria*.⁵

Sin embargo, Spinoza reconoce un segundo modo de formar nociones generales, que califica como racional y adecuado: se trata del segundo género de conocimiento, que procede “a partir [...] del hecho de que tenemos *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas”⁶. Como sabemos, por *nociones comunes* Spinoza comprende aquello que es común a dos o más cuerpos, y que se da igualmente en la parte y en el todo. El carácter adecuado de las nociones comunes proviene del hecho de que, cuando somos afectados por una propiedad que es común a nuestro cuerpo y al cuerpo afectante, reconocemos esa propiedad como *formalmente* presente en los dos cuerpos, como constitutiva de ambos⁷. En este caso, no meramente extrapolamos, como en la imaginación, una afección, una experiencia particular y la convertimos en concepto⁸, sino que derivamos una propiedad objetiva y necesariamente compartida⁹.

No hay que olvidar, sin embargo, que las nociones comunes, si bien están arraigadas materialmente en un conjunto de propiedades compartidas, en un “círculo de convergencias”¹⁰, “no constituyen la esencia de ninguna cosa singular”¹¹. Es decir,

⁵ De hecho, al final de ese mismo escolio, Spinoza sitúa en este proceso que consiste en universalizar o esencializar las percepciones imaginarias, es decir, tomar lo real por lo imaginario, el origen de las controversias filosóficas: “Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas.”

⁶ EIIp40sc2.

⁷ Cf. EIIp38 y 39

⁸ Del hecho de ser afectados por las imágenes de la guerra, la invasión y el saqueo por parte de un grupo político extremista islámico, forjamos, por ejemplo, el universal imaginario del musulmán como individuo agresivo y bárbaro.

⁹ De nuestra capacidad para afectar y ser afectados materialmente por distintos *cuerpos*, concluimos que entre tales cuerpos y nosotros debe haber *necesariamente* una propiedad común, condición de posibilidad de la afección mutua, a saber, la extensión.

¹⁰ Cf., Zurabichvili, François, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Sebastián Puente (Trad.), Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 23 – 43.

¹¹ EIIp37.

no son entidades reales, por lo que no poseen eficacia causal¹². Es en este segundo método de producción de “universales” donde debemos situar la noción spinoziana de *natura humana*. Es decir, que si Spinoza pudo utilizar legítimamente este concepto y derivar tesis de él sin entrar en contradicción con sus propios presupuestos metafísicos, que sólo conceden realidad a lo singular, hay que pensar que entendía por *naturaleza humana* no una sustancia ni una esencia propiamente dicha, pero tampoco un simple universal imaginario, sino una *noción común*, es decir, un conjunto de propiedades necesaria, objetiva y materialmente compartidas por un grupo de individuos.

Ahora bien, una vez asentada la legitimidad del concepto de *natura humana*, queda aún por determinar: 1) su utilidad, o la función teórica que le asigna Spinoza. En efecto, hay que recordar que después de todo Spinoza recomienda en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* atenerse lo más posible al nivel de los individuos singulares y sus relaciones causales, lógicas y productivas, evitando lo más posible saltar a los universales y, sobre todo, deducir o demostrar algo a partir de éstos¹³. Y 2) identificar en qué consistiría ese conjunto de propiedades necesarias que le dan consistencia al concepto de *natura humana*. Intentaré mostrar ahora que tales propiedades comunes poseen una doble consistencia, es decir, que se fundamentan a partir de dos niveles distintos: el primero, corporal o material, corresponde a la complejidad estructural y compositiva dada de antemano en nuestro cuerpo; el segundo, social o político, no está nunca dado, sino que corresponde al proceso activo y constructivo a través del cual le damos *forma* colectivamente a nuestra propia humanidad, es decir, a nuestra imaginación, pasiones y entendimiento.

2 - Dimensión política del concepto de *natura humana*

¹² Esta tesis es sumamente importante para la ontología y la epistemología spinozianas, ya que, en la medida en que una entidad no posee eficacia causal, y por tanto tampoco realidad formal, no puede utilizarse como herramienta explicativa de los acontecimientos o acciones singulares, lo que la convertiría en un mero recurso *ad hoc*. Este es precisamente el caso, por ejemplo, de la noción de *voluntas*, expuesta y criticada por Spinoza en las últimas proposiciones del segundo libro de la *Ética*. Cf. EIIp 48 y 49.

¹³ Cf. Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento/ Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos Metafísicos*, Atilano Domínguez (Trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 123.

Voy a centrarme en las proposiciones 32 a 35 del libro cuarto de la *Ética*, pues considero que es ahí donde está la clave para comprender la función teórica que asignó Spinoza a su noción de *natura humana*.

En EIVp32, escribe Spinoza: “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, *no puede decirse que concuerden en naturaleza*”. Pues toda concordancia debe ser formulada en términos positivos, es decir, a partir de propiedades o concordancias *reales*. Las pasiones, en cambio, designan una impotencia, un afecto del alma que no puede explicarse por su sola esencia. Si dijéramos, por ejemplo, que los hombres y los tardígrados concuerdan en que ninguno de los dos puede volar, no estamos afirmando ninguna concordancia real, pues “las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada”¹⁴. Pero Spinoza va más allá, puesto que no sólo es que las pasiones no puedan proporcionar ninguna verdadera concordancia y, por tanto, ningún fundamento para la noción *natura humana*, sino que incluso pueden producir la discordia a tal punto que los hombres *difieran en naturaleza*¹⁵. Lo cual es una expresión no sólo extraña, sino sumamente fuerte, puesto que afirma que, en ciertos casos, las pasiones generan un conflicto que no es meramente parcial, temporal o adventicio, sino un auténtico desajuste de naturalezas, una diferencia real entre ellas. Dos individuos poseedores de un cuerpo y un alma humana, serán, no obstante, mutuamente extraños.

Ese desajuste de naturalezas puede incluso llegar a tal nivel de intensidad que provoque no ya sólo un diferir, sino un auténtica relación de contrariedad, de oposición¹⁶. Es decir, dos individuos pueden estar a tal punto atravesados por los afectos que se tornan contrarios y nocivos entre sí, provocándose malestar y daño, e incluso su mutua destrucción. ¿Se reconocerán, entonces, como hombres, como individuos de una misma especie, o es necesario que uno de ellos le niegue humanidad al otro? (o nacionalidad, o ciudadanía, o lenguaje o racionalidad o cualquier otro signo de pertenencia).

Ahora bien, ¿dónde, entonces, es posible localizar la convergencia que fundamenta y da sentido a la idea de *naturaleza humana*? En la última de las

¹⁴ EIVp32sc.

¹⁵ EIVp33.

¹⁶ EIVp34

proposiciones que ahora comentamos, dice Spinoza: “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en *naturaleza* en la medida en que viven bajo la guía de la razón”¹⁷. Llegados a este punto, es necesario preguntar ¿por qué? ¿en qué sentido la racionalidad o, mejor dicho, vivir bajo la guía de la razón fundamenta la concordia entre los hombres? Recordemos que, para Spinoza, actuar quiere decir ser *causa adecuada*¹⁸, es decir, que los efectos con los que me relaciono o me atribuyo se expliquen por mi sola esencia. Ahora, en el alma humana, esto sólo ocurre cuando tiene ideas adecuadas, porque sus conceptos se explican por su sola potencia de pensar y no por causas exteriores¹⁹. Puesto que ser racional quiere decir tener ideas adecuadas, Spinoza puede afirmar, por tanto, que sólo actuamos cuando vivimos “bajo la guía de la razón” y, a su vez, que todo los efectos que se siguen de nosotros en cuanto que vivimos racionalmente, se explican por nuestra sola naturaleza humana en cuanto causa adecuada. Luego, puesto que cada uno, “en virtud de las leyes de su naturaleza” se esfuerza por conseguir lo que juzga bueno y por apartar lo que estima nocivo, y puesto que todo lo que determinamos como bueno o malo según la razón lo es necesariamente²⁰, se sigue que “sólo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón, obran necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es, lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre”²¹.

Debe notarse que, para demostrar la concordancia en la vida racional que fundamenta la noción de naturaleza humana, Spinoza remite a proposiciones de la segunda y tercera parte de la *Ética*, pero que hay en la redacción de estos textos un desplazamiento conceptual. En los libros segundo y tercero, el asunto era la *mens humana*, que a final de cuentas lo es por ser la idea de un *corpus humanum*, es decir, de un *corpus valde compositum*, o sea, sumamente complejo²². La complejidad y la aptitud racional de nuestras almas individuales le vienen del carácter sumamente complejo y organizado de nuestros cuerpos. En el libro cuarto, en cambio, desplaza el vocabulario

¹⁷ EIVp35.

¹⁸ EIIIdef.2.

¹⁹ Cf. EIIIp1dem. y EIIdef. 3 y 4.

²⁰ EIIp41.

²¹ EIVp35dem.

²² EIIpost1 después de la p13.

hacia la idea de *natura humana*, es decir, a una noción universal o universalizante. Pero, ¿son estos dos conceptos, *mens* y *natura humana* simplemente intercambiables? ¿o ese desplazamiento implica a su vez la entrada a un nuevo campo de análisis?

Sostenemos que esta segunda opción es el caso. Es decir, que Spinoza asigna a la *naturaleza humana* una función teórica distinta que al concepto de *mens* y que ambos son por tanto irreductibles. Pasamos de la ontología a la política. De la explicación de qué entidades pueblan el mundo a la descripción de los mecanismos mediante los cuales se producen las relaciones sociales y políticas. En las partes segunda y tercera de la *Ética*, se trataba de determinar la potencia propia de las *mentes humanae* en tanto ideas de cuerpos muy compuestos; ahora se trata de determinar cómo estos cuerpos producen y sostienen relaciones y determinaciones sociales, de rastrear las dinámicas de su interacción y su integración política. De ahí el recurso a los “grados de conveniencia” y la noción aparentemente extraña y chocante de que los hombres pueden “diferir en naturaleza”.

Así pues, 1) el nivel puramente físico y orgánico, de complejidad compositiva de nuestros cuerpos, sostiene la posibilidad del acuerdo, del mutuo convenirse de los hombres. Pero 2) dada la dinámica de la vida afectiva, esta conveniencia puede tomar diversos grados y rostros, llegando incluso los individuos, a pesar de nuestra igualdad compositiva y de compartir una misma estructura de complejidad, a poder ser contrarios entre sí, a repelerse y destruirse mutuamente. La noción de *natura humana*, sostenemos, busca apuntar hacia esa otra dimensión de lo humano, más allá de la puramente biológica: la dimensión política como producción, ya sea activa o pasional, de la *convenientia*. Conveniencia que, en el mejor de los casos, tiene como requisito la producción, a su vez, de una vida racional.

Pero hay que ser cuidados con esto. La concordancia óptima se funda en la razón no porque lo racional sea una propiedad o facultad exclusivamente humana, oscurecida a veces por las pasiones y que entonces habría que recuperar; como si la racionalidad estuviese latente y sólo bastara con desocultarla, quitando la costra de vida pasional e imaginaria que la oscurece y le impide manifestarse. Recordemos que para Spinoza lo racional no es sino la articulación causal necesaria de la Naturaleza, un orden absolutamente impersonal y no humano. Ser racional quiere decir, por tanto, aprehender dicho orden natural, comprender los acontecimientos en su estricta determinación causal, es decir, en su necesidad. Y en la medida en que lo más

inmediato y probable para el hombre es la esclavitud de la imaginación y la vida sujeta a las pasiones, la racionalidad y la conveniencia entre individuos que ésta hace posible deben ser conquistadas, activamente producidas. Dicho de otra manera, ni la razón ni la noción de naturaleza humana en ella fundada son un *dato*, sino un logro, un resultado.

Eso es, a final de cuentas, lo que significa la afirmación del primer corolario de EIVp35: “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que *un hombre que vive bajo la guía de la razón*”. Y más adelante, en la demostración de EIVp37 “Los hombres, en cuanto viven bajo la guía de la razón [*quaetenus ex ductu rationis vivunt*] son lo más útil que hay para el hombre, y de esta suerte, es conforme a la guía de la razón el que *nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón.*”²³

Así pues, esto abre la posibilidad de pensar una dimensión específicamente *producida* de lo humano en Spinoza; ámbito al que estaría apuntado, al menos en parte, su concepto de *natura humana*. Tal ámbito, insistimos, no se agota en lo meramente biológico o físico, sino que corresponde al espacio imaginario, simbólico y afectivo a través del cual una comunidad genera su socialidad²⁴ y se da forma a sí misma no sólo mediante ideas adecuadas, sino también de prejuicios, ideas imaginarias, confusas²⁵, etcétera.

²³ Es significativo que Spinoza emplee en este pasaje el mismo operador conceptual, *quaetenus*, que utiliza para hablar de Dios en sentidos concretos y específicos (*Deus quaetenus causa libera*, *Deus quaetenus causa immanens*, etcétera). Así, el hombre no es lo más útil para el hombre siempre y en cada caso, sino *sólo en tanto que* viviendo bajo la guía de la razón.

²⁴ Es esto, a final de cuentas, lo que Spinoza analiza de forma extensa y detallada en los capítulos XVII y XVIII del *Tratado Teológico-Político*, cuando da cuenta de la génesis y la configuración específica del Estado Hebreo. El *ingenium* de un pueblo singular sólo puede aprehenderse a través la imbricación absolutamente particular y concreta que toman las variables *lengua, costumbre y ley*. Sólo estas tres variables, que no son deducibles ni reductibles a las propiedades biológicas del ente humano, sino que, por el contrario, dependen a la vez de la *fortuna* y del modo en el cual los pueblos se *con-forman* a sí mismos para hacerle frente, completan la dimensión social y política de la *natura humana*.

²⁵ Cf. EIV, Ap. Cap. 16 “Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo, pero en ese caso no es sincera. Añádase que el miedo surge de la impotencia del ánimo, y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio”

Como mencionamos en la primera parte de esta intervención, la idea spinoziana de naturaleza humana no es sustancialista, en el sentido en que no considera lo humano como una determinación esencial, universal y atemporalmente compartida por todos los individuos humanos; o, mejor dicho, si bien es cierto que podemos identificar un cierto conjunto de propiedades reales y de estructuras compositivas complejas en los cuerpos de los individuos humanos, qué sea lo humano en cada caso no se agota en dichas propiedades y estructuras. Por el contrario, la dinámica de las pasiones y la vida afectiva obliga a completar la respuesta indagando en la dimensión social de los hombres –a la vez imaginaria y racional.

La función teórica del concepto de *natura humana* es, por tanto, primordialmente política: por un lado, porque su objetivo es explicar al mismo tiempo la génesis y la dinámica de la socialidad²⁶; y, por otro lado, porque intenta mostrar en qué medida sólo la búsqueda y promoción de una vida racional colectiva puede hacer verdadera y concreta aquella afirmación de que “El hombre es un dios para el hombre”. Afirmación que permanecerá abstracta, ineficaz, sino es acompañada por una producción de lo común; no ya lo común puramente biológico, sino lo común político (ley, lengua, instituciones políticas), de tal modo que, como escribe Spinoza, “las almas de todos formen como una sola mente [*veluti una mens*] y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad”²⁷

²⁶ No es casual, por tanto, que en EIVp37sc1 y 2, tan sólo dos proposiciones después de las que hemos comentado aquí, comience a hablar Spinoza de los fundamentos y la génesis del Estado.

²⁷ EIVp18sc