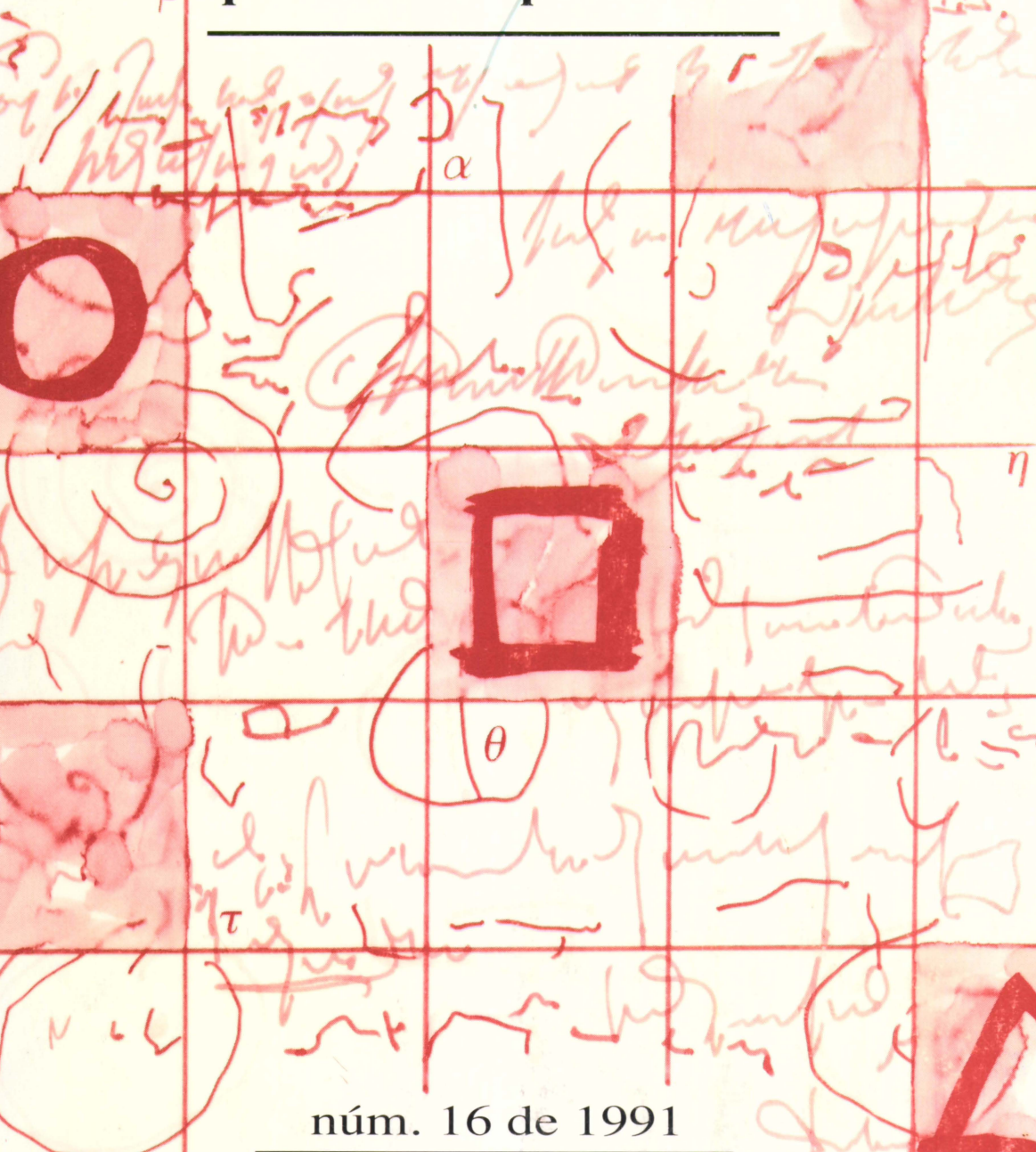


TAULA

β quaderns de pensament



núm. 16 de 1991

Universitat de les Illes Balears

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101521030

Taula

quaderns de pensament

16

Palma 1991

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

"Taula". Quaderns de pensament, núm. 16. 1991

Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Vermal.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Campus de la UIB. Dept. de Ciències de l'Educació. Cra. de Valldemossa, km. 7,5.
07071 Palma

Subscripcions: CIDA. C/ Patronat Obrer, 30. 07006. Preu número: 943/1000.

Coberta:

© del text: Els autors, 1991

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1991

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0212-3169

Dipòsit legal: PM 523-1982

Impremta: Jorvich, SL.

Francesc de Borja Moll, 22 - Tel. 72 70 10 / 71 12 14

07003 Palma (Balears)

Índex

Tema

<i>The Poison of Enthusiasm</i>	7
Michael Rosen	
<i>Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals</i>	29
David fate Norton	
<i>Hume y ka polémica sobre el lujo</i>	59
María Elósegui Itxaso	
<i>Hume v ersus Espinosa</i>	79
María José Montes Fuentes	

Estudis

Fatum y <i>Providencia en Séneca</i>	91
Ma. Angelita Fátima Martín Sánchez	

Recensions bibliogràfiques

Cordua, Carla. El mundo ético. <i>Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel</i> . Ed. Anthropos, Barcelona 1989 (223 pp.)	127
Gabriel Amengual	
J.L. Tasset Carmona. <i>David Hume, Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales</i> . Ed. Anthropos, Barcelona 1990	129
M. J. Montes Fuentes	
Mayos Solsona, Gonçal, <i>Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història</i> . Prefaci de Ramon Valls Plana. Barcelona 1989 (259 pp.)	131
Gabriel Amengual	

Taula (UIB) núm. 16, 1991
Tema

The Poison of Enthusiasm

Michael Rosen
University College London

*«I was resolved not to be an enthusiast in philosophy,
while I was blaming other enthusiasms»*

David Hume, letter to Henry Home,
December 2, 1737¹

RESUMEN: Una de las interpretaciones más frecuentemente formuladas respecto de la conexión que históricamente se ha dado entre el liberalismo y el empirismo, en la Europa moderna —y más particularmente en la Gran Bretaña—, supone que dicha relación pasa decisivamente por la separación entre hechos y valores, entre lo descriptivo y lo evaluativo. El pluralismo y la tolerancia que el liberalismo pretende implicar solamente pueden apoyarse en la al menos relativa separación de los valores del mundo fáctico donde predomina el criterio de verdadero-falso.

Michael Rosen, actualmente profesor del Lincoln College de Oxford, quiere poner a prueba esa interpretación en un caso histórico concreto: el del "entusiasmo" religioso en algunas confesiones cristianas, y los análisis epistemológicos y socio-psicológicos que diversos autores efectuaron de dicho fenómeno. De entre ellos se hace expresa referencia a Hobbes, Locke, Adam Smith y otros, pero muy especialmente a David Hume, autor de un intento único de construcción de una teoría capaz de interconectar las creencias, las emociones y la organización social.

La conclusión de la prueba, según Rosen, es la extremada simplificación que la tesis examinada contiene, por cuanto —en el tema analizado— la presunta separación no se realiza. Esta constatación no menoscaba la importancia que tal división ha tenido en la filosofía empirista, pero su protagonismo tuvo lugar en época bastante posterior a la previamente supuesta.

Is there a connection between liberalism and empiricism? Historically, at least, the supposition seems more than likely. The emergence in early modern Europe (Chiefly

¹ J. H. Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, 2 Vols. (Edinburgh, 1856) Vol. I, p. 64.

in Britain) of the characteristically liberal approach to politics coincided almost exactly with the development of empiricism in epistemology. Indeed, a single figure, John Locke, was of central significance in both developments. It is hard to believe that the association was merely coincidental.

What is more, a simple and obvious argument for the connection suggests itself at the level of ideas. Liberalism is a doctrine of pluralism: it remains, to use a familiar phrase, «neutral between competing conceptions of the good». But is it rational to be neutral? If questions about what is good could be true or false, then surely it would be *wrong* to treat different views as being of equal weight. On the other hand, if such questions are not questions of fact at all, then there appears to be no reason why one view should be privileged over another. Thus, it is argued, the empiricist distinctions between facts and values supports the liberal approach to politics.

This argument is, of course, consistent with a familiar criticism of liberalism: that liberalism defends the plurality of values only at the price of undermining what it seeks to defend; that it compromises the value itself.²

In this paper I propose to put this very simple model to the test in relation to a specific issue: the nature of enthusiasm. Enthusiastic religion represented a pressing social problem for the political thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries. Moreover, it was a problem which clearly had an epistemological dimension. For what was distinctive about the enthusiasts was not just what they believed but the basis on which they claimed to believe it: the authority of direct divine revelation. The intellectual response to religious enthusiasm illustrates, I believe, how apparently quite abstract epistemological reflections may carry a latent political dimension.

I

Liberalism was not the direct political expression of Protestantism in the way that Scholastic political theory had been the application of Catholic theology —early Protestantism was in obvious ways a conspicuously illiberal phenomenon.³

It would be better to see liberalism as the product of the political problem which the Reformation represented. As Protestantism showed itself to be neither (as the Roman Church has hoped) a transient sectarian movement, nor (against the hopes of its own founders) a thoroughgoing movement for renewal within the Church, it became clear that religious pluralism was to be a permanent feature of the Western European political order. How was it to be accommodated?⁴

² «Liberalism more largely, for all its achievements, or as a kind of necessary constraint on those achievements, has been parasitic not only on older institutions and communities. And these latter it has progressively undermined. For liberalism is above all a doctrine of liberation». M. Walzer, *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat* (New York, N. Y.: Basic Books, 1980), p. 97.

³ «Luther, Zwingli and Calvin alike desired to establish inclusive churches and to support them with civil power, to make admission a matter of form and law and even to enforce membership». J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1960), p. 41.

⁴ «That a diversity of rival and incompatible conceptions of the good should obtain the allegiance of a variety of contending parties was from now on increasingly to be taken for granted. The practical question became rather: What kind of principles can require and secure allegiance in and to a form social order in which individuals who are pursuing diverse and often incompatible conceptions of the good can live together without the disruptions of rebellion and internal war?» Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988).

In essence, the liberal strategy is one, as one might call it, of «depotentialisation». If shared religious belief no longer provides a plausible foundation for political order, the answer is not to search for ways to re-established uniformity (the conservative strategy) but to find a basis for political order which bypasses the need for it. There are two main elements in this process. First, an examination of the possibility on an individualistic foundation for political obligation. Second, a reassessment of the status of religious belief and its social consequences. Together, the two elements help to initiate a vision of a new form of political society, based on social pluralism and the protection of rights.

The problem of what, other than a shared religiously based morality, was to hold together the political community, was first diagnosed in the writings of Machiavelli and Hobbes. Both writers saw several reasons to be sceptical about the political role of Christian morality. It was unreasonably dangerous, they argued, for a society to rely on its citizens behaving, by and large, as Christian morality told them they ought.

For Hobbes, the «natural passions» of men, being «contrary to justice», must be overridden by «terror of some power». ⁵ The subject is denied the entitlement to follow his own conscience with regard to right and wrong («because the Law is the Publique Conscience, by which he hath already undertaken to be guided»); ⁶ individuals do not even have the capacity to make judgements regarding their own long-term self-interest. ⁷ Religion is to be tightly controlled by the sovereign for the sake of public safety. While, for the scholastics, «an unjust law is no law», for Hobbes there is no independent political standpoint from which the justice or injustice of a law may be judged. In general, to place any limitation on the sovereign's power is, Hobbes insist, given that the preservation of order is the overriding end, to deny him the means necessary to that end.

Liberalism in the centuries that followed challenged every one of Hobbes's social doctrines. Yet the basis on which it did so remained recognisably indebted to him. The liberals' quarrel was not with his assertion of the primacy of public safety but with his assessment of its requirements. It is here that the second element in the liberal strategy, the rethinking of the nature and status of religious belief, comes to the fore. Where Hobbes sees the need for state-imposed uniformity, the liberals' arguments deny its political necessity. What he sees as divisions need be, they argue, no more than diversity.

II

Locke, in the *Letter Concerning Toleration*, does not deny that the magistrate is responsible for the preservation of civil peace and that he may therefore intervene in religious matters insofar as they represent a threat to it. But, Locke argues, this does not imply that the magistrate should seek to impose uniformity. On the contrary, it is the attempt by churches to establish religious monopolies which is itself, in fact, the

⁵ Hobbes, *Leviathan*, ed. by C.B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 224.

⁶ Hobbes, op. cit., p. 366.

⁷ «For all men are by nature provided of notable multiplying glasses, (that is their Passions and Self-love), through which every little payment appeareth a great grievance; but are destitute of those prospective glasses, (namely Morall and Civil Science), to see a farre off the miseries that hang over them, and cannot without such payments be avoyded». Hobbes, op. cit., p. 239.

fundamental cause of religious strife. Diversity of religious belief is natural, Locke thinks, even among Christians—the scriptures do not uniquely determine a particular set of doctrines and practices. Moreover, the attempt to impose uniformity will prove counterproductive.

The difficulty for Locke's position is easy to see: it may be apparent to Locke and those of a similarly tolerant disposition that, given the limitations of human cognitive capacities, certain knowledge is out of the question in matters of religious dispute. But what about those believers who are prepared to suffer martyrdom for their convictions? Will they be prepared to regard their doctrines as matters on which reasonable men might have different opinions?

As the most recent editor of the *Letter Concerning Toleration*, James Tully, has pointed out, Locke had before him here the evidence of recent history.⁸ The example of Protestant martyrdom showed that post-Reformation man would suffer and die before submitting to religious practices at odds with his own inner convictions.

From Locke's perspective, two religious groups present a particular difficulty for the advocate of toleration: Catholics (because they aim at a monopolistic form of religion with doctrinal interpretation based upon institutional authority) and «enthusiasts» — who claimed to draw their religious doctrine directly from divine inspiration.⁹

The name «enthusiasm» was applied initially to those «God-possessed» Protestants, the Anabaptists (known in German as *Schwaermer*).¹⁰ Although Martin Luther himself

⁸ Introduction to John Locke, *A Letter concerning Toleration* (1689), edited by J. Tully (Indianapolis, In.: Hackett, 1983), p. 6.

⁹ «There are two projects particularly dear to [Locke's] heart: the first to advocate, if only within limits, religious toleration; the second, to undermine one particular sort of religion, 'enthusiasm', fanaticism, yet without weakening religious faith». J. Passmore, «Locke and the Ethics of Belief», Dawes Hicks Lecture, *Proceedings of the British Academy*, Vol. LXIV (1978), pp. 185-208, p. 186. The idea that there is a similarity between Catholicism and extreme Protestantism is, of course, politically very understandable in the context of England after the end of the Commonwealth. It is one of the themes of George Hickes's sermon «The Spirit of Enthusiasm Exorcised» (1680, published London, 1709) and is continued in Hume's essay «Of Superstition and Enthusiasm».

¹⁰ By the time of Kant, however, enthusiasm and *Schwaermerei* were clearly distinguished—at least in German.

According to the *Oxford English Dictionary*, the word appears first in English in 1579, with no pejorative sense but meaning direct, divine possession. The *OED* illustration of the pejorative connection between *enthusiasm* and extreme Protestantism comes from Hickman's history of 1674 (surely too late) while the first indication of the more modern sense of enthusiasm (as inspiration and vigour of spirit, particularly in connection with aesthetics) comes from Dryden (1693) who writes of poetry operating «by a kind of enthusiasm or extraordinary emotion of soul».

But in other languages this sense appears to be earlier and fundamental. *The Historisches Woerterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1972), Article: «Enthusiasmus», locates it as a part of the Renaissance theory of poetry (to be found in L. Giacomini, *Del Furor Poetico*, for example) while Werner Kraus, «Ueber franzoesisch 'enthusiasme' im 18. Jahrhundert», in *Werk und Wort. Aufsätze zur Literaturwissenschaft und Wortgeschichte* (Berlin-Ost, 1972) pp. 178-204 cites Ronsard (1548) as its earliest appearance in French. The German term «*Begeisterung*» seems never to have had the negative sense of «enthusiasm» (that was reserved for *Schwaermerei*) and to relate back directly to the Platonic theory of inspiration. The negative sense at issue in this paper was still being used in English, however, in the 1840s by Emerson.

had justified his actions in rebelling against Rome and breaking his monastic vows on the ground that he had received a divine summons, by the seventeenth century, in the opinion of the sociologist, Kai Erikson, «no item stood higher on the Puritan list of heresies than the Claim that God revealed himself directly to men.»¹¹ God may have spoken directly to Abraham (even commanding him to commit a terrible crime) but that was before the Word of God had been published in its final form in the Scriptures. Where those professing to speak with divine authority appeared within Puritan societies they were repressed with furious savagery.

Erikson provides a striking illustration of this during the course of the trial of Anne Hutchinson in Massachusetts in 1637. The trial had been dealing with Mrs Hutchinson's alleged subversion of the authority of the clergy and had become involved in what was evidently (even by the standards of the time) a highly abstract discussion regarding the doctrine of the «covenant of grace». At this point, however, Erikson says,

It was Anne Hutchinson herself who came to the court's rescue... [She] suddenly launched into a long account of her own life and ended the recital by declaring that her insights were a result of direct revelation.

The judges immediately fastened on this:

MR. NOWELL: How did you know that this was the spirit?

MRS. HUTCHINSON: How did Abraham know what it was God did bid him to offer his son, it being a breach of the sixth commandment?

DEP. GOV. DUDLEY: By an immediate voice.

MRS. HUTCHINSON: So to me by an immediate voice.

DEP. GOV. DUDLEY: How? An immediate revelation?

MRS. HUTCHINSON: By the voice of His own spirit to my soul.¹²

This was clearly «devilish delusion»; «it is», said Gov. Winthrop, «the most desperate enthusiasm in the world».¹³

For the sanctimonious Puritans of New England, matters were simple enough: whoever disagree with them clearly deluded, and such delusions could be of devilish inspiration. For Locke, however, the moral is a different one: to pretend to infallible knowledge through divine inspiration is to make a claim which, in the nature of the case, cannot be substantiated and which is, to boot, highly dangerous. It is this argument which I will now examine.

¹¹ K. Erikson, *Wayward Puritans*, (New York, N. Y.: Wiley, 1966), p. 98. Nigel Smith has pointed out to me that this is an oversimplification: that there was in fact a spectrum of views concerning the nature of revelation and its location. Those who believe in direct personal revelation (the «immediate voice») are at one extreme. One common position appears to have been to deny that direct revelation *now* is a part of the Christian experience in the way that it had been in the early Church—that the «age of miracles» is past. See, for example, Hickeys's «The Spirit of Enthusiasm Exorcised».

¹² *Wayward Puritans*, p. 97.

¹³ *Wayward Puritans*, p. 99.

III

Locke only became a defender of toleration at a comparatively late stage in his career. Earlier, he had taken a position which came much closer to Hobbes's: the magistrate ought to determine the form of religious observance for the sake of civil peace.¹⁴ But the central premise is the same in both arguments. Locke draws on a distinction brought to prominence by Hooker between those religious doctrines which are fundamental questions of faith and reason and those which are «things indifferent». In the case of «things indifferent», Hooker and the earlier Locke argued, since the issue was not something which could be definitely determined either by reason or revelation, it was open to the magistrate to prescribe practice.¹⁵ Later, however, Locke came to believe that for that very same reason these matters were to be left to the individual and his conscience.

One can see that, if knowledge is impossible in matters of religious belief, then a simple argument for the limits of toleration can be constructed: all beliefs should be tolerated except those which lay claim to (certain) knowledge and, hence, to exclusivity. But, in fact, Locke does believe that there can be religious knowledge: the existence of God, for example, is something which, he argues, can be given demonstrative proof.¹⁶

Thus Locke's is essentially a *rationalist* argument for toleration. It has two ingredients. First, there is the claim that there is a range of issues about which disagreement is reasonable and where tolerance of diversity is thus appropriate. Second, there is the idea that beliefs should have no claim to toleration which are irrational —not, it should be noted, in the sense that the beliefs themselves are *intrinsically* irrational (as regards their content) but because the belief is irrationally held.

Locke's epistemology enables him to draw the necessary distinctions. He starts from a quasi-Cartesian conception of knowledge. The highest degree of certainty attainable by us is the direct perception of the relation of ideas. This part of our knowledge is, Locke says, «irresistible, and like the bright Sun-shine» It:

¹⁴ Tully in his Introduction to the *Letter concerning Toleration* points out that Locke's position in the *Two Tracts*, was not, however, one in favour of religious uniformity. Although the presumption is in favour of the prescription of religious practice by the magistrate, Locke seems to have been concerned to support the authority of the tolerant (because pro-Catholic) Charles II against attempts to impose strict religious discipline by the Anglican Church. Thus the authority of sovereign functions as a counterweight to the monopolistic tendencies of an established church.

¹⁵ «Hooker was really concerned only to show that refusal to obey duly constituted authority is justified only when the command given is demonstrably contrary to the law of God or the law of reason». Allen, op. cit., p. 194.

¹⁶ But Locke *does* take the position that the intolerant should not themselves be tolerated: «These therefore, and the like, who attribute unto the Faithful, Religious and Ortodox, that is, in plain terms, unto themselves, any Peculiar Privilege of Power above other Mortals, in Civil Governments; or who, upon pretence of Religion, do challenge any manner of Authority over such, as are not associated with them in the Ecclesiastical Communion; I say these have no right to be tolerated by the Magistrate; as neither those that will not own and teach the Duty of tolerating All men in matters of meer Religion». Locke, op. cit., p. 50.

... forces it self immediately to be perceived, as soon as ever the Mind turns its view that way; and leaves no room for Hesitation, Doubt, or Examination, but the Mind is presently filled with the clear Light of it.¹⁷

Such intuitive certainty is foundational, insofar as it sets the goal for our wider cognitive activity. Proof, for example, is the attempt to supply by argument such intervening ideas as may be necessary in order to make the relation between ideas (which was not immediately apparent) intuitively certain. But, for Locke, the extent of certain knowledge is quite limited. It includes mathematical knowledge, intuitive knowledge of our own existence, and the direct evidence of sense, as well as some basic theorems of morality and theology (including demonstrative proof of the existence of God). Beyond that, however, we are in the domain of probability, not knowledge.

In this case, the important point is that: «[t]hat which makes me believe, is something extraneous to the thing I believe».¹⁸ But here, too, the ideal of knowledge as intuitive certainty represents the guiding principle according to which probable reasoning ought to be directed. For where we take beliefs to be probable this has two kinds of grounds: first, there is conformity with what we actually do know, and, second, there is the warrant that we give to the testimony of others.

On this view, it is not unreasonable to believe on the basis of revelation. For, if there is a benevolent Creator —and this, Locke believes, is demonstrable— then it is not implausible that he should make his will known directly to men. And such communication must be accorded the highest weight, being «the Testimony... of such an one, as cannot deceive, nor be deceived».¹⁹

What God reveals is incontrovertible. But what is by no means incontrovertible is the belief *that* God has revealed a particular belief as true. While beliefs themselves may be justified by the inner light, there is no inner light which can show us that belief in a belief which is not intrinsically evident can be certainly true. Thus the existence of revelation must be itself be submitted to the standard of probability. This is not to say that God cannot reveal as true what is to us highly improbable, but only that our belief that such a thing is a revelation must be based on external standards of evidence, not internal ones of certainty:

... Faith is a settled and sure Principle of Assent and Assurance, and leaves no room for Doubt or Hesitation. Only we must be sure, that it be a Divine Revelation, and that we understand it right: else we shall expose ourselves to all the Extravagancy of Enthusiasm, and all the error of wrong Principles, if we have Faith and Assurance in what is not divine Revelation.²⁰

¹⁷ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, (Oxford: O.U.P., 1975), p. 531.

¹⁸ Locke, *op. cit.*, p. 655.

¹⁹ Locke, *op. cit.*, p. 667.

²⁰ Locke, *op. cit.*, p. 667.

This is where the enthusiast goes wrong. Faith cannot convince us of anything which contradicts our knowledge because «the Mind of Man can never have a clearer... Evidence of any thing to be a divine *Revelation*, as it has of the principles of its own Reason». ²¹

The Enthusiast claims evidence on the basis of an internal light, but «light in the Mind» cannot relate to anything but the intrinsic evidence of the truth of a proposition; it cannot be evident independently of it:

In all that is of Divine *Revelation* there is need of no other Proof but that it is an inspiration from GOD: For he can neither deceive nor be deceived. But how shall it be known, that any Proposition in our Minds in a Truth infused by God; a Truth which is revealed to us by him, which he declares to us, and therefore we ought to believe? Here it is that Enthusiasm fails of the Evidence it pretends to. For Men thus possessed boast of a Light whereby they say, they are enlightened, and brought into the Knowledge of this or that Truth. But if they know it to be a Truth, they must now it to be so either by its own self-evidence to natural Reason; or by the rational Proofs that make it out to be so. ²²

Reasonable belief may extend beyond knowledge, but what is not reasonable is to extend the standard of knowledge itself. The enthusiast might argue that he has not done this: he has only widened the application of Locke's notion of the «Clear Light». If it is true that we perceive by a clear light that two and two are four or that there is a red patch before our eyes, why should it not equally be clear to someone that they are being addressed by the Deity?

Exactly this claim was made by one Walter Cradock in a work called *Gospel-Holinesse* (1651). Cradock argues that:

... for as in natural things, you know, that by the same light whereby I see the sun, by the same light I know that I see him: So there is in the very manifestation of God to the soule, it carries a witness in it self, it is so cleare that when I have it, though I never had it before, and I cannot demonstratively speak a word what it is, yet I know as it is Gods sight, so I know as I see him. ²³

Put like this, the gap between Locke and the enthusiast might appear to be small: the enthusiast simply extends the range of material which meets the criterion of the «clear light». But there is, Locke believes, an epistemological principle at stake here. What would be involved in accepting the enthusiast's claims, and why Locke resists them so vehemently, would be to allow that there could be evidence for a belief which was purely extrinsic —evidence, that is, which could not in some way be connected back to the belief's *intrinsic* plausibility. To accept this would be to contradict the principle that belief on evidence is prior to belief on authority (in the sense that authority is justified only if it embodies evidence in an indirect form) and this principle is fundamental to Locke's vindication of the rights on individual human reason.

²¹ Locke, op. cit., p. 693.

²² Locke, op. cit., p. 702.

²³ Walter Cradock, *Gospel-Holinesse* (1651) p. 32, quoted in A. A. Coppins, *Religious Enthusiasm from Robert Browne to George Fox* (D. Phil., Oxford, 1983), p. 219.

On the face of it, Locke's argument against the enthusiast might be formulated like this: no second-order proposition of the form «'p' is true» can be self-evident unless the first-order proposition «p» itself is. Such a claim might appear to follow from Locke's commitment to the «way of ideas». If knowledge is, as Locke says, a matter of grasping the «connexion and agreement» between ideas,²⁴ then, by a sort of «atomic principle», our grasp of the relations within a second-order proposition cannot be detached from our grasp of the relations within any first-order proposition which it contains. Hence the second-order proposition could not be evident if the first-order one were not evident also.

But this argument does not work for two reasons. First, it commits Locke to a claim which is far stronger than the should be prepared to make. The «atomic principle» just mentioned would amount to the claim that we cannot have knowledge of the relations between ideas whose own (internal) relations we did not fully know. If that were so, however, it would imply that we could not know any propositions about God without knowing all the necessary truths about his nature, or know any necessary properties which a mathematical object may have without knowing all such properties. That way madness lies —or Leibniz.

What is more, this way of stating the argument misrepresents the position of Locke's opponent. The enthusiast is not, in fact, claiming that, though a proposition itself is not self-evident, its truth is. His position is something more like a syllogism:

(1) Whatever is told me by God is certainly true. (This premise is accepted by both Locke and the enthusiasts).

(2) God has told me *p*.

(3) Therefore, *p* is certainly true.

Since the form of the argument is trivially valid, its weight rests on (2), which the enthusiast claim is a matter of direct experience. In that case what is at issue does not depend on the distinction between first and second-order propositions at all. For Locke must surely concede that I can know a proposition of the form «X told me *p*» without knowing whether *p* is true. (I can know that «John told me that he couldn't find my house» is true without knowing whether what John told me was itself true or whether he was simply inventing an excuse for his being late). So the question is: could I ever directly know that God has told me something? If so, then I have *internal* evidence for a proposition of the form «X told me *p*» which, in conjunction with the principle of God's veridicality, provides good indirect evidence for *p* itself. The question of external evidence for *p* does not arise.

Locke's claim must be that I could not recognise God's voice just from the experience of hearing it (in the way that I might recognise a duck-billed platypus when I see it, never having seen one before). This does seem to be the implication of the account he gives of our idea of God, which he describes as the idea of a «complex idea of substance» which transcends «any thing, we can perceive in ourselves by *Reflection*, or discover by *Sensation* in other things».²⁵ But since, on the other hand, Locke allows

²⁴ Locke, op. cit., p. 525.

²⁵ Locke, op. cit., p. 317.

that we can have direct (and, presumably, self-identifying) awareness of our own willing and thinking, even though nothing in the external world corresponds to them, why, the enthusiast will ask, could we not have such awareness of the Spirit moving within us? Rather than applying an epistemological principle, Locke, in excluding the possibility of an immediate awareness of the Spirit, would appear to be assuming his conclusion.

But even if there are flaws in the specific arguments Locke gives in the chapter «Of Enthusiasm», the general principle he defends—the priority of belief on evidence over belief on authority—may now seem to us simply a matter of epistemological common sense. If so, then Locke and his contemporaries have achieved the most conclusive kind of historical victory available to philosophical doctrines: one which suppresses the awareness of an alternative in those who come after.

For, at the time that Locke was writing, an alternative view was seriously and widely canvassed. As the work of Richard Popkin and others has shown, the founders of modern epistemology wrote against a background of arguments defending faith as a ground for belief which was independent of (and perhaps, indeed, contrary to) reason and evidence. This is the point of view, for example, of those who combined philosophical scepticism with commitment to religious authority—a position which Popkin describes as «fideist».²⁶ For the fideist, unaided human reason is unable to make good even its own claims to knowledge, much less to be in a position to challenge the immediate authority of revealed religion.²⁷

On the face of it (and according to his own convictions) the enthusiast such as Cradock is wholly in line with Locke on this question: human beings must decide knowledge-claims according to their own internal standard of the «clear light», not by external authority. Locke's argument, on the other hand, would place the enthusiast in the same category as the fideist. The enthusiast, he claims, introduces a standard for knowledge which transcends (and, potentially, is in conflict with) the ordinary procedures of rational argument and investigation—although in this case the standard is the Protestant one of direct illumination rather than the Catholic one of established ecclesiastical authority.

Locke's account of enthusiasm, then, attempts to draw a line between divergences of belief which are reasonable and those which are not in the name of a unified conception of human reason. But why do people come to be «possessed» by such irrational beliefs? And what remedies are there?

«[The] Mind if it will proceed rationally, ought to examine all the grounds of Probability, and see how they make more or less, for or against any probable Propo-

²⁶ «Those whom I classify as fideists are persons who are sceptics with regard to the possibility of our attaining knowledge by rational means; without our possessing some basic truths known by faith (i. e. truths based on no rational evidence whatsoever)». R. Popkin, *The History of Scepticism* (Berkeley: U. of California Press, 1979) p. xix.

²⁷ Thus when Locke writes: «*Credo, quia impossibile est: I believe because it is impossible*, might, in a good Man pass for a Sally of Zeal; but would prove a very ill Rule for Men to chuse their Opinions or Religion by», Locke, op. cit., p. 696, he is rejecting a view which was forcefully held by many of his contemporaries and immediate predecessors.

sition, before it assents to or dissents from it», Locke writes in the chapter «Of Probability». What keeps us on this path of reason, he goes on to claim in the chapter «Of Enthusiasm», is a «love of Truth».²⁸

J. A. Passmore in «Locke and the Ethics of Belief» sees a contradiction here. Indeed, he argues that this latter claim by Locke «entirely disrupts the argument he has so far developed and continues to develop in the chapter which now succeeds it». The reason, he says, is that «Locke now begins to describe rational belief not in terms of a purely intellectual weighing-up but rather in terms of a certain form of passion —the love of truth».²⁹ I must admit that I do not see the force of this objection. Locke appears only to be defending the view —surely not an unreasonable one— that it is up to us to put ourselves in a position to gather the best evidence we can in advance of making a judgement. The love of truth, if we have it, is what motivates us to take those active steps. It does not affect the «weighing-up» itself; it determines (to continue the metaphor) how energetically we search for the materials that we put in the scales.

In the penultimate chapter of the *Essay* Locke classifies the reasons why the «love of truth» may prove to be insufficient to prevent us from assenting «contrary to probability». Of the four counteracting causes identified, three (corresponding, roughly speaking, to ignorance, stupidity and laziness) lead people to omit the necessary investigation prior to judgement and so to be unaware of the evidence available. There is no contradiction here with the picture of the act of judgement itself as a passive weighing-up.

The fourth case dealt with by Locke —what he calls «wrong measures of probability»— may, however, seem to support Passmore's charge of inconsistency, for in this case non-rational factors do intrude on judgement: our emotions affect not just our willingness to gather evidence but our assessment of the probabilities themselves.

But I do not see that even this has to be incompatible with a view of judging as basically «weighing-up».³⁰ The fact that we may misperceive the weight of certain factors for emotional reasons does not make the process of judgement itself less passive. Locke can consistently maintain *both* that we do indeed, when we judge, passively register the greatest *apparent* weight of probabilities *and* that, for emotional reasons, we misperceive the true weight of one or more of the ingredients in our calculation.³¹

²⁸ Locke, *op. cit.*, pp. 656, 697.

²⁹ Passmore, *op. cit.*, p. 204. The chapter «Of Enthusiasm» was added by Locke to the fourth edition of the *Essay* and so might perhaps be expected not to be wholly consistent with what precedes and succeeds it.

³⁰ Even if there were an inconsistency here, however, this would evidently not support Passmore's claim that the inconsistency was introduced into Locke's argument by the inclusion in later editions of the *Essay* of the chapter «Of Enthusiasm».

³¹ I suspect that Passmore exaggerates the passivity of Locke's view of judgement because, in talking about Locke's account of «rational belief», he does not differentiate sufficiently sharply between what Locke has to say about *knowledge* (in regard to which we are, indeed, when the necessary conditions are present, supposed to be completely passive —there is no «decision to believe») and what he has to say about *judgement* and *opinion*, in relation to which we take a more active role and which is where the «love of truth» comes in.

But, though it is not inconsistent for Locke to allow that emotional factors may intrude on judgements about matters of fact, what he has to say about the way in which they actually do so offers little help in explaining the origins of irrational religious belief: Locke contents himself with conventional platitudes on the subject, of no particular relevance to the problem of religious enthusiasm:

Tell a Man, passionately in Love, that he is jilted; bring a score of Witnesses of the Falshood of his Mistress, 'tis ten to one but three kind Words of hers, shall invalidate all their Testimonies. *Quod volumus, facile credimus; what suits our wishes is forwardly believed*, is, I suppose, what every one hath more than once experimented...³²

When it comes to the psychology of rationality and irrationality, Locke has little to say: in general, he is content to show enthusiasm's epistemological distinctiveness and to leave the matter there.

IV

Alongside Locke's epistemological approach to enthusiasm there was, however, an increasing tendency in the seventeenth and eighteenth centuries to view enthusiasm, superstition, primitive religion and related phenomena from the point of view of what Frank Manuel has called «psychopathology».³³

The idea that enthusiasm was principally a matter of medical, not theological or philosophical concern can already be found in that source of so much that is characteristic of seventeenth-century English thought, Burton's *Anatomy of Melancholy* (1621).³⁴ Hobbes, too, mentions enthusiasm in Chapter Eight of the *Leviathan* («Of Man») as a species of madness. Similarly, the Anglican theologian, Meric Casaubon, published *A Treatise concerning Enthusiasm* (1655) with the subtitle: *As it is an effect of nature: but is mistaken by many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession*.

Casaubon's subtitle is significant. To represent enthusiasm as a medical or psychological problem is, of course, to disqualify it from a legitimate hearing in the sphere of reasonable debate and, to that extent, constitutes an intolerant response. But, in the seventeenth-century context, this must be set against the kind of savage repression traditionally practised by Christians against those whom they considered to be heretics and blasphemers.

That advocates of the medical approach to enthusiasm were well aware of the contrast between their attitude and the fiercer forms of clerical reaction is made clear, for example, in the «Epistle to the Reader» of Henry More's *Enthusiasmus Triumphatus* (1656). More presents an ironic dialogue between a first-person interlocutor and the author:

³² Locke, op. cit., p. 715. Locke does not, for example, consider why anyone should want to believe what is not the case: does the disappointment in the long term not more than outweigh the pleasures of short-term illusion?

³³ See F. Manuel *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Ma.: Harvard U.P., 1959), Ch. 3, Section III, «A Psychopatology of Enthusiasm».

³⁴ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy* (London: Dent, 1977), Part III, p. 341.

I asked him if it seemed not something maimed in the enumeration of the *Causes of Enthusiasme*, because there is nothing set down there concerning the Devil, nor the *wilfull wickednesse of the mind* of man; but all is resolved into *Complexion* or the present Temper or Distemper of the body, arising from natural causes that necessarily act thereupon. For thus this Discourse, said I, may seem as well an *Excuse for*, as *Discovery of this disease of Enthusiasme*. Why, said *Mastix*, I hope it is not your designe, I am sure it is not mine, to incense the mindes of any against *Enthusiasts* as to persecute them: all that I am at, is only this, that no man may follow them.³⁵

Although Casaubon undertakes a typology of the different forms of enthusiasm — divinatory, contemplative and philosophical, rhetorical, poetical and precatory— he does not, however, go far towards offering a causal hypothesis regarding its origins. It is only at the beginning of the eighteenth century that writers on enthusiasm begin to move towards a differentiated psychological account of the phenomenon.

A short work of this kind is Trenchard's *Natural History of Superstition* (1709), which, according to Manuel, Hume himself probably perused (certainly the title is close enough to Hume's own *Natural History of Religion*). The *Natural History of Superstition* is an essay, as Manuel puts it, of «Deism militant».³⁶ Trenchard diagnoses enthusiasm as due to a blockage of communication with the real world,³⁷ when «the Organs of Sense (which are the Avenues and Doors to let in external objects) are shut up».³⁸ The natural connection between the mind and the world thus being dislocated, there is a compensatory stimulation of the imaginative faculties.

More important for the contemporary image of enthusiasm, perhaps (and certainly more entertaining) are the satirical essays by Swift «A Tale of a Tub» and «A Discourse concerning the Mechanical Operation of the Spirit» (1704) in which Swift examines the «*Fanatick Strain, or Tincture of Enthusiasme*; which improved by certain Persons or Societies of Men, and by them practised upon the rest, has been able to produce Revolutions of the greatest Figure in History».³⁹

According to Swift:

Whosoever pleases to look into the Fountains of *Enthusiasme*, from whence, in all Ages, have eternally proceeded such fatning Streams, will find the Spring Head to have been as *troubled* and *muddy* as the Current; of such great Emolument is a Tincture of this *Vapour*, which the World calls *Madness*, that without its Help, the World would not only be deprived of those two great Blessings, *Conquests* and *Systems*, but even all Mankind would unhappily be reduced to the same Belief in Things Invisible.⁴⁰

³⁵ Henry More, *Enthusiasmus Triumphatus*, in *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More* (London, 1712).

³⁶ Manuel, op. cit., p. 72. «The Natural History of Superstition» in *A Collection of Scarce and Valuable Tracts on the most Interesting and Entertaining Subjects*, Vol. III (London, 1748), pp. 206-222.

³⁷ An idea, according to Manuel, he takes from Bayle.

³⁸ Quoted, Manuel, op. cit., p. 76.

³⁹ *A Tale of a Tub and other Satires*, ed. by K. Williams (London: Dent, 1975), p. 174.

⁴⁰ Swift, op. cit., p. 107.

For Swift, enthusiasm is either a form of madness or, more commonly, a fraud performed on the gullible by means of human vanity for essentially selfish purposes.⁴¹

These, then, were the two main strands of thought about enthusiasm current in the seventeenth and early eighteenth centuries: the attempt to draw a dividing-line on the epistemological level between the claims of the enthusiasts and reasonable religious belief, and the identification of enthusiasm as a form of psychological pathology.

Locke's critique of enthusiasm, as we have seen, developed from his rationalist epistemology. But, for those who are less sanguine about the possibility of a rationalist account of knowledge, the idea of a clear dividing-line between reasonable belief and enthusiasm might seem to be more remote. For a sceptic like Hume all too many of our beliefs lack a foundation in reason. Are we then, in Hume's view, in no better case than the «gloomy, hair-brained enthusiast» himself?⁴² Not necessarily.

The fact that Hume holds that there is no foundation in reason for certain beliefs should not lead us to attribute to him the «theory that belief is not only natural, but also essentially irrational».⁴³ By assumption, of course, we do not have an account which explains us as forming our beliefs *for rational reasons alone*, but that does not mean that they are arbitrary. In the first place, Hume *does* have a theory of rational belief, both in the sense of an account of the kinds of belief which it is reasonable to hold and of the processes and procedures (that is to say, involuntary and voluntary factors) which favour the formation of reasonable beliefs.

What is more, the attempt to look at beliefs and their formation from a «naturalistic» perspective can have its own kind of normative content. The nature which «by an absolute and uncontrollable necessity has determin'd us to judge as well to breathe and feel» is, by and large, beneficent and well-ordered.⁴⁴ Indeed, Hume points out, it is actually *better* that we should form many of our beliefs by instinct, rather than having to rely on the slow and often uncertain processes of reasoning.⁴⁵

41 «So there is one fundamental Point, wherein they are sure to meet, as Lines in a Center, and that is the *Community of Women*: great were their Sollicitudes in this Matter, and they never fail'd of certain Articles in their Schemes of Worship, on purpose to establish it... For Human Life is a continual Navigation, and, if we expect our *Vessels* to pass with Safety, thro' the Waves and Tempests of this fluctuating World, it is necessary to make a good Provision of the *Flesh*, as Sea-men lay in a store of *Beef* for a long Voyage». Swift, op. cit., p. 188.

42 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Sect. IX, Part 1, in David Hume, *Enquiries*, Third Edition (Oxford: Oxford U.P., 1975), p. 270.

43 This, according to David Fate Norton, is the interpretation of «Kemp Smith and his followers», *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton, N.J.: Princeton U.P., 1982), p. 16, although this seems to me an ungenerous view of Kemp Smith. See N. Kemp Smith *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1941).

44 Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge (Oxford: O.U.P., 1968), p. 183.

45 «It is more conformable to the *ordinary wisdom of nature* to secure so necessary an act of the mind, by some instinct or mechanical tendency, which may be infallible in its operations, may discover itself at the first appearance of life and thought, and may be independent of all the laboured deductions of the understanding. As nature has taught us the use of our limbs, without giving us knowledge of the muscles and nerves, by which they are actuated; so she has implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects; though we are ignorant of those powers and

Thus the subject of irrational belief does not simply fall by the wayside for Hume. On the contrary, the simple (some would say, simplistic) mechanism of association allows Hume to develop (1) a naturalistic account of error (2) an account of interaction of belief and emotion in the genesis of false belief, and, finally, (3) in outline at least, an account of the connection between false belief and social circumstances. In this way, Hume brings together and unifies for the first time the two kinds of response to religious enthusiasm.

V

Hume's essay «Of Enthusiasm and Superstition» itself is, it must be admitted, a slight piece of work. But, read in the light of the later *The Natural History of Religion* (1757), it makes clear how far Hume had gone in extending the theory of association developed in the *Treatise* to deal with the social problem of irrational belief.

The origin of enthusiasm and superstition, according to Hume, lies in the intrusion onto the formation of our beliefs of our hopes and fears (respectively). The beliefs which are formed in this way are not sheer hallucinations, however. The imaginative mechanism in operation corresponds rather to what would, in modern terms, be called a theory of *projection or fetishism*.⁴⁶

«There is», writes Hume:

an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object, those qualities, with which they are familiarly acquainted, and of which they are intimately conscious. We find human faces in the moon, armies in the clouds; and by a natural propensity, if not corrected by experience and reflection, ascribe malice or good-will to every thing, that hurts or pleases us.⁴⁷

Let us examine this passage from the point of view of the theory of association. According to Hume, although ideas are associated by resemblance, contiguity and causation, impressions are associated solely by the principle of resemblance, and so, presumably, it is resemblance that initially moves us to identify the impression of a certain «figure» (say, the shape which corresponds to the shape of a human face) with what it commonly resembles, namely, the idea of a face.

The error in this is one of interpretation: to believe that whatever *looks like* a face *is* a face (in the sense of conforming to whatever empirical laws govern faces). A more

forces, on which this regular course and succession of objects totally depends». *Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. V, Part 2, in Hume, op. cit., p. 55, my emphasis.

It is true, as a famous letter to Hutcheson makes clear, that Hume had reservations about the extreme kinds of teleological argument then current. But one does not have to believe that everything is for the best in the best of all possible worlds in order to find *some* causal connections beneficent: this, I believe, is what is implicit in Hume's phrase about: «the ordinary wisdom of nature».

⁴⁶ The latter term is, if Manuel is right, not so anachronistic. The general use of the term «fetishism» to refer to animistic religious belief comes from Hume's French contemporary Charles de Brosses's *Du Culte des Dieux Fetiches*, a work which Manuel claims to have been directly inspired by Hume, and which was the source for Marx's famous concept of the «fetishism of commodities». If that is so, then Hume has some right to be seen as one of the progenitors of the modern theory of ideology.

⁴⁷ Hume, *The Natural History of Religion*, edited by H.E. Root (Stanford, Ca.: Stanford U.P., 1985), p. 29.

refined judgement, based on causality will enable us to amend our classification so that we judge that what we see is a face-shaped heavenly body, conforming to the laws governing heavenly bodies, not the face of some person in the sky. On this view, then, error lies in endorsing the immediate consequences of the principle of association, rationality the revision of immediate generalisations in the light of more extensive and systematic data. Since this process is indefinite, the difference between truth and error becomes one of degree.

In this way, Hume answers an objection to his naturalistic account of the human mind which he considers in Book One of the *Treatise*. The objector, as Hume describes him, takes Hume to be committed, in consequence of his view that «all reasonings are nothing but the effects of custom», to the belief that «our judgement and imagination can never be contrary, and that custom cannot operate on the latter faculty after such a manner, as to render it opposite to the former» —in other words, that experience and habit can never be misleading because that, in the end, is all that knowledge itself amounts to.⁴⁸

But we can, and *ought* (Hume's word) to regulate our judgements about cause and effect by means of «general rules» —rules which enable us to separate «accidental circumstances from the efficacious causes»:

The following of general rules is a very unphilosophical species of probability; and yet 'tis only by following them that we can correct this, and all other unphilosophical probabilities.⁴⁹

So far, then, Hume's account of irrational belief forms practically a caricature of an Enlightenment theory of progress. Irrationality is a matter of jumping to hasty conclusions through ignorance. What dispels illusion is the steady accumulation (and organisation) of data. But why on this account, one might ask, should mankind be subject to the particular delusion that all beings are like themselves? And where do the emotions —hope and fear— come in? In answering these questions it becomes apparent that Hume's theory is a good deal more sophisticated than at first sight appears.

The Natural History of Religion suggests two answers, one, as it were, negative and the other positive, to the question of why we personify nature. The first is, indeed, a consequence of ignorance: it comes from our attempt not simply to find causes for events, but to make those causes intelligible to ourselves. Hume's own account of the ultimate explanation of reality is a characteristically «disenchanted» and materialist one:

Could men anatomize nature, according to the most probable, at least the most intelligible philosophy, they would find, that these causes are nothing but the particular fabric and structure of the minute parts of their own bodies and of external objects; and that, by a regular and constant machinery, all the events are produced about which they are so much concerned.⁵⁰

48 *ibid.*

49 *Treatise*, p. 150.

50 *The Natural History of Religion*, p. 29.

But, lacking such a view of the world, the «ignorant multitude» employ their imaginations in forming some «particular and distinct idea» of the unknown causes which govern their lives —indeed, philosophers themselves are hardly exempt from such illusions.⁵¹

The positive answer complements this: men are led to form beliefs about the causes governing the natural world not from purely speculative motives but because of the effect —both fortunate and unfortunate— which the natural world has on their lives. In that case, we can see the following association: what is pleasurable has something benevolent as its source, what is painful something ill-disposed. The resemblance lies not so much at the purely perceptual level of resemblance (the cloud is taken to be an army because it looks like an army) as at the level of causal generalisation (a man hurts me because he wishes me harm; a stone hurts me so it must wish me harm too).

But it is the account he gives of the interaction between emotion and belief which takes Hume's account beyond the naive picture of the gradual accumulation of enlightenment. In outline, the theory is exceptionally simple:

(1) For an idea to be believed is for it to have a «force and vivacity» by which it approaches that of an impression. That, as Hume always insisted (to the despair of his commentators) is all that belief amounts to.⁵²

(2) When we are in the grip of a passion our feelings are thereby aroused.

(3) This emotion transfers itself —leaks over, as it were— to any idea which happens to be present, thus increasing its force and increasing the propensity to belief beyond what it would otherwise be.

Hume illustrates what he has in mind in the *Treatise* with respect to the emotion of fear (the source of superstition) but what he says could equally apply to the over-optimistic emotions of the enthusiast:

... a person of sorrowful and melancholy disposition is very credulous of every thing that nourishes his prevailing passion. When any affecting object is presented, it gives the alarm, and excites immediately a degree of its proper passion; especially in passions who are naturally inclined to that passion. This emotion passes by an easy transition to the imagination; and diffusing itself over our idea of the affecting object, makes us form that idea with greater force and vivacity and consequently assent to it...⁵³

On the face of it, this account appears to be viciously circular: the «affecting object» excites its «proper passion» in the fearful person and leads them to believe in its presence. But, presumably, the fearful person is one who mistakes as fear-inspiring things which need to be fear-inspiring at all. In which case, the passion is improper, not proper, as Hume supposes —it would hardly be a sign of timorousness to be frightened by the real existence of a charging lion.

But, if we allow that there is a kind of immediate supposition on the part of the perceiver, the circle does not have to be a vicious one. The process might be something

⁵¹ *ibid.*

⁵² *Treatise*, p. 119.

⁵³ *Treatise*, p. 120.

like this: I hear a creaking on the stairs late at night. I think that it *might* be a burglar. If I am timorous, then this excites my fear and the fear itself reacts back on the idea to produce belief. Emotion converts ideas which we might *entertain* into ones we believe.

The relationship between belief and passions runs in both directions, Hume argues: belief, being more intense than a mere fancy, is better able to arouse the passions and, hence, to motivate us to action:

...the ideas of those objects, which we believe either are or will be existent, produce in a lesser degree the same effect with those impressions which are immediately present to the senses and perception.⁵⁴

What is more (though Hume does not explain exactly how) belief can counteract the passions: «despair has almost the same effect upon us as enjoyment, and... we are no sooner acquainted with the impossibility of satisfying any desire, than the desire itself vanishes».⁵⁵

Knowledge can thus, to some extent, counteract superstitious or enthusiastic irrationality. Writers on Hume's epistemology seldom fail to mention the role of everyday life in counteracting the corrosive force of philosophical scepticism, but the contrary is also important to Hume: theoretical knowledge as a remedy for delusion. Hume would not be Hume, however, if he were so sanguine as to believe that knowledge was enough to dispel all our irrational beliefs. He represents the limitations of the remedies open to us with typically Humean irony:

To oppose the torrent of scholastic religion by such feeble means as these, that *it is impossible for the same thing to be and not to be*, that *the whole is greater than a part*, that *two and three make five*; is pretending to stop the ocean with a bullrush. Will you set up profane reason against sacred mystery? No punishment is great enough for your impiety. And the same fires which were kindled for heretics, will serve also for the destruction of philosophers.⁵⁶

In counteracting irrational belief, though knowledge may be of some help, it is to its emotional origins that we should chiefly look. In principle, according to the theory of association, the source of irrational belief could be in any emotion: *all* passions make one credulous. But Hume has particular reasons to single out hope and fear as the sources of enthusiasm and superstition.

Hope and fear, Hume says, arise when circumstances which would give us joy or grief are only probable and uncertain. Uncertainty is a kind of oscillation between conflicting views, none of which we can settle on: we move *between* joy and sorrow as we momentarily judge the event true or false. In this way, the passions do not cancel each other out but (since they have the same object) Hume claims, synthesize to produce a third whose «agitating» power is particularly intense. It is this oscillation which gives hope and fear their particular psychological power when it comes to upsetting the reasonable processes of judgement.

⁵⁴ *Treatise*, p. 119.

⁵⁵ *Treatise*, p. xxii.

⁵⁶ *The Natural History of Religion*, p. 54.

The connection between ignorance and irrational belief, then, is by no means as direct and simplistic as it appeared at first sight. Ignorance leads to uncertainty, uncertainty leads to hope and fear, hope and fear intensify the ideas produced by the imagination and so lead to credulity:

In proportion as any man's course of life is governed by accident, we always find, that the increases in superstition; as may particularly be observed of gamblers and sailors, who, though, of all mankind least capable of serious reflection, abound in most frivolous and superstitious apprehensions... All human life, especially before the institution of order and good government, being subject to fortuitous accidents; it is natural, that superstition should prevail every where in barbarous ages, and put men on the most earnest enquiry concerning those invisible powers, who dispose of their happiness or misery.⁵⁷

So it is apparent that Hume's position is some way from the complacent picture of a steady «march of mind» from error to reason. Knowledge, of course, will diminish uncertainty. But not all knowledge is equal in this respect: it is knowledge of those causes which affect our central concerns—our health or our happiness—not abstract knowledge of natural laws for their own sake, which will have most effect in diminishing the kinds of uncertainty which lead to superstition and enthusiasm.

What is more, of course, the sources of uncertainty are not purely intellectual: uncertainty can have objective origins in the lives people lead as well as subjective ones in their ignorance of the state of the world. It has often been noted how far stability and predictability are central political values for Hume (so much so that Hume's phrase in the passage quoted about the establishment of «order and good government» is practically a tautology).⁵⁸ But if, as I have argued, Hume sees uncertainty as such a potent force in generating irrational belief, then the value of stability is underpinned by a kind of double argument: stability is both good in itself and as a way of avoiding unleashing the irrational side of human nature.

This, then, is the outline of Hume's theory of irrational belief which forms the background to the essay «Of Superstition and Enthusiasm». In «Of Superstition and Enthusiasm», however, Hume's intention is to confine himself, he says, «to a few reflections concerning their different influences on government and society».⁵⁹ His purpose is to point out the «different and even... contrary nature» of the two phenomena, rather than the similarity of their psychological origins.

⁵⁷ *The Natural History of Religion*, p. 30.

⁵⁸ Indeed, this supposed «conservatism» of Hume's thought may make him seem out of place in an account of the origins of the liberal tradition. I think that Duncan Forbes has dealt with this point of view quite conclusively:

«... it is not 'conservatism' but the sceptical Whiggism involved in the philosophical approach to politics which gives Hume's thought its unity and continuity. Scientific Whiggism was sceptical because it questioned the value and holiness of the holy cows of the Whigs: the justification of the Revolution... the contrast between English liberty and French 'slavery'; the 'ancient constitution' of the common lawyers and 'Commons' apologists in the seventeenth century and later modifications; the wickedness of the Stuart kings... It is hardly surprising that this sort of thing appeared in the eyes of a good Whig like Horace Walpole, as 'Toryism', or worse». D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge U.P., 1975) p. 139.

Hume gives three reasons why, *even if* human beings are prey to religious enthusiasm, this does not present the kind of danger to settled and civilised society that superstition does. First, the initial violence of religious enthusiasm tends, Hume argues, to diminish of its own accord: «religions which partake of enthusiasm are, on their first rise, more furious and violent than those which partake of superstition; but in a little time become more gentle and moderate». ⁶⁰ Enthusiasts are, at least, *responsive* to toleration.

Second, there is the idea —entirely consonant with Locke— that enthusiasm is not a political danger as such. Despite (or, indeed, because of) the violence of their religious convictions, the enthusiasts do not constitute the kind of monopolistic ecclesiastical force which presents the chief danger to religious and civil liberty. They are inclined to trust their own authority in religious matters (that, of course, is the source of their delusion) and so are less susceptible to the development of priestly power.

Finally, their objective position is such as to make the multiplicity of enthusiastic religious groups «friends» to civil liberty. ⁶¹

Neither the rigid observances of the superstitious nor the fanatical self-certainty of the enthusiasts are traits which Hume finds at all attractive. But what makes superstition so dangerous is the way in which it is maintained in existence by groups «whose interest is concerned to support the religious spirit». ⁶² The irrational beliefs of the enthusiasts do not fix themselves into institutions which have a force of their own, however, and so they can be accommodated without leading to disaster.

Ideas very similar to this can be found in the writing of Hume's close friend Adam Smith. Notoriously, Hume and Smith disagreed on the virtues of an established church, but their concern at the consequences of superstition for the development of priestly power (and, hence, their relative unconcern at the phenomenon of enthusiasm) is common.

Smith's remedies for enthusiasm in the *Wealth of Nations* (1776) are two: education and disestablishment. «Science», Smith writes, «is the great antidote to the poison of enthusiasm and superstition; and wher all the superior ranks of people were secured from it, the inferior ranks could not be much exposed to it». ⁶³

Smith discusses approvingly the way in which, where there is no established religion, the sects multiply to such a point that they are forced to learn to tolerate one another:

The teachers of each little sect, finding themselves almost alone, would be obliged to respect those of almost every other sect, and the concessions which they would mutually find it both convenient and agreeable to make to one another, might in time probably reduce the doctrine of the greater part of them to that pure and rational religion, free from every mixture of absurdity, imposture or fanaticism, such as wise men have in all ages of the world wished to see established. ⁶⁴

⁵⁹ «Of Superstition and Enthusiasm», in David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, edited by Eugene F. Miller (Indianapolis, In.: Liberty Classics, 1987) pp. 73-80, p. 75.

⁶⁰ «Of Superstition and Enthusiasm», p. 76.

⁶¹ «Of Superstition and Enthusiasm», p. 78.

⁶² «Of Superstition and Enthusiasm», p. 77-78.

⁶³ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, edited by E. Cannan (Chicago, Ill.: U. of Chicago Press, 1976), 2 Volumes, II, p. 318.

⁶⁴ *The Wealt of Nations*, II, pp. 314-15.

Had England accepted the plan of ecclesiastical government («or more properly of no ecclesiastical government») proposed by the Independents («a sect no doubt of very wild enthusiasts») at the time of the Civil War, this scheme, Smith argues, «though of a very unphilosophical origin,... would probably by this time have been productive of the most philosophical good temper and moderation with regard to every sort of religious principle». ⁶⁵

Smith's approach to enthusiasm is in many ways less sophisticated than Hume's, however: he gives much less emphasis to the recalcitrant emotional origins of irrational belief and so he is perhaps more naively optimistic about the effectiveness of disinterested knowledge and the «market-place of ideas» in dispelling its delusions. Here, as always, Smith's confidence in the underlying benevolence of the social order was far greater than Hume's more cautious awareness of the ever-present possibility of disaster.

VI

At the beginning of this paper, I suggested that it was my purpose to put the very simple model of a connection between liberalism and empiricism via the distinction between facts and values to the test. My first conclusion is that the model is just that: too simple. Clearly, whatever is at stake in the arguments concerning religious enthusiasm, it is not non-cognitivism or the distinction between facts and values. What is striking, indeed, is that, though Hume *does* make a distinction between facts and values, he makes no use of it to separate off the political or religious sphere from the domain of rational argument.

Where epistemological considerations are at work in the debate over enthusiasm, they concern such issues as: What is the proper authority over belief? and: What are the circumstances under which beliefs are reasonably formed? not any distinction in kind between the subject-matter of religious, moral or political beliefs, on the one hand, and beliefs about empirical reality on the other. The epistemological condition for a liberal theory of toleration seems to be the view that claims to religious knowledge should be submitted to fundamentally the same criteria as other beliefs —a view which follows from but by no means requires an empiricist epistemology.

This is not to say that the distinction between facts and values plays no role in the tradition of British liberal thought: it does, indeed, play a significant one, I believe. But it enters that tradition later than might be supposed. ⁶⁶

My second conclusion is that epistemological considerations form only a part of a theory of toleration: any satisfactory account of the problem of religious enthusiasm must deal, too, with the causes and consequences of irrational belief. One of the reasons

⁶⁵ *The Wealth of Nations*, II, pp. 315.

⁶⁶ The origin of the idea that the important dividing line is that between referential uses of language and expressive/emotive ones, and that poetry (and perhaps also religion and morality) are on the latter side, is discussed with immense perceptiveness and authority in M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953). The implication of Abram's discussion is that the idea that «science» and «feeling» should coexist in separate spheres entered English culture as a kind of post-Romantic compromise in the course of the nineteenth century.

why Hume's thought on the matter has a particular claim on our attention is that he endorses neither Hobbe's pessimism (which suggests that irrational belief is an ineradicable part of human nature) nor the meliorist confidence of the nineteenth century that civilised societies were now beyond such dangers: irrational belief, for Hume, is a permanent political problem, but not an entirely intractable one.

Hume's remedy, part intellectual, part institutional, is a vital ingredient in his defence of modern commercial society, which alone, he argues, is capable of reconciling man's natural «love of gain» with the need for security and stability. But, whatever one may think of such political prescriptions,⁶⁷ they are the product of a unique attempt to construct a theory which connects belief, emotion and social organisation to each other.

Finally, I would like to draw attention to an episode in twentieth-century political thought which has a striking resemblance to the earlier response to enthusiasm. Just as the political thinkers of the seventeenth and eighteenth century had drawn a distinction between the reasonable diversity of religious beliefs and the unreasonable and dangerous enthusiasts, so, in the Cold War years, many liberal thinkers were to set the limits of the liberal polity in relation to «ideologists». The nineteen-fifties were, as Alasdair MacIntyre has put it, «a decade of immoderate claims made on behalf of what its defenders took to be moderation».⁶⁸

Here, too, there was an epistemological dimension to their claim. The characteristic of the ideologist was supposed to be that he is «totalitarian» —the ideological worldview lays claim to exclusively validity. But this, it was argued, is just to make the mistake of confusing value-judgements with statements of fact. So, again, an epistemological doctrine was used to establish the limits of toleration —in this case, however, a distinction drawn from the doctrines of contemporary logical positivism.⁶⁹

Any theory of toleration which is entitled to be taken seriously must, of course, include an account of the limits of toleration. But the answer cannot be narrow the circle of toleration into triviality in this way: if the condition of toleration is that religious, moral and political beliefs be completely subjectivised then liberal society will, indeed, be the kind of impoverished realm of individualist alienation its critics charge. That the liberal argument for toleration does not have to take this form is, perhaps, the lesson to be drawn from earlier thinkers.

⁶⁷ Many, of course, find them most sympathetic: Miller's —superb— edition of the *Essays* was produced under the sponsorship of the *Liberty Fund Inc.* of Indianapolis, «a foundation established to encourage study of the ideal of a society of free and responsible individuals».

⁶⁸ A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (London: Duckworth, 1971), p. 3. See C. Waxman (ed.) *The End of Ideology Debate* (New York, N.Y.: Simon and Schuster, 1968) for a representative sample of writings on the subject.

⁶⁹ «a value judgement disguised as or mistaken for a statement of fact I shall call an 'ideological statement'», Gustave Bergmann, quoted in R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge U.P., 1981), p. 14.

Taula,
quaderns de pensament
(UIB) núm. 16, 1991

Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals

David Fate Norton

...when, in my philosophical disquisitions, I deny a providence and a future state, I undermine not the foundations of society, but advance principles, which they [the religious philosophers] themselves, upon their own topics, if they argue consistently, must allow to be solid and satisfactory. David Hume, (ECHU 13).¹

RESUMEN: El presente artículo trata del concepto de ateísmo presente en la filosofía moderna. Se exponen así los diferentes tipos acudiendo a las teorías de Locke, Pufendorf, Barbeyrac, Bayle. A través de ellas se intenta situar la postura de Hume.

La primera conclusión señala que Hume es claramente ateo en el sentido en que rechaza la existencia de una divinidad que se ocupe de los asuntos humanos. Además Hume considera que la religión hace imposible la moralidad.

La segunda conclusión afirma que la postura humeana se acercaría a la epicúrea al mantener que la moralidad tiene un fundamento radicalmente distinto al de la religión. Hume puede ser considerado un escéptico en materia religiosa pero no en lo que respecta a la moral. Hume es, más bien, un humanista que defiende una moral autónoma. El único fundamento de dicha moralidad hay que buscarlo en la naturaleza humana.

In preparing this paper I have benefited from the use of "Bayle, Barbeyrac and Hume", an unpublished paper by Prof. James Moore, and also from the comments of Profs. James Tully, Knud Haakonssen, Marcus Hester and J. B. Schneewind.

¹ Abbreviations of works cited in the text are as follows:

B: *Miscellaneous Reflections, Occasion'd by the Comet which appear'd in December 1680. Chiefly tending to explode Popular Superstitions*, Pierre Bayle, trans. from the French, 2 vols. (London: J. Morphew, 1708)

According to Descartes, and an atheist might in some sense be said to know a simple mathematical proposition (that the three angles of a triangle are equal to two right angles, for example), but this *knowledge* of the atheist «cannot constitute true science, because no knowledge that can be rendered doubtful should be called science», while the atheist, by definition, «cannot be sure that he is not deceived in the things that seem most evident to him... doubt... may come up, if he examines the matter, or if another suggests it; he can never be safe from it unless he first recognizes the existence of a God».²

If Descartes was concerned about what the atheist could truly know, many of his contemporaries were deeply concerned with what we could know about the atheist. They were concerned, to be more specific, about the morals of the atheist: could an atheist actually be honest, morally upright, a trustworthy and reliable member of society? Could there be, perhaps, a *society* of atheists?

Opinion was, in general, decidedly negative. To be sure Francis Bacon had suggested that atheists were not so wicked as idolaters, and Hugo Grotius said that the basic principles of natural law, derived as they were from the facts of human nature, were sufficiently clear to have effect even if one should maintain so wicked and disastrous a notion as the nonexistence of God: «*That the Laws of Nature would take Place, should we (as we cannot without the most horrid impiety) deny either the Being of GOD, or his Concern in human Business*».³

Even so carefully framed a concession was, however, repudiated with alarm over and over again. Richard Bentley, the first of the Boyle Lecturers, can be seen as typical. The atheist, he wrote

allows no Natural Morality, nor any other distinction of Good and Evil, Just and Unjust; than as Human Institution and the modes and fashions of various Countries do denominate them. The most Heroical Actions or detestable Villanies are in the nature of things indifferent to his approbation; if by secrecy they are alike conceal'd from Rewards or Punishments, from Ignominy or Applause.⁴

D: *Dialogues concerning Natural Religion*, David Hume, ed. N. Kemp Smith (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947)

ECHU: Hume's *Enquiries concerning Human Understanding and*

ECPM: *concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 3d ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1975)

NHR: *Natural History of Religion, in David Hume: The Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964, reprint of edition of 1886)

P: *Of the Law of Nature and Nations*, Samuel Pufendorf, trans. by Basil Kennet, et al. with the notes by Jean Barbeyrac (London: J. Walthoe, et al., 1729)

T: *A Treatise of Human Nature*, David Hume, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2d ed. (Oxford: The Clarendon Press, 1978)

W: *David Hume: The Philosophical Works* cited above

² *The Philosophical Works of Descartes*, ed. and trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, 2 vols. (New York: Dover, 1955), 2: 39.

³ For Bacon's views see his essays, "Of Atheism" and "Of Superstition". The remark by Grotius is from his *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, as cited by Pufendorf, p. 142.

⁴ Richard Bentley, *The Folly of Atheism... A Sermon Preached in the Church of St. Martin in the Fields...* (London: Tho. Parkhurst, et al., 1692), p. 3, as reprinted in *Eight Boyle Lectures on Atheism 1692* (New York: Garland Publishing, 1976).

And he goes on to accuse the atheists of seeking to undo the «Cement of Society» and to reduce man to a state of confusion:

No community ever was or can be begun or maintain'd, but upon the Basis of Religion. What Government can be imagin'd without Judicial Proceedings? and what methods of Judicature without a Religious Oath; which implies an Omniscient Being, as conscious of its falshood or truth, and a revenger of Perjury? So that the very nature of an Oath (and therefore of Society also) is subverted by the Atheist; who professeth to acknowledge nothing superiour to himself, no omnipotent observer of the actions of men. For an Atheist to compose a *System of Politicks* is... absurd and ridiculous...⁵

John Locke had expressed much the same view. In his *Letter concerning Toleration* he argues that «those are not at all to be tolerated to deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all».⁶ In his even more influential *Essay concerning Human Understanding* Locke went on to argue that «what Duty is, cannot be understood without a Law; nor a Law be known, or supposed without a Law-maker, or without Reward and Punishment», and, although our practical principles are not innate, they do nonetheless presuppose the ideas of «God, of Law, of Obligation, of Punishment, of a Life after this...».⁷ In a manuscript work on ethics he wrote:

The originall & foundation of all Law is dependency. A dependent intelligent being is under the power & direction & dominion of him on whom he depends & must be for the ends appointed him by y^e superior being. If man were independent he could have noe law but his own will noe end but himself. He would be a god to himself, & y^e satisfaction of his own will the sole measure & end of all his actions.⁸

Samuel Pufendorf, now too seldom discussed, but perhaps the most influential moralist of this period, repeatedly took the atheists to task.⁹ A concern for one's own

⁵ Bentley, p. 35. At this point Bentley has Hobbes particularly in mind.

⁶ John Locke, *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. J. W. Gough (Oxford: Basil Blackwell, 1948), p. 156.

⁷ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Niddich (Oxford: The Clarendon Press, 1979), p. 74 (1.3.12).

⁸ MS. C28. fol. 141, cited from John Colman, *John Locke's Moral Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983), p. 46. Colman says: "The theory which is sketched in the *Two Tracts* and expounded in detail in the *Essays* is essentially theological and legalist. Locke holds that, were there no God or had He not promulgated a law to mankind there would be no such things as moral right and wrong, virtue and vice. He also maintains that... the ultimate reason a person has for living virtuously is that God's law is backed by sanctions, that in the next life virtue will be rewarded and vice punished". (p. 5)

⁹ Pufendorf (1632-1694) held the first chair of natural and international law at a German university (Heidelberg), was later Professor of Natural Law at Lund, Court Historian to, first, the King of Sweden, and then to the Elector of Brandenburg. Thirty years after Pufendorf's death, Francis Hutcheson said that he had become "the grand Instructor in Morals to all who have of late given themselves to that Study", while the Professor of Moral Philosophy at Edinburgh in the 1730s was, according to Alexander Carlyle, still basing

preservation is, he grants, a fact from which a law of nature of a certain kind, a dictate of reason, may be deduced, but «to give these Dictates of Reason the Force and Authority of Laws, there is a Necessity of supposing that there is a God, and that his wise Providence oversees and governs the whole World, and in a particular Manner the Lives and Affairs of Mankind». The «wicked and absurd Hypothesis» of atheism, should it be accepted, would leave us without moral law, for the «edicts of Reason» cannot «rise so high as to pass into a Condition of Laws; in us much as all Law supposes a superior Power». (P 141-42)

Later in the same work Pufendorf speaks of our «*connate* Obligations», or those that are, «planted, as it were, in our *Being*». The most eminent of these is that

which lies on all Men with respect to Almighty God, the supream Governor of the World; by Virtue of which we are bound to adore his Majesty, and to obey his Commandments and his Laws. Whoever wholly violates and breaks through this Obligation, stands guilty of the most heinous Charge of Atheism, because he must at the same time deny either the Existence of God, or his Care of human Affairs. Which two Sins, with regard to their moral Consequences and Effects, are equivalent to each other; and either of them overthrows all Religion, representing it as a frightful Mockery, introduced to awe the ignorant Vulgar into some Decency and Duty. (P 254)

Pufendorf goes on to denounce even the seemingly innocuous view of Hobbes, namely, that atheism is the result of ignorance or imprudence.¹⁰ This view is said to be «most foul and scandalous», for, although one cannot say that every illiterate person is able to form or even to comprehend a «philosophical Demonstration of God's Existence», this gives us no grounds for doubting or denying his existence. Those with the effrontery to so doubt are challenged, not only to defend their atheism, but also to show that it will contribute more to mankind than does the contrary view, theism, or the «Acknowledgment of a Deity». (P 254-55)

The task here set for the atheist, that he provide, in effect, an entirely new foundation for the concourse of humankind, is said to be manifestly impossible, if for no other

his lectures on a short version of Pufendorf's *Of the Law of Nature and Nations*. See Hutcheson, *A Collection of Letters and Essays on Several Subjects, lately Publish'd in the Dublin Journal*, (London: J. Darby, et al., 1729), as reprinted in Francis Hutcheson, *Opera Minora* (Georg Olms: Hildesheim, 1971), pp. 102-03; and Carlyle, *Anecdotes and Characters of the Times*, ed. James Kinsley (London: Oxford University Press, 1973), p. 26. For a stimulating introduction to Pufendorf's ethical views and a brief account of recent work on him, see J. B. Schneewind, "Pufendorf and the History of Ethics", *Synthese*, forthcoming.

¹⁰ Although Hobbes was often thought to be an atheist, and was denounced soundly for his views, the explicit teaching of his *Leviathan* is close to that of Bentley, Pufendorf, and the other anti-atheists. He "only is properly said to reign", he writes, "that governs his subjects by his word, and by promise of rewards to those that obey it, and by threatening them with punishment that obey it not. Subjects therefore in the kingdom of God, are not bodies inanimate, nor creatures irrational; because they understand no precepts as his: nor atheists; nor they that believe not that God has any care of the actions of mankind; because they acknowledge no word for his, nor have hope of his rewards or fear of his threatenings. They therefore that believe there is a God that governeth the world, and hath given precepts, and propounded rewards, and punishments to mankind, are God's subjects; all the rest, are to be understood as enemies". (Part II. 31, Oakeshott edition)

reason than that one simply cannot rely on the word of any atheist. Those «who either deny the *Being*, or the *Providence* of God», or those very like to them, «the Maintainers of the Mortality and Impunity of human Souls», are beyond our trust, for nothing can motivate such persons but private interest and advantage. The promises and covenants of an atheist are no better than those of any common criminal, while those who do believe in God have the advantage of motivation that derives from concern about eternal reward or punishment.

For 'tis impossible, but than Men of these Principles should measure all Right and all Justice by their own Profit and Convenience. Into the same Herd we may pack all those who practise some Villany or Vice for their set Trade and Employment; as Pirates, Thieves, Murtherers, Pimps, Courtesans, and other profligate Wretches who take Perjury for a Trifle, and make a Jest of sacred Obligations. (P 276)¹¹

Pufendorf's widespread influence in the Protestant universities of his time was in no small part due to the translations and annotations of another professor of law, Jean Barbeyrac. Not content with translating Pufendorf's attack on the atheists, Barbeyrac, by means of copious notes, amplified this attack, and then turned to the subject again his own *Historical and Critical Account of the Science of Morality...from the earliest Times down to the Publication of Pufendorf*. Granted, Barbeyrac sometimes appears to soften Pufendorf's strictures, as when he cites those who have argued that atheists are not, really, always so bad as pirates, pimps, and murderers, while on another occasion he goes so far as to consider the possibility «that Religion is neither the only, nor principal Basis of Society». (P 276, 142) In fact, he admits that

there may be amongst these Atheists, Men of Sense and Philosophers, who, reflecting that it is better for Men to subject themselves to certain Rules of Life, than for every Man to follow his Humours only, may observe [these Rules] outwardly, so far as they are exempt from such Circumstances, as some great Interest present, or some violent Passion forces them upon, such Counsels as are reasonable, calm and aware of the Consequences.

At the same time, however, Barbeyrac appears to take back these concessions and simply to second Pufendorf. The «common Sort of ignorant People, and Idiots», he says—those who comprise «the greatest Part of Society»—are quite unable to manage such

¹¹ It was even doubted that there were any atheists on the grounds that no person who claimed to be an atheist could be trusted actually to be one, and especially since belief in God was thought unavoidable, it was clear the atheist was not telling the truth. As late as 1771 it was said that, while “Many people, both ancient and modern, have pretended to atheism... it is justly questioned whether any man seriously adopted such a principle. These pretensions, therefore, must be founded on pride or affectation”. See “Atheist”, in *Encyclopaedia Britannica*; or, a *Dictionary of Arts and Sciences, Compiled upon a New Plan*, 3 vols. (Edinburgh: Bell and Macfarquhar, 1771), 1: 501. For a helpful account of some seventeenth—and eighteenth—century attitudes toward atheism see David Berman, “The Genesis of Avowed Atheism in Britain”, *Question*, 11 (1978), 44-45, and “The Repressive Denials of Atheism in Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 82 (1982), 211-45.

careful reflections. Consequently, to curb «the Violence of their Passions, and to outweigh Mens private Interests... some more obvious Principles, which all the world may be sensible of, and which may make the deepest Impressions upon them, must be found out, and that, in a Word, can be no other than the Fear of a Deity». It is, after all, only an outward appearance of morality that the atheist can manage: If the notions of honesty, for example, are cut off from any connection to the «Will of God, the supreme Lawgiver, the Author of our Being, the Protector of Mankind, and of Society», they become «meer Chimera's... barren Principles, pure Speculations, incapable of laying a Foundation for good Morality, or to produce solid Virtue», while, Barbeyrac claims, it will simply never occur to the atheist that he should adhere to the principles of morality at the cost of his own desires and interests. (P 142, 160) When all is said and done atheism can lead only to the destruction of society:

The Notion of a GOD, and of an invisible Judge, who will punish Vice and reward Virtue, are naturally so fast linked together, that the most simple have a Sense of it, notwithstanding their other false superstitious Idea's, as appears from the Example of the Pagans. But, as much as Atheism pleases some Men, as the more pure State, nothing but pernicious Consequences can be drawn from it, tending directly to the greatest Looseness and Debauchery; Consequences which are clear to the Sight of all the World, and can't but bring Destruction to a Society, which is composed of Men endowed with such irreligious Principles. (P 142)

The voice of one person in particular was raised against these seventeenth-century attacks on atheists and atheism: that of Pierre Bayle, the author of *Le Dictionnaire Historique et Critique*, the work later viewed as the arsenal of the Enlightenment. Ironically, although he defended the morality of atheists, Bayle himself was very likely a believing Christian whose fideistic Calvinism was no hindrance to a plainspeaking criticism of cant and hypocrisy.¹²

The event that turned Bayle's attention to the issue of atheism and morality was the comet of 1680. In a world not far in time from pure Ptolemaicism, such a celestial event was thought by many to have special significance, to presage some great terrestrial event or events. Such opinions, Bayle argued, were little more than crude superstitions, and he buttressed his position with an analysis of causal relations that Hume must surely have appreciated. Here, however, we are concerned with the fact that Bayle's effort to overturn the view that comets are omens led him, as he says, to draw «a parallel between Atheism and Paganism» and to enlist «whatever Logic and History» could provide in

¹² On Bayle in general see Elisabeth Labrousee, *Pierre Bayle. Tome 1, du pays de foix à la cité d'Erasmus*, and *Pierre Bayle, Tome 2, Heterodoxie et rigorisme* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, 1964). On Bayle and the atheist controversy, see Walter E. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), pp. 30-74, and especially 33-35, 51. J.-P. Pittion, "Hume's Reading of Bayle: An Inquiry into the Source and Role of [Hume's] Memoranda", *Journal of the History of Philosophy*, XV (1977), 373-86, is also of interest here.

order to defend his objections to, as it were, astrology. In the sequel this parallel all but eclipsed the original concern.¹³

Bayle's discussion proceeds diffusely, not unlike one of Montaigne's essays. Nevertheless, out of this diffusion there clearly emerges an argument. That argument attempts first to falsify, by an appeal to facts, the claims of the anti-atheists, and then to offer an alternative explanation of human behavior, an explanation that can account for the newly set-out facts. The result is a defense, but not a vindication, of atheism, in so far as it is shown that individual atheists have been (and thus can be) morally upright, and that there could be a society of atheists.

There have been comets, Bayle notes, from time immemorial, and comets that displayed themselves to pagan Europe before the Christian era began. It cannot be, then, that comets are always and necessarily a means by which God seeks to convert atheists to believers. For if comets were always intended to convert atheists to believers, then the pre-Christian comets must have been intended to convert atheists to idolatry, to a pagan religion. That cannot have been the case. Idolatry is as great an evil as is atheism, perhaps even a greater. Idolaters distort and demean the supernatural, picturing their gods as morally weak, even wicked; they revel in profane and heinous practices which they called *sacred* or *religious*; they enmesh themselves in groundless religious superstitions, thereby closing their hearts and minds to the news of the one true Deity. God, who abhors all evil, would not send signs that could lead a generality of mankind into these profaning, shocking sins. God does not use his powers in that way.¹⁴

For that matter, Bayle goes on, experience of the world shows the fallaciousness of all reasonings intended to show that belief in God corrects the vicious inclinations of mankind. It is widely believed, of course, that man is a reasonable being, determined to desire happiness and avoid misery, and able to control his will by knowledge of what is the best means for achieving these ends. It is this belief, in fact, that underlies the view that atheism is «the most fearful State» in which a man may be found. For supposing that man is a reasonable agent, and supposing further that individual men are «convinc'd there's a Providence ruling the World, from whom nothing is hid» and who «recompenses the Vertuous with endless Felicity, and the Wicked with everlasting Pains,» it seems clearly to follow that the believer acts reasonably and well, while the unbeliever takes «Pleasures as his chief End, and Rule of all his Actions,» makes «Jest of what others call Honor and Vertue.» and «perjures himself for a trifle». On this account the atheist must be «a Monster infinitely more dangerous than the wild Beasts, Lions, and furious Bulls, of which *Hercules* deliver'd *Greece*.» (B sect. 133)

¹³ "Explanation I", *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, trans. by P. Des Maizeaux, et al. 5 vols., 2d English edition (London: D. Midwinter, et al., 1734-1738), 5: 811-14, especially 813. A convenient modern translation which includes this material is *Historical and Critical Dictionary*, ed. and trans. by R. H. Popkin (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

¹⁴ *Miscellaneous Reflections* was first published as *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne*; Bayle later published a *Continuation des Pensées diverses*.

This view is «all very fine and right,» says Bayle, «when one considers things in their Ideas and Metaphysical Abstractions.» The difficulty is that the theory bears little resemblance to reality. Visitors from another world having heard about *reasonable* Christians, believing in eternal paradise and torment, would doubtless infer that such a people spend their time in good works, and vie only to see who might excel in charity. The actual facts are immeasurably different, so much so that, were these visitors to «see only one Fortnight's way of the World,» they could not but conclude that the practice of Christians is not guided by the light of conscience. Christians employ «their utmost Skill, and all their Passions, to perfect the Art of War»; their soldiers are no less barbaric than any others, as even the story of the crusades makes clear. Christian women are subject to the same carnal lusts as others; if some are allowed to remain chaste or virtuous, it is only at the expense of those many others who are encouraged in lewdness and prostitution. Christian gentlemen may go to church religiously enough, but out of church they whore and swear, duel and cheat, lie and devise ways «to second their filthy Desires.» There is no one with even a little experience of the world who does not know «a thousand Persons firmly persuaded of all the Miracles of Christianity... [and] who yet live the most disorderly Lives.» If anything at all «be demonstrable in Morality,» Bayle says, «I doubt not I have demonstrated» that Christians can be «firmly persuaded of the Truth of their Religion,» and yet live a sinful, immoral life, and hence «I conclude that Infidelity is not the source of a Corruption of Manners.» That corruption has quite another source. (B sects. 133-48, 159)

Bayle's positive theory, if one may call it that, is a relatively simple one. Christians, he has shown, do not live according to their principles or opinions, nor does any other group act in accordance with its religious beliefs. Generally speaking, human actions are not guided by metaphysical principles, nor even by that most important of all principles, *The Deity exists and concerns himself with human affairs*. How else is one to explain the fact that there is «so prodigious a Diversity of Opinions concerning the manner of serving God, and the Forms of Civil Life,» while there is yet on the other hand a no less remarkable uniformity of human behavior? As Bayle puts it, «one finds the same Passions reign eternally in all Country's, and in all Ages,» that «Ambition, Avarice, Envy, Lust, Revenge, and all the Crimes consequent on these Passions» are not merely common, but «rife all the World over,» and that «the Jew and Mahometan, Turk and Moor, the Christian and Infidel, Tartar and Indian, the Inhabitants on the Continent and those of the Isles, the Nobleman and the Yeoman, all kinds of Men, who differ in almost all things else, except the general Notion of Humanity... so exactly agree» in their actions that one could easily think that they copied from one another. Such uniformity of behavior must spring from «the true Principle on Man's Actions,» his natural inclination for pleasure and his desires for particular things, or, in a word, from the passions themselves. Of course, Bayle adds, one must be careful in generalizing about man's motivations, for any rule will be subject to exceptions, but there is nonetheless a rule «which is for the most part true, to wit, That Man is not determin'd in his Actions by general Notices, or Views of his Understanding, but by the present reigning Passion of his Heart.» (B sects. 136, 138)

There is, then, no reason to have a special fear of atheists, to suppose either that they must necessarily be more immoral than other men, or that they are less able to participate in society. If it is generally true, «as History and common Life» show, that mankind runs headlong into all kinds of sin, while yet believing this fundamental proposition of religion: «that there's a God who terribly repays the Sinner, and duly rewards the Good,» then those that say that belief in this fundamental proposition is a guarantee that the believer will lead a good life are clearly mistaken. Consequently, it is a mistake to suppose that because a man is a believer (either a Christian or an idolater) he will live «a better moral Life than an Atheist.» Atheists are motivated by the same principles that motivate idolaters, and both are motivated in exactly the same way that Christians are motivated: by the passions. If every «malicious Inclination results from the Ground of Human Nature, and is fortify'd by the Passions; which rising in the very Mass of our Blood, are infinitely diversify'd according to the different Accidents of Life,» then the «Inclination to do ill, belongs no more to a Heart void of the Sense of God, than [to] one possess'd with it. Furthermore, any inclinations we may have to upright behavior — sobriety, good nature, honesty, pity— are owing not to any supposition we may have formed concerning the existence of a Deity, but to our «particular natural Temper and Constitution, fortify'd by Education, by Self-love, Vain-glory, an Instinct of Reason, or such-like Motives, «and these» prevail in Atheists as well as others. There's no ground then to maintain, that an Atheist must necessarily be more inordinate than an Idolater.» (B sect. 145)

One is not surprised, then, when Bayle writes:

I make no scruple to declare, wou'd you know my Thoughts of a Commonwealth of Atheists, That as to Manners and Civil Life 'twou'd exactly resemble a Commonwealth of Pagans; 'twill indeed require very severe Laws, and very executed. But do's not every State require the Same?

That he then goes on to suggest that it is merely because the King of France has given a new force to the «Laws against Bullys and Pickpockets» that there has been a decrease in street crime in Paris makes it clear enough that Bayle thinks a society of atheists would also match a society of Christians, or at least match that of His Most Christian Majesty. There does not happen to be a society of atheists, and perhaps there never has been one. But were there such a society it is probable, Bayle concludes, that it would:

observe all Civil and Moral Dutys, as other Societys do, provided Crimes were severely punish'd, and Honor and Infamy annex'd to certain Points. As the Ignorance of a first Being, the Creator and Preserver of the World, wou'd not bereave the Members of this Society of a sense of Glory and Contempt, Reward and Punishment, or of all the Passions which reign in teh rest of Men, nor wholly extinguish the Light of Reason; one shou'd find Persons among'em of Integrity in common dealing, some who reliev'd the Poor, oppos'd Violence, were faithful to their Friends, despis'd Injurys, renounc'd sensual Pleasures, did no wrong; prompted to these worthy Actions, either by a love of Praise inseparable from'em, or a design of gaining Friends and Welwishers in case of a turn in their own Fortune. The Women wou'd set up for Vertue,

as an infallible Pledg of the mens Love and Esteem. Crimes indeed of all kinds must happen in such a Society; but not frequenter than in a Society of Idolaters, because all the Principles which prompted the Pagans to Good or Evil, Rewards and Punishments, Glory and Disgrace, Complexion and Custom, take place in a Society of Atheists. (B sect. 172)

Hume met head-on the challenge of the anti-atheists, and in doing so carried the defense of atheism to new levels. But before we turn to Hume some terminological clarifications will give us a better appreciation of this challenge and of Hume's atheistic response.

The first thing to note is that early modern usage of the terms *atheism* and *atheist* were somewhat different, and considerably broader, than current usage appears to be. In the earlier time these terms expressed, as often as not, a kind of general opprobrium—they were epithets used to denounce the heterodox as well as the unbeliever, as is made clear by the fact that Erasmus, Luther, Calvin, and several renaissance popes were among those who were said to be atheists and who were denounced for their atheism. Secondly, early modern writers distinguished between *practical* and *speculative* atheists. Practical atheists were generally considered the less dangerous species for they simply, by their profligate behavior, acted as though there were no God ready to judge and to punish their misdeeds. Such callousness was by no mean good, but it was thought to be considerably less insidious, less dangerous, than even the most circumspect theorizing of the speculative atheist.¹⁵ Thirdly, we should bear in mind the position reported by Thomas Stanley in his seventeenth-century history of philosophy: the term *atheist*, he says, may be «taken two ways»: It may refer to «him who is an enemy to the Gods.»¹⁶ It will be seen that on each of these three uses one can be an atheist without making an outright denial of the existence of a god or gods, while on the third use of the term, the class of atheists is seen to include those individuals who are opposed to the gods, or those we might call *a-theists*: individuals who are opposed to the gods or who indicate that they can manage quite well, thank you, without a god or gods.

¹⁵ On these uses of *atheist* and *atheism* see D. C. Allen, *Doubt's Boundless Sea* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964). Stanley's use of the term comes from his account of Pyrrhonism and is cited here from the entry for *atheist* in the *OED*.

¹⁶ Bentley's first Boyle Lecture (see above, n. 4) characterizes atheism as including "all the various Forms of Impiety; whether of such as excludes the Deity from governing the World by his Providence, or judging it by his Righteousness, or creating it by his Wisdom and Power... [and those] that no only disbelieve the *Christian* Religion; but impugn the assertion of a *Providence*, of the *Immortality* of the Soul, of an *Universal Judgement* to come, and of any *Incorporeal Essence*". All these views terminate, he says, "in downright Atheism. For the Divine Inspection into the affairs of the World doth necessarily follow from the Nature and Being of God. And he that denies this, doth implicitly deny his Existence... the Existence of God and his Government of the World do mutually suppose and imply one another". (pp. 5-6) The Boyle Lecturer of 1697, Francis Gastrell, gives much the same analysis: The atheist is one who "says there is no God that governs the world, and judgeth the earth; there is no God that has appointed laws and rules for men to act by; there is no God to whom men are accountable for their actions". *The Certainty and Necessity of Religion in general...* (London, 1697). Cited from John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 30. Redwood's work is a useful compendium of materials on the atheist controversy.

This third and philosophically significant understanding of atheism is fundamental to the controversy reviewed above. We have seen, of course, that atheist and atheism were used in highly charged ways, and that it was mainly speculative atheism that concerned Bentley, Pufendorf, Barbeyrac and their contemporaries. Even more importantly, however, we find speculative atheism being given, by our own standards, a broad but reasonably clear definition. A (speculative) atheist is a person who maintains, in one form or another, the truth (or perhaps merely the likelihood) of any one of the following propositions:

1. There is no God, no intelligent first cause of the universe.
2. There is or may be a God, but he takes no interest in the affairs of the universe; there is or may be a Deity, but there is no Divine Providence that guides the affairs of man.
3. Humans have no immortal soul, and hence there are no eternal and divine rewards or punishments; the human soul has, in effect, impunity.

It is to the man who fits this description of the atheist that the anti-atheists, here most fully represented by Pufendorf and Barbeyrac, make their challenge. That challenge in a general form is unambiguously articulated by Pufendorf, while a more specific and rather different sounding challenge (but one that comes to much the same thing) is enunciated by Barbeyrac.

For in as much as the whole Race of Men in all Ages have constantly held this Persuasion [of God's existence], whoever would attempt to assert the contrary, must of Necessity, not only solidly confute all the Arguments produced on the other side, but also alledge better and more plausible Reasons for his own particular Opinion. And farther, since the Safety and Happiness of Mankind have been hitherto thought to depend chiefly on this Belief, it is requisite, that he likewise prove *Atheism* to contribute more to the Interest and the Good of all Men, than the Acknowledgement of a Deity. (P254)

It is certain, that *Morality is the Daughter of Religion, that they go hand in hand together; and that the Perfection of the latter, is the Standard of Perfection in the former...* In Fact, the fundamental Principles of Natural Religion, which must be the Basis of all other Religion; are also the most firm, or rather only, Foundation of this Science of Morality.

Without a Deity, *Duty, Obligation, Right*, are no more, to say the Truth, than fine Ideas; which may please the Mind, but can scarce touch the Heart; and which of themselves, cannot impose an indispensable Necessity to act or not to act, in such or such a certain manner... But to give these Ideas their full Force and due measure of Efficacy; to make 'em strong enough to maintain their Ground against Passion and Self-interest; they will require a superiour Being; a Being superiour to us in Power and Might, who has subjected us to a strict Conformity therewith in our Conduct; who has bound us thereto... who has put us under an Obligation, properly so call'd... This Fear of a Deity, who punishes Vice and rewards Virtue, has so great an Efficacy; that, altho' the fundamental Principles of Religion be much darken'd, by the Intermixture of 'Errour and Superstition; yet if they are not entirely corrupted and destroy'd, it will still continue to actuate, and have a considerable influence...

But shou'd you make the finest System in the World, if Religion has not its part in it, it will be little more than (as I may say) a speculative Morality; and you will be found to build on a sandy Foundation. (*P Hist. Account* 14-15)

More than one Hume scholar has argued that Hume's religious position was misunderstood by his contemporary critics and their nineteenth-century successors, a great majority of whom thought Hume a religious sceptic *par excellence*, an atheist.¹⁷ If *atheist* is used in only a strict present-day sense, to refer to a person who explicitly denies the existence of a god or gods, one could conclude that Hume was not an atheist, for we have, so far as I know, no record of such an outright denial. I suggest, however, that such a conclusion is anachronistic and seriously misleading; by the standards of his contemporaries Hume was indeed an atheist. As we have already seen, explicitly denying the existence of the deity was not a necessary qualification of the early modern atheist, while on the other tests of atheism set by the anti-atheists of his time, Hume scores impressively:

1. Hume clearly, explicitly attacked the notion that there is a deity who takes an interest in human affairs, the notion, that is, that there is some significant form of divine providence. He argues that the very concept of a miracle is incoherent and, even if that were not so, the evidence in favor of any purported miracle is inadequate to establish that a divine intervention has taken place. Such evidence is not only suspect, but congenitally so. In addition, the world or the universe itself, commonly alleged to bespeak an intelligent, concerned creator, presents us with a mixed bag of evidence, with evil as well as good, so that the argument from design fails for lack of a compelling major premise. If the minor premise is not equally suspect, the very form of this so-called argument is, for it purports to carry us beyond the suggestion that the effects we experience have some cause, to a very different conclusion, namely, that these effects are the consequences of an omniscient, omnipotent, omnibenevolent Creator.¹⁸

2. Hume allowed to the idea of god only the absolute minimum of content. Assuming that Philo of the *Dialogues* speaks for him, Hume can be so expansive as to say that we should give a "plain, philosophical assent" to "one simple, thought somewhat ambiguous, at least undefined proposition, that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence". (D 227) In a less expansive mood, and clearly speaking for himself, Hume argued that the origin of the idea of god lies in the ignorance and fear of primitive man and that from this natural beginning we

¹⁷ Among those who appear to believe that Hume's religious position was correctly assessed by his contemporaries are David Berman and John Gaskin. See Berman's "David Hume and the Suppression of 'Atheism'", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), 375-87; and Gaskin's *Hume's Philosophy of Religion*, (London: Macmillan, 1978). Professor Gaskin's study is the most complete account of Hume's philosophy of religion, and one to which I am indebted. I have also learned from his "Hume, Atheism, and the 'Interested Obligation' of Morality", in *McGill Hume Studies*, ed. D.F. Norton, N. Capaldi and W. Robinson (San Diego: Austin Hill Press, 1978), 147-60)

¹⁸ See Hume's *Enquiry concerning Human Understanding*, Sections X and XI, and his *Dialogues concerning Natural Religion*, *passim*.

have added and subtracted characteristics extracted from one human source or another, and augmented these by the addition of that most incomprehensible of all philosophical concepts, the infinite.¹⁹ Given the lack of irreducible religious content in even the most sublime form of the idea of the deity, one might suppose that Hume had no real reason to make an outright denial of the existence of a deity or deities.²⁰

3. Hume explicitly attacked what he took to be the strongest arguments favoring belief in the immortality of the soul, and he gave a clear and unequivocal testimony of his belief in his own mortality. After reviewing the kinds of arguments available to prove the immortality of the soul, Hume concludes that the matter is quite beyond the range of effective argumentation: “By what arguments or analogies can we prove any state of existence, which no one ever saw, and which no way resembles any that ever was seen? Who will repose such trust in any pretended philosophy, as to admit upon its testimony the reality of so marvellous a scene? Some new species of logic is requisite for that purpose; and some new faculties of the mind, that they may enable us to comprehend that logic”.²¹ This remark does leave open the possibility that, as an act of faith, Hume nonetheless believed in personal immortality. We can thank James Boswell, however, for closing out that issue by asking Hume, when the latter was obviously on his deathbed, “if it was not possible that there might be a future state”. To this question Hume responded by saying that “it was a most unreasonable fancy that he should exist for ever”.²²

There is more. Hume was not content with a quiet, even affable, criticism of theism. He was also an active, aggressive enemy of the gods, an enemy who met the anti-atheistical challenge head-on by arguing that the theists have it precisely backward: Religion does not make morality possible; *religion makes morality impossible*. Wherever it exists—and it defies extermination—religion corrupts morality. There is not space here to review even briefly the lifetime of works on which Hume made this point, but it can be safely said that from the publication of *Essays Moral and Political* in 1741 to the posthumous publication of the *Dialogues concerning Natural Religion* in 1779, no major work by Hume failed to probe critically some aspect of religious belief or religious practice, and more often than not, his attention was drawn to the morally corrupting effects of religion.²³

¹⁹ NHR 3: 309-63. This work is discussed below.

²⁰ Hume does grant that the belief in a deity cannot be eradicated entirely from the human race, and not even from most individuals. But given his views about the corrigibility of human belief, even of those beliefs that

²¹ “Of the Immortality of the Soul”, W 4: 405-06.

²² For Boswell’s account of his July 7, 1776 interview with Hume, see D 76-80.

²³ It has often been noted that Hume reported to Henry Home (later Lord Kames) that he was “castrating” the *Treatise* of its nobler parts, or those dealing with religious issues, and likely to offend. Not so often noticed are his remarks to Francis Hutcheson, two years later, indicating that Book III of the *Treatise* was subjected to a similar round of revisions so as not to give offense to the religious. See *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford: The Clarendon Press, 1932), I, 34, 36 (letters 13 and 15). Had not Hume so carefully altered the *Treatise*, it too, it seems safe to say, would be more explicitly critical of religious beliefs and practices.

Man, Hume goes on, is perpetually suspended between “life and death, health and sickness, plenty and want”, conditions that are “distributed amongst the human species by secret and unknown causes”. In this condition we focus on these unknown causes, and while they are the object of our hopes and fears, while our passions keep us in a state of constant alarm, our imagination forms for us ideas of those powers on which we seem to depend. Were we able at this point to dissect each part of nature as the best natural philosophy can now do, we would no doubt find that these unknown and awesome causes are merely the “particular fabric and structure” of ourselves or nature. Lacking that hard-won skill, the ignorant multitude muddles on, and consistent with a “universal tendency” of our nature, they personify these causes. It is not only in the moon or clouds that mankind find faces or other human shapes. The secret and unknown causes that we fear come in for the same treatment; they are given “thought and reason and passion, and sometimes even the limbs and figures of men”. (NHR III; W 4: 316-17)²⁵

From fear, polytheism; from fear and polytheism, theism. It was the disorder of their circumstances that led primitive men to a belief in deities, and it is disorder that leads the current multitude to believe in a supreme and particular providence. Not even the masses of modern Europe are brought to their religious opinions by any process of rational argument. They, like their ancestors, base these opinions upon “irrational and superstitious principles”, and it is precisely these principles that transform polytheism into theism. (NHR VI; W 4: 328-30)

An idolatrous people, although they recognize several deities, will often, nonetheless, see one of these as superior to the rest. When this happens, the worship of this apparently superior deity will take exaggerated and flattering forms, and

as men’s fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessor in swelling up the titles of his divinity, is sure to be outdone by his successor in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself...

Of course it is unlikely that the masses understand the increasingly sublime attributes that are ascribed to the supreme deity, but “thinking it safest to comply with the higher encomiums, they endeavour, by an affected ravishment and devotion, to ingratiate themselves with him”. By this entirely natural and unmysterious process, then, does the fundamental belief of the theist arise. (NHR VI, VII; W 4: 330-33)

²⁵ “They suppose their deities, however potent and invisible, to be nothing but a species of human creatures, perhaps raised from among mankind, and retaining all human passions and appetites, together with corporeal limbs and organs. Such limited beings, though masters of human fate, being, each of them, incapable of extending his influence every where, must be vastly multiplied, in order to answer that variety of events, which happen over the whole face of nature. Thus every place is stored with a crowd of local deities; and thus polytheism has prevailed, and still prevails, among the greatest part of uninstructed mankind... every disastrous accident alarms us, and sets us on enquiries concerning the principles whence it arose: Apprehensions spring up with regard to futurity: And the mind, sunk into diffidence, terror, and melancholy, has recourse to every method of appeasing those secret intelligent powers, on whom our future is supposed entirely to depend”. (NHR III; W 4: 318-19)

But, although the origin of theism can be traced to polytheism, and though either of these two forms of religion may gradually be transformed into the other, it does not follow that there are no genuinely important differences between theism and polytheism. Sections IX-XII of the *Natural History* offer a comparison of polytheism and monotheism with regard to persecution and toleration, courage and abasement, reason or absurdity, and doubt or conviction.

Polytheism, Hume argues, has the disadvantage of appearing so flexible in its tenets that there is no practice or opinion that it could not support; on the other hand it has the advantage that it is, by its very nature, highly tolerant of diversity. Theism has the contrary advantages and disadvantages, but appears to come off a poor second just because of its natural tendency toward intolerance. It should set before mankind “the most illustrious example, as well as the most commanding motives, of justice and benevolence. “It is more likely to set a bad example as its sects” fall naturally into animosity, and mutually discharge on each other that sacred zeal and rancour, the most furious and impacable of all human passions”.²⁶ Theism, because it represents the deity as infinitely superior to mankind and is at the same time joined with “superstitious terrors”, is likely “to sink the human mind into the lowest submission and abasement, and to represent the monkish virtues of mortification, penance, humility, and passive suffering, as the only qualities which are acceptable” to the Deity. The deities of polytheism, in contrast, are so little different from ourselves that we are offered the prospect of emulating, even rivalling, them, and consequently “activity, spirit, courage, magnanimity, love of liberty, and, all the virtues” that make a people greater are encouraged. (NHR IX; W 4:336-39)

A fair examination of ancient polytheism, Hume goes on, will reveal that this religion is not so absurd as one might at first suppose. It is only the view that, whatever powers or principles formed the world that we inhabit, these powers also produced “a species of intelligent creatures of more refined substance and greater authority than the rest”. Indeed, “the whole mythological system is so natural” that it seems more than likely to have been instantiated somewhere in the universe. Theism, in contrast, seems at first so reasonable that philosophy itself is joined with theology —with disastrous consequences. For philosophy finds herself

very unequally yoked with her new associate; and instead of regulating each principle, as they advance together, she is at every turn perverted to serve the purposes of superstition ... one may safely affirm, that all popular theology, especially the scholastic, has a kind of appetite for absurdity and contradiction. If that theology went not beyond reason and common sense, her doctrines would appear too easy and familiar. Amazement must of necessity be raised: Mystery affected: Darkness and obscurity sought after:

²⁶ “The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of the polytheists... I may venture to affirm, that few corruptions of idolatry and polytheism are more pernicious to society than this corruption of theism, when carried to the utmost height”. (NHR IX; W 4: 337-38)

And a foundation of merit afforded to the devout votaries, who desire an opportunity of suidding their rebellious reason, by the belief of the most unintelligible sophisms. (NHR XI; W 4:341-42)²⁷

On each point of comparison, then, Hume finds polytheism superior to monotheism. In view of this finding, it is all the more significant that he has already argued that polytheism is, when all is said and done, a *form of atheism*. There is, Hume had argued, only a relatively small and insignificant difference between the atheist who says there is no “invisible, intelligent power in the world”, and the polytheist who posits a bevy of deities practically indistinguishable from such quasi-material beings as elves and fairies. In contrast, the difference between the polytheist and the genuine theist is enormous, despite the fact that our language leads us to treat the two positions as similar. It is “as fallacy”, Hume writes, “merely from the casual resemblance of names, without and conformity of meaning, to rank such opposite opinions under the same denomination”. And he goes on to conclude that

These pretended religionists [the polytheists] are really a kind of superstitious atheists, and acknowledge no being, that corresponds to our idea of a deity. No first principle of mind or thought: NO supreme government and administration: No divine contrivance or intention in the fabric of the world. (NHR IV; W 4:320)²⁸

In short, Hume finds that so far as several crucial social virtues are concerned, polytheism is demonstrably superior to monotheism, while in general the morals of polytheists are necessarily less corrupt than those of the theists.²⁹ But if polytheism is

²⁷ “To oppose the torrent of scholastic religion by such feeble maxims as these, that *it is impossible for the same thing to be and not to be*, that *the whole is greater than a part*, that *two and three make five*; is pretending to stop the ocean with a bull-rush. Will you set up profane reason against sacred mystery? No punishment is great enough for your impiety. And the same fires, which were kindled for heretics, will also serve for the destruction of philosophers”. (NHR XI; W 4: 342)

²⁸ Hume closes Section IV by remarking: “It is great complaisance, indeed, if we dignify with the name of religion such an imperfect system of theology, and put it on level with later systems, which are founded on principles more just and more sublime. For my part, I can scarcely allow the principles even of Marcus Aurelius, Plutarch and some other *Stoics* and *Academics*, though much more refined than the pagan superstition, to be worthy of the honourable appellation of theism. For if the mythology of the heathens resemble the ancient European system of spiritual beings, excluding God and angels, and leaving only fairies and sprites; the creed of these philosophers may justly be said to exclude a deity; and to leave only angels and fairies”. (NHR IV; W 4: 325)

²⁹ Monotheism leads necessarily to greater corruption just because it achieves the higher and purer theory. While the supposed extent of the deity’s “science and authority” increases, so do our “terrors naturally augment”; the “higher the deity is exalted in power and knowledge, the lower of course is he depressed in goodness and belevolence; whatever epithets of praise may be bestowed on him by his amazed adorers”. It is this conflict, Hume goes on to suggest, which is responsible for the unhealthy mental state of many theists: their opinion itself, he says, “contracts a kind of falsehood, and belies the inward sentiment. The heart secretly destests such measures of cruel and implacable vengeance; but the judgement dares not but pronounce them perfect and adorable. And the additional misery of this inward struggle aggravates all the other terrors, by which these unhappy victims to superstition are for ever haunted”. (NHR XII; W 4: 354-55)

morally superior to monotheism, and yet polytheism and atheism are essentially one and the same, then one can equally well conclude that atheism is morally superior to monotheism. Whether one agrees or disagrees with Hume's conclusion, one must grant that he has challenged head-on the claim that religion, and specially theism, provides the foundation of morality and the cement of society.³⁰

As represented by Pufendorf and Barbeyrac, the anti-atheists can be seen to have presented four principal challenges to the atheist:

1. Given the nearly perfect universality of belief in a providential deity, the atheist is challenged to confute the arguments that support this belief.

2. The atheist is then challenged to show that his own position is supported by "better and more plausible" arguments than is the theistic position he has confuted.

3. Given the nearly perfect universality of the opinion that religious belief is the cement of society, the atheist is challenged to show that atheism contributes "more to the Interest and Good of all Men, than [does] the acknowledgment of a Deity".

4. The atheist is then challenged to show that there can be an effective, practical morality that is independent of religious belief.

The greater part of Hume's response to this four-part challenge is well-known. None of his philosophical writings is more familiar than those in which he attempted to overturn the arguments purporting to prove the existence of a providential deity. These same arguments gave Hume grounds for claiming that his sceptical position is in fact more plausible than that of the theists, while the *Natural History of Religion* presents his thoroughly naturalistic candidate for the most plausible and compelling account of the origin of religion. And as we have just seen, Hume set out to rebut the theists' claim that religious belief is the cement of society. Religion, Hume argues, is in fact a grave danger to society.

It comes as no surprise, then, to find Hume meeting the fourth of the anti-atheist' challenges. He did so by developing a "system of morals"³¹ that derives both moral distinctions and moral motivation from an entirely secular foundation, and that at the same time offers arguments and analyses which, if correct, entirely overturn the fundamental assumptions of those theistic moralists who claim that morality is founded on certain divine commands.

The *divine command theory* of morality presupposes the truth of a number of claims.³² Those who believe that the only satisfactory account of morality is one that

³⁰ Bayle had found it necessary to grant that his argument in support of atheists was hypothetical only, for there was no known society of atheists to hold up as evidence. Hume, by identifying polytheism with atheism, avoids this problem and strengthens the atheistic position.

³¹ T 574; see also p. 618, where Hume speaks of his "system of ethics".

³² The theory I am discussing is perhaps more commonly called *voluntarism*, but, because some versions of voluntarism may not contain precisely the elements found in Pufendorf, Barbeyrac, etc., I have retained the more idiosyncratic term, *divine command theory*. Several of the presuppositions mentioned are espoused explicitly by Barbeyrac in his notes to Book II, chap. IV of Pufendorf's *Of the Law of Nature and Nations*, where the latter's popular *Abridgement of the Duties of a Man and Citizen*, giving "us a System of natural Religion; i. e. the Duties of Man to God", is summarized. See pp. 155 ff. Note also Locke's remark in MS. C28, cited in the note 8.

traces its origins to divine commands must also believe that there is a being who, by virtue of (among other things) creating mankind, or controlling the destiny of mankind, is clearly superior to mankind. This superior or supreme being must also be a morally superior being—a being whose every activity is necessarily virtuous.³³ Also, he must be known to take an interest in the affairs and behavior of mankind, and he must demonstrate this interest in human affairs by establishing and promulgating rules or laws (divine commands) that are intended to direct the behavior of rational beings and especially to direct the behavior of individual members of the human race. On the other hand, the creatures whose behavior is to be directed by these commands must be rational beings capable of understanding the commands given them.

In addition, the divine command theory presupposes the truth of at least three other fundamental propositions:

A. Inferior and dependent individuals owe an allegiance to the superior being on whom they depend.

B. Virtue, at least for inferior individuals, consists in conforming one's behavior to rules or laws, while the supreme being rewards those who conform to the divine commands, and punishes those who do not; these rewards and punishments include those administered in an eternal extension of this life.

C. Without the sanctions provided by the fear of eternal punishment or the hope of eternal reward, one can only *understand* a divine command; it is the sanctions, and especially that of fear, that give one the required *desire* to conform one's actions to the command.

Hume's moral theory, especially that of the *Treatise*, is a concerted attack on these fundamental presupposition.³⁴ The anti-atheists challenged the atheist to show that there can be an effective, practical morality independent of religious belief. In the most general terms, Hume's response to this challenge may be understood as a modified *tu quoque* argument: Pufendorf and Barbeyrac claim that the atheistic moralist can at best account for no more than the occurrence of barren, merely speculative moral concepts. Hume in response argues that the anti-atheists' theory of morals is a patchwork of superstition and authority that fails of even so meagre an accomplishment as the one mentioned. The anti-atheists themselves fail to account for even the bare attainment of such basic moral concepts as *duty*, *obligation*, *allegiance*, *justice*, or *property*, nor, on their principles, could they ever give such an account. Furthermore, they have completely misunderstood both the nature and foundations of morality, and they have

³³ It has been suggested to me that this puts the matter too strongly, for to say that every activity of the deity is necessarily virtuous is to suggest a limitation on his activity not in accord with the views of the voluntarists. It appears, however, that the deity of even the most radical voluntarist is necessarily virtuous in every action, for, according to the voluntarist, the actions or commands of the deity define virtue: actions are good or right because the deity orders them or performs them.

³⁴ A further such presupposition which Hume can be seen to oppose is the view that understanding the law of the superior being on which one is dependent imposes on one the obligation to obey that law (in virtue, apparently, of the allegiance owed the superior being). Hume's objections to attempts to found morality on understanding alone are well known, and hence I shall here omit any discussion of his reasons for rejecting this particular presupposition, but my views on the subject are set out in chapter 3 of my *David Hume*.

mistakenly conflated acting virtuously, or the acquisition of moral merit, with devotional acts, or the acquisition of religious merit.

Let me begin with the last of these suggestions. Here again we can draw on the *Natural History of Religion* and Hume's suggestions about the foundation of religious practice in human nature.

Suppose, Hume says, someone founded a popular religion³⁵ in which it were "expressly declared" that nothing but virtuous behaviour could gain the approbation of the deity, and even that this religion were served by an order of priests or clerics themselves entirely satisfied to do nothing more than to teach this opinion through daily sermons. So "inveterate are the people's prejudices", he continues, "that, for want of some other superstition, they would make the very attendance on these sermons the essentials of religion", thus substituting certain ritualistic acts for those of genuine virtue. The difficulty is, it seems, that men simply cannot bring themselves to accept that the best means of serving the deity is "by promoting the happiness of his creatures". On the contrary, because of the terrors with which they are haunted, men "seek the divine favor, not by virtue and good morals, which alone can be acceptable to a perfect being, but either by frivolous observances, by intemperate zeal, by rapturous extasies, or by the belief of mysterious and absurd opinions". That is, religion leads mankind to eschew the practice of virtue, and in its stead take up one or another practice "which either serves to no purpose in life, or offers the strongest violence to [man's] natural inclinations". Just because the practice is useless it is thought to be the "more purely religious". What, after all, could be a surer proof of devotion than to perform austere and bizarre acts that can have no purpose other than the expression of this very devotion.

Two features of Hume's view emerge from these remarks. First, the practice of religion and the practice of virtue run along paths not merely separate but entirely divergent. Religious acts are motivated out of self-interest, and for that very reason cannot be acts of virtue. Virtuous acts are those done out of regard for the interests of others. But a man who courts divine favor in order to secure "protection and safety in this world, and eternal happiness in the next", is not virtuous, but selfish. In this regard, the divine command theory, as Shaftesbury and Hutcheson had already noticed, is no significant improvement on the selfish theory Hume attributes to Thomas Hobbes.³⁶ The practice of religion does itself lead men to neglect, even to repudiate, the practice of virtue. Furthermore, in his concern to distinguish himself before his deity, in his

³⁵ By popular religion Hume simply means a religion of the people, in contrast to one limited to only a few philosophers.

³⁶ For a brief account of Shaftesbury's objections to Locke and other Christian moralists, see *David Hume*, pp. 33-43. For Hutcheson's views of Pufendorf, see the remarks referred to above, note 8; for a discussion of his objections to Locke's ethics, see my "Hutcheson's Moral Realism", *Journal of the History of Philosophy*, 22 (July, 1985), 397-418. Bayle appears to have influenced both Shaftesbury (with whom he was personally well acquainted) and Hutcheson on the matter of the morality of atheists, while Hume, as is well known, acknowledges the influence of these two British moralists. Hume goes further than either Shaftesbury or Hutcheson, however, who are generally content to argue that atheists could be morally upright. See Shaftesbury's *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, Book I, Part III, and Hutcheson's *Illustrations upon the Moral Sense*, Section VI, v-vii.

concern to focus the divine attention upon himself, the religious man far too often succumbs to the temptation to commit what are nothing less than immoral acts:

the greatest crimes have been found, in many instances, [to be] compatible with a superstitious piety and devotion: Hence, it is justly regarded as unsafe to draw any certain inference in favour of a man's morals, from the fervour or strictness of his religious exercises, even though he himself believe them sincere. (NHR XIV; W 4: 357-59)³⁷

These general considerations can serve as background to a necessarily brief sketch of Hume's responses to each of the three presuppositions, A, B and C.

C. Without the sanctions provided by the fear of eternal punishment or the hope of eternal reward, one can only *understand* a divine command; it is the sanctions, and especially that of fear, that give one the required *desire* to conform one's actions to the command.

Just above I noted that Hume rejects the claim that fear may be the motive to virtue. This can be amplified in at least two ways. First, Hume rejects a further suggestion of the divine command theory, namely, the claim that we are motivated only by self-interest. In this respect, Hume's criticisms of Hobbes, Locke and Mandeville serve a double role, as does his own (so he believed) fuller and more accurate account of human nature.³⁸ The overall effect is to show that fear is far from being the only passion capable of motivating us to action. That is, Hume surveys human nature and human behavior and concludes that we are in fact motivated by a number of passions, including a limited but entirely natural (instinctive, unstructured) generosity. Consequently, there is no reason to suppose that it is only by adding fear to the mixture that men can be motivated to keep rules or (what is *not* the same thing) to act virtuously. Even if, *contrary to fact*, virtue could be motivated by fear, it would not necessarily be motivated by fear. Men are motivated by several passions other than fear, and consequently morality need not be supposed to be dependent upon whatever it is that is said to be attained—motivation or sanction—by positing a divine and threatening lawgiver.³⁹

³⁷ Boswell reports of Hume (on his death bed): "He then said flatly that the Morality of every Religion was bad, and, I really thought, was not jocular when he said, 'that when he heard a man was religious, he concluded he was a rascal, though he had known some instances of very good men being religious'". Boswell then adds, significantly: "This was just an extravagant reverse of the common remark as to Infidels". (D 76)

³⁸ Hobbes and Locke, Hume writes "maintained the selfish system of morals". He then adds: "The most obvious objection to the selfish hypothesis is, that, as it is contrary to common feeling and our most unprejudiced notions, there is required the highest stretch of philosophy to establish so extraordinary a paradox. To the most careless observer there appear to be such dispositions as benevolence and generosity; such affections as love, friendship, compassion, gratitude. These sentiments have their causes, effects, objects and operations, marked by common language and observation, and plainly distinguished from those of the selfish passions... I shall not here enter into any detail on the present subject. Many able philosophers have shown the insufficiency of these systems. And I shall take for granted what, I believe, the smallest reflection will make evident to every impartial enquirer". (ECPM 296, 298) For a somewhat more detailed discussion of Hume's views on the egoism of these writers see *David Hume*, pp. 43-48.

³⁹ Hume says that "there are certain calm desires and tendencies, which, tho' they be real passions, produce little emotion in the mind... These desires in our natures, such as benevolence and resentment... or the general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such... The common error of metaphysicians has

Secondly, if Hume's general account of the relationship between virtue and motivation is correct, the presupposition of the theist cannot be true. According to Hume, we assign moral blame to a person for not performing an action because we suppose that an individual in the circumstances this person was in "shoul'd be influenc'd by the proper motive of that action". If, however, we then find that this proper motive was in fact present and operating, but that its influence was prevented "by some circumstances unknown to us", we withdraw our ascription of blame, and may even assign moral praise. This fact indicates, he goes on, that "all virtuous actions derive their merit only from virtuous motives, and are consider'd merely as signs of those motives". And from this principle he concludes further that the virtuous motive from which an action derives its moral merit "can never be a regard to the virtue of that action". The action does not *become* virtuous (more accurately: the action cannot rightly be *called virtuous*) until it is desired for some reason that itself causes the action to be called virtuous in the first place. This other reason "must be some other natural motive or principle", and this other motive or principle, Hume goes on to argue, is the desire to benefit others. Still other motives may well be reasonable, even natural, but no other motives can give rise to *virtue*. (T 477-78)⁴⁰

This theory of the origin of virtue in motivation will be relevant again below, but for the present it is clear that it runs directly counter to any suggestion that acts motivated by either fear of punishment or hope of reward can ever be virtuous acts; the only acts attaining moral merit are those motivated by a desire to benefit others.

lain in ascribing the direction of the will entirely to one of these principles, and supposing the other to have no influence. Men often act knowingly against their interest". (T 417-418)

There is an element of ambiguity in the concept of fear found in much Christian teaching, such that fear as awe or respect is fundamental to the ethics of this teaching ("The fear of the Lord is the beginning of wisdom"), while fear in the more ordinary sense is the motivational complement of self-interested hope, or hope of reward. The anti-atheists seem to trade on this ambiguity; Hume seems perfectly willing to let them do so, and to take rhetorical advantage of this fact by treating the two of fear as one.

⁴⁰ Hume continues: "To suppose, that the mere regard to the virtue of the action, may be the first motive, which produc'd the action, and render'd it virtuous, is to reason in a circle. Before we can have such a regard, the action must be really virtuous; and this virtue must be deriv'd from some virtuous motive: And consequently the virtuous motive must be different from the regard to the virtue of the action... Here is a man, that does many benevolent actions... No character can be more amiable and virtuous. We regard these actions as proofs of the greatest humanity. *This humanity bestows a merit on the actions*. A regard to this merit is, therefore, a secondary consideration, and deriv'd from the antecedent principle of humanity, which is meritorious and laudable". (Emphasis added).

James Tully has pointed out to me that some of those Hume is opposing would likely respond by claiming that, although religious belief or practice may begin in self-interest (fear for his or her eternal state leads the reprobate to act in accordance with the precepts of Christianity), it can go beyond that to the point that the saint loses all concern for self. This is an important claim, and one that Hume would have to take seriously, for his own account of the development of the artificial virtues could be seen as a secularized version of a similar transition: a concern for my property can lead me to an overriding concern for justice, or the good of society. Hume's response, I speculate, would take the form of a reminder: the action of the saint may indeed be selfless, but this does not prove that such virtue originates in the fear of eternal punishment or the hope of eternal reward. On the contrary, it has its origin in a restricted and restrictive concern, that which gives rise to the artificial virtues. For an outline of the line of a further defense Pufendorf might have taken in a response to criticisms of his divine command theory, see the final section of the article by J. B. Schneewind cited in note 9.

B. Virtue, at least for inferior individuals, consists in conforming one's behavior to rules or laws, while the supreme being rewards those who are virtuous (those, that is, who conform their behavior to the divine commands), and punishes those (the wicked) who do not; these rewards and punishments include those administered in an eternal extension of this life.

About this claim Hume is dubious for a number of reasons, not the least being his doubts about the immortality of the soul and the existence of that other world in which such rewards and punishments are meted out. But his objections run beyond a mere freethinker's doubts about eternal life. As we have seen that he finds all attempts to found morality on self-interest to be inadequate, it is obvious that he must consider all talk of eternal rewards and punishments quite beside the point of morality. It is possible that there are such rewards and punishments, but they cannot possibly be incentives to *virtue*, nor, on the other hand, can the performance of virtuous acts be of any religious significance. It is not a matter of virtue being its own reward. Hume appears to reject even so austere a prudentialism. It is, rather, that to fulfill a moral obligation is simply to do what one ought to do: "virtuous conduct is deemed no more than what we owe to society and to ourselves".⁴¹

Furthermore, we lack entirely the grounds for extending our moral concepts to higher beings. Hume told Hutcheson that he had revised Book III of his *Treatise* in an effort to remove all those passages which might give offense to the religious. But despite this further round of prudential revision and the fact that Hume appears to direct his criticism merely at those now known as moral rationalists, the opening section of Book III is clearly apposite to the point under discussion.

Those who maintain an abstract rational difference between moral good and evil, Hume writes, suppose not only that these relations are eternal and immutable but also that their effects must necessarily be always the same and thus that they "have no less, or rather a greater, influence in directing the will of the deity, than in governing the rational and virtuous of our own species". But, he goes on, it is one thing to know virtue, and quite another to conform the will to it. These are distinct particulars. Consequently, in order to prove "that the measures of right and wrong are eternal laws, *obligatory* on every rational mind", one would have to prove that the pretended connection between these allegedly eternal relations and the will is an absolutely invariable connection between a particular cause and a particular effect and is "so necessary, that in every well-disposed mind, it must take place and have its influence". No such proof is possible:

⁴¹ The context in which this remark is made bears repeating here: "The duties, which a man performs as a friend or parent, seem merely owing to his benefactor or children; nor can he be wanting to these duties, without breaking through all the ties of nature and morality. A strong inclination may prompt him to the performance: A sentiment of order or moral obligation joins its force to these natural ties: And the whole man, if truly virtuous, is drawn to his duty, without any effort or endeavour. Even with regard to the virtues, which are more austere, and more founded on reflection, such as public spirit, filial duty, temperance, or integrity; the moral obligation, in our apprehension, removes all pretension to religious merit; and the virtuous conduct is deemed no more than what we owe to society and to ourselvel." (NHR XIV; W 4:358-59)

I have already prov'd, that even in human nature no relation can ever alone produce any action; besides this, I say, it has been shewn, in treating of the understanding, that there is no connexion of cause and effect, such as this is suppos'd to be, which is discoverable otherwise than by experience, and of which we can pretend to have any security by the simple consideration of the objects. All beings in the universe, consider'd in themselves, appear entirely loose and independent of each other. 'This only by experience we learn their influence and connexion; and this influence we ought never to extend beyond experience... we cannot prove *a priori*, that these relations, if they really existed and were perceiv'd, wou'd be universally forcible and obligatory. (T 465-66)

In less elaborate terms, Hume is arguing that our knowledge in the domain of morals is subject to the very limitations that mark the rest of our knowledge. No matter what our subject, we are unable to go beyond experience. Furthermore, just as our experience in natural philosophy and (as we now might say) philosophy of mind or psychology fails to provide knowledge of a deity whose operations solve metaphysical or epistemological problems, so does it fail in morals. Efforts to found morality and obligation on eternal relations deriving from the deity are bound to fail because, as morality is a practical affair involving matters of fact (agents, actions, situations, assessments), the relations between these components are, like all such factual relations, contingent. It appears, then, that morality must be a purely human affair. It is concerned with human actions in the present sphere, it rests on human nature, and it is dependent upon human experience alone. As Hume expressed his general view in a letter: "Morality... regards only human Nature & human Life".⁴²

A. Inferior and dependent individuals owe an allegiance to the superior being on whom they depend.

Hume's objections to this presupposition rest on fundamental and complex components of his system, and hence are difficult to state briefly. Building on the discussion just completed, one could say that, according to Hume, the theist claims to *trace* moral obligation to the command of the deity, but what he in fact does is to *project* onto a putative deity principles and precepts of purely human derivation and application. These he would then have us suppose to be derived from the deity, but in point of fact, so far as Hume is concerned, the theist has salted an otherwise empty mine.

⁴² *Letters of David Hume*, I, 40. Hume's argument in the *Treatise* is generally supposed to be directed against the rationalists. He there mentions only Wollaston, but the second *Enquiry* indicates that he also had Malebranche, Cudworth, and Clarke in mind. (ECPM 197) The argument bears equally against other ethical theories dependent upon claims that neither have been nor can be confirmed by experience. If it is argued that the divine command theory is the contrary of that of Cudworth and the other rationalists —that it is voluntaristic and based on a revelation that does or may run contrary to reason —then one need only turn to "Of Miracles" to determine Hume's response to an ethics that in this alternative manner takes us beyond, perhaps further beyond, our experience.

Hume has no interest in doubting or denying that there are obligation such as those we are put in mind of by the term *allegiance*. He even grants that individuals who are specially aided by other individuals owe a debt of gratitude to those who have given the aid, and he suggests that a form of ingratitude, patricide, is the most vicious of all crimes. But allegiance itself, he argues, arises not from the foundation of a dependent relationship. It arises, rather, from private interest controlled by private interest itself, and then turned by purely human interventions into a mundane and secular, but genuine, social virtue. A moralist who concerns himself with a putative allegiance to the deity is pursuing a pointless and potentially dangerous speculation that necessarily carries him quite beyond the moral domain.

In somewhat more detail: Hume objects to certain moral theories because they presuppose precisely those fundamental moral concepts whose presence and significance need to be explained, and he goes on to offer the needed explanation.⁴³ The explanation that he gives, assuming it is correct, reveals that the divine command theory is entirely mistaken in its account of the nature and origin of allegiance, justice, and other such virtues.

Hume distinguishes between *natural* and *artificial* virtues. The former are those qualities (for example: beneficence, generosity, clemency, temperance, frugality, enterprise, greatness of mind) that, like all virtues, “acquire our approbation, because of their tendency to the good of mankind” but are distinguished from other virtues insofar as they are the result of some natural passion or fundamental propensity of human nature itself. In addition, the good that the natural virtues produce “arises from every single act” of this sort. In contrast, although the artificial virtues (for example: justice, promise-keeping, allegiance, chastity), can also be traced, ultimately, to human nature, they are the result of thought, reflection, or contrivance —of human artifice— and are further distinguished by the fact that “a simple act of justice [for example], consider’d in itself, may often be contrary to the public good”. Where the artificial virtues are concerned, it is “only the concurrence of mankind, in a general scheme or system of action”, and the effort to maintain this system at full strength, which in such a case contributes to the good of mankind”. (T 578-79)⁴⁴

⁴³ Hume says that the “ideas” of *property*, *right*, and *obligation* “are altogether unintelligible without first understanding” the idea of justice, one of the most important virtues. He then adds: “Those, therefore, who make use of the word *property*, or *right*, or *obligation*, before they have explained the origin of justice, or even make use of [these words] in that explication, are guilty of a very gross fallacy, and can never reason upon any solid foundation... ’Tis very preposterous, therefore, to imagine that we can have any idea of property, without fully comprehending the nature of justice, and shewing its origin in the artifice and contrivance of men”. (T 490-91) This remark should be compared to that of Barbeyrac, found above, p. 109.

⁴⁴ This distinction between the natural and the artificial virtues is found in several places in Hume’s writings. In his essay “Of the Original Contract” it is put very succinctly: “All *moral* duties may be divided into two kinds. The *first* are those, to which men are impelled by a natural instinct or immediate propensity, which operates on them, independent of all ideas of obligation, and of all views, either to public or private utility. Of this nature are, love of children, gratitude to benefactors, pity to the unfortunate. When we reflect on the advantage, which results to society from such humane instincts, we pay them the just tribute of moral approbation and esteem: But the person, actuated by them, feels their power and influence, antecedent to any such reflection.

Justice is the paradigm artificial virtue on Hume's account. Briefly stated, it is Hume's view that, while justice is in fact a full-fledged virtue—acts of justice are acts done for the good of mankind—justice has its foundation in another natural human propensity, our pronounced tendency to pursue or protect our private interests, and also in the fact that certain desirable goods are in relatively short supply. Treating this theory as a historical claim, we can say that when this situation is first comprehended—at a time before justice has become a virtue—individual humans realize that their private or individual interests will best be served by the kind of cooperation that allows each individual to retain control over those goods which he or she has obtained. Hume traces the beginnings of such cooperation to the natural attraction between the sexes, and the consequent development of the family, and thus to human nature itself, but our principal concern here is not with beginnings but with development and transformation. How does one's private interest in retaining the goods one controls contribute to the development of a virtue that cannot be, on Hume's theory, performed out of private interest? Or how, we might ask, are we able to transform one and the same act from an act of protojustice into a genuine act of justice?

Given that Hume insists that it is a difference of motive that distinguishes acts of proto-virtue from acts of genuine virtue, he must suppose that we are able to change our motivation so that we seek for the good of others that which we previously sought only out of private interests.⁴⁵ But granting this, the question returns in another form: What enables us to uphold, say, a system of rules for the transference of property not merely out of the self-interest that gave rise to this system but out of a concern for the good of others, including the good of remote and even unknown persons?

The answer lies in the operation of sympathy, or in the ability of humans to communicate feelings and sentiments from one to another and thus to share ends or aims. Because of this ability I am able to discover that just as I approve of those acts of others that enable me to retain control of my goods, so do others approve of those acts of mine that enable them to retain control of their goods. It then happens that individuals are sometimes motivated to uphold this system of rules simply because such an action benefits and pleases those other individuals who are aware of it. In short, by the operation of sympathy men sense that an act of proto-justice benefits others, and even mankind in general. Consequently, at some point (very early) in the history of mankind one or more individuals was motivated to perform an act of proto-justice, but for a new and qualitatively different reason: in order to bring about the good of others. At that moment, that individual or set of individuals performed not an act or acts of proto-justice, but a virtuous act or acts, and the virtue of justice came into being.

"The *second* kind of moral duties are such as are not supported by any original instinct of nature, but are performed entirely from a sense of obligation, when we consider the necessities of human society, and the impossibility of supporting it, if these duties were neglected. It is thus *justice* or a regard to the property of others, *fidelity* or the observance of promises, become obligatory, and acquire an authority over mankind". (W 3: 454-55)

⁴⁵ Although one wishes that Hume had said more about the transformation of self-interest into virtue, he is at least clear that the artificial virtues arise in the manner outlined here: "Afterwards a sentiment of morals concurs with interest, and becomes a new obligation upon mankind". (T 523)

Hume offers the same general account of each of the artificial virtues. Allegiance begins as proto-allegiance, or as an acceptance of government for reasons of self-interest. It cannot be traced to a divine command, nor even to the superiority of a supreme being. On the contrary, allegiance, or the moral duty of submission to government, arises first from the recognition that in certain circumstances one's interests require that there be a civil government capable of protecting those interests. In those circumstances, men "naturally assemble together... chuse magistrates, determine their power, and *promise* them obedience", the convention of promise-keeping already having been established as a part of the fundamentals of justice. (T 541) In the course of time, again because of the operation of sympathy, those who are governed begin to see that submission to the government is in the public interest. Because, as Hume puts it, we see that in large societies the execution of justice—the carrying out of certain activities which benefit mankind in general—is "impossible, without submission to government", we first establish a magistrate, and then later give him our allegiance simply because we want to foster this general benefit. (T 546) As soon as that happens the *virtue* of allegiance arises. Allegiance is merely a humanly created, "factitious" duty of obedience, a duty whose "sole foudation", he says, "is the advantage, which it procures to society, by preserving peace and order among mankind". (ECPM 205)⁴⁶

Of central importance in the present context, however, is the fact that for Hume allegiance is limited by self-interest, which is to say that our obligation to the magistrate/monarch is not absolute. Citizens owe the magistrate allegiance, but they are not merely his creatures or his property, over which he has an absolute authority or right. And because our conceptions of allegiance and obligation derive from this secular context and are informed and controlled by it, there can be no ground for supposing that our allegiance to the deity must be of a different, unmitigated sort, especially as there is inadequate evidence for supposing the deity has been significantly concerned with the formation and operation of the universe.⁴⁷

⁴⁶ Hume's account of the origin of government and allegiance first appeared in the *Treatise*, 3.2.7-10. A shorter version was published as "Of the Origin of Government", in the 1777 edition of the *Essays and Treatises*, and is found at W 4: 113-17. The fact that the essay was one of the last of the works for which Hume arranged publication suggests that he attached great importance to the subject, and also reveals the continuity of his thought on this matter. In both the *Treatise* and the posthumous essay he traces the origin of government to the need to overcome our tendency to overlook our real or distant interests in favour of apparent or present attractions, and both present allegiance as a "factitious duty of obedience" or submission to the magistrate, but this phrase is from the essay of 1777. In the *Treatise* Hume says that "all government is plainly an invention of men". Consequently, allegiance, on his view, is also a human invention. (T 542)

⁴⁷ The anti-atheists may seem to have a ready and valid objection to Hume's account of obligation: it is not in fact an account of *obligation*, but merely one possible description of the manner in which the *sense of duty* arises. And even those who do not share the religious commitments of the anti-atheists may feel that Hume, in an effort to demystify morality by stripping it of its transcendental elements, has not so much explained obligation as he has explained it away, into a (mere) *sense of duty*: *obligation* entails an *obligor*, separate from the individual *obliged*, it may be thought. But, bearing in mind that Hume insists that this *sense of duty* has a genuine foundation in human nature, his explanation seems entirely consistent with his general philosophical program. It appears to be an analogue, for example, of his explanation of the idea of necessary connection. And the feeling that obligation, to be genuine, necessarily entails more than mere inner compulsion, may be

Hume is known, justifiably, as a skeptic, and especially as a *religious* skeptic. He was not content, however, to establish himself as a mere scoffer, or articulate village atheist, not even to the world at large. But he expressed his dissatisfaction with the role religion had played in human life —with the two hundred years of religious strife that followed upon the Protestant Reformation; with the effects of the more unified Christian church of the pre-Reformation period; with religion wherever he found it in his extensive researches into human history. One of his interlocutors (the Epicurean of the first *Enquiry*) is made to complain about those who use the religious hypothesis as the basis for concluding that this life is “merely a passage to something farther; a porch, which leads to a greater, and vastly different building; a prologue, which serves only to introduce the piece, and give it more grace and propriety”. The same interlocutor then goes on to insist that inferring from the course of nature to a “particular intelligent cause” of order is “both uncertain and useless”. Uncertain because “the subject lies entirely beyond the reach of human experience”; useless because we can never “return back from the cause with any new interference, or... establish any new principles of conduct and behavior”. (ECHU 141-42) Granted, in this particular context Hume continues the conversation by doubting whether or not what *ought* to be the case (that life be free of the influence of “religious doctrines and reasonings”) actually *is or can be* the case, and he even suggests that, while religious views are ill-founded, they do have a beneficial effect on society for they help to restrain men’s passions.

But Hume did not leave it at that. The bulk of his writings suggest that his view of the matter is essentially that of the Epicurean: morality ought to be free of the influence of religion and religious belief and is in fact built on an entirely different foundation. Thus while Hume is a religious sceptic and a sceptic about religiously based moral systems, he is not, and did not conceive himself to be, a moral sceptic. He is, rather, a humanist: he attempts to show that the foundation of a genuine morality lies in human nature itself. He showed what he took to be the failures of religion, but he also tried to show that man himself is responsible for the existence of society, and for its generally beneficial organization. Of course, his optimism was limited. He did not suppose mankind an entirely benevolent species. He did not suppose that a completely enlightened society was imminent, or even a long-range prospect. But he did see evidence of some generosity, of some virtuous motives, and of some significant rationality. It was on this foundation in human nature that he thought man had built. “Tho’ justice be artificial”, he wrote, “the sense of its morality is natural”. To those who might think he was offering a merely relativistic account of these artificial virtues he went on to say:

a mere vestige of transcendently based morality. But even if there is a satisfactory Humean response to this objection, it does appear that Hume’s account of obligation is underdeveloped. Knud Haakonssen has pointed this out and gone on to suggest how on Hume’s view we develop obligations to justice, fidelity, allegiance, and the remaining artificial virtues. See “Hume’s Obligations”, *Hume Studies* 4 (1978), 7-17, reprinted in Haakonssen’s valuable *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 30-35.

Most of the inventions of men are subject to change. They depend upon humour and caprice. They have a vogue for a time, and then sink into oblivion. It may, perhaps, be apprehended, that if justice were allow'd to be a human invention, it must be plac'd on the same footing. But the cases are widely different. The interest, on which justice is founded, is the greatest imaginable, and extends to all times and places. It cannot possibly be serv'd by any other invention. It is obvious, and discovers itself on the very first formation of society. All these causes render the rules of justice stedfast and immutable; at least, as immutable as human nature. (T 619-20)

Hume saw, correctly, I suggest, that morality is autonomous. It is, or at least it ought to be, free from the putative authority of religion and religious belief. He also thought it genuine, its distinctions in an important sense real, founded on the nature of mankind and the world in which we live.

Hume y la polémica sobre el lujo

María Elósegui Itxaso

Universidad de Valencia

I. Introducción

Este artículo se propone desvelar un aspecto desconocido de la influencia de Hume en la Ilustración española. Existen datos probados de que las opiniones humeanas sobre la polémica del lujo hicieron mella en la opinión pública española del siglo XVIII.¹

Tres son las fuentes o documentos principales a los que se remite mi investigación en los que se cita a Hume expresamente, acudiendo a su autoridad como intérprete y mediador equilibrado, ante las posturas extremas que se debaten en la época.

El documento más destacado para nuestra discusión lo constituye una revista titulada *El novelero de los estrados y tertulias y diario universal de bagatelas. Obra*

¹ BOSCH CARRERA, M^a Dolores. *Costumbres y opinión en el periodismo español del siglo XVIII*. Universidad de Barcelona. Tesis doctoral. Octubre 1988. Inédita.

HUME, D. *La norma del gusto y otros ensayos*. Ed. Nexos. Barcelona. 1989.

Sobre el refinamiento en las artes. Título original *Sobre el lujo* en las ediciones de 1752 1758.

En el texto en la edición de 1768: «La prodigalidad no ha de ser confundida con un refinamiento en las artes. Parece incluso que ese vicio es mucho menos frecuente en las épocas cultas. La industria y el beneficio engendran esta frugalidad entre la clase baja y media y en todas las profesiones laboriosas. Ciertamente, puede pretenderse que los hombres de alto rango sean más atraídos por los placeres que llegan a ser más frecuentes. Pero la ociosidad es la gran fuente de la prodigalidad en todos los tiempos, y existen placeres y vanidades en todas las épocas que atraen igualmente a los hombres cuando no están familiarizados con mejores entretenimientos. Por no mencionar que el alto interés que se paga en tiempos duros, consume rápidamente las fortunas de la clase media terrateniente, y multiplica sus necesidades».

*semanaria que ofrece dar al público Don Antonio Ruiz y Minondo.*² El autor fue Francisco Mariano Nifo. Se editó en Madrid. Fue anunciada en la *Gaceta* del 23 de octubre de 1764 y salió semanalmente durante los ocho números de que consta, encuadernados en un solo volumen de 345 páginas. En el quinto número aparece una carta escrita al autor de este *Diario* en defensa de los Nobles bien vestidos y Contra una falsa sátira de los lícitos aseados, representada en el Coliseo de la Cruz con el ridículo nombre de *El Petimetre*. Esta carta está firmada el 19 de Noviembre de 1764.

Un segundo documento de referencia obligada es el periódico denominado *El censor*.³ Esta publicación responde más al estilo ensayístico propio de los *panfletos* británicos ilustrados que al género periodístico.

El Censor dedicó al tema del lujo un total de nueve discursos. En seis de ellos expone sus particulares opiniones favorables al aumento del lujo, considerado como un bien para la felicidad pública; los otros tres eran la colaboración de un anónimo Philopatro remitida *al Censor* para corroborar sus opiniones.

En dos ocasiones se cita explícitamente el ensayo de Hume para afirmar que se comparten e intuyen sus opiniones, aunque no se haya leído su obra. El redactor, refiriéndose a este supuesto personaje, dice: «Por lo que toca a Philopatro, me basta para contestarle la de David Hume, pues aunque protesto a fé de Censor de bien que no la he leído jamás; parece que tengo la gracia de adivinar sus pensamientos».⁴

El redactor afirma curiosamente: «Pero mi definición del *luxo* no es tan nueva ni tan extraña como todo eso. Por de contado ya he dicho que no he leído a David Hume, mas yo pondré algo bueno a que este Escritor la ha empleado antes que yo».⁵

La tercera fuente la hallamos en las cartas que Manuel de Aguirre, bajo el seudónimo de *el Militar Ingenuo*, dirige al *Correo de Madrid*, llamado en el momento de su aparición *Ciegos*.⁶ Es reconocida la influencia que Rousseau ejerce en el pensamiento de Manuel

² NIFO, FRANCISCO MARIANO. *El novelero de los estrados y tertulias y diario universal de bagatelas. Obra semanaria que ofrece dar al público Don Antonio Ruiz y Minondo. Nescit vos misse reverti* (Hor. Art. 12). Las páginas 171 a 219 recogen el ensayo de Hume *sobre el lujo o sobre el refinamiento en el arte*. HERR, R. *España y Revolución del siglo XVIII*. Madrid. 1964.

MARAVALL, J. A. «Las tendencias de Reforma Política en el siglo XVIII español». *Revista de Occidente*, nº 52, julio 1967.

MARIAS, J. *La España posible en tiempos de Carlos III*. Madrid. 1963.

³ *El Censor. 1781-1787*. Editor Luis Cañuelo. Obra periódica. Comenzada a publicar en 1781 y terminada en 1787. Edición facsimil con prólogo y estudio de José Miguel Caso González. Universidad de Oviedo. Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII. 1989. Homenaje de la Universidad de Oviedo al rey Carlos III en el bicentenario de su muerte.

El Censor. 1781-1787. Introducción de José F. Montesinos. Edición, prólogo y notas de Elsa García-Pandavenes. Barcelona. Ed. Labor. 1972.

⁴ *El Censor*, Discurso CLXVI, p. 662.

⁵ *El Censor*, Discurso CLXVI, p. 670.

⁶ AGUIRRE, M. *Cartas y Discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid* (precedido de *Sistema de Sociedades Patrióticas y de Seminarios o Casas de educación*). Edición y estudio preliminar de A. Elorza. San Sebastian. 1973.

AGUIRRE, M. «Discurso sobre el lujo», en *Correo*, t. II, nº 121, 19 de diciembre de 1787.

AGUIRRE, M. «Carta del Militar Ingenuo eximiéndose de ser juez en la competencia del lujo», en *Correo*, t. III, 11 de octubre de 1788, pp. 1205-6.

de Aguirre, como se puede apreciar en su discurso *Sobre el contrato social*.⁷ Sin embargo el discurso del Militar Ingenuo *Sobre el lujo* es una réplica exacta de los argumentos utilizados por Hume en su ensayo *Sobre el Refinamiento en las Artes*. Aunque Aguirre no cita a Hume, según la costumbre de la época en la que no se hacían citaciones directas, no es una mera suposición afirmar que conocía el ensayo humeano, ya que, como hemos visto, había sido reproducido enteramente en el escrito al que me he referido, que es anterior en su aparición. La tónica del discurso del *Militar* es completamente antirusoniana, contradice los argumentos del *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* del filósofo francés⁸ y hace una defensa directa y sin paliativos de las ventajas del lujo.

II. La traducción del ensayo de Hume en la prensa española

Por otra parte también se podría contra argumentar que la existencia del lujo intensifica las diferencias sociales, permitiendo a los acaudalados disfrutar de unos bienes de consumo prohibitivos para el pobre.

Ese sería el argumento de Francisco Mariano Nipho, que fue el primer periodista que detectó la importancia de este fenómeno y en su *Diario Estrangero* de 1763 da cuenta de un libro publicado en Amsterdam titulado *Ensayo sobre el lujo*.⁹ Según este autor, *lujo* es sinónimo de exceso y desmesura y por tanto factor de desequilibrio entre las distintas clases o niveles sociales. Nipho hace una referencia directa a Hume, criticándole «el lujo tan funesto para un pequeño estado, es útil y aún conveniente en una grande Monarquía».¹⁰ Sin embargo tan sólo un año después parece defender esta actitud de Hume.

AGUIRRE, M. *Cartas y discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid*. Recopiladas por Antonio Elorza. San Sebastian. 1973.

El Correo de los Ciegos. 1786-1791. (José Antonio de Manegat). Periódico bisemanal cuyo primer número se anuncia el 10 de octubre de 1786. IGLESIAS, N & MANA, A. *El Correo de Madrid o de los Ciegos*. Madrid. 1968.

⁷ AGUIRRE, M. «El origen de la desigualdad entre los hombres». *Correo*, t. III, nº 168, 31 de mayo de 1788.

Sin embargo en el discurso *Del contrato social*, dice Aguirre, como Hume, que el pacto surgió por interés, cfr. AGUIRRE, p. 350 y en la p. 351 utiliza el término convenio o contrato. Recurre también al principio de autoridad para explicar el origen del primer gobierno, y cifra la causa de la obediencia en la particular ventaja de los sujetos que obedecen, p. 353. Se puede afirmar que estas primeras páginas son un resumen de los argumentos empleados por Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Recorre la historia y describe revoluciones y reyes usurpadores. Afirma con el adagio utilizado por Hume en sus ensayos políticos, que *La salud del pueblo es la ley suprema*. AGUIRRE, p. 249).

⁸ ROUSSEAU, J. J. *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Ed. Alianza editorial. 1989. 6ª edición. Original, *Du contract social. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

SPELL, J. R. *Rousseau in the Spanish World, before 1833*. Austin. 1938.

⁹ NIFHO, M. *Diario Estrangero* de 1763 da cuenta de un libro publicado en Amsterdam titulado *Ensayo sobre el lujo*.

Cfr. ENCISO RECIO, L. M. *Nipho y el periodismo español del siglo XVIII*. Universidad de Valladolid. 1956. ENCISO RECIO, L. M. *La Gaceta de Madrid y el Mercurio Histórico y político 1756-1781*. Valladolid 1957.

¹⁰ *Diario Estrangero*, p. 1053.

«Mr. Hume hablando de la palabra lujo dice que no se puede dar alguno que deje de ser bastante transcendental y vago; puesto que el lujo para Pedro no lo es para Antonio; lo que es loable para Rafael sería sumamente reprehensible en Ramón. El que sería exceso en un particular no lo es en un príncipe: lo que sería profusión en un estado pequeño no lo sería en uno grande... Pero haciendo justa abstracción de personas y lugares Hume lo define... «un refinamiento estudiado en la solicitud de los placeres sensuales»... (Continúa el autor de la carta): inocente o reprehensible según las circunstancias unos lo han disculpado y aún aplaudido con exceso como provechoso a la sociedad y otros al contrario lo han reprobado sin misericordia, por moderado que fuera como un origen de los desórdenes que turban y ofenden la buena regularidad del gobierno y policía... El autor primero prueba que los siglos del refinamiento en materia de lujo han sido los más felices y los más industriosos: en segundo lugar dice que cuando el lujo ha de ser inocente deja también de ser útil y que si es llevado lejos de lo justo se hace pernicioso; pero el lujo por sí mismo no es lo más peligroso para la sociedad. Aquí sin duda alguna intenta M. Hume combatir el famoso *Discurso contra las Ciencias y el Arte* que fue premiado por la Academia de Dijon.

M. Hume dice... «los verdaderos principios de la felicidad terrena son la acción, el placer y el reposo... la educación, la costumbre y el ejemplo sirven mucho para encaminar nuestro espíritu hacia alguno de estos tres medios de felicidad. Dichosos nosotros cuando estos tres diversos móviles nos llevan principalmente a la acción y al placer: porque ocupándose en ella su ingenio y capacidad aumentan las potencias, perfeccionan las facultades... la industria, el refinamiento en las Artes mecánicas conducen directamente al refinamiento de la Artes liberales... Cuando más progresos hacen las Artes y las Ciencias tanto más se hacen los hombres sociables... Se comunican unos con otros y de este hábito de conversar se hacen más dulces y humanos... de este modo vemos florecer en siglos cultos con el auxilio del lujo... después de haber manifestado que la industria, los conocimientos y la humanidad contribuyen a la grandeza, y al poder de los estados pretende probar que los placeres regulados de ningún modo afeminan el valor; porque si la urbanidad mitiga la impetuosidad en la cólera, esta pérdida está muy bien compensada por los sentimientos de honor (...) los que atribuyen la afeminación de los italianos a su lujo y a su particular gusto por las Artes no tienen razón y sino pongan la vista en los franceses e ingleses cuya bravura es tan innegable como su inclinación al lujo y al Comercio... en Polonia, en cambio, las Ciencias, las Artes están menos cultivadas que en otro reino de Europa; y esto no obstante, es el país donde la banalidad y corrupción pública son más de moda. En Gran Bretaña la Cámara de los Comunes que es el apoyo del Gobierno, debe todo su poder popular al comercio de dónde infiere el lujo no puede ser enemigo de la libertad, franqueza, patriotismo... Pero también el lujo deja de ser útil. Los placeres de los sentidos se hacen criminales cuando se sacrifica a ellos todos los medios... pero no sucederá cuando se haya reservado para la educación de los hijos, el consuelo de los amigos y alivio de los pobres... el lujo excesivo es un vicio sin excusas aunque se pretexta que es el origen del trabajo... Si desterramos el lujo excesivo... sin desterrar la pereza, el amor propio, no haremos más que disminuir la industria del Estado sin añadir nada al decoro público ni a la generosidad de los hombres. Concluye Hume que el lujo inmoderado es el origen de

muchos males pero que es preferible a la pereza y ociosidad que ordinariamente ocupan su lugar, que hacen mucho más daño los ociosos que los espléndidos.

Ahora bien, señor diarista: nótese cuan descabellada es la sátira al *Petimetre*, más si atendemos que en ello no se castiga al tramposo... ¿qué sería de los pobres que viven víctimas del afán cosiendo?... ¿de los que bordando? ¿de los que tejiendo?... ¿de los que hilando?, si el rico y el acomodado sepultaran su dinero... Será arruinar lo más firme de su cimiento al Estado...

Nuestra ilustre, noble y aseada juventud que es donde tiene vinculado —lo petimetre— lo airoso merece justamente que se la veneren... Pintemos el vicio para aborrecimiento y la virtud para el aplauso que todos contribuiremos agradecidos a su fatiga y seremos las primeras voces de su alabanza; pero deje en pacífica posesión de su decoro a los personajes distinguidos». ¹¹

III. La polemica ilustrada sobre el lujo en España

En el siglo XVIII en España se observa el despertar de una incipiente sociedad de consumo. ¹²

El lujo lleva aparejado problemas de diversa índole; moral o ético, económico, político y religioso. En su origen todos ellos se presentaban tan estrechamente unidos que el punto de partida de cualquier discusión de este tipo debía centrarse en deslindar los límites del mismo concepto de lujo.

En la cuestión moral se abrió el debate entre el naciente liberalismo que abogaba por el comercio y el lujo contra el republicanismo, que predicaba la sobriedad y austeridad.

En el aspecto económico y político, se esbozaba el librecambismo, libertad de comercio, frente al mercantilismo y sus leyes suntuarias o intervencionismo estatal, con el consabido impuesto en determinados productos, leyes de aduanas, arenceles, etc.

En el contexto social, las clases sociales tradicionales se rompen con la aparición de una fuerte burguesía que incrementaba sus ganancias gracias al comercio.

Con respecto al tema del que nos ocupamos, cabía identificar lujo con despilfarro o gastos innecesarios, motivados por el afán de seguir una moda impuesta además desde fuera. Es en este sentido, como lo entendieron algunos cuando rechazaron la moda de apeteer lo nuevo por extraño y rechazar lo antiguo, aún conservando esto último mayor arte; en parte también porque estaba motivado por el deseo desmedido de parecer algo en sociedad, es decir por la ostentación. ¹³

¹¹ NOVELA V. DE M. M. LAS DOS DESGRACIADAS INFELICES. La novela llena de exaltación romántica y de una idealización suma del amor humano, termina con la elección que *Lucinda* decide la vida monástica, después de verse abandonada.

¹² ELORZA, A. *La ideología liberal en la Ilustración española*. Madrid. 1970.

SARRAILH, J. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México. 1957.

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *La prensa española del siglo XVIII*. 1978.

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid. C.S.I.C. 1986.

VARELA HERVIAS, E. *El Espíritu de los mejores diarios (1787-1791)*. (Publicado por Cristóbal Cladera). Madrid. 1966.

¹³ SEMPERE, *Historia del Luxo*, T. II, pp. 177-178 y NIPHO, *Caxon de Sastre*, 1760-1761.

El hecho de que estas modas se importaran desde el extranjero incide en la cuestión económica, debido a que no da trabajo en el propio país sino en los países vecinos. De este modo, prevalecen los productos extranjeros sobre los nacionales.

Para agravar la situación, en el análisis presentado a través de los periódicos españoles se acusa al lujo de algo tan serio como de ser la causa del descenso de natalidad, al haber convertido las bodas en algo tan costoso que pocas fortunas podían afrontar.¹⁴

La influencia hasta un punto exagerado de la moda alcanza no sólo al modo de vestir y al mobiliario de la casa sino hasta la misma comida. Muchos de estos utensilios, telas y decorados son extranjeros, con el consiguiente desprecio y ruina de los talleres y telares nacionales. La invasión de productos a la moda —sobre todo los relativos al atuendo personal— eran de confección extranjera. Los productos de consumo de las gentes ricas —la nobleza y quienes se asimilaban a sus formas de vida— eran además de lujosos de procedencia extranjera.

En el caso de España la importación de productos de consumo desde el extranjero había originado problemas laborales, ya que obligó al cierre de diversos talleres. Si el lujo hubiera servido para que los ricos invirtieran su dinero en el propio país contribuyendo a un aumento de la mano de obra nacional, como sucedió en otras naciones, quizá su aparente inmoralidad hubiera estado más perdonada.

El siguiente texto recogido del periódico los *Ciegos* refleja con la típica ironía nacional la situación que se había creado:

«¿Es poderoso este siglo (hablo del acaudalado, cuyo dinero físico es el objeto del lujo) en que gasta sus rentas? despiertanle dos ayudas de cámara primorosamente peinados y vestidos: toma café de moca exquisito, en taza traída de la China por Londres: pónese una camisa finísima, de Holanda, luego una bata de mucho gusto tegida en León de francia: lee un libro encuadernado en París: viste a la dirección de un sastre y peluquero francés: sale con un coche que se ha pintado donde el libro se encuadernó: va a comer en baxilla labrada en París o Londres, las viandas calientes y en platos de Saxonia, o China las frutas y dulces: paga a maestro de música, y otro de baile, ambos extranjeros; asiste a una opera italiana, bien o mal representada, o a una tragedia francesa, bien o mal traducida. Y al tiempo de acostarse puede decir esta oración: doi gracias al cielo de que todas mis operaciones de hoy han sido dirigidas a echar fuera de mi patria quanto oro y plata ha estado en mi poder».¹⁵

Fue preciso que transcurrieran varios años de discusión para que se estableciera una distinción entre el *lujo* como una cuestión moral —reprobable en lo que pueda tener de voluptuoso, es decir excesivo o desmesurado— y las consiguientes connotaciones económicas que convierten el término *lujo* en algo sinónimo de productividad y medio de progreso material, en sí mismo no censurable. Existían dos tipos de lujos uno culpable y otro virtuoso.¹⁶

¹⁴ Cfr. *El Pensador*, nº LVI, p. 66-73, *Memorial Literario*. IV, 1789, p. 637.

¹⁵ *Ciegos*, 250 (15-IV-1889) Carta 41.

¹⁶ Cfr. SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, p. 243 y ss.

Se discute si el lujo encarece el precio de las cosas y causa otros daños al estado. En 1784 en la *Real Academia de Jurisprudencia* de Madrid se presenta una disertación que concluye en contra del lujo basado en artículos de procedencia extranjera y presentando como útil y necesario el de género nacional.¹⁷

En 1786 se publicó en Madrid un libro titulado *Conversación Política sobre el lujo; daños que causa al Estado, modo que ha tenido de entronizarse y medios de atajarlos*.¹⁸

El gobierno se propuso como uno de sus objetivos políticos el cortar con el lujo por considerarlo algo pernicioso para la nación, promoviendo como contraste el consumo de productos nacionales. A tal efecto dictó *leyes suntuarias* para promover el consumo de género nacional. Pero estas leyes no alcanzaron su objetivo. Esta actitud se trasluce en el *Discurso sobre el lujo de las señoras y proyecto de un traje nacional*. De autor anónimo.¹⁹ El proyecto proponía la elaboración de tres modelos de trajes femeninos, relativos a las tres clases sociales. Se exigía que estuviera compuesto con géneros del país. Esta propuesta contó con la aprobación del periódico el *Duende de Madrid*.²⁰ Se pretendía detener los síntomas del cambio social que se advertían a través de la tendencia a igualar el modo de vestir.

De este modo se trasluce las graves incidencias socio-políticas de quienes atacaban el lujo en todas las clases sociales alegando como motivo que el lujo igualaba a la sociedad, lo que se consideraba indignante; si se generalizaban una serie de prendas y modos de vestir ya no se podía distinguir al rico del pobre por su porte exterior. Este fue uno de los motivos por el que se propuso un traje nacional, la actitud que se ocultaba detrás no era tan sólo un motivo de sobriedad, sino un afán de evitar el igualitarismo social, y de afianzar las diferencias estamentales.

Incluso quienes aprobaban el lujo, lo admitían como un derecho de la nobleza pero no de las demás clases sociales. Es decir, se apreciaba detrás una actitud clasista. Se criticaba que el pobre quisiera llevar una vida de mayor confort, mientras se alababa la ostentación del rico.

El diccionario de sociología de Helmut Schoeck da cuenta de la actitud que se escondía detrás de los aparentes impuestos de lujo: «Los impuestos de lujo son casi siempre impuestos penales. Con ellos se quiere contener o castigar el derroche o la frivolidad. Antiguamente existían tales impuestos cuando un pequeño estrato dirigente quería excluir del goce de alguna cosa a los demás estratos de la población... En un principio, la gravación del impuesto de lujo fue, paradójicamente, una especie de precio de rescate que se tributaba a la envidia de los estratos superiores, los cuales, al desaparecer el orden estamental, no permitían, más que a cambio de una sanción, que los estratos sociales que aspiraban a una posición económica más elevada, adquirieran unos vestidos, una vivienda, etc., superiores a su rango social. Al principio, el impuesto de lujo era muchas veces expresión de una mentalidad antidemocrática que deseaba

¹⁷ *Memorias Literarias*. XI. 1784. p. 23.

¹⁸ ISIDORO CABEZA, J. *Memorial Literario*, III, 1786, p. 387.

¹⁹ Cfr. DEMERSON, P. op. cit. p. 149. 1788.

²⁰ Cfr. ENCISO RECIO, L. M. *Prensa clandestina española del siglo XVIII. El Duende Crítico*. 1968.

reservar el lujo a un estrato privilegiado. También los puritanos del siglo XVII y XVIII gravaron con un impuesto a los conciudadanos que no compartían el concepto austero que sobre la vida tenía el Puritanismo».²¹

Ese modo de considerar el lujo correspondería al significado que se recoge en la actualidad en algunos diccionarios como el de María Moliner en el que en la voz lujo se lee: Del latín *luxus*, libertinaje. 1) Ostentación de riqueza, se aplica a una cosa costosa que se tiene o se usa o se hace con mucho gasto, aparato, apariencia, bambolla, empaque, esplendidez, magnificencia, regalo, riqueza, señorío, suntuoso, derroche, elegante, rico. 2) Cosa cuya realización supone cierta libertad, sobra de dinero, de tiempo. 3) Abundancia o gran número de ciertas cosas, que pueden no ser necesarias pero tampoco estorban.²²

Sin embargo si definimos el lujo como *todo gasto de un sujeto económico que sobrepasa la medida de lo necesario para la vida*, coincidiríamos con la actitud de Mandeville. En este sentido todo lo que excede la satisfacción de las necesidades primarias más elementales se podría considerar como un lujo. Y si esto fuera el modo de entender el lujo, todas las manifestaciones culturales humanas pasarían a situarse en el nivel de lujo, serían lujosas, sobrantes, como un exceso. El comer con cubiertos y vajilla sería un lujo, las buenas maneras serían algo sobreañadido a lo estrictamente necesario, el buen gusto, la moda, etc., el arte, la pintura, la música, todo sería un lujo, pudiendo ser definido el hombre como un animal de lujos.²³ De este modo la palabra lujo encerraría en sí un concepto muy relativo que no está en absoluto libre de todo juicio de valor y que en el transcurso del cambio social, de la movilidad de estratos, del crecimiento económico y del aumento del consumo específico de clases, se ha ido haciendo cada vez más discutible.²⁴

IV. El censor

Las ideas expuestas en el Censor constituyeron una ruptura con la mentalidad imperante. Se comienza a mantener el valor del trabajo y la conveniencia de que la nobleza se dedique a cosas útiles. Esto llevaba consigo un apoyo implícito de las actividades comerciales, del comercio activo, para ello resulta imprescindible la previa liberalización de los productos industriales y un fomento moderado del lujo nacional. Se ataca el monopolio y se defiende el librecambismo, así como la libre circulación de los bienes.

Desde el primer artículo el censor dejaba claro que no es el lujo en sí mismo lo pernicioso, sino la ociosidad que le suele acompañar. No es el lujo el que corrompe las costumbres sino la ociosidad y una mala legislación.²⁵ En el momento en que se impida la unión: riqueza ociosidad, el lujo dejará de ser un problema moral. Aquí aparece la tesis nuclear de *El Censor*: el lujo será bueno cuando no pueda mantenerse sino por medio

²¹ SCHOECK, H. *Diccionario de sociología*, Biblioteca Herder. Barcelona 1973. pp. 438-439.

²² MOLINER, M. *Diccionario del uso del español*. Ed. Gredos. Madrid. 1979. p. 291. Curiosamente la palabra lujuria, del latín *luxuria*, tiene su origen también en el término latino *luxus*.

²³ SCHOECK, H. *Diccionario de sociología*, op. cit.

²⁴ *Idem*, p. 438.

²⁵ *El Censor*. CXXIV. p. 1093.

del trabajo, uniéndose a la industria y aplicación: «Y esto sucedería indefectiblemente si se dexase obrar libremente a la naturaleza; porque las riquezas, sin las cuales no puede él subsistir, huirían infaliblemente del ocioso y correrían por su propio impulso a unirse con la industria y la aplicación. El lujo entonces sería el incentivo del trabajo: y un hombre siempre ocupado, ni tiene tiempo ni necesidad de refinar placeres».²⁶

Es perfectamente comprobable el paralelismo en los argumentos a favor del lujo entre el Censor y los diversos ensayos humeanos. Analizaré aquí algunas de las argumentaciones:

La primera será la defensa de un peculiar modo de entender la igualdad.

La segunda argumentación se basa en la defensa de la utilidad del trabajo. El Censor defiende a capa y espada la necesidad de que todos trabajen. El que todos los ciudadanos trabajen trae como consecuencia un cambio total en la estructura social. Afecta en primer lugar a la aristocracia que tendría que cambiar su modo de vida, afecta igualmente a la aparición de una fuerte burguesía, y lo que no es de menor importancia fomenta entre los agricultores un mayor afán trabajo, unido al incremento de un deseo legítimo de la riqueza, es decir del disfrute de los bienes no estrictamente necesarios.

El tercer argumento sería una defensa del valor de la utilidad del lujo no sólo para los individuos sino para el mismo estado y para el incremento de la riqueza nacional.

Primer argumento

Respecto al primer argumento, el censor utiliza claramente razones humeanas y cita para contradecirles expresamente a Rousseau, Mably y Montesquieu.²⁷

Se llega a afirmar con osadía que «Hay ciertamente una igualdad, que es la base de la Democracia»,²⁸ lo que recuerda explícitamente a la afirmación humeana de que «No se puede dudar que esta clase de igualdad es la más conveniente a la naturaleza humana».²⁹

Se debe crear una legislación que vele por el aumento de las riquezas, la consecuencia será que se alcanzará progresivamente una sociedad más igualitaria.³⁰ A esto añade la idea de que «La diferencia entre las fortunas de los ciudadanos no puede ser excesiva».³¹

²⁶ *El Censor*. CXXIV p. 1095.

²⁷ Cfr. *El Censor*. CXXV. pp. 1109-1111. *El Censor* sigue claramente a Hume cuando habla de la igualdad y desigualdad, pero en ningún momento a Rousseau. Se critica como posturas no válidas tanto la de Mably, como la de Montesquieu, a quienes se cita expresamente; cfr. *El Censor*, p. 546, Discurso CLIX. En el discurso nº CXXVI se hace una clara referencia a Rousseau y a Montesquieu rechazando las posiciones de ambos p. 1116. Se refiere a este último con una referencia indirecta: El mismo autor de la «Ciencia de la Legislación».

²⁸ *El Censor*. CXXV, p. 1108.

²⁹ HUME, D. *Ensayos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales. Col. «Civitas». 2ª ed., 1982. 433 p. 1ª ed., 1955. Instituto de Estudios Políticos. Traducción e introducción Enrique Tierno Galván. *Sobre el comercio*, p. 24. Original, *Essays Moral, Political and Literary*. Liberty Classics. Indianapolis. Edited by Eugene Miller. 1985. *Of Commerce*, p. 265.

³⁰ Cfr. *El Censor*, p. 1137. Discurso CXXVII.

³¹ *El Censor*, p. 1137. Discurso CXXVII.

Casi de un modo similar Hume afirma que una «desigualdad demasiado grande entre los ciudadanos debilita a todos los estados»,³² defendiendo a su vez la necesidad de la aparición de una clase intermedia o clase media, la burguesía.

Refiriéndose a éstos Hume escribe: «...Estos no se someten a la esclavitud como hacen los campesinos a causa de su pobreza y pequeñez de espíritu, y no teniendo esperanza de tiranizar a otros, como los barones, no están tentados por el placer de esta gratificación a someterse a la tiranía tanto del monarca como de la aristocracia. La Cámara Baja es el soporte de nuestro gobierno popular, y todo el mundo reconoce que debe su principal influencia y consideración al crecimiento del comercio, que ha puesto en manos de los comunes un equilibrio tal de propiedad. ¡Qué inconsecuente es, pues, censurar tan violentamente el refinamiento de las artes y presentarlo como la ruina de la libertad y del espíritu público!».³³

Sin embargo el fomento del lujo beneficia también a los agricultores, dándoles más libertad e independencia. La posibilidad de emplear sus ganancias en bienes superfluos —*commodities*— constituye un incentivo para el aumento de productividad. Otra consecuencia indirecta es el aumento de ingresos que les permite una mayor independencia económica y a su vez política. Estos fenómenos se producen de un modo encadenado: «Pero si el lujo alimenta el comercio y la industria, los campesinos, por medio de un cultivo apropiado de la tierra, se hacen ricos e independientes, mientras que los comerciantes y mercaderes adquieren una parte de la propiedad y dan autoridad y consideración a esa clase intermedia de hombres que son la base mejor y más firme de la libertad pública». ³⁴

También la actitud del *Censor* sobre el modo de entender la igualdad se puede asimilar a la afirmación humeana de que no es deseable ni posible una igualdad absoluta.³⁵

Las razones en las que el *Censor* sustenta esta afirmación son las siguientes: en el reino de la ociosidad, el lujo es proporcional a la desigualdad con que están repartidas las riquezas; con el trabajo, el lujo se repartiría proporcionalmente a la desigualdad con que la naturaleza distribuye a los hombres las fuerzas y los talentos y el que mejor aplicase sus talentos al provecho común. Con y por medio del trabajo el lujo no podía corromper las costumbres de una nación y afeminarla porque la corrupción apenas halla entrada en un hombre activo y laborioso.

³² HUME, D. *Sobre el comercio*. p. 23. op. cit. *Of Commerce*, p. 265.

³³ HUME, D. *Sobre la norma del gusto y otros ensayos*. Ed. Nexos. Península. Barcelona. 1989. 158 p. Traducción M^{ra} Teresa Beguristáin. *Sobre el Refinamiento en las artes*. p. 124. Critica Hume la división de la sociedad sólo en dos clases: propietarios y vasallos o arrendadores: «Estos últimos son necesariamente subordinados, y hechos para la esclavitud y la sujeción... Los primeros se erigen naturalmente a sí mismos en pequeños tiranos» (Idem). Y cfr. *Sobre el comercio*, p. 5, donde Hume establece una distinción entre labradores o artesanos (*manufacturers*), *Of Commerce*, p. 256.

³⁴ HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 124. *Of Refinement in the Arts*, p. 277.

³⁵ *El Censor* refiriéndose a la igualdad dice: «La naturaleza ni ha establecido la igualdad de fortuna, ni la quiere». (Discurso CXXV, p. 1108). HUME, D. *Enquiry Concerning the Principles of Moral*. Editado por Selby-Bigge y revisado por P. H. Nidditch. Oxford University Press. 1988. p. 194. Cfr. ELOSEGUI, M. «El derecho del ciudadano a la participación en la vida política en Hume, Smith y la Ilustración escocesa». *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, (1990). pp. 431-453.

No se le escondía al Censor que fundar la riqueza y el progreso material de un pueblo exclusivamente en la capacidad de trabajo personal suponía consagrar un modelo de sociedad, competitiva, individualista, que por necesidad fomentase las desigualdades entre unos y otros. Al relacionar progreso-trabajo personal se proyectaba una sociedad en todo opuesta a los modelos de Mably y otros que veían en el igualitarismo la fuente de la felicidad para un país. Se contraponía y despreciaba el igualitarismo de Mably, ya que perseguirlo significaba excluir toda posibilidad de arte. Se negaba la idea de reducir toda necesidad a las estrictamente primarias (físicas) y la igualdad a la aritmética:

«¿... por qué sino clamar con tanta energía contra todas las artes que no son de primera necesidad? ¿por qué quererlas proscribir como las más crueles enemigas del género humano? ¿por qué tanto echar menos la comunión de los bienes, tanto acriminar las voces *tuyo* y *mío*? ¿tanto empeño en persuadir que es necesaria para nuestra felicidad una absoluta igualdad de fortunas? ¿una igualdad no geométrica, sino rigurosamente aritmética: esto es, una igualdad que no consiste en que el haber de cada uno sea proporcionado a la parte con que contribuye al bien general, sino en que el de ninguno exceda al de otro?, semejante igualdad ya se ve que excluye todas las artes, y que sólo puede subsistir en un pueblo que se reduzca a lo físicamente necesario. Este modo de pensar es el que me propuse combatir en mis discursos».³⁶

El *Censor* llama «Luxo a todo uso de las cosas no necesarias a la conservación de la vida y de las fuerzas».³⁷ Sigue aquí en realidad la concepción de Mandeville: «... Habrá un uso de las cosas no necesarias a la vida, el qual siendo el único aliciente que puede darse al trabajo y por consiguiente el único preservativo de la ociosidad, bien lexos de dañar, es siempre indispensable para la prosperidad de un pueblo, y nada opuesto al interés de la Religión».³⁸

Contra la argumentación del Abad Mably no se comparte que haya que atender tan sólo a las necesidades estrictamente primarias: «... segun el qual es imposible que un pueblo sea feliz sin reducirse a lo físicamente necesario como el de Esparta».³⁹

En su discurso conclusivo justifica que haya empleado el vocablo *luxo* con una significación que no es la común. Aunque posteriormente reconoce que no es original en esto, ya que otros autores, entre los que se cita explícitamente a Hume han empleado este término con la misma significación que él le quiere dar.⁴⁰

Segundo argumento

A continuación pasaremos a exponer el segundo argumento que utiliza el Censor a favor del lujo. En su razonamiento se entreveran razonamientos esbozados al tratar los problemas de los estamentos y de las diferencias económicas. El lujo se disfrutará como consecuencia del logro de ingresos nacidos del esfuerzo y trabajo personal.

³⁶ *El Censor*. CLXVI, pp. 666-67. El primer párrafo es según Guinard traducción del *Emilio*. Según Forner todo el discurso está inspirado en Hume. Cfr. García Pandevenes op. cit. p. 280.

³⁷ *El Censor*, CLXVI, p. 664.

³⁸ *El Censor*, CLXVI, p. 665.

³⁹ *El Censor*, CLXVI, p. 666.

⁴⁰ Cfr. *El Censor*, CLXVI, p. 670.

Indudablemente esto dará lugar a ciertas desigualdades, lo que conecta una vez más con el tipo de equilibrio que según *el Censor* es deseable, coincidiendo de nuevo con la concepción humeana, igualdad de oportunidades que desemboca en diferentes resultados.

En definitiva, *el Censor* aboga como Hume por una supresión de la ociosidad. El progreso constante y equilibrado depende de una conjunción armoniosa del binomio trabajo personal-creación de riqueza. El lujo negativo es aquel que va emparejado a la ociosidad pero no el lujo en sí mismo considerado. Es la ociosidad la que lleva a la corrupción de las costumbres.⁴¹

El argumento del *Censor* es el siguiente: el lujo es sinónimo de progreso y riqueza cuando es fruto del trabajo personal y opuesto a la ociosidad. Sólo en la medida en que el lujo es fruto del trabajo —y capacidades individuales— la naturaleza actúa libremente y establece forzosamente una sociedad desigual. Tal desigualdad, por ser natural, es justa y la única capaz de causar felicidad a un pueblo. Pero para evitar posibles abusos es preciso recurrir a una legislación sabia que lime y reforme las apetencias indignas de la avaricia.

«La felicidad general de un pueblo no es sino la medianía de las fortunas particulares y ésta no será jamás destruida por mucho que se aumente la riqueza del estado una vez que el aumento sea precisamente fruto de la industria general y que se distribuya entre todos sus individuos con una perfecta proporción a la parte con que cada uno contribuya a sus producciones; una vez que ninguno pueda enriquecerse sin trabajar ni disfrutar en el ocio el caudal adquirido sin disminuirle».⁴²

Además, en el supuesto de que el lujo se produjera como consecuencia del trabajo, la desigualdad de las riquezas no sería tanta con lo que el lujo no podía ser tan extremado.

«Cuando el lujo se funda esencial y necesariamente en el trabajo, no solamente no puede ser a mi juicio pernicioso a un Estado, sino que, cualquiera que sea la forma de gobierno, le creo absolutamente necesario a su prosperidad. Por el contrario, siempre que haya en un pueblo un sólo ciudadano que pueda pasar su vida en el lujo y al mismo tiempo en la inacción el Estado caminará indefectiblemente a su ruina con más o menos lentitud. Democracia, Aristocracia, Monarquía o cualesquiera otra especie de gobierno que se quiera imaginar, su suerte será siempre la misma».⁴³

⁴¹ Cfr. *El Censor*, p. 1125. Y *El Censor*, p. 1134 «... siendo pues la corrupción un efecto inevitable del lujo cuando se asocia con la ociosidad». *El Censor*, p. 1125: «Ninguna ocupación le es grata al hombre, de la qual no espera percibir alguna utilidad». Cfr. HUME, D. *Sobre el Refinamiento en las artes*, p. 117. Original, p. 276.

El Censor, p. 663: «La riqueza de un Estado no puede serle perniciosa, y es antes bien absolutamente necesaria a su prosperidad, quando es fruto precisamente del trabajo y se reparte entre todos los ciudadanos en una exacta proporción a los talentos de cada uno, y a la aplicación que de ellos hace en beneficio de los demás, pero que al contrario no es posible que dexé de serle funesta siempre que falte esta proporción y que haya una clase de ciudadanos en la qual pueda asociarse con la ociosidad».

⁴² *El Censor*, CXXV, p. 1097.

⁴³ *El Censor*, CXXV, p. 1097-1098.

Por su parte el Censor observa la necesidad de que el gobierno no esté llevado por personas ociosas porque si se deja el gobierno en manos de ricos que no trabajan esa aristocracia inactiva degenerará en tiranía.⁴⁴

Los gobernantes pueden ser elegidos de entre los ricos siempre que la riqueza sea fruto de su trabajo, así serían elegidos entre los hombres de mayores talentos, los más aplicados y los mas virtuosos.⁴⁵

Tercer argumento

En consecuencia se pasaría al tercer argumento, en el que *El Censor* en el ensayo CXXVII, se muestra totalmente humeano:

«En efecto la felicidad de un Estado no se distingue de la felicidad política de sus individuos, y ésta consiste principalmente en la seguridad y confianza, con que cada uno vive de que sus derechos serán siempre respetados y de que nada tiene que temer de la injusticia de otro hombre».⁴⁶

Este planteamiento es totalmente liberal, se afirma que la felicidad del estado es igual a la de los individuos y que la felicidad consiste en la seguridad y confianza en la protección de los derechos individuales y por último que su finalidad es la protección ante la injusticia.⁴⁷

Es facilmente comprobable como se están utilizando los mismos argumentos de Hume. El crecimiento y consumo de todas las comodidades se convierte en un almacén de trabajo que revierte en el Servicio público. En palabras de Hume: «Pero la industria, el conocimiento y la humanidad no son ventajosas sólo en la vida privada; difunden su influencia benéfica al público, y convierten a los gobiernos más florecientes a la vez que hacen a los individuos felices y prósperos. El crecimiento y consumo de todas las comodidades que sirven para el ornamento y placer de la vida son ventajosos para la sociedad porque, al mismo tiempo que multiplican esas inocentes gratificaciones para los individuos, vienen a ser un almacén de trabajo que, en las exigencias del Estado, puede ser dirigido hacia el servicio público. En una nación en que no hay demanda de tales cosas superfluas, los hombres se hunden en la indolencia, pierden todo goce de la vida y son inútiles al público, que no puede mantener o financiar sus flotas y ejércitos con el trabajo de miembros tan perezosos».⁴⁸

⁴⁴ *El Censor*, CXXVII, p. 1138: «en la administración de las Rentas Públicas no se verá sino la facilidad de oprimir a la porción más numerosa del pueblo; sus derechos más esenciales serán atropellados; y bien presto la república se compondrá toda de tiranos y de esclavos... depositada en sus manos la autoridad». Y según Hume, los tiranos ricos no siguen las leyes. Hume en el ensayo *Sobre el comercio* p. 24 dice: «Agregada a esto que allí en donde las riquezas se limitan a un número reducido de poseedores, éstos tienen *todo* el poder en sus manos, y están de acuerdo en que caigan todas estas cargas sobre la espalda del pobre, oprimiéndole tanto que evitan el crecimiento de toda industria» (Original, *Of Commerce*, p. 265). Y además a la hora del reparto de impuestos: «... es fácil para los ricos, en un gobierno despótico, hacer conspirar contra ellos y caer sobre sus espaldas el peso de los impuestos» (Idem. Original, *Of Commerce*, p. 266).

⁴⁵ Cfr. *El Censor*, CXXVII, p. 1136.

⁴⁶ *El Censor*, CXXVII, p. 1135. Cfr. HUME, D. *Sobre el comercio*. p. 4, *Of Commerce*, p. 255.

⁴⁷ *El Censor* CXXV. pp. 1097-1098.

⁴⁸ HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 118. *Of The Refinement in the Arts*, p. 272.

Se intenta presentar el lujo como virtud, y no como corrupción. La felicidad está emparejada con la virtud y el vicio con la infelicidad, y si el lujo trae consigo felicidad no puede ser un vicio. Lo defectuoso será la ociosidad con lujo y la ociosidad con riqueza.⁴⁹ Con un tono parecido asevera Hume: «No hay nada a no ser el sentido del honor y de la virtud que, si no es casi igual en todos los tiempos, abundará más en épocas instruidas y refinadas».⁵⁰

Por otra parte, *El Censor* se esfuerza en deslindar la idea de lujo de la de corrupción y falta de virtudes militares. Aboga por la existencia de un ejército profesional, que de ningún modo va en detrimento de la gallardía de los ciudadanos. Insiste en que la causa de la caída de los imperios fue una falta de legislación adecuada y de organización, pero no al lujo. Y como afirma el mismo Hume: «Pero sería fácil probar que estos escritores se equivocaron acerca de la causa de los desórdenes en el Estado Romano, y que atribuyeron al lujo y a las artes lo que realmente procedía de un gobierno mal organizado y de la ilimitada extensión de las conquistas».⁵¹

Además, como Hume, *el Censor* se plantea en que ocuparían los ciudadanos el tiempo en los periodos de paz y expone que si no existiera el comercio la alternativa sería la ociosidad o la guerra, ya que una vez satisfechas sus reducidas necesidades no tendrían nada en lo que emplear su tiempo. El argumento es que la guerra debe emplearse en legítima defensa pero no puede convertirse en la principal o única ocupación de los pueblos. La solución para evitar ese peligro es «entregarse al trabajo y a la industria y admitir por consiguiente el lujo».⁵² Insiste el ensayista en que «el lujo arruinó no solamente la República de Esparta, sino también la de Athenas, Cartago y Roma, y la Monarquía de los Persas. ¿Pero fue por ventura un lujo que tuviese por fundamento el trabajo y la industria, y que fuese del todo incompatible con la ociosidad?».⁵³

V. Manuel de Aguirre y el Correo de Madrid o Los Ciegos

El discurso sobre el lujo de Manuel de Aguirre fue presentado en 1776 a las Juntas Generales de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Resumido en los *Extractos* del mismo año,⁵⁴ fue objeto de una denuncia por parte de unos Clérigos de Vitoria, la cual motivó el intento de recogida de los *Extractos* de dicho año. Publicado

⁴⁹ *El Censor*, CXXVI, p. 1126.

⁵⁰ HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 122. *Of The Refinement in the Arts*, p. 276. Cuando Hume o el Censor están hablando de lujo o de arte, en muchas ocasiones están refiriéndose a la cultura. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 122: «Hasta tal punto que Salustio presenta el gusto por la pintura como un vicio no menor que la lascivia y la bebida» (Original, pp. 275-276).

⁵¹ HUME, D. *The Refinement in the Arts*, p. 276. *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 122.

⁵² Cfr. *El Censor*, Discurso CXXVI, p. 1121.

⁵³ *El Censor*, CXXVI, p. 1126. Cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 123.

⁵⁴ *Extractos de las Juntas generales celebradas por la RSBAP. Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en Vitoria por setiembre de 1776*. Vitoria. 1776. El discurso sobre el lujo fue resumido en las páginas 69-74. IGLESIAS N. Maña A. *El Correo de los Ciegos*. Madrid. 1956, Anexo I pp. 59-63. Explica los motivos de la condena de la Inquisición.

en el Correo de Madrid,⁵⁵ fue nuevamente denunciado y condenado por la Inquisición en 1790.⁵⁶

Los miembros de la Sociedad Vascongada en 1787 distinguían entre «Uso voluptuoso y ruinoso de los bienes» como algo nocivo y proscrito y entre gasto «en consumir generos costosos para lucimiento, comodidad y regalo de las gentes ricas» que fomentaba las artes y contribuye por tanto al mantenimiento y honesta ocupación de los que en ellas se emplean».⁵⁷

Se daban igualmente muchas semejanzas entre la postura mostrada por el Militar ingenuo, léase Manuel de Aguirre, y Hume. Junto a ello Manuel de Aguirre en algún momento criticaba el lujo con aires rusonianos, achacándole el ser una de las consecuencias de las desigualdades entre ciudadanos. Pero el tono general del discurso no adopta la postura de Rousseau de rechazo del progreso de las artes y las ciencias por considerarlas la principal fuente de corrupción.⁵⁸

El punto de partida del Discurso es el intento de probar que el lujo «bien entendido acarrea felicidades a cada individuo en particular y al cuerpo de la nación en general».⁵⁹

En opinión de Aguirre, no se puede dar un juicio ético definitivo sobre el problema del lujo considerado en sí mismo, ya que depende del buen o mal uso que se haga de los bienes; Hume comenzaba del mismo modo su ensayo sobre el comercio.⁶⁰ No obstante, tanto uno como otro coinciden al criticar el lujo excesivo.⁶¹

⁵⁵ *El Correo de los Ciegos*. 1786-1791. Publicado por José Antonio de Manegat. Periódico bisemanal cuyo primer número se anuncia el 10 de octubre de 1786. IGLESIAS, N. & MANA, A. *El Correo de Madrid o de los Ciegos*. Madrid. 1968. *Ciegos* 121 (19-XII-1787), 122 (22-XII-87) y 123 (26-XII-87).

⁵⁶ ELORZA, A., en AGUIRRE, M. *Cartas y Discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid*. p. 167. Nota a pie de página.

ELORZA, A. «La Sociedad Bascongada de los Amigos del País en la Ilustración española». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 185, mayo 1965, pp. 338-40.

TELLECHEA, J. I. «Censuras y elogios de los Amigos del País» en *La Real Sociedad Bascongada y la Ilustración*. San Sebastian. 1969 (Extraordinario del Boletín de la RSVAP).

ROQUE GOMEZ DEL CASAL, A. «Carta apologética del lujo», en *Extractos de las Juntas generales celebradas por la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País en la villa de Bilbao por setiembre de 1778*. pp. 174-200.

⁵⁷ SARRAHILH, op. cit. p. 244.

MARTINEZ, J. *La Sociedad Bascongada y la Ilustración*. San Sebastian. 1969. *La Real Sociedad Bascongada de Amigos del País del siglo XVIII*. Facsímil. 12 Tomos. Ed. Caja de Ahorros Municipal de Guipuzcoa.

Ensayo de la Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Año 1766.

Extractos de las Juntas generales celebradas por la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País en la Villa de Vergara por setiembre de 1782.

Extractos de las Juntas generales celebradas en la Villa de Bilbao por setiembre de 1781. Vitoria.

⁵⁸ Cfr. ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

⁵⁹ AGUIRRE, M. op. cit. p. 167.

⁶⁰ Cfr. HUME, *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 118 y *Of the Refinement in the Arts*, p. 269 y HUME, D. *Ensayo sobre el comercio*, p. 4. *Of Commerce*, p. 253.

⁶¹ AGUIRRE, M.; p. 173. Hume mantiene que «La belleza al igual que la virtud reside siempre en un término medio» HUME, D. *Sobre la simplicidad y el refinamiento en la literatura*. p. 63. *Of Simplicity and Refinement in Writing*, p. 193.

En el breve discurso del Militar Ingenuo se pueden apreciar más de diez argumentos a favor del lujo, que resumiré a continuación. Aguirre está utilizando los mismos argumentos que Hume: que el lujo es virtuoso, que incluso en los ricos contribuye a la felicidad del pobre, que no es causa de la decadencia de las Repúblicas, crea trabajo, estimula las ciencias y las artes, suaviza las costumbres etc., etc.

Aguirre apela en primer lugar por el valor del placer y del descanso y la huida del dolor.⁶² De un modo similar también Hume consideraba como lujo actividades que se podían desarrollar durante los intervalos de descanso.⁶³

En segundo lugar, Aguirre utiliza en varias ocasiones como argumento a favor del lujo una defensa de la utilidad como valor en sí, como algo positivo. Por tanto es lícito y deseable un lujo moderado, en parte debido a la utilidad de su existencia.⁶⁴ Se acerca así al utilitarismo humeano.⁶⁵

En tercer lugar, líneas después se atreve a defender el amor propio y el propio interés refiriéndose a ellos como «esta pasión tan precisa y estampada en nuestros corazones por la naturaleza».⁶⁶ Coincide con Hume al alabar el amor propio como algo natural, aunque Hume es todavía más audaz al proponer que «es preciso gobernar a los hombres por otras pasiones, despertar en ellos el deseo de riqueza y de la industria, del arte y del lujo».⁶⁷

En cuarto lugar afirma Aguirre que es defendible el gasto porque conlleva más beneficios sociales que el avaro que retiene el dinero sin hacer que produzca; lo condenable sería «El individuo que malbarata sus amontonados caudales y bienes».⁶⁸ Aguirre clama, al igual que Hume o el Censor, contra una acumulación y retención de la riqueza, ya que acarrea mayores males que su puesta en circulación. En consecuencia el lujo sería un incentivo para impulsar la circulación de la moneda y evitaría que el bien se estanque en manos de unos pocos. Además la correspondiente inversión crearía puestos de trabajo. No es difícil comprobar en este punto una clara coincidencia de Aguirre con la postura que adopta Hume en sus ensayos económicos.

Como un aspecto unido a la existencia del lujo se dará la posibilidad de inventar manufacturas, artes, ciencias y comodidades. Se mantiene en el discurso que el lujo era sobre todo un recurso para el empleo del hombre artesano y que además fomenta la creatividad porque el hombre es una especie inventiva. Eran ambos argumentos favoritos de Hume en el ensayo sobre el *refinamiento en las artes*.⁶⁹

⁶² AGUIRRE, M. *Discurso sobre el lujo*. p. 168: «Puesto que pudo vivir el hombre en las selvas y en continúa guerra con las fieras, lujo fue la preferencia dada al descansado camino, que tomó para su existencia. ¿Habrá quien culpe de inútil y perjudicial este primer paso, que formó el hombre hacia la unión con su semejante o hacia la sociedad, en donde pudo desplegar las embotadas facultades que por la soledad de su anterior método de vida se mantenían ocultas? Creo que no. Fue feliz y dichoso para el género humano esta preferencia que dio el hombre al método de conseguir más afinado el placer de su existencia».

⁶³ Cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 115. *Of The Refinement in the Arts*, p. 270.

⁶⁴ AGUIRRE, M. p. 167.

⁶⁵ Cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 112. *Of The Refinement in the Arts*, passim.

⁶⁶ AGUIRRE, p. 168.

⁶⁷ HUME, D. *Sobre el comercio*, p. 19. *Of Commerce*, p. 264.

⁶⁸ AGUIRRE, M. p. 173-174.

⁶⁹ Cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 116. *Of The Refinement in the Arts*, p. 270.

En quinto lugar, respecto a las implicaciones éticas del lujo, los argumentos de Aguirre se asemejaban enormemente a los humeanos; el lujo aparece como el decidido impulsor de las virtudes y en particular de aquella tan querida en los años 80: la filantropía o sociabilidad, garantía del respeto a los «derechos del hombre». El lujo era el motor de la sociabilidad, cuya causa cifraba el Militar Ingenuo en la utilidad que reportaba el asociarse para el mutuo socorro. Hume había hablado de tres factores que se presentan en cadena, a saber: industria, conocimiento y humanidad.⁷⁰ Incluso en el discurso de Aguirre es esbozada una teoría del paso de la barbarie a la civilización, atribuyendo a esta última como una característica la existencia del lujo. El lujo volvía a introducir el trato humano, a estimular las ciencias, a suavizar las costumbres y humanizar las leyes.⁷¹ Se alcanza con él un trato humano que hace a los hombres sociables y felices. De modo semejante afirmaba Hume: «En primer lugar nada mejora tanto el temperamento como el estudio de las bellezas, bien de la poesía, de la elocuencia, la música o la pintura... La delicadeza del gusto es favorable al amor y a la amistad».⁷²

En sexto lugar, se esbozaban argumentos de interés nacional. La existencia de un mayor número de víveres permitiría al rey pagar un ejército profesional. Se establece así una estrecha correlación entre el número y la ganancia de los labradores con la abundancia de frutos que el rey podrá destinar a la manutención del ejército. Este será también uno de los argumentos traídos y llevados por Hume, especialmente en su ensayo sobre el comercio.⁷³

En séptimo lugar, con el incremento del lujo se fomentaría la agricultura al crecer el número de consumidores. Aumenta el coste de la mano de obra y el nivel de vida. De nuevo el lujo impulsaba la demografía, la creación de puestos de trabajo, la multitud de gentes que alimenta el crecido número de manufacturas y artes que sostiene el lujo.⁷⁴

⁷⁰ HUME, *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 117. *Of The Refinement in the Arts*, p. 272.

⁷¹ AGUIRRE, M. p. 172. Por su parte Hume había hecho igualmente hincapié en la necesidad de la ley: «Las leyes, el orden, la policía, la disciplina nunca podrán llevarse a ningún grado de perfección, antes que la razón humana se haya refinado por medio de la práctica y por la aplicación de las artes más vulgares, al menos del comercio y las manufacturas»⁷⁶ (HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 119. *Of the refinement in the Arts*, p. 273).

⁷² HUME, D. *Sobre la delicadeza del gusto y la pasión*, pp. 56-57. *Of the Delicacy of Taste and Passion*, p. 6-7. Y también: «Nada puede complacer a las personas de buen gusto sino la naturaleza adornada con todas sus gracias y ornamentos, la *belle nature*»⁷⁸ (HUME, D. *Sobre la simplicidad y el refinamiento en la literatura*, p. 59).

HUME, D. *Sobre el comercio*, p. 16. Y cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*, pp. 116-117. «Cuanto más progresan estas artes refinadas, más sociables se vuelven los hombres. No es posible que, enriquecidos con la ciencia y poseedores de un caudal de conversación, se contenten con permanecer en soledad o vivir con sus conciudadanos de esa manera distante que es peculiar de las naciones ignorantes y bárbaras».

⁷³ HUME, D. *Sobre el comercio*, p. 7 y p. 14: «siguiendo el curso natural de las cosas, la industria, las artes y el comercio aumentan el poder del soberano y la felicidad de sus súbditos», (*Of Commerce*, p. 260). pp. 15-16: «Es muy fácil para el estado convertir a muchos de estos obreros en soldados y alimentarlos con el exceso que proviene del trabajo de los campesinos», (*Of Commerce*, p. 261).

⁷⁴ AGUIRRE, M. p. 173 y cfr. HUME, D. *Sobre el comercio*, pp. 6 y 7. *Of Commerce*, p. 260.

También se ve en el lujo la fuente de la división del trabajo, acercándose así la visión de Adam Smith.⁷⁵

Como penúltima razón, el Militar ingenuo mantiene que con el lujo cambian los papeles de dependencia en las clases sociales, de manera que los nobles comienzan a depender de los artesanos para satisfacer sus caprichos.⁷⁶

A todo esto se añade para finalizar otro argumento más: el lujo fomenta la abundancia de transportes y hace que se mejoren las comunicaciones y la agricultura: «La abundancia de marineros y naves que produce el comercio, como precisa consecuencia de una gran actividad, aplicación e industria, fuentes que deben su origen al lujo; la mayor fertilidad y conveniencia que produce con la construcción de canales para riego y navegación la industriosa ciencia, que acude con sus cálculos y reflexiones a hacer fértil lo que fue árido y fácil el transporte de lo que costaba sumas inmensas; los descubrimientos sobre todos los ramos, que son el objeto de las ciencias, como la agricultura, comercio, legislación, guerra, marina y demás que se dirigen a la fuerza, consistencia, adorno de la sociedad o del pueblo todo».⁷⁷

El juicio que merecía el lujo no podía ser más positivo. Incluso para aquellos particulares que hacían un mal uso de sus efectos e incurrían en un lujo vicioso, los efectos del lujo se revelaban positivos, porque «Puede ser perjudicial el lujo llevado al extremo a algunos poco avisados particulares, más aún, sus malos efectos son en abono del cuerpo general, en donde se esparcen los mal gastados caudales. En repetidas ocasiones bonifica sus campos el labrador cuidadoso con los despojos y corrupción de las reses muertas por la enfermedad y otros acasos».⁷⁸

Ni siquiera los ejemplos del pasado podían volver condenatorio el juicio sobre el lujo. Las destrucciones de los Imperios Persa, Griego y Romano fueron fruto de la altivez y la ambición que no la comunica según Aguirre el lujo sino el corazón humano.

⁷⁵ AGUIRRE, M. p. 169: «Los oficios de carpintero, cartero, herrero, tejedor y otros, fueron indispensables para que permaneciesen los principios de esta sociedad ya entablada. Todos se ejercían por los mismos labradores, hasta que desengañados de la imposibilidad de poder alcanzar la inteligencia y manejo universal, resolvieron dedicarse unos al solo cultivo de la tierra, mientras abrazaban otros las manufacturas y oficios adaptados a su genio. De esta prudente disposición dimanaron el adelantamiento y progresos en todas las artes con la riqueza de los que las profesaban. De aquí la facilidad (que se desea) para cumplir con aquella suave ley de la procreación, que nos dicta la naturaleza. Del mejor alimento, de la mayor ocupación y ningún ocio, resultaron numerosas descendencias, que criadas con el envidiable ejemplo de la actividad y honrado trabajo, fueron origen de otras iguales, que engrandecieron la sociedad, fomentaron la agricultura y perfeccionaron las artes».

⁷⁶ AGUIRRE, M. p. 171-172: «con el lujo se formaron talleres y oficinas, en donde los abandonados hombres, familias y aún los niños, encontraron modo de ganar su comida; con el lujo se abrieron las puertas al no bastantemente aplaudido comercio, con el que recibían géneros preciosos, dando salida a los suyos, estos vasallos antes tan oprimidos, precisando por este medio a sus señores a que viniesen en busca de las delicadezas y placeres o a recibir la ley del artesano, que les sacaba el dinero».

Esta transformación es descrita por Adam Smith en sus *Lectures on Jurisprudence*. Edición de la Universidad de Glasgow, en Liberty Classic, Indianapolis. Editado por R. L. Meek, D. D. Raphael & P. G. Stein, 1978.

⁷⁷ AGUIRRE, M. p. 173.

⁷⁸ AGUIRRE, M. p. 174 y cfr. HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*, pp. 114 y p. 126. *Of the Refinement in the Arts*, passim.

Ya hemos visto como también Hume insiste en que la culpa de la corrupción es un gobierno mal organizado: «No hemos de temer que los hombres al perder su ferocidad, pierdan su espíritu marcial».⁷⁹ Y Hume pone como ejemplo el caso de Inglaterra en el que se conjugan perfectamente el ser un país comercial y el no haber perdido la bravura.⁸⁰

Y termina el Militar Ingenuo su discurso con aires de oratoria romana: «Reinos vemos hoy en donde el lujo logra aplauso y estimaciones, sirviendo de base y fomento al grande, respetable poder con que dominan las regiones y los mares. Conocen la virtud, la libertad y el amor al género humano los dichosos vasallos que los componen. Si tan mortal fuera el lujo no mandaría Europa sobre el destino y suerte del mundo entero.

¡Oh lujo, tan mal entendido! Hombres no os pese el que se abran caminos, nuevos rumbos por donde puedan alcanzar sustento y multiplicarse vuestros desgraciados semejantes, que yacen en la pobreza por injustas reparticiones y olvido de sus derechos, respetables a los ojos de la razón».⁸¹

Conclusión

Además de la defensa de Manuel de Aguirre, el *Correo de los Ciegos* publicó otras defensas que nunca fueron prohibidas por la Inquisición; no intervenían en ellas elementos filosóficos, sino que se basaban exclusivamente en principios de la nueva ciencia de la economía civil para concluir que el lujo es sinónimo de aumento de la productividad y del nivel de vida. Así, la anónima colaboración de un lector que se oponía a Cacea y a Lucas Alemán y apoyaba sus opiniones en Hume, en Genovesi — *Elementos de comercio o de economía civil*—, Cary — *Historia del Comercio de Inglaterra*—; de Maur y los discursos de Martínez de la Mata comentados por Campomanes, quien en su *Discurso sobre la Educación Popular* también se declaraba partidario de fomentar la producción de artículos de consumo.

Por fin se concluía que la cuestión del lujo era un asunto económico y no una polémica de carácter meramente ético.⁸²

⁷⁹ HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*. p. 120. *Of the Refinement in the Arts*, p. 274.

⁸⁰ HUME, D. *Sobre el refinamiento en las artes*, p. 121: «sólo necesitan considerar a los franceses e ingleses, cuya bravura es tan indiscutible como su amor por las artes y su aplicación constante al comercio» (*Of the Refinement in the Arts*, p. 275). Y ss. p. 123, y p. 124 (Original, p. 278).

⁸¹ AGUIRRE, M. p. 174.

⁸² *Ciegos*, p. 1097.

⁸³ Incluso algunos de los que no estaban enteramente de acuerdo con Hume, le citan y conocen sus escritos, como por ejemplo Sempere, que intenta una defensa del lujo en contra de las leyes suntuarias, pero no quiere recurrir a argumentos de extranjeritos como «Montesquieu, Hume o Melon». El lujo era un mal —un vicio— inevitable para mantener floreciente la industria y el comercio. Defiende también la necesidad de la circulación de la riqueza. SEMPERE, *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*. 1788. SEMPERE Y GUARINOS, Ensayo, II, Madrid, Imprenta Real, 1785.

Hume versus Espinosa

Maria José Montes Fuentes

ABSTRACT: This article studies the relation between these two philosophers. First, it shows that Hume does not attack directly Spinoza's ideas, but rather the conception held by theologians concerning the simplicity and the immortality of the soul.

Hume denies substances because he considers that a substance is an unknown substratum, in which all qualities inhere, something simple, unchangeable and perfectly identical through time. However, it is pointed out that Spinoza's conception of substance is not exactly the same as Hume considers.

Recent articles are commented which have been published on different aspects that these two philosophers have in common.

Existe una gran controversia acerca de si Hume realmente conoció las obras de Espinosa siendo éste el único filósofo a quien el empirista dedica diez páginas en su *Treatise*. La interpretación clásica mantenida primeramente por T.H. Grose en la introducción a los *Essays* de Hume, sostiene que el conocimiento que este filósofo poseía de la filosofía de Espinosa deriva del diccionario de Bayle.¹ Kemp Smith y otros autores han mantenido esta misma interpretación. Así, por ejemplo, R. Popkin tras elaborar una detallada lista de obras que versan sobre Hume, pero que casi omiten su relación con Espinosa, expone cómo Hume mostró interés por la filosofía espinosista a través de su contacto con Andrew Michael Ramsay en Francia, quien en sus obras intentó refutar las doctrinas de Espinosa considerandolo como 'el peor de los ateos'.²

¹ HUME, D., *Essays: Moral, Political and Literary*, T. H. Green y T. H. Grose, ed. London, 1875.

El propio Hume cita a Bayle en el *Treatise* I, IV, V, SB., p. 243. Todas las citas de Hume referentes a esta obra siguen la edición de Selby-Bigge (SB), Oxford University Press, 1978, señalando libro, capítulo y sección respectivamente.

² Consulte la obra de Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Slatkine Reprints, Genève 1969, tome XIII.

Wim Klever, coeditor de *Studia Spinoziana*, ha puesto de manifiesto las semejanzas existentes entre estos dos pensadores, y ha expresado que así como Hume aconseja a un amigo leer *La Recherche de la Verité* del padre Malebranche, y los *Principles of Human Understanding* de Berkeley, se hace difícil sostener que sólo hubiese tenido un conocimiento indirecto de las obras de Espinosa.³ Además Hume acentúa algunos puntos que no están presentes en el diccionario de Bayle. Hay que también tener en cuenta que Espinosa constituía una obsesión debatida acaloradamente, y cuya filosofía era seguida en secreto por los filósofos y científicos de la ilustración.

No obstante, al margen de esta polémica se plantea la cuestión de por qué Espinosa es criticado por Hume en el *Treatise* donde señala: «Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que Espinosa es tan universalmente difamado».⁴

Sin embargo, parece correcto sostener junto con algunos autores, que Hume no ataca directamente la filosofía espinosista sino que lo que Hume critica es la doctrina de la simplicidad, inmaterialidad y sustancialidad del alma, tesis mantenida por los teólogos. Por ello, sostiene que: «los absurdos que han sido encontrados en el sistema de Espinosa pueden descubrirse también en el de los teólogos». Así Hume continúa diciendo que: «me ensordece el clamor de cien voces que tachan a la primera hipótesis de execrable y abominable, mientras que aplauden y veneran a la segunda».⁵

Hume rechaza el concepto de sustancia mantenido por los teólogos y, por consiguiente, la acusación de que la filosofía espinosista conduce al ateísmo parece desarrollar únicamente un mero papel instrumental. Lo que Hume pretendió fue 'jugar con su imagen de una manera equívoca para asegurarse su propia reputación'.⁶ No hay que olvidar que Hume fue acusado de ateísmo y de mantener doctrinas heréticas por el rector de la Universidad de Edimburgo, William Wishart, impidiéndole así la cátedra de Ética y Filosofía del Espíritu. Por ello, Wim Klever sostiene que lo que Hume intentaba era inmunizarse en contra de las acusaciones de sus adversarios: 'La intencionalidad de ese pasaje es primeramente práctica: la seguridad personal'.⁷ Por tanto, uno debe admirarse del talento estratégico de Hume. Esta misma preocupación es expuesta por el empirista

² Cfr. SMITH, K., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1964, p. 506 y ss, y POPKIN, R. H., «Hume and Espinosa», *Hume Studies*, 5, 1979, p. 66.

³ KLEVER, W., «Hume contra Espinosa?», artículo presentado en 16 th. Hume's Conference, 1989, permiso del autor, p. 3 y 11.

Este autor ha continuado trabajando las semejanzas, entre Espinosa y Hume en el terreno de la moralidad. Así ha establecido unas claras relaciones entre la *Ethica* parte IV de Espinosa y el *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro III de Hume. Wim Klever incluye en su último estudio una obra reciente a este respecto: BLOCH, O., *Espinosa au XVIIIème siècle*, Paris, Klincksieck 1990.

Los artículos de Wim Klever han sido publicados recientemente en *Hume Studies* XVI, 1990 y XVII, 1991.

⁴ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 240.

⁵ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 243.

⁶ BOSS, G., *La difference des philosophies: Hume & Espinosa*, GMB éditions du Grand Midi, Zurich 1982, p. 21.

⁷ KLEVER, W., op. cit., p. 11.

al manifestar que: «gracias a este punto espero alcanzar, al menos, la ventaja de que mis adversarios no encuentren la menor excusa para criticar mis teorías con sus peroratas, cuando adviertan qué fácilmente pueden volverse sus propios denuestos contra ellos mismos».⁸

Ahora bien, ¿qué es lo que Hume rechaza de las concepciones sustancialistas? En primer lugar, la interpretación de la sustancia como un sustrato desconocido en donde inhieren las cualidades: «un mismo substratum si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna».⁹ En otros textos, Hume alude a un sustrato que es «algo misterioso y desconocido».¹⁰

Sin embargo, ¿es verdad que la sustancia espinosista es un sustrato desconocido? Como ha mostrado G. Boss, el término sustrato no aparece en la *Ethica* de Espinosa.¹¹ La noción de sustancia como sustrato desconocido no es propia de la filosofía espinosista sino de algunas concepciones escolásticas. Para Espinosa, la sustancia queda definida como: «aquello que es en sí mismo y es concebido por sí mismo, quiero decir, que su concepción no depende de la concepción de otra cosa a partir de la cual aquella tenga que formarse».¹² Así Espinosa se opone a las concepciones escolásticas para quienes el en sí de la sustancia significaba solamente la no inherencia, y para quienes la sustancia no era una realidad conocida por sí misma, puesto que la sustancia únicamente constituía el sustrato desconocido de sus propiedades, de tal manera que ella, la sustancia quedaba realmente ininteligible.¹³

Descartes y Espinosa dan un giro a esa concepción de la sustancia al identificar a ésta con el atributo. La sustancia no puede aparecer como algo desconocido puesto que conocemos los atributos, y estos son intercambiables con la sustancia. Esta es una realidad conocida por sí. Como claramente expone Gueroult, estos autores expulsan la cualidad oculta a la que había sido condenada la definición tradicional de sustancia como sujeto de inhesión, soporte desconocido de sus predicados. La sustancia al identificarse con el atributo configura la realidad misma del sujeto quien es enteramente conocido. De esta manera, «la definición de sustancia y atributo no son, como quería la Escuela, definiciones de dos entidades diferentes, sino solamente dos aspectos de un mismo ser: su naturaleza constitutiva o realidad, que es su atributo y que es revelado por ese atributo, su inseidad y su autosuficiencia, que son las características que describen lo que es una sustancia».¹⁴

En segundo lugar, la sustancia es entendida como sujeto de inhesión de las cualidades: «El principio fundamental del ateísmo de Espinosa es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se supone inhieren tanto

⁸ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 240.

⁹ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 241.

¹⁰ HUME, D., T., I, IV, VI, SB., p. 254.

¹¹ BOSS, G., op. cit., p. 30.

¹² SPINOZA, B., *Ethica*, I, def. 3.

¹³ Cfr. GUEROUULT, H., *Espinosa*, Montaigne, v. I, Paris 1968, pp. 44-45.

¹⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 50.

el pensamiento como la materia... Cada pasión del alma, cada configuración de la materia, por diferente y diversa que sea, inhieren en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión».¹⁵

Hume conoce la distinción espinosista entre la sustancia y sus modos. Estos son conocidos como seres en otro y conocidos por otro.¹⁶ Los modos inhieren en la sustancia. Ahora bien, ¿de qué manera inhieren los modos en la sustancia espinosista?, ¿hasta qué punto puede definirse la sustancia de Espinosa por la no inhesión?

La interpretación de Bayle distingue la sustancia de los accidentes por su carácter de no inhesión. Así los modos son entendidos como realidades accidentales. De esta manera, surge la noción de accidente como «consecuencia inevitable de este modo de pensar relativo a sustancias y formas sustanciales: nos resulta imposible no considerar colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos sino como existencias que no pueden existir por separado, y que necesitan de un sujeto de inhesión que les sirva de base y sostén».¹⁷ Esta interpretación es rechazada por Hume porque: «¿qué quieren decir cuando hablan de sustancia e inhesión?»¹⁸ Todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia».¹⁹

Hume no admite esa concepción de la sustancia, pero hay que tener en cuenta que su crítica no va directamente dirigida contra Espinosa. Los modos, en la filosofía espinosista, aunque no puedan existir por separado, no pueden ser entendidos como accidentes. Como advierte Gueroult el modo, en Espinosa, no recibe jamás el nombre de atributo, ni siquiera el de accidente, tal y como a veces es entendido en Descartes. El término accidente no aparece en la *Ethica*. Es comentado en las *Cogitata Metaphisica*. Si bien el modo no se concibe como algo extraño a la cosa real, como un simple modo de pensar, sino que el modo es también algo real.²⁰

Para Espinosa los cuerpos son considerados como modos y no como sustancias, pero éstos son reales ya que constituyen las afecciones de los atributos de la sustancia única que es identificada con Dios. Los modos no son las maneras de ser de una cosa o las cualidades de la sustancia. Los modos no son accidentes sino que son las cosas reales. Así la noción de modo en sentido tradicional es modificada. El modo deja de ser una simple manera de ser para convertirse en un ser, en una cosa real. Esto se debe a que los modos son causados por la sustancia. Los modos son reales puesto que son el efecto producido por la realidad más absoluta: la sustancia divina.²¹

¹⁵ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 240.

¹⁶ SPINOZA, B., *Ethica*, I, def. V.

¹⁷ HUME, D., T, I, IV, III, SB., p. 222.

¹⁸ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 232.

¹⁹ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 233.

²⁰ GUEROULT, H., op. cit., p. 65.

²¹ Ibid, op. cit., p. 63.

Así, los modos no son en la sustancia como el accidente en el sujeto de inhesión. Los modos son causados por la sustancia. Por ello, «nada tiene de extraño que esta noción de modo como accidente menor se desfigure cuando la metafísica racionalista no admita ya los accidentes propiamente tales, sino simplemente modos particularizantes de la única categoría con autarquía óptica, que es la sustancia».²² Los modos, por tanto, son en una sustancia pero en cuanto que causados por ella. Así lo que primariamente define a la sustancia de Espinosa es su aseidad, el ser causa de sí misma, y no tanto su carácter de no inhesión o su inseidad. Los modos, de igual manera, quedan más bien definidos no por su ser en otro, sino por su ser producidos por otro.

De esta manera la sustancia no es un *substratum* que sostiene las diferentes modificaciones, sino que es aquella realidad que causa inmanentemente todas las cosas. En tanto que efectos de la sustancia, los modos son afecciones. Además al ser los modos causados necesariamente por la sustancia, se distinguen realmente de ella, de la misma manera que el efecto se distingue de su causa. Por ello, sostiene Espinosa que: «las cosas singulares no pueden existir ni ser concebidas sin Dios, y sin embargo, Dios no pertenece a su esencia».²³ Los modos son en Dios pero no son Dios. Esta distinción no fue entendida por Bayle, quien señaló que al ser todas las cosas modificaciones de Dios, entonces puede decirse que la luna es Dios o la tierra es Dios: «Siendo Dios la causa de todas las cosas que existen entonces no difiere de ellas».²⁴

Hume conocía esa crítica dirigida a la filosofía espinosista y así afirma: «de acuerdo con el modo escolástico de hablar, más que de pensar, se ha aducido contra Espinosa que, si un modo no es ninguna existencia distinta o separada, tendrá que ser entonces lo mismo que la sustancia, y que, por consiguiente, la extensión del universo tiene que identificarse de algún modo con esa esencia simple y sin partes en que se suponen inhieren».²⁵ No obstante, para Espinosa, los modos son existencias distintas pero no separadas. Son distintas puesto que son producidas por la sustancia, y el efecto es siempre distinto y posterior a su causa. Son existencias no separadas puesto que no hay nada fuera de Dios. Las cosas no pueden existir ni ser concebidas al margen de Dios, pero Dios no es la esencia de las cosas. Por ello, hay que conciliar «una identidad sustancial con una distinción esencial».²⁶

Es interesante observar la precaución con la que Hume se dirige a la filosofía espinosista: «se ha aducido contra Espinosa». Así se pone de manifiesto que lo que Hume pretende es mostrar las dificultades que conllevan esa interpretación espinosista, así como las que conllevan las interpretaciones de los teólogos. De esta manera, Hume señala que no puede entender ninguno de esos dos sistemas, puesto que es difícil explicar como la materia o el pensamiento pueden inherir en una sustancia. «Ahora bien, cabe señalar que esto es absolutamente imposible e inconcebible, a menos que la sustancia

²² RABADE, S., *Espinosa: Razón y Felicidad*, Madrid 1987, p. 191.

²³ SPINOZA, B., *Ethica*, II, pr. 20, sch.

²⁴ BAYLE, P., op. cit., p. 438.

²⁵ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 243.

²⁶ RABADE, S., op. cit., p. 166.

indivisible se dilate de modo que pueda corresponder a la extensión, o que la extensión se contraiga para poder corresponder a la sustancia indivisible». ²⁷ Por ello, Hume concluye que «aunque desde esta perspectiva no podamos por menos de censurar a los materialistas, que unen todo pensamiento a la extensión, basta reflexionar un poco para tener igual razón en criticar a sus antagonistas, que unen todo pensamiento a una sustancia simple e indivisible». ²⁸ Hume critica, por tanto, que podamos tener una idea de sustancia bien material o inmaterial, ya que ese concepto carece de significado puesto que no sabemos qué quiere decir sujeto de inhesión. No tenemos idea más que de nuestras percepciones. Pero la sustancia es algo distinto de nuestra percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. ¿Cómo podemos responder entonces a la pregunta de si las percepciones inhiere en una sustancia material o inmaterial, cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta? ²⁹

En tercer lugar, Hume va a rechazar también la simplicidad e invariabilidad de la sustancia. Según se ha entendido el pensamiento espinosista, los modos inhiere en una sustancia simple «sin composición ni división alguna». ³⁰ Pero los teólogos también remiten a la idea de un alma sustancial, «simple e incapaz de composición y división». ³¹

Pero, ¿cómo entiende Hume la simplicidad? Para él esta noción va unida a la idea de inmovilidad. Sólo lo compuesto parece estar sometido al cambio y devenir. Además la simplicidad es entendida como una total homogeneidad. Para Hume todo lo extenso consta de partes, entonces Dios no sería simple al identificarse con la extensión. No obstante, el Dios de Espinosa no se identifica con la extensión. Resultaría absurdo decir que Dios es corporal, si se entiende por ello un cuerpo largo, ancho, profundo, limitado por una figura, ya que tal cuerpo sería un modo finito y no puede, sin caer en el absurdo, ser atribuido a la naturaleza de la sustancia infinita. Pero sería igualmente absurdo negar que Dios sea corporal, en tanto en cuanto, del lado de la sustancia extensa, es el que causa toda realidad corpórea. Así, la sustancia extensa, en cuanto indivisible es digna de Dios, y por tanto, incorruptible. ³² Por eso hay que entender que propiamente el Dios de Espinosa no está dividido en partes sino que más bien está constituido por ellas. Por ello, para Espinosa la extensión es simple. «Contrariamente a lo que expuso en las *Cogitata Metaphisica*, Espinosa entiende por simplicidad la indivisibilidad, y no la ausencia de toda diferencia u homogeneidad». ³³

De esta manera la sustancia espinosista es radicalmente heterogénea. Por ello, puede decirse que el Dios de Espinosa no es simple sino complejo. Espinosa no utiliza en la *Ethica* los términos *simplex* o *ens simplicissimum*, que fueron aplicados a Dios en los *Principia* y en las *Cogitata Metaphisica*. El Dios de Espinosa queda mejor definido como un *ens realissimum* y no como un *ens simplicissimum*. ³⁴ La sustancia divina es

²⁷ HUME, D., T., I, IV, V., SB., p. 243.

²⁸ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 239.

²⁹ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 234.

³⁰ HUME, D., T., I, IV, V, SB., p. 242.

³¹ Ibidem.

³² Cfr. GUEROULT, M., op. cit., p. 218-219.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibid, op. cit., p. 233-234.

pues una unidad constituída por infinitos atributos, pero se trata de una unidad de naturaleza más que de una unidad de composición.

Según Bayle, el Dios de Espinosa posee una naturaleza cambiante que pasa continuamente por diversos estados. Por ello, no puede ser un ser soberanamente perfecto, tal y como señala la escritura, en quien no hay cambio ni variación alguna.³⁵ Hume alude también a esta objeción: «un mismo substratum, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad».³⁶

No obstante, al caracterizarse la sustancia espinosista por su aseidad, más que por su inseidad, se intenta hacer compatible la variación de la naturaleza con la inmutabilidad divina. Dios causa la realidad y la causa es inconmesurable con el efecto. Por lo tanto, las cosas particulares que son causadas por Dios, pero que difieren de éste esencial y existencialmente, pueden ser móviles y diferir, así, de su causa que es inmutable. Ahora bien, esto no quiere decir que esta inmutabilidad implique estaticidad. La sustancia, para Espinosa, se caracteriza por la acción. Su concepción es profundamente dinamicista.

Sin embargo, no es de extrañar que tanto Bayle como Hume tuvieran dificultades en entender el pensamiento espinosista. Tal y como adecuadamente sostiene Gueroult, sí que parece existir una cierta ambigüedad de contrarios en Dios que parte de una concepción inmanente. Dios produce los modos necesariamente, pero no parece tener nada en común con ellos. Ahora bien, nada hay fuera de Dios, por tanto, de alguna manera deben identificarse los modos con esa sustancia divina. Los modos son concebidos como siendo, a la vez, idénticos a Dios y radicalmente distintos de El.³⁷ Parece, pues, que hay que conjugar el monismo sustancialista con una pluralidad real modal. «Esto quiere decir que en cada realidad hay dos niveles de identidad, lo cual hace posible que lo que es sustancialmente idéntico sea modalmente distinto».³⁸ Por ello, afirma Espinosa que: «consideremos la naturaleza bajo el atributo de extensión o bajo el atributo de pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, y una y la misma conexión de causas; es decir, en uno y otro caso se sigue la misma cosa».³⁹

Por último, Hume también critica las concepciones que mantienen la perfecta identidad de la sustancia: «ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad».⁴⁰ Así Hume identifica identidad perfecta con invariabilidad. El principio de individuación o de identidad «no consiste sino en la invariabilidad e imposibilidad de interrupción de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligado a formar la idea de multiplicidad o número».⁴¹

³⁵ BAYLE, P., *Ibid.*, op. cit., p. 441.

³⁶ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 241.

³⁷ GUEROUT, M., op. cit., p. 66.

³⁸ RABADE S., op. cit., p. 156.

³⁹ SPINOZA, B., *Ethica*, II, prop. 7, nota.

⁴⁰ HUME, D., T, I, IV, V, SB., p. 241.

⁴¹ HUME, D., T, I, IV, II, SB., p. 201.

Esta perfecta identidad es, sin embargo, una ficción de la imaginación que se produce gracias a los principios asociativos, los cuales permiten que un objeto aislado y examinado durante largo tiempo, aparezca como algo ininterrumpido y sin variación. Sin embargo, no existen objetos invariables. La mente, (o sustancia inmaterial, tal y como otros la han denominado), «no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad».⁴² La mente no es simple sino que está constituida por un conjunto de percepciones. Además tampoco puede ser perfectamente idéntica puesto que este haz o conjunto de percepciones está «en perpetuo flujo y movimiento».⁴³ «Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo, o sustancia para enmascarar la variación».⁴⁴

Wim Klever ha señalado que la mente, para Espinosa, tampoco se caracteriza por su simplicidad, ya que está compuesta por numerosas ideas que también se encuentran en incesante cambio y movimiento. El cuerpo y correlativamente el alma, están en constante transformación en otros cuerpos. Por ello, puede afirmarse que para ambos pensadores la identidad perfecta es ilusoria.⁴⁵ Así se entiende mejor el rechazo de Hume a un yo sustancial: «desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado».⁴⁶

Por consiguiente, Hume critica de las teorías sustancialistas la noción de sustancia como sustrato desconocido, sujeto de inhesión de las cualidades, simple, invariable, y perfectamente idéntico. Si bien ya se ha expuesto brevemente cómo la sustancia en la filosofía espinosista no encierra directamente esas características. Por ello, G. Boss se detiene en observar las diferencias existentes entre Espinosa y Hume.

Por otra parte, existe un gran número de autores que establecen una relación muy estrecha entre ambos pensadores. Así Wim Klever sostiene que: «una investigación posterior puede demostrar que ningún otro candidato de la filosofía moderna, ni Descartes, ni Hobbes, ni Locke, e incluso ni Leibniz ni Berkeley, parecen tener más en común con Hume que Espinosa».⁴⁷ En general los puntos coincidentes, que este autor señala, son de índole epistemológica: su nominalismo, fenomenismo, así como la ficción de la estricta identidad personal.

R. H. Popkin muestra como Hume no pretende atacar a Espinosa, y analiza las semejanzas entre sus filosofías en relación al problema de la religión. Ambos comparten la crítica a las religiones populares, y pueden ser considerados como «las dos más importantes figuras en el desarrollo del pensamiento irreligioso de la modernidad».⁴⁸

⁴² HUME, D., T, I, IV, II, SB., p. 207.

⁴³ HUME, D., T, I, IV, VI, SB., p. 252.

⁴⁴ HUME, D., T, I, IV, VI, SB., p. 254.

⁴⁵ KLEVER, W., op. cit., p. 2.

⁴⁶ HUME, D., T, I, IV, VI, SB., p. 251.

⁴⁷ KLEVER, W., op. cit., p. 10.

⁴⁸ POPKIN, R. H., op. cit., p. 89.

Ellos juegan un papel monumental en el declive de la religión tradicional especialmente en los siglos XIX y XX.

P. Russell también expone la similitud existente entre estos filósofos en el tema de la religión. Establece así una estrecha relación entre Hume, Hobbes y Espinosa. Puede decirse que la intención fundamental del *Treatise* es la crítica a la religión, y en ese sentido Hume enlaza con los pensadores considerados anticristianos del siglo XVII y XVIII.⁴⁹

J. Cassidy ha puesto de manifiesto las concordancias del planteamiento ético en Espinosa y Hume. Los dos mantienen una ética naturalista. Su psicología está centrada en la noción de deseo, y estos vienen determinados por la naturaleza humana. Así las cosas no se desean porque son buenas, sino que más bien son llamadas buenas porque se desean. Por ello, tendemos a satisfacer los deseos a través del uso práctico de la razón. De esta manera, puede afirmarse que, para ambos, la razón práctica es esclava de las pasiones, aunque ésta desempeñe un papel importante en la actuación moral.⁵⁰ También comparten estos autores, según Cassidy, el desarrollo de la noción de simpatía, así como el análisis de la justicia como virtud artificial. A este respecto se separarán de las teorías clásicas iusnaturalistas.

Más sorprendente es la relación que establece A. T. Winnifred entre estos dos filósofos y Vasubandhu. Todos estos autores coinciden en «rechazar la noción de una voluntad racional independiente en sus teorías morales». Mantienen una forma de determinismo compatible con la libertad del yo o con su autonomía. Es decir, que todos ellos pueden ser considerados como compatibilistas.⁵¹

Otro aspecto en común entre Espinosa, Hume y Vasubandhu, correspondería a su concepción del sujeto. Para todos ellos, el yo es entendido como un proceso, y no como una entidad sustancial. Parece correcto el análisis de Winnifred al afirmar que Hume no intenta mostrar que no existe el yo, sino que lo que quiere decir es que el yo no existe con carácter sustancial o misterioso. «Hume no negaría que yo tengo control sobre mis pensamientos; únicamente negaría que realmente haya un yo aparte o separado de mis pensamientos, deseos, etc.».⁵² El yo o persona se caracteriza por ser sucesión y relación constante con otras percepciones. También, para Espinosa, el yo es un conjunto de sensaciones e ideas. El yo se define por ese carácter tendencial, un conatus, un dirigirse a la búsqueda de la felicidad.

Todos estos autores ponen de manifiesto la similitud existente entre Espinosa y Hume especialmente en los temas éticos y religiosos. La crítica a la religión tradicional y una ética, en cierta manera, diferente a la de los planteamientos iusnaturalistas y de los del sentido moral, unirían a ambos filósofos. El papel desempeñado por la simpatía, el análisis de las convenciones morales, y el desarrollo de las virtudes artificiales, serían puntos en común entre ambos cercanos, de alguna manera, a las tesis de Hobbes.

⁴⁹ Cfr. RUSSELL, P., «Atheism and the title-page of Hume's *Treatise*», *Hume Studies*, 14, 1988, p. 411.

⁵⁰ Cfr. CASSIDY, J., «Some Similarities between Hume's and Espinosa's Ethical Theories», *Journal of Value Inquiry*, 13, 1979, p. 188-189.

⁵¹ WINNIFRED, A. Tomm., «Autonomy and Interrelatedness: Espinosa, Hume, and Vasubandhu», *Zygon*, 22, p. 463.

⁵² *Ibid.*, op. cit., p. 471.

Lo que parece claro es que tanto Hume como Espinosa partieron de una misma motivación: la libertad de expresión. Así su relación es más estrecha de lo que se ha dado a entender. Como señala P. Russell, ambos sitúan como lema de su filosofía tanto en el *Treatise* como en el *Tractatus Theologico Politicus* la frase de Tácito: «Rara felicidad de una época en que puede pensarse lo que se quiere y decir lo que se piensa».⁵³ Resulta, por ello, necesario seguir analizando y comparando ambas filosofías.

⁵³ Cfr. RUSSELL, P., op. cit., p. 412-413.

Taula (UIB) núm. 16, 1991
Estudis

Fatum y Providentia en Séneca

M^a Angelita Fátima Martín Sánchez

I. LA RAZÓN CÓSMICA

1. La razón cósmica

Para Zenón el Cosmos está inspirado en un orden, está dotado de un alma, una razón y una inteligencia. Hay una especie de Dios panteísta que está presente en todo y que todo lo anima; este dios que tiene una inteligencia (logos, ratio para los latinos) es un concepto primordial y viene a ser como el pensamiento y el método.

Para el estoicismo, el universo se renueva cíclicamente y así lo manifiesta desde Zenón hasta Nietzsche, en la idea del eterno retorno.

Séneca afirma rotundamente que Dios es *mens universi*, la mente del universo.¹ La expresión suprema de la pertenencia cósmica está en nuestra relación con lo divino. Para Séneca hay algo absoluto y divino que penetra originariamente el cosmos, a diferencia de la concepción deísta de Epicuro. No teme a los dioses y piensa que de ellos sólo se siguen bienes, después de insertarlos en la realidad del mundo, al intervenir providentemente en los sucesos del orbe. Por supuesto, al hablar de dioses y hombres nos referimos a dos planos diferentes en los cuales se manifiesta operante lo divino del mundo.

Séneca mira la naturaleza como el espacio de la divinidad. El nombre es algo accidental, Júpiter, hado, causa de todo, naturaleza, fortuna, dios; todos son nombres del mismo dios, que usa variamente de su poder;² podemos darle tantas denominaciones como oficios.

El mundo estoico piensa que todo está regido por una fuerza inteligente pero incoercible. Todo se mantiene también en su sistema. En virtud de esta predeterminación que regula todo, los nombres no son elegidos por un libre acuerdo, sino impuestos por la naturaleza.

¹ Nat. quaest., I, Praef., 13

² De benef., IV, 7, 1

En la vida, todos los acontecimientos están regidos no por el azar sino por un orden divino que ha sido previamente dictado y plasmado en una ley infalible y eterna del mismo Dios y esa ley es el Hado: “Nihil cogor, nihil patior inuitus, nec seruido deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt... Causa pendet ex causa; ... Ideo fortiter omne patiendum est, quid non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt”.³

No olvidemos que así como todas las cosas y todos los efectos han sido determinados por una voluntad directriz y por una razón universal, que es el alma del universo y ese alma es Dios, también ella ha fijado el fin de todas las cosas.

El conformarse con la naturaleza tiene un auténtico alcance metafísico, ya que al habérsenos otorgado una razón, vivir conforme a la naturaleza es desarrollar en nosotros los gérmenes de esta razón universal e individual que es una parte de la divinidad.

La actitud frente al *lógos* no es tanto adhesión intelectual, noética, cuanto vital, activa. La norma del estoicismo: *conformarse con la naturaleza*, no implica una adaptación, imitación o una mera aceptación, sino un *sintonizar*, un ser conllevado. Más que conformidad “con” es conformidad “en”.

La filosofía que lanzó a Séneca, y concretamente al sabio, fuera del concierto humano, terminó por devolver al hombre al seno común de la naturaleza donde no es ya él, segregado de los demás y de lo demás, sino que lo encontramos fundido e inmerso en una unidad cósmica íntima y espiritualmente sentida.⁴ El universo no es ya un orden frío, hierático, objetivo e impersonal; se trata de algo doméstico (la *oikeiosis* estoica), con un plan del que respondemos todos solidariamente. El mismo nos enseña que todo en la naturaleza está ordenado con cuenta y razón, por ello no puede tener razón de ser el mal. Es la corta mirada del hombre la que introduce en el mundo la contradicción y el desorden, dándonos la impresión de mal.⁵

Frente a la fugacidad de la vida, Séneca nos habla del presente eterno de la sabiduría, comunión con el *lógos* del universo, que hace al alma *presente a sí misma*, en su permanente verdad. Así aconseja a Paulino la contemplación en estos términos: “Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur subleuabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem uertendae”.⁶ La transcendencia de la mortalidad de que aquí se nos habla sucede en el mismo trascenderse de la libertad en el acto de la contemplación. Sólo la sabiduría permite la totalización de la vida desde su raíz, desde aquel punto en que está abierta hacia el Absoluto. La razón entendida analógicamente es el decisivo motor universal; y mientras en los dioses es perfecta, en los hombres es perfectible. Por ello, mientras en el hombre, la acción condiciona la voluntad y la libertad, en Dios no sucede así, su acción sobre el cosmos no disminuye en nada su libertad ni su poder, ya que él es, respecto a sí mismo, su propia necesidad.

³ De prou., 5, 6-7

⁴ MARTINEZ GOMEZ, L. Lo que pide Séneca a la filosofía, Actas del Congreso Inter. de Filos. en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte, Córdoba, 1966, p. 210.

⁵ Epist., 71, 24

⁶ De breu. uit., 15, 4

La fuerza del único *lógos*, que actúa en el cosmos activamente, está libre de impurezas en el raciocinio y tiene imperfecciones en el *páthos*: es por tanto, activa sólo en la *διανοια ουγκαταθεοις*, etc.; y activa-pasiva en el *páthos*. La unión del principio activo con el pasivo es una consecuencia del contacto del *lógos* con la materia, contacto que se da en el *hegemonikón*, identificado con la persona, en la que se pueden distinguir diversas partes, sin que desaparezca la unidad.⁷

Hablamos a veces de una inteligencia suprema que concibió y formó el universo y de una razón universal que gobierna el cosmos; pero esa inteligencia suprema y esa razón universal son el mismo universo hecho con orden y el mundo en desarrollo. La inteligencia es el orden; la razón el *fatum*. Dios es el espíritu que anima el universo; al mismo tiempo este espíritu es el universo mismo en movimiento.

La marcha del universo es necesaria e inexorable; para una concepción racionalista como la de Séneca tenía que ser así. La razón eterna que se desarrolla en curso cíclico originando todas las cosas, no tiene más remedio que dar lugar a un universo armonioso en el que todo obedece a una ley: la ley eterna: “Superuacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus stare, ..., hanc inoffensam uelocitatem procedere aeternae legis imperio, ..., non esse materiae errantis hunc ordinem, ...”.⁸ El Universo senequiano que abarca a Dios, al cosmos y al hombre es encadenamiento de causas; es el desenvolvimiento de un germen racional que tiene todas las causas ya preformadas.⁹ Estamos ante una concepción racionalista del universo desplegada en una perspectiva cósmica, es una concepción optimista que se anticipa a la de Leibniz. Esta armonía del universo lleva consigo una universalidad de la razón que hace inteligible el universo. Universalidad de la razón que es exaltación de la misma.

La idea de *ratio* ha tenido también su aventura durante el letargo que ha sufrido. Aventura en la que han desempeñado un brillante papel pensadores romanos, como Cicerón, Séneca... Durante el período de incubación de este principio que más tarde formulará Leibniz, vemos que la *ratio* ocupa un lugar primordial en su fase de mera representación. En este momento, Séneca escribe, con suma dignidad, una página de nobleza en la filosofía. Basta leer el prólogo al libro I de la Cuestiones naturales: “... Quid est Deus? Mens universi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum. Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio, ...”.¹⁰

2. La *εμπαρμενη*

Son los griegos los primeros en utilizar en las explicaciones de la *εμπαρμενη* las ideas de la sabiduría eterna, de la razón universal, de la palabra divina, que constituyen la esencia misma del *fatum* latino.

Cicerón nos presenta a los filósofos en una triple división ante el problema de las relaciones entre el hombre y la *εμπαρμενη* que los antiguos griegos denominaron

7 Epist., 92, 1

8 De prou., 1, 2

9 Ibid., 5, 6-7

10 Nat. quaest., I, Praef., 13-14

μοιρα (porción que le toca a cada uno), *fatum*, como lo llamaron los latinos, en la idea de que los sucesos de la vida vienen regulados por decretos divinos.

Fatum y *ειμαρμενη* son dos sentidos que podemos fundir en uno. El “destino” se puede definir entonces, como la “suerte” que le “toca” a cada cosa, y concretamente a cada hombre, en tanto que sea, en principio, cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional. *Fatum* en latín significa “lo predicho” por un oráculo; el conjunto de cosas dichas acerca del porvenir, sería *fata*. Aunque, como ya hemos apuntado, *fatum* es prácticamente equivalente a *ειμαρμενη*, hay que tener presente que este último término parece referirse a la “parte” que le toca o corresponde a cada hombre y, en general, a cada ente, dentro de la cadena de acontecimientos que constituyen la “trama” del universo.

Alejandro de Afrodisia expone la opinión de Crisipo sobre el movimiento natural, como clave para conciliar la libertad con la necesidad de la *heimarméne*, aún denegando al hombre la libertad de contradicción: “... Así que todo animal se mueve como animal según los movimientos de sus tendencias, que son realizados por la “*Heimarméne*” mediante el ser vivo”.¹¹

La dificultad reside en las últimas palabras que hemos expuesto en el anterior fragmento de Crisipo. ¿Puede un acto depender simultáneamente de estas dos causas, esto es: del ser vivo y de la *heimarméne* que actúa mediante el ser vivo? ¿Es posible que un mismo acto proceda de dos principios últimos y distintos el uno del otro? Crisipo no se amedraña ante la aparente contradicción que encierran estas palabras.

Crisipo pensó que, con la fuerza autónoma, se introducía una fuente de energía o de movimiento incompatible con la *heimarméne* que, según la creencia universal adoptada por la Estoa como dogma básico, condensaba en sí toda la fuerza y capacidad de producir movimiento. La teoría de Crisipo encaja en este lugar por ser quien proporciona la mayor parte de los datos para conocer la personalidad humana.

La Estoa Media dificulta el estudio de la cuestión presente por introducir en ella elementos de la mántica. Esta doctrina fue aceptada por Posidonio y rechazada por Panecio.

3. El destino

El problema del destino ha sido estudiado con interés por los filósofos antiguos, sobre todo en el período helenístico-romano. Estoicos, epicúreos, eclécticos, etc... trataron de saber si existe, cómo puede conocerse, lo que es, si es o no compatible con la libertad, etc.

No faltaron escritos durante la época helenístico-romana que llevan por título *De fato*, que corresponde casi exactamente con el griego: *περηι ειμαρμενης*. Los tratados “sobre el destino” más conocidos y que más influencia ejercieron en la antigüedad fueron: el de Crisipo, en dos libros, el cual no nos ha llegado, y cuyo contenido se conoce parcialmente a través de Cicerón y Alejandro de Afrodisia; uno de Cicerón que se conserva en parte; uno de Plutarco y otro de Alejandro de Afrodisia.

¹¹ CICERON, M. T., *De fato*, 13

La religión helénica hace descender al destino a la naturaleza y lo identifica con ella: “omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant”.¹²

Parece que la ley inexorable del destino decide todo en el orden cósmico. Séneca no ha investigado, según creemos, ni el origen del destino ni su naturaleza; se limita a reflexionar sobre su finalidad: “... Ille ipse omnium conditor et rector scepsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit”.¹³ El destino no es otra cosa que el decreto predeterminante de Dios que se realiza necesaria e irrevocablemente. De ahí que nuestro filósofo diga: “Quid est boni uiri? Praebere se fato ... eadem necessitate et deos alligat...”.¹⁴

En la mitología, la concepción del destino se contrapone a la de los dioses. Estos son caprichosos al igual que los hombres, el destino es inmutable como el cielo: ellos pueden ser doblegados, él es inflexible; ellos pueden ser suplicados, en él es inútil la solicitud; ellos pueden ser pervertidos por los presentes, él es incorruptible.

Dios y el mundo están sometidos al destino; en ellos reside esta fuerza soberana; ésta se acerca también al hombre que puede en adelante asociarse a ella por su voluntad para dividir con ella el imperio del mundo. Nadie se escapa del destino: “Alium alio tempore fata comprehendet; neminem praeteribunt”.¹⁵

Al fatalismo le queda un paso por dar para ser agotado por su propio desenvolvimiento; paso que sólo puede ser dado por una doctrina que, como la cristiana, habrá separado a Dios del mundo, y del destino. Los dioses de la mitología, a los que el mundo está doblegado, están ellos mismos sometidos a la fatalidad; el Dios de los estoicos es identificado con ella; el Dios de los cristianos, por el contrario, no se identifica con el cosmos ni con la fatalidad, es trascendente y personal y por lo mismo es inteligente y providente, es decir, todo lo contrario al azar.

Ahora bien, a Séneca se le planteó una objeción: si el Hado o Destino se cumple inexorablemente, ¿para qué sirven los votos u oraciones?: “... nos quoque existimamus uota proficere salua ui ac potestate fatorum. Quaedam enim a diis immortalibus ita suspensa relicta sunt ut in bonum uertant; si admotae diis preces fuerint, si uota suscepta; ...”.¹⁶

Para lograr la utilidad de los votos, Séneca propone dos soluciones, que en el fondo puedan unificarse:

1ª) “... ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est. Aut futurum, inquit, est aut non; si futurum est, fiet, etiam si uota non suscepis uota, non fiet. Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris futurum hoc est, sed si uota suscepta fuerint”.¹⁷

¹² SAN AGUSTIN, *De ciuitate Dei*, 1, V, c. VIII; P. L., t. XLI, col. 148

¹³ *De prou.*, 5, 8

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ad Pol. de cons.*, 11, 3

¹⁶ *Nat. quaest.*, II, 37, 2

¹⁷ *Ibid.*, II, 37, 2-3

2ª “Hoc quoque, inquit, ipsum necesse est fato comprehensum sit ut aut suscipias uota aut non”.¹⁸

Ambas soluciones parecen diversas, en cuanto que la primera admite una alternativa intermedia que la segunda parece excluir, ya que incluye en el Hado una suspensión condicional o una indeterminación condicionada a que se formulen o no votos, se hagan o no expiaciones. Y en la segunda se excluye tal indeterminación, ya que en el mismo destino está ya predeterminado que se harán aquellos votos mediante los cuales el Hado, aparentemente, mas no en la realidad, cambiará sus directrices.

Finalmente, Séneca unifica las dos soluciones expuestas anteriormente, cuando dice: “Quid ergo, inquis, aruspex mihi prodest? Utique enim expiare mihi etiam non suadente illo necesse est”.¹⁹

La intención de Séneca es encontrar la clave de unos principios que sirvan de base a la vida moral. Todo saber que no ofrezca valores positivos para hacer al hombre religioso y moral le suena a juego de palabras vacías. Incluso, la virtud, supremo ideal del filosofar estoico, tiene para Séneca el elevado cometido de capacitar el espíritu para que pueda ser admitido en la comunidad de los dioses.²⁰

Finalmente, el filósofo cordobés nos exhorta a que no nos quejemos del destino: “... Quid fata deflemus? non reliquit ille nos, sed antecessit...”.²¹

4. El hado

La idea de *fatum* dominó el pensamiento teórico de Séneca. No se puede dudar de que esta idea distase mucho de satisfacer a nuestro filósofo. No se trata del texto de las *Naturales quaestiones* solamente, en el que se abre, con la doctrina del *fatum*, un resquicio por donde el albedrío humano pueda quedar a salvo. Se trata de la inadecuación de espíritu entre la serenidad característica de la concepción estoica y la polémica trágica, traducida en el dualismo del que habla Séneca cuando alude a la libertad por un lado, y a la Fortuna o *fatum* por otro. No hay vacilación en Marco Aurelio, ni en Epicteto. Todo lo que acontece es bueno para el mundo y naturalmente también para el individuo.

No hay motivos para desear que lo que suceda coincida con nuestros anhelos, sino que hemos de quererlo “tal y como” sucede. Sufrir accidentes no es una desgracia, sino que es parte de los decretos del *Lógos*. Hay que adaptarse de buena voluntad, con indiferencia a los “favores” y a los “reveses” de la Fortuna.²² Por el contrario, en Séneca, leemos a veces increpaciones a la Fortuna: “O dura fata et nullis aequa uirtutibus!”.²³

Pero ¿qué es el Hado para Séneca?: “Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla uis rumpat...”.²⁴ El Hado es: “... fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent”.²⁵

¹⁸ *Nat. quaest.*, II, 38, 1

¹⁹ *Ibid.*, II, 38, 4

²⁰ *Ibid.*, I, Praef., 1 y 6

²¹ *Ad Pol. de cons.*, 9, 9

²² MARCO AURELIO, IV, 49; VIII, 33

²³ *Ad Pol. de cons.*, 3, 3

²⁴ *Nat. quaest.*, II, 36

²⁵ *De benef.*, IV, 7, 2

Pero ¿cómo es el *fatum* de Séneca? El *fatum* del *De providentia*, de las *Naturales quaestiones*, de las *Consolationes* y de las *Epistolae*, es un *fatum* vivo, inteligente y libre; es la plenitud de la vida, de la virtud, de la libertad y de la inteligencia. Un mundo racional en el que todo no estuviera predispuesto y previsto, sería para Séneca un mundo en el que empezaría por fallar la misma razón y en el que la libertad incluiría indecisión.

La fatalidad y providencia de Séneca no es el curso mecánico y matemático de elementos y de mundos cuantitativos, que originaría los seres por agregación, y los acontecimientos, mediante la combinación de movimientos que anulan la espontaneidad vital e imposibilitan la libertad, ya que previamente se ha negado todo principio racional. Los hados afectan a los hombres y a las ciudades, nadie se escapa a ellos: “Nihil priuatim nihil publicae, stabile est; tam hominum quam urbium fata uoluntur”.²⁶ En definitiva, la teleología de la naturaleza está sometida al hado. Así como en la historia del hombre hay un margen de libertad, el cual Séneca quiere demostrar a todo trance, en la naturaleza no humana todo queda sometido al hado, a la necesidad. En la naturaleza no hay más que un camino porque no hay más que un solo hado, una sola voluntad: “Fatum unum est”.²⁷

Respecto al problema de las oraciones y los votos, que hemos tratado al hablar del destino, es preciso recalcar que están comprendidas en la ley del hado; sin menguar la subsistencia del mismo se ha dejado algo al libre albedrío del hombre: “Quid ergo, inquis, aruspex mihi prodest?... Hoc prodest quod fati minister est”.²⁸ Todos los nombres que nos plazca dar al hado estarán bien, siempre que signifiquen una potencia celestial: “Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris; ... Quaecumque uoles, illi nomina proprie aptabis uim aliquam effectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse quot munera”.²⁹

5. El azar

El primer estudio detallado del azar en la historia de la filosofía occidental ha sido realizado por Aristóteles. Después de analizar los cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final, se pregunta si existe otra clase de *causa*. Y efectivamente, parece que existen otros dos tipos: el azar (*αυτοματου*, que al latín traducimos por *casus*) y la suerte (*τύχη*, traducido al latín por *fortuna*). Las dos clases de causas se refieren a tipos de sucesos que se diferencian de los ordinarios por una nota preeminente: la excepcionalidad. Ni el azar, ni la suerte tienen que ver con las cosas que suceden *siempre* o *siquiera la mayor parte de las veces*. Pero tanto una como otra son causas reales, aunque pueden expresar un tipo de causalidad por accidente.

Séneca piensa que incluso los sucesos más absurdos, que parecen ser obra irracional del azar, tienen una misma y única causa irracional: “Tota haec mundi concordia ex discordibus constat”.³⁰

²⁶ *Epist.*, 91, 7

²⁷ *Nat. quaest.*, II, 34, 3

²⁸ *Ibid.*, II, 38, 4

²⁹ *De benef.*, IV, 7, 2

³⁰ *Nat. quaest.*, VII, 27, 4

El azar es inconcebible en el mundo racionalizado de Séneca; se puede hablar de causalidad con relación a la previsión limitada de la inteligencia humana, pero no con relación a la *causa causarum*, respecto de la cual todo es ordenado y previsto: "... Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt..."³¹

Séneca rechaza abiertamente el azar, porque se contradice con su convicción de la existencia de un Dios bueno, providente y ordenador por encima de todo. Sin embargo, afirma que existen el Hado y el Azar. Y aquí tenemos la objeción: ¿es compatible la Providencia buena para todas las necesidades del mundo con un Hado implacable?, ¿cómo es posible?, ¿si afirmamos la primera no debe desaparecer el segundo?, ¿o no será aquella una invención absurda?, ¿es posible conciliar estos extremos, aparentemente contradictorios?, ¿o es que se necesitan y complementan la Providencia y el Hado?

Este es el problema que late en las *Cuestiones naturales*, pues aunque éstas traten principalmente de la Naturaleza, como su título indica, el mismo Séneca en el Prefacio a las mismas, nos dice: "Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum..., sed cum secretiora eius intraui, cum disco..., quid sit deus, ..., liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio errori mutanda fecisse..."³²

Entre el azar y la fortuna hay cierta diferencia. La fortuna se extiende sólo a las cosas donde la voluntad humana tiene su parte: "fortuna non est nisi in his quae uoluntarie agunt".³³ El azar se extiende a todas las cosas naturales: "in illis quae fiunt a natura, ibi habet locum casus, sed non fortuna".³⁴

Séneca nos exhorta a que estemos preparados siempre para hacer frente al azar, que se presenta cuando menos lo esperamos: "Eligit aliquid noui casus pere quod uelut oblitis uires suas ingerat".³⁵

Parece ser que sólo la virtud se yergue contra los golpes del azar, ella nos endurece contra lo azaroso; si la poseemos, los contratiempos procedentes del azar carecen de eficacia: "uitem ...: libera est, inuolabilis, immota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, nedum uinci possit; ...".³⁶

Los resultados del azar y de la fortuna son igualmente imprevisibles, por eso se dice que aquél no tiene nada de caprichoso como la fortuna. Por ello, lo fundamental es elevar el espíritu por encima del azar, sin perder de vista nuestra condición humana,³⁷ y evitar lo que nos otorga el azar.³⁸

6. La fortuna

Podemos definir la fortuna como el conjunto de acontecimientos y circunstancias que afectan externamente a una persona y que determinan en ella un comportamiento: honores, riquezas, amistad, salud, gracia, etc., o sus contrarias.

³¹ *De prou.*, 5, 7

³² *Nat quaest.*, I, Praef., 3

³³ SANTO TOMAS, II, *Phys.*, 10

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Epist.*, 91, 5

³⁶ *De const. sap.*, 4, 4

³⁷ *Nat. quaest.*, III, Praef., 15

³⁸ *Epist.*, 8

Las cosas de la fortuna son adventicias e imprevistas respecto al hombre: “Illis grauis est, quibus repentina est; facile eam sustinet qui semper expectauit... Numquam ego fortunae credidi, ...; omnia illa, quae in me indulgentissime conferebat, ... eo loco posui unde posset sine motu meo repetere... itaque abstulit illa, non auulsit”.³⁹

En el estoicismo, la fortuna está considerada como un elemento subjetivo, una comprensión deficiente o incompleta de la concatenación causal producida por el hado.

Es frecuente en Séneca una actitud de rebeldía contra la fortuna así como la idea de que es posible hacerle frente. En la tragedia de *Medea* encontramos una frase enormemente significativa: “La Fortuna teme a los fuertes y acosa a los cobardes”.⁴⁰ Séneca nos invita a burlar a la fortuna y a que logremos “nuestra” libertad hurtándose al poder de aquélla y huyendo del único campo al que se extiende su poder. Esto tiene sentido si se basa en una concepción espiritualista, dualista. Tal concepción, no estoica, con la que topamos tan frecuentemente en las obras de Séneca, reaparece en el tema de la libertad. Sólo si tenemos un alma fuerte, le haremos frente: “Quid est praecipuum? Animus contra calamitates fortis et contumax, ..., qui sciat fortunam non expectare sed facere et aduersus utramque intrepidus inconfususque prodire, ...”.⁴¹

Hay algo que no pertenece a la fortuna, que ésta no puede otorgar ni hurtar, es la virtud; puesto que ésta es patrimonio exclusivo del hombre y de su libertad: “Ergo ita habe, Serene, perfectum illum uirum, humanis diuinisque uirtutibus plenum, nihil perdere...”.⁴² A pesar de todo el hombre puede ser libre, si consigue que la fortuna no pueda nada en él, como nos enseña Séneca: “... Liber est autem non in quem parum licet fortunae, sed in quem nihil”.⁴³

En ocasiones, el filósofo parece atribuir a la fortuna cosas provocadas por la naturaleza en su curso imprevisto e imprevisible por el hombre (tormentas...); en cambio, los sucesos debidos a la acción caprichosa de los hombres (traiciones...), los atribuye a la causalidad humana.

De lo dicho se deduce que la fortuna no para, nos azota; pero nosotros no hemos de amedrentarnos, antes bien hemos de ponernos en sus manos, con el fin de que nos endurezca.⁴⁴

La imprevisión relativa a las cosas, es una nota peculiar de los sucesos externos que pertenecen a la fortuna; el hombre puede preveerlos en general. En realidad, todas las cosas de la *fortuna* pertenecen al *fatum* pues la fortuna es un instrumento del *fatum* y de la providencia.

De ningún modo debemos desear una vida tranquila, sin que la fortuna nos ataque: “Attalus Stoicus dicere solebat: “Malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat...”.⁴⁵ Al fin y al cabo, la fortuna parece que es el *fatum* mismo en cuanto afecta

39 Ad Helu. de cons., 5, 3-4

40 Medea, V, 159

41 Nat quaest., III, Praef., 13

42 De const. sap., 6, 8

43 Epist., 110, 20

44 De prou., 4, 12

45 Epist., 67, 15

de una manera particular y diferente a cada hombre concreto. Las calamidades que generalmente acompañan a la fortuna, son ahora parte del *fatum* divino.

La fortuna es un instrumento de los dioses o de la providencia para probar y fortalecer a los suyos; los varones virtuosos no son arrastrados por la fortuna.⁴⁶ Hemos de estar alerta para no dejarnos engañar por ella; pensemos que cuando alguien cae a nuestro lado, ese golpe de la fortuna iba dirigido a nosotros.⁴⁷

En resumen, diremos que la fortuna está constituida por los acontecimientos que afectan al hombre de un modo externo y le dan todo: riqueza, o pobreza, salud o enfermedad, hijos o desgracias, honores o destierro, etc. Lo único que no puede otorgarle es la virtud. Ella es el *fatum* universal en cuanto choca con cada hombre concreto que está situado en un tiempo y en un ambiente determinado, como antes apuntábamos.

7. Otros términos: azar, suerte, hado

Séneca ha escrito bellas páginas sobre la Providencia Divina, sobre el Dios Hacedor y Padre; pero ya en sus años, había dos temas que inquietaban a los pensadores: el del Hado o Destino y el del Acaso o Azar.

Si pensamos que los sucesos que denominamos “azarosos” son consecuencia de una necesidad, *αναγκη*, pero de una necesidad “predicha” o “pre-establecida” mediante una fuerza personal o impersonal, el azar (o, mejor dicho, la suerte o fortuna) sería equivalente al destino, *ειμορμηση*, *fatum*.

El destino es la “suerte” que le toca a cada cual y a cada cosa. En la antigüedad hubo algunas concepciones populares ligadas a diferentes representaciones metafísico-cosmológicas, de las cuales encontramos ejemplos en los órficos, (donde la suerte o fortuna, *τυλη*, aparece en ocasiones ligada a la “oportunidad”, *χαιροζ*).

La diferencia entre azar y suerte corresponde a la distinción entre lo que sucede “accidentalmente” en los fenómenos naturales y lo que sucede “accidentalmente” en los fenómenos humanos. Al ser occidental, queda excluido el que sea necesario, pero de ningún modo implica que sea inexplicable. Es común al azar y a la suerte, el designar sucesos que tienen lugar cuando se entrelazan series causales independientes.

Una identificación de los términos suerte o fortuna y destino tuvo lugar en el Renacimiento, apoyándose en “tradiciones populares”, en los estoicos y en algunas especulaciones antropológico-cosmológicas.

En la medida en que domina en la época Moderna la idea de un encadenamiento causal estricto, los filósofos modernos se mostraron poco inclinados a preocuparse de nuevo del problema. Pero a partir del s. XIX, se analiza con interés el azar. Desde el punto de vista de Aristóteles, los conceptos de azar, suerte y fortuna no sólo son diferentes del concepto de destino o hado, sino que son opuestos a él. Así como los primeros conceptos describen acontecimientos contingentes; el último se refiere a acontecimientos supuestamente predeterminados.

⁴⁶ De prou., 5, 4

⁴⁷ Ad Marc. de cons., 9, 3

En último término, la “fortuna” y el “*fatum*” se identifican. La “fortuna” es el *fatum* en relación con cada hombre particular y concreto. Por ello, al aceptar la fortuna y acomodarse a ella, el hombre acepta también el *fatum* y la providencia y se acomoda a ellos.

II. PROVIDENCIA Y DIOS

1. El concepto senequista de Dios

Decimos que la parte más alta de la filosofía es la que trata de Dios. Los distintos tratados de las obras senequistas están salpicados de ideas acerca de la naturaleza de Dios, de su acción y poder; problemas que aparecen reiteradamente en los prólogos a los distintos libros de las *Cuestiones naturales*. Séneca reconoce que hay una causa que formó el universo, aunque su naturaleza sea para nosotros un misterio: “... Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, ..., siue fatum et immuta bilis causarum inter se cohaerentium series; ...”.⁴⁸

A pesar de que Séneca se adapta o se sirve de las expresiones politeístas, propias de su ambiente pagano, sin embargo, traslucimos su seria convicción en la unidad de un solo principio divino, increado, autor de todas las cosas y causa universal del cosmos. Este principio será o la razón, o el fuego de donde se origina todo: dioses, cielos, almas y hombres.⁴⁹

Dicho principio que no es conocido por nadie, constituye una incógnita, de ahí que Séneca se interrogue “Quid est deus? Mens uniuersi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum...”.⁵⁰

En nuestro filósofo confluyen rasgos marcadamente teísticos y rasgos cósmicos panteísticos, en cuanto él habla de la *prouidentia* y del *fatum* en el sentido de la Estoa.⁵¹ Séneca busca una fundamentación metafísica de carácter teísta-espiritualista a algunas de las cuestiones que le inquietan. En sus escritos se aprecia una notable evolución, que teniendo como punto de partida una acentuada tendencia al determinismo panteísta de la Estoa, termina por desembocar en un teísmo personalista afirmando rotundamente la existencia de Dios. Se trata de un Dios más o menos transcendente, espiritual, providente, lleno de virtudes y juez justo, ante el que los hombres se sienten responsables de sus actos y a los que Él sancionará justamente en ésta y en la otra vida, alcanzando su cumbre en las *Epístolas* 58 y 65 que nos presentan a Dios como único artífice de todo en contraposición a la materia inerte que es el principio pasivo del que aquél hace las cosas. Aquí Dios no es sólo esa causa o principio de las cosas, sino que aparece como autor inteligente, sabio, bondadoso, providente, poderoso, elevado sobre el espacio y tiempo, exento de todo cambio al que se hallaban sometidos los demás seres del universo. Es aquí donde advertimos que desaparece todo indicio de panteísmo, incluso, aquél que podía estar latente en los textos que nos presentan a Dios como el alma del

⁴⁸ Ad Helu. de cons., 8, 3

⁴⁹ De u. beata, 8, 4

⁵⁰ Nat quaest., I, Praef., 13

⁵¹ Epist., 74, 6; De prou., 1, 5

universo. Después de esto, no tenemos escrúpulo en proponer, como firmemente fundada, la tesis de la progresiva orientación de su pensamiento hacia la concepción de un Dios personal y transcendente.

Séneca, que fue un hombre profundamente religioso, sin embargo, careció de una idea de Dios medianamente elaborada por él, quizá porque no fue un metafísico. Su idea de Dios es la que ha recogido de unos y de otros, sobre todo de los estoicos.

Con el fin de que el hombre evite el mal y practique la virtud, Séneca le presenta las propiedades y los atributos de Dios. Su concepto de Dios está estrechamente relacionado con el ser y el obrar del hombre y de un modo especial con su moral. Una vez que ha puesto de relieve todos los atributos divinos, nuestro filósofo pasa a sacar las consecuencias que se derivan de ellos en orden a la moralización del hombre.

El Dios de Séneca es naturaleza, destino y razón; pero hay en él algo más: algo de naturaleza transcendente que supera naturaleza, destino y razón, en un dominio que el estoicismo no había vislumbrado nunca porque ni él, ni Séneca, concibieron lo transcendente como elemento de una autonomía fundamental. Lo cierto es que sin Dios nada es concebible.

La idea de divinidad reside en el contenido de bien supremo. Se trata de una divinidad racional, fuente de razón, y de convivencia humana, no tiránica como la concibió la mitología antigua. Pero, ¿en qué consiste el bien supremo? Consiste en el juicio y la actitud de un *alma perfecta, cuando ha consumado su camino*. Es un hecho de razón, fruto sazonado de la misma razón. Su marco es la *tranquilidad*, la *uita beata*, la *meditación de la muerte*, la *felicidad*. Su contenido, la *ratio* y el *honestum*.

Pero Séneca no tuvo una idea de Dios como de un ser personal, aunque también es cierto que tuvo su vivencia. Los antiguos carecieron de la idea de persona; es ésta una idea de origen cristiano. En materia mitológica, la tendencia de Séneca es la de racionalizar. Es un modo de dar sentido aceptable a las fábulas y de vaciarlas de su contenido ridículo. Si es preciso desechar la mitología, ¿qué representación le resta a la divinidad? Queda que Dios es el todo; Él es el dinamismo divino que rinde razón de las diferentes formas que reviste el Universo, Él es la unidad de las apariencias más diversas del mundo.

La primera exigencia que deriva de las relaciones de dependencia del hombre para con Dios es que le dé verdadero culto. Con este fin reprueba diversas formas de culto existentes en su tiempo,⁵² para concluir que da verdadero culto a Dios, no el que realiza actos culturales, sino el que con voluntad recta lo venera.⁵³ De acuerdo con esto lo primero que debemos hacer es “creer en Él”, reconociendo su providencia, razón por la cual debemos reverenciarlo y amarlo.⁵⁴ En segundo lugar, veneramos a Dios usando bien de los dones que Él nos otorga; y la veneración se manifiesta también obediéndolo, pues la obediencia a Dios es la que realmente libera: “Deo parere libertas est”.⁵⁵

⁵² SAN AGUSTIN, *De ciuitate Dei*, VI, 10, dice que Séneca escribió un libro *De superstitione*, en el que podemos leer “multo copiosus ac vehementius reprehendit ipse ciuilem istam et urbanam theogiam quam Varro theatricam atque fabulosam”.

⁵³ *De benef.*, I, 6, 3

⁵⁴ *Epist.*, 95, 50

⁵⁵ *De u. beata*, 15, 7

Existe una diferencia esencial entre los dioses de la mitología y los dioses de Séneca. Mientras aquéllos se conducían a impulsos de la envidia, de las pasiones viles y de la venganza, los dioses de Séneca están adornados de bondad, magnanimidad y liberalidad y en razón de estos atributos se comportan con los atributos.⁵⁶ Por ello, el sabio, que en todo ha de obrar conforme a la razón, a imitación de Dios, debe amar a todos los hombres. Somos todos de la misma naturaleza y por nuestro carácter social estamos llamados a formar una gran familia.⁵⁷ Dios es un principio de bondad; y como Dios bueno que es, ha creado el mundo. Es de naturaleza dulce y tranquila; Dios está en nosotros, cerca de nosotros, con nosotros.⁵⁸

2. El concepto general de providencia

La palabra *providencia* o el verbo *providere* significan a la vez prever y proveer u ordenar unos medios para la obtención de un fin previamente querido. Por tanto, la providencia o previsión es la parte de la prudencia que mira al porvenir, le preocupa la obtención de un fin, y ordena y prescribe los medios que son necesarios para obtenerlo.

Hay que hacer constar que el sentido propio del término providencia, *ordenación conveniente de los medios para obtener un fin*, puede ser defendido a pesar de las diferencias considerables entre la providencia divina y la previsión humana.

Algunos filósofos, bastante antiguos, han admitido una providencia al menos general para explicar el admirable orden del mundo, plasmado en el movimiento regular de los animales y de las plantas. Este orden, han dicho, no se puede concebir sin una inteligencia ordenadora.

Y Aristóteles en su *Metafísica*⁵⁹ alaba a Anaxágoras por haber defendido la existencia de una inteligencia separada del mundo, que dirige y ordena. Pero Aristóteles, viendo las dificultades que entraña el problema, ha hablado muy poco de la providencia y de una forma oscura.

Entre las obras de Séneca encontramos dos que tratan el tema de una manera directa: son los diálogos *De providentia* y *De uita beata*. En el primero se estudia cómo puede ser que al varón bueno le sobrevengan males, si existe la Providencia. Séneca defiende la providencia divina, frente a esta objeción: “*causam deorum agam*”.⁶⁰ Veamos cómo entiende Séneca la providencia: “*Fata nos ducunt... quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt. Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas...*”.⁶¹

Pero este determinismo alcanza también a los dioses: “*...quicquid est quod nos sic uiuere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat; irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus uehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsitquidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit*”.⁶² Estas últimas palabras nos dan a entender que el Ser

⁵⁶ *De benef.*, II, 29 ss.

⁵⁷ *Epist.*, 95, 52

⁵⁸ *Ibid.*, 41, 1

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 1, c. III

⁶⁰ *De prou.*, 1, 1

⁶¹ *Ibid.*, 5, 7

⁶² *Ibid.*, 5, 8

Supremo estaría por encima del Destino, como dictador de sus decretos, aunque también Él se somete voluntariamente a lo que primero decretó. Si esto es así, parece que se salvaría la Providencia divina y entonces se mostraría ella como responsable de los bienes y de los males. Y aquí nos encontramos con el acuciante problema: ¿cómo pueden caer sobre los buenos tantos males?: “Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis uiris paupertatem et uulnera et acerba funera ascriberet?”⁶³

Si analizamos las expresiones del diálogo *De prouidentia*, o de otros escritos de Séneca, vemos que parecen palabras puestas en boca de cualquiera de los Padres de la Iglesia, por el matiz cristiano que hay en ellas. En tales expresiones, la Providencia ya no es sólo el curso necesario e indeclinable de la Causa y de las causas, sino que se dulcifica en predilección y protección cariñosa y amable de los dioses sobre los hombres buenos. La preocupación de Dios por los hombres virtuosos es constante; también los prueba con dolores, enfermedades, calamidades materiales; y parece ser que la fortuna es un medio del que se sirve la Providencia para ejercitar y fortalecer a sus predilectos. Creemos que nos hallamos ante una Providencia exenta, transcendente, personal y delicada: “Non uides quanto aliter patres, ...onere deficiunt...”⁶⁴

Una de las observaciones que hemos hecho al recorrer las obras de nuestro filósofo, sobre todo en el tratado *De beneficiis*, es que los términos: “*Deus, natura, mundus y fatum*” significan una misma realidad: el curso necesario e inexorable, pero racional de todas las cosas divinas, humanas y cósmicas. Aunque no con pasión, el *concentus rerum diuinorum humanorumque*, revolotea en las obras de Séneca con la insistencia del motivo fundamental y de una obra musical; y siempre se identifica a Dios con la naturaleza, con el *fatum* y con la providencia.

3. El concepto de providencia “divina”

La cuestión es saber si la providencia es atribuible a Dios según una analogía no metafórica, según el sentido propio o el significado formal de la palabra providencia. La acción de Dios se da en todas partes, pero no es arbitraria ni desordenada. Dios prevé su acción en el mundo y cuida de sus criaturas, sin dejar nada al azar. Su vigilancia se extiende a todas las cosas de la naturaleza, así como a los humanos, a los pueblos e individuos, a los sucesos personales y a la historia general del mundo. Él determina las leyes que rigen el orden natural y todo el universo obedece a sus órdenes y mandatos. Así apreciamos que la providencia divina cuida especialísimamente de los hombres. Pero no es suficiente decir que Dios dirige la historia, es preciso añadir que Dios interviene en ella personalmente. La providencia de Dios es un misterio.

El orden de marcha de las criaturas hacia su fin es el objeto de la providencia divina. Ante todo, Dios es prudente, esto es: Él dirige esa marcha, ese caminar de las criaturas a su meta. Dios obra amorosamente, sin egoismos; y se da atrayendo. Dios ama a sus criaturas atrayéndolas hacia sí; y al hacerlo, las ama con amor prudente. Esta es la providencia de Dios: conocer y querer para sus criaturas el fin que constituye Él mismo. Dios, en su bondad, es el fin del orden previsto por su providencia.

⁶³ *Ibid.*, 5, 9

⁶⁴ *Ibid.*, 2, 5-6

Y Séneca, aunque no era cristiano, no se cansa de repetir en sus obras que no nos quejemos de Dios.

Y, obviamente, entre las cosas que acaecen providencialmente, algunas son queridas por Dios, otras sólo permitidas. Ello nos autoriza a decir que la providencia se ejerce de manera excelente sobre el justo, quizá más que sobre el pecador. Indudablemente nadie está fuera de la providencia; pero se puede estar incluido en ella de forma más inmediata y destacada. Cuando desconocemos la razón última de la providencia, conocemos, sin embargo, ciertos caminos que ella sigue; y entre ellos, se encuentra la vía que sigue el curso natural de las cosas. Dios rige a su criatura según la ley natural que Él inscribió en ella en su nacimiento. Ahora bien, el orden de la providencia se expresa más excelentemente aún en la ley moral. La voz de la conciencia indica de forma muy segura el orden querido por Dios. Pero mientras las criaturas irracionales siguen necesariamente la ley que está inscrita en su naturaleza, el hombre, por su libertad, tiene el poder de desviarse del camino previsto por Dios.

4. La providencia de Dios en Séneca

El resultado de la suprema sabiduría de Dios es que provee todas las necesidades: “...est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet”,⁶⁵ por eso lo denominamos Providencia. Indudablemente, Dios tiene que ser la Providencia y el Destino simultáneamente, pues todas las cosas las gobierna y penetra; no hay absolutamente nada que se le escape o que caiga bajo el dominio del azar, todo está determinado y dirigido por Él.

En su tratado *De prouidentia*, Séneca se plantea el acuciante problema de cómo es posible que el justo sufra males, si hay una providencia. Pero a pesar de todo, el filósofo cordobés defiende abiertamente la existencia de una providencia: “... causam deorum agam”.⁶⁶

El destino, en lugar de ser superior a Dios y al mundo, no es otra cosa que la ley misma y la expresión de su desenvolvimiento. Séneca nos explica todos los fenómenos naturales que tienen lugar en el plano físico, aduciendo que todo ocurre por unas leyes naturales y fijas e inmutables, nada sucede por azar, y dice que esas leyes han sido dictadas por el mismo Dios.

Veamos cómo entiende Séneca la Providencia. En el diálogo que lleva este nombre, se muestra fatalista y determinista: “fata nos ducunt... Non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt”.⁶⁷ En la misma obra, llega un momento en el que el determinismo alcanza a los dioses;⁶⁸ no obstante, parece que el ser supremo está por encima del Destino, dictando los decretos, aunque también él se somete a lo que decidió en un principio. Si esto es así, la Providencia quedaría a salvo.

⁶⁵ *Nat. quaest.*, II, 45, 2

⁶⁶ *De prou.*, 1, 1

⁶⁷ *Ibid.*, 5, 7

⁶⁸ *Ibid.*, 5, 8

Los diversos nombres que el pueblo le da y que utiliza en su vida cotidiana y que parecen designar divinidades distintas, no son, en realidad, más que vocablos diversos que significan las múltiples funciones de un único Dios. Ahora bien, Séneca puntualiza bien; el nombre de *Mercurio*, determina a Dios como *ratio*; *Hércules*, como fuerza invencible; *stator*, como bienhechor: "...stant beneficio eius omnia, ...".⁶⁹

Podemos afirmar que Séneca está convencido de que existe una divinidad única, superior a todos los dioses. No es difícil rendir cuenta por la lectura, que ella supera a los seres divinos que reciben de ella su movimiento y están sujetos a su ley, como lo pone de relieve el texto: "Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit".⁷⁰

5. *Fatum et Providentia*

La conciliación entre Providencia y Hado se hace posible porque son dos nombres del mismo Dios, como si dijésemos, dos usos suyos, dos vertientes de la misma realidad. Aunque de derecho se diferencian, sin embargo, de hecho se identifican en él. ¿En qué consiste la distinción? y ¿cuál es el modo de conciliarse ambos? constituye la segunda parte del problema.

Nos preguntamos ¿qué es el Hado o Destino? Séneca nos lo explica en su tratado *Naturales quaestiones*: "Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla uis rumpat...".⁷¹ También nos define el Hado en otros términos: "... nam quom fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent".⁷²

La Providencia es la consecuencia de la suprema sabiduría de Dios: "... est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet".⁷³ Dios provee a todas las necesidades del universo para que todo siga fielmente la trayectoria que Él ha predispuesto, ya que es el supremo gobernador y la causa primera. Ahora bien, como Dios es eterno, estableció sus decretos en el principio y como también es sabio no pudo equivocarse; consecuencia lógica, es que no puede mudar ni arrepentirse de lo que decretó. En este sentido, hablamos de Dios como la suma necesidad, sus leyes son necesarias e infalibles, lo mismo que Él; esto es lo que denominamos Hado o Destino. De esta forma se explica la conciliación senequista. Todavía más, estos dos extremos en Séneca, de ningún modo implican contradicción, sino complementariedad necesaria. Porque Dios es Providencia ha de ser también Destino; o lo que es lo mismo: porque Dios es providente tiene que ser también predeterminante, de lo contrario no sería Primera y Sapientísima Causa. Podemos verlo más detenidamente: todos los acontecimientos de la vida se rigen no por el azar sino por un orden dictado en una ley infalible y eterna de Dios y ésa es el Hado: "Nihil cogor, nihil patior inuitis, nec seruio deo, sed assentior,

⁶⁹ De benef., IV, 7, 1-2

⁷⁰ De prou., 5, 8

⁷¹ Nat. quaest., II, 36

⁷² De benef., IV, 7, 2

⁷³ Nat. quaest., II, 45, 2

eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt... Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt”.⁷⁴

Ahora bien, aunque el creador escribió los decretos del destino, y Él mismo los obedece, sin embargo, no por ello deja de ser libre: “Nec ob hoc minus liber est ac potens; ipse est enim necessitas sua”.⁷⁵ Y es su propia necesidad por razón de su sabiduría suprema.

De lo expuesto anteriormente, podemos sacar una consecuencia: “Quid est boni uiri? Praebere se fato”.⁷⁶ Esta es la respuesta que da nuestro filósofo. Y es lógico puesto que el destino es el decreto predeterminante de Dios que se realiza o efectúa necesaria e irrevocablemente.

III. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

1. El concepto de libertad

Todos aquellos autores que se han opuesto al determinismo desde el punto de vista ético y antropológico-filosófico han manifestado que dentro de una doctrina determinista no cabe el libre albedrío.

Cuando hablamos de libertad, no nos referimos exclusivamente a la mera elección de medios relativos a un fin, sino al establecimiento del fin mismo, a la capacidad de dar sentido al todo de la existencia, a la originaria elección de sí mismo. Pero el hombre sólo puede elegirse en la medida en que se encuentra referido por su acción libre a lo otro de sí.

La libertad humana no sólo consiste en dominar y escoger los medios que se presentan al hombre para conseguir su fin; de esta forma el ser humano no se dirige hacia una finalidad prefijada.

Para el estoicismo, la libertad es el modo como cada uno actúa respecto al “destino”. Así, los estoicos pensaban que eludían las dificultades que suscitaban la creencia en un derecho divino *arbitrario* o la idea epicúrea en un dinamen (clinamen) de los átomos. Quizá los estoicos tuviesen en cuenta el detallado análisis aristotélico de la noción de azar y la diferenciación entre el azar propiamente dicho y la suerte o fortuna, pero sus ideas cosmológicas les obligaban a borrar las diferencias.

Aún nos queda por saber si el hombre pierde su libertad en contacto con el espíritu universal o la *εἰμαρμενη*, que absorbe en sí toda la energía cósmica, sin dejar margen a ninguna actividad libre. Con esto, no queremos dar por terminado el problema de la personalidad divina; pero sí afirmamos como algo común a los estoicos, su opinión de que el hombre no depende de los dioses en cuanto persona, aún en el caso de que los dioses tengan personalidad. El problema de la personalidad de Dios sólo podría discutirse provechosamente una vez que se estudiase el problema de la personalidad humana y no independientemente de ella, y a base de algunos testimonios de sabor panteísta, como si el hombre constituyese una personalidad independiente del *lógos universal*.⁷⁷

⁷⁴ *De prou.*, 5, 6-7

⁷⁵ *Nat. quaest.*, I, Praef., 3

⁷⁶ *De prou.*, 5, 8

⁷⁷ ELORDUY, E., *El Estoicismo*, I, Madrid, 1972, p. 140

2. El concepto de libertad en Séneca

Dada la concepción personalista que anima la ética senequista, es muy normal que nuestro pensador trate de salvar la libertad en la escabrosa antinomia libertad-fortuna.

El término *libertad* se presta a confusiones en el estoicismo; pero al hablar de ella aquí nos referimos a la liberación del alma de las solicitudes que proceden del mundo, de los acontecimientos pasajeros y de los objetos contingentes; o dicho de otra forma: la conformidad con el curso rigurosamente predeterminado de aquéllos y con la suerte fatal de éstos.

La libertad consiste en la sumisión; el destino *conduce* a quien con él consiente, y a quien no le sigue voluntariamente, lo *arrastra*. La libertad estoica se reduce a conocer esta verdad y a aceptarla.

La idea de libertad que tiene Séneca añade al concepto de libertad estoico un matiz: la idea de señorío de los propios actos, *independencia*, eficacia para determinarse por sí mismo. Así considerada la libertad, resulta para nuestro filósofo, *más grande que la vida misma*: “*Quid praecipuum in rebus humanis est? ..., sed animo omne uidisse et, qua maior nulla uictoria est, uitia domuisse...*”.⁷⁸

En Séneca la libertad es razón y voluntariedad; moderación y fuerza; dominio de la propia acción, autarquía. Libertad es: sabiduría y virtud; saber lo que hay que hacer y saber lo que se quiere. La razón eterna concibe eternamente lo bueno y lo lleva a cabo en un despliegue ordenado, originando así el curso cíclico del universo. El hombre, encarnación terrena de la razón eterna, es un pequeño universo en proyecto: la razón y voluntad humanas conocen y realizan dicho proyecto mediante el desarrollo de la libertad. Sólo cuando el hombre logre sintonizar su razón con la razón eterna y consiga sincronizar la acción de su voluntad con el curso armonioso del mundo, entonces podrá decir que el proyecto ha alcanzado la cumbre y realizado la plenitud de la libertad, ya que se ha acomodado al *fatum*, que es la prolongación necesaria y libre de Dios. La necesidad de este mundo racionalizado es la realización de la libertad. El concepto de libertad que inspira las obras de Séneca es una libertad metafísica y positiva, que confiere al que la tiene la facultad de obrar lo que quiere, entendiendo previamente que lo que quiere es el *bien*. El carácter imperativo categórico de la acción libre, viene dado por la *ratio*, pero su materia proviene del orden de los bienes y de las realidades, en los que el hombre está constitutivamente inmerso porque no es posible la elección de sí mismo como tarea, sino en la misma medida en que el hombre está proyectado al mundo, lo habita y domina, como medio para su realización interior.⁷⁹

La libertad considerada como facultad de dominio, de la acción y de la voluntad es el trasfondo de todos los tratados de Séneca. Libertad es autarquía, autosuficiencia respecto a las cosas y elementos exteriores, dominio de la acción y voluntad, gracias a la cual el hombre hace lo que quiere que es perfeccionarse, alcanzar la virtud, la sabiduría y la felicidad.

⁷⁸ *Nat. quaest.*, III, Praef., 10

⁷⁹ CERESO, P., *Tiempo y libertad en Séneca*, en Estudios sobre Séneca, ponencias y comunicaciones, Madrid, 1966, pp. 202-203

Si estudiamos la libertad desde el punto de vista etimológico, vemos que encierra una idea de exención de violencia. Su idea nuclear y positiva es virilidad, actividad espontánea. Para el filósofo cordobés, el término que mejor expresa el concepto entrañado en el vocablo *libertad* es *virtud*. Y es que el hombre libre es virtuoso.

La libertad es una potencia que hace al ánimo “potentioem omnibus externis” y dueño de los impulsos del cuerpo, de las facultades espirituales y de la propia voluntad.⁸⁰

Séneca al referirse a la libertad, habla de fuerza infinita; los mayores poderes de la tierra son incapaces de aminorar el ímpetu de la libertad. Pero la libertad es algo más que una simple fuerza; es fuerza racional. Por ello se resuelve en conocimiento y en amor.

A propósito de la definición de libertad, Séneca nos dice: “Libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas, quaeris? Nulli rei seruire, nulli necessitati, nulli casibus, fortunam in aequum deducere”.⁸¹ La razón, al poner el dominio, hace que la fuerza de la voluntad sea auténticamente libre.⁸² Hasta tal extremo es verdad esto para Séneca, que la plenitud de la libertad consistiría en que la razón llegara a prever y controlar todos los movimientos de cuerpo y alma y moderara la acción de la voluntad, siempre en conformidad de la ley con lo bueno; esto conferiría al hombre una elevación igual a la de los dioses que proceden siempre en su obrar conforme a la ley.

También nos recomienda acudir a la filosofía si queremos encontrar la libertad: “... Ad hanc te confer, si uis saluus esse, si securus, si beatus, denique si uis esse, quod est maximum, liber: hoc contingere aliter non potest”.⁸³

¿Es posible salvar la libertad del hombre, esa libertad sin la cual no se comprende la posibilidad de la comisión del pecado? Séneca afirma la libertad humana y reconoce que el mal es libre, mas, sí cabe el ejercicio de la virtud; pues ésta es conforme a la naturaleza, mientras que aquél es extraño y contrario a la misma. De ahí que la comisión de una falta dependa sólo de la voluntad humana, afirma nuestro filósofo.

El problema que se plantea al hablar de que todo está ordenado por el hado, intenta resolverlo alegando que Dios que ordenó desde el comienzo las cosas, dejó algunas en suspenso sujetas a la condición de que el hombre elevase oraciones y votos. En este sentido, sí tienen razón de ser las expiaciones que los hombres dirigen a los dioses para implorar su auxilio. Por esto, los votos y las oraciones forman parte de la misma ordenación divina y pueden ser útiles.⁸⁴

Y para concluir transcribimos las últimas palabras del capítulo 15 del tratado *De uita beata*, las cuales constituyen un compendio de lo que es la libertad: “In regno nati sumus: deo parere libertas est”.⁸⁵

3. Fatalismo y determinismo

La Sociedad Francesa de Filosofía define el término *fatalidad* como el carácter de

⁸⁰ *De prou.*, 2, 1

⁸¹ *Epist.*, 51, 9

⁸² *De const. sap.*, 19, 3

⁸³ *Epist.*, 37, 3

⁸⁴ *Nat. quaest.*, II, 37

⁸⁵ *De u. beata*, 15, 7

lo que es fatal, es decir, algo que no puede dejar de suceder a pesar de todo esfuerzo contrario. El fatalismo nos lleva a la absoluta pasividad. Los griegos dan un nombre al razonamiento de los fatalistas y es el del *argumento de la pereza*; y puede formularse así: hagas lo que hagas, si tú has de ser liberado, lo serás; si tu destino es no ser liberado, no lo serás.

El fatalismo deriva de *fatum*; y es un término que designa una doctrina en la que se han introducido más elementos especulativos que en la del destino y siguiendo una necesidad exterior, impenetrable, irresistible, domina en este punto a los hombres y la suerte de cada uno se encuentra prefijada. Podemos hablar de un fatalismo individual, que nunca ha sido sostenido con rigor, y de un fatalismo social que es una doctrina según la cual los individuos, bien aislados o asociados, no pueden influir absolutamente nada sobre el desenvolvimiento y las transformaciones de los hechos sociales, que dependen únicamente de causas generales o pueden ser sobrenaturales, escapando a la acción voluntaria de los hombres, o a su conocimiento. Existen otras clasificaciones de fatalismo referidas a su carácter mitológico, que fue frecuente en la época clásica griega y en no pocas creencias populares greco-romanas; a su carácter astrológico, corriente que tuvo un notable influjo al final de la Antigüedad y en la E. Media; o a su carácter filosófico, aunque a veces va unido a los anteriores.

En general, podemos distinguir tres clases de fatalismo: filosófico, mitológico y teológico. En cuanto a la filosofía postaristotélica, hay que hacer notar que llevó a cabo la pacificación interior por la dominación del destino. Este movimiento conducirá al fatalismo filosófico o estoico. En la concepción senequista de la voluntad de Dios se trasluce un determinismo y un fatalismo: “Fata nos ducunt... Ideo fortiter omne patendum est...”⁸⁶

Por la historia del estoicismo advertimos que Zenón estuvo agobiado y preocupado por su doctrina de la fatalidad. Generalmente se dice que el determinismo difiere del fatalismo en que no admite más que lo determinado, se piensa que no se remonta a un ser transcendente, que podría por esta misma transcendencia, escapar a la determinación; el fatalismo hace depender todos los sucesos de una causa primera que puede ser también una voluntad libre absoluta: de este modo, mientras el determinismo encierra la necesidad en la naturaleza, el fatalismo la liga a un poder superior.

Parece que Séneca admite el determinismo estoico, *contra su voluntad*, pero sin esa unción religiosa peculiar del estoicismo. El saber que uno está sujeto al orden universal y que es partícipe en él mismo por medio de la razón, es algo deprimente para nuestro Séneca. Cuando en sus *Epístolas* habla de la discriminación entre libres y esclavos, deja bien claro a aquéllos la igualdad radical de los unos y de los otros, denominando a todos “consiervos”, pues ambos están a merced de la fortuna.⁸⁷ Séneca no pretende que el esclavo suba el escalón que lo separa del hombre libre, sino que trata de demostrar a éste que su elevado puesto es ilusorio.

⁸⁶ *De prou.*, 5, 7

⁸⁷ *Epist.*, 47, 1

4. *Fatum*, necesidad y libertad

Que el hombre posee libertad, es un hecho, pues de lo contrario no tendrían sentido las razones que aduce Séneca para moralizar al hombre, induciéndolo a ejercitarse en la virtud. La libertad es supuesta por la existencia del mal moral, cuyo origen reside para Séneca en la voluntad libre del hombre.

De nuevo nos enfrentamos con el eterno problema: ¿es posible conciliar la libertad humana con el determinismo inexorable y universal de la Estoa? ¿cómo podremos conciliar la existencia del mal, y sobre todo del mal moral, con la Providencia de un Dios sabio, poderoso y bondadoso? Las dificultades que entraña este problema son obvias; Séneca lo reconoce y trata de buscar una conciliación como pone de relieve en sus *Naturales quaestiones*.⁸⁸

La necesidad estoica no es la supresión del orden de la libertad, sino su consumación definitiva, en el obrar sapiente que descansa en sí mismo, que no quiere otra cosa que a sí mismo, y finalmente, que encuentra en sí mismo todos los motivos de su acción; de este modo también la libertad en Dios es la absoluta necesidad de su esencia racional.

Otro de los problemas acuciantes es el de cómo conciliar la libertad humana, que es decisión espontánea, con la providencia o *fatum* que es *concatenatio necessaria causarum*. El hombre, como los dioses, está dotado de razón, pero no es la razón misma, sino que tiene también voluntad para seguir los dictámenes de la razón, y al mismo tiempo, existen en él otras fuerzas opuestas, impulsos, instintos y movimientos irracionales. De ahí que la voluntad humana pueda obedecer o por el contrario pueda dejarse llevar por las fuerzas irracionales.

En el primer caso, la operación es libre, porque la voluntad hace lo que quiere: buscar el fin presentado por la razón; en el segundo caso, la acción será libre *consilio rationis* y la voluntad no tratará de conseguir el fin que quiere, es ahora cuando no actúa libremente sino que se convierte en esclava de las tendencias irracionales. El hombre tiene la posibilidad de resistir, oponerse al *fatum*, puede actuar irracionalmente o conformarse al desarrollo del mismo.

Pero Séneca intenta salvar ante todo la libertad humana: diríamos que ha hecho de la necesidad virtud, de esa sumisión y aceptación obligada, generosa y voluntaria entrega, esto es: libertad: "... non pareo deo, sed adsentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor, ... nullum tributum inuitus conferam".⁸⁹

La total libertad humana se consume cuando la razón presenta el bien, cuando la voluntad lo acepta y lo consigue haciendo lo que quiere. Nuestra libertad consistiría, por consiguiente, en conocer el curso necesario de las causas encadenadas en el universo y en conformarse al *fatum*, aceptándolo y fomentándolo: "Quid es boni uiri? Praebere se fato. Grande solatium est cum uniuerso rapi: ...".⁹⁰

El problema de la compatibilidad del determinismo con la libertad humana fue estudiado por los antiguos estoicos y por Séneca. Carecieron de un concepto estricto de libertad filosóficamente elaborado; les faltó también el concepto de espíritu. En Séneca

⁸⁸ *Nat. quaest.*, II, 38, 3

⁸⁹ *Epist.*, 96, 2

⁹⁰ *De prou.*, 5, 8

se da una conciencia de libertad interior sobre la que quería apoyar la obediencia a la voluntad divina; le parece que tiene en sus manos la libertad interior de rebelarse o aceptar, la autodeterminación de la elección y piensa que la filosofía le ayuda a someterse a la voluntad divina: “Quid mihi prodest philosophia, si fatum est? ..., philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo libenter peramus, ut fortunae contumaciter ...”.⁹¹

El substrato del *fatum* y por lo tanto del fatalismo está constituido por la idea de necesidad, la cual no tiene nada de común con la que supone el determinismo. El fatalismo en la primera expresión que la mitología le ha dado, sometía todo a la necesidad, hasta a los dioses mismos. La mitología colocaba por encima de éstos un destino más temible. Al hombre le es imposible penetrar la necesidad que le gobierna. Esa necesidad exterior que nos oprime es una cosa oscura y misteriosa, en una palabra, podríamos decir que es absolutamente *impenetrable*. La primera reacción que se siente ante tal yugo es indudablemente la de inclinar la cabeza y rendir obediencia sin intentar una resistencia que se la cree inútil.

Y precisamente porque la necesidad se impone desde fuera, sin enlaces causales inteligibles o revelaciones de la inteligencia y sin que sea posible esquivarla, la necesidad fatal difiere profundamente de la que caracteriza al determinismo científico o al idealismo panteísta.

Séneca nos enseña que existen impulsos irresistibles que la razón o el libre albedrío son incapaces de dominar; entonces la conducta humana carece de responsabilidad.

5. Libertad y fortuna

¿En qué consiste la libertad humana frente a la fortuna? Consiste precisamente en no dejarse llevar, arrastrar por ella, sino en dominarla, en vencerla; por la libertad, el ánimo es: “... est enim omnibus externis potentior”.⁹²

Gracias a la libertad, el hombre es capaz de hacerse virtuoso y sabio, de lograr la felicidad que anhela él solo, sin ayuda de ninguna cosa fortuita; también por la libertad, el hombre puede realizarse a sí mismo y es capaz de completar su propio ser.

La libertad frente a la fortuna consistirá en aceptarla como lo que es, a saber: voluble, adventicia, pasajera e indiferente para con la virtud y para con la felicidad. Y hay que tener presente que al obrar así, el hombre libre no hace otra cosa que acomodarse al *fatum* universal, a la providencia, de la que la fortuna es un aspecto particular.

¿Qué parte le resta a la libertad humana frente a la fortuna que como el *fatum* se debe a los dioses y es inexorable? Uno de los puntos que Séneca estudia más minuciosamente es el de la reacción del hombre libre, del sabio frente a la fortuna; este estudio podemos extractarlo en estos puntos:

— la fortuna es adventicia y pasajera: “Illis grauis est, quibus repentina est; ...”.⁹³

⁹¹ *Epist.*, 16, 4-5

⁹² *De prou.*, 2, 1

⁹³ *Ad Helu. de cons.*, 5, 3

— la fortuna no nos da felicidad, ni virtud: “Ergo ita habe, Serene, perfectum illum uirum, humanis diuinisque uirtutibus plenum, nihil perdere... Illa, quae sapientem tuentur, et a flamma et ab incursu tuta sunt, ...”.⁹⁴

— el hombre debe usar de las cosas fortuitas no como propias sino como prestadas: “Non est tuum, fortuna quod fecit tuum... Dari bonum quod potuit, auferi potest”.⁹⁵

— el que se entrega a la fortuna favorable es esclavo de la misma; sin embargo, la fortuna adversa no puede restar al ánimo independiente la felicidad, ni la virtud sino que lo hace más fuerte y libre: “At ille qui se laetis rebus non inflauit, nec mutatis contrahit. Aduersus utrumque statum inuictum animum tenet, ...”.⁹⁶

6. Libertad y Dios

El saber que todo cuanto sucede en el orden físico es ley de la naturaleza, es la mejor recomendación al sabio para aceptarlo con paz y ecuanimidad: “Quicquid ex uniuersi constitutione patiendum est magno suscipiatur animo ...”.⁹⁷ Indudablemente hay algo que podríamos llamar sagrado en este tolerar lo que nos atañe por nuestra condición de mortales, sin inquietarnos por lo que no está en nuestras manos evitar. Entendido en este sentido, no podemos hablar de servidumbre, sino de libertad, de grandeza. La misma obediencia a Dios ya es libertad, como nos dice Séneca: “In regno nati sumus; deo parere, libertas est”.⁹⁸

¿En qué ciframos el ideal del hombre virtuoso? Su ideal, si quiere liberarse totalmente de los malos afectos, consiste en someterse voluntariamente a la voluntad de Dios. Ésta es la razón por la que el hombre virtuoso ha de tener siempre presente en su mente aquel precepto de antaño que le invita a imitar a Dios.⁹⁹ Ahora bien, todo esto supone una vida de lucha, combate, esfuerzo, porque la vía que lleva al vicio está en declive y precipita al mismo.¹⁰⁰

Y respecto a la responsabilidad de los hombres, ¿ante quién tendrán que dar cuenta? y ¿quién puede juzgarlos? Parece que los hombres son responsables de sus actos ante Dios. A Él está reservado, según Séneca, el poder juzgar y castigar.¹⁰¹ De hecho, ya en esta vida, los dioses castigan a los malos con aparentes bienes que no les hacen felices: “... castigant quosdam et coercent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt”;¹⁰² sin embargo, premia a los buenos.

Cuando Séneca quiere determinar en qué consiste la libertad, se limita a decir que en la generosa aceptación de las disposiciones divinas, manifestadas en el orden de la Naturaleza, aceptación que tiene lugar en la intimidad de la conciencia. La decisión

⁹⁴ *De const. sap.*, 6, 8

⁹⁵ *Epist.*, 8, 10

⁹⁶ *Ad Helu. cons.*, 5, 5

⁹⁷ *De u. beata*, 15, 7

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 15, 5

¹⁰⁰ *Epist.*, 97, 75

¹⁰¹ *De benef.*, III, 6, 2

¹⁰² *Epist.*, 95, 50

interna no puede ser coaccionada ni violentada por nada externo y vale más que la acción física que de ello se origina.

Para nuestro pensador tiene un gran alcance metafísico el conformarse con la naturaleza; pues, al estar dotados de razón, como lo estamos, vivir conforme a la naturaleza es desarrollar en nosotros los gérmenes de esa razón individual que, en definitiva, es un fragmento, una chispa de la divinidad. Por esto, el varón sabio, que en resumidas cuentas, es el que obra conforme a la razón, encuentra la verdadera y auténtica libertad, en la generosa aceptación de las disposiciones divinas, esto es, de la razón universal. Por el contrario, el rebelarse contra este orden es ilógico, irrazonable, y el hombre que actúa así, en lugar de gozar de libertad, obra caprichosamente.

7. La libertad del sabio

El sabio ha de trabajar sin descanso y nutrirse de la práctica de las virtudes. ¿Quién es el que goza de auténtica libertad? El sabio es el que tiene verdadera libertad porque acepta generosamente las disposiciones divinas o de la razón universal, puesta de manifiesto en el orden de la naturaleza.

El hombre libre ha de ser sabio o virtuoso. Debe ser sabio porque debe saber que es bueno lo que ha de hacer. Dios es libre, aunque actúe necesariamente en el despliegue a que da lugar la concatenación universal de todas las causas; es libre porque sabe en su razón universal lo que es bueno, lo prevé. El varón libre es semejante a los dioses, será sabio y conocerá el curso del mundo o fatum para acomodarse a él. Por lo tanto el que desee ser libre, tendrá que ser sabio: “Qui, rationi innixus, per humanos casus diuino incedit animo, ...”.¹⁰³

El sabio estará siempre preparado contra los ataques; para ello desarrollará todas las virtudes. Además el hombre que es libre de verdad, tendrá en cuenta que las cosas que brinda la fortuna son pasajeras y que no nos dan la felicidad; debe prever los cambios de aquélla y anticiparse a la voluntad para mostrarle el camino recto. Y precisamente, porque los cambios de la fortuna no le asustan, el sabio estará siempre alegre; esta felicidad y alegría son inextinguibles porque tienen su origen en el alma.

La libertad es sabiduría; sin la razón, sin la sabiduría, la voluntad andaría errante. Ser libre para Séneca implica permanecer independiente de todos los agentes externos e internos, obedecer a la razón que presenta el bien; y en esto consiste la virtud en su sentido más estricto: en tener la suficiente fuerza de voluntad para realizar el bien. Libertad, sabiduría, virtud, son facetas diferentes de una misma realidad humana, cuya esencia consiste en la potencia activa de hacer lo que ella quiere: “Malo autem sapientia non relinquit locum: unum enim illi malum est turpitudum, quae intrare eo ubi iam uirtus honestumque est non potest”.¹⁰⁴

La libertad es de varones que tienen que luchar y vencer fuerzas contrarias; es virilidad: “... rigida ac virilis sapientia, ...”.¹⁰⁵ La palabra latina *virtus* tiene una raíz que

¹⁰³ *De const. sap.*, 8, 3

¹⁰⁴ *Ibid.*, 5, 3

¹⁰⁵ *Ad Helu. de cons.*, 12, 4

encierra idéntico significado. La virtud manda, impera y no consiente que el sujeto sea esclavizado por el placer o por cualquier fuerza irracional. La virtud no se sujeta a nada ni a nadie; es libertad.

IV. EL PROBLEMA DEL MAL

1. El problema del mal

Al estudiar las obras de Séneca advertimos que hay un eje en ellas en torno al cual parece girar todo; y este eje está constituido por el problema del mal y de la felicidad. La cuestión se nos presenta bajo diversas formas: el odio y el amor, la gratitud y la ingratitud, las afrentas y la constancia del sabio ante ellas, la muerte y el desprecio de la misma, la riqueza y la pobreza, la esclavitud y la libertad, el vicio y la virtud, el ocio y la vida bienaventurada.

El tema que prevalece en la mayor parte de las obras filosóficas que nos han llegado es el del problema del mal. No aparece en todas de la misma forma, sino que en cada una es perfilado con distintos matices y tratado bajo múltiples aspectos: *De prouidentia*, *De ira*, *De constantia sapientis*, *Ad Marciam de consolatione*, *Ad Heluiam de consolatione*, *Ad Polybium de consolationes*, *De uita beata*, *De tranquillitate animi*, *De breuitate uitae*, *De beneficiis*, ..., en éstas y en las *Epistulae*, los problemas de la felicidad, del mal y del infortunio están en primer plano. A pesar de todo, hay dos obras que abordan más explícitamente el problema del mal y el del infortunio, son los diálogos: *De prouidentia* y *De uita beata*.

Cuando Séneca topa con el acuciante problema de cómo es posible que a los buenos les sobrevengan tantos males, opta por negar rotundamente uno de los dos polos de fricción, el mal: “Nihil accidere bono uiro mali potest: non miscentur contraria”.¹⁰⁶ En el varón bueno no puede darse el mal porque las cosas contrarias ni pueden mezclarse ni fusionarse.

El filósofo cordobés termina por afirmar que lo que vulgarmente denominamos males, en la realidad no lo son; la adversidad del mal es estímulo de la virtud, crisol de la virilidad: “Ignis aurum probat, miseria fortes viros”.¹⁰⁷

Dios pone a prueba y ejercita a los que ama: “Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet; ...”¹⁰⁸

Por otro lado, Dios aparta de los buenos los auténticos males: crímenes, fechorías, malos pensamientos, propósitos ambiciosos, avaricia de lo ajeno, al mismo tiempo que los defiende contra estas pasiones.

Sin embargo, a los malos les ofrece bienes falsos, les rodea de honores, de riquezas que no hacen otra cosa sino hastiarles.

Con el fin de justificar la providencia frente a los males morales, Séneca recurre a otra explicación ya dada para resolver el problema originado desde el punto de vista de los males físicos. Al igual que éstos, las desgracias morales han de integrarse en el orden

¹⁰⁶ *De prou.*, 2, 1

¹⁰⁷ *Ibid.*, 5, 10

¹⁰⁸ *Ibid.*, 4, 7

universal; por eso el verdadero sabio reconoce que las faltas de los hombres son condición de la naturaleza humana. El vicio es correlativo de la virtud, y ambos de la realidad plena.¹⁰⁹ Así el mal se articula en el bien como una parte coherente en el todo.

En su II libro del tratado *De ira* nos explica cómo la imperfección es extensiva a todos los hombres, hasta el extremo de que si cada uno nos examinásemos minuciosamente, hallaríamos en nosotros mismos lo que echamos en cara a los demás; pero por desgracia acusamos duramente al prójimo de sus vicios y los nuestros los echamos a la espalda.

En su tratado *De beneficiis*, Séneca nos hace ver que la corrupción no es privativa de su época, sino que se ha dado en todas las generaciones y es nota común de todos los tiempos, con la sola diferencia de que en cada momento predominan determinados vicios.¹¹⁰

2. La existencia del mal: objeción contra la Providencia

Las dificultades que actualmente nos planteamos nosotros al estudiar el problema del mal, ya fueron formuladas en la antigüedad.

No faltan los que hacen el siguiente razonamiento: si hubiese una providencia, y sobre todo una providencia a la que todo estuviese sometido, no habría azar, no existiría el mal ni sus consecuencias, ni habría más contingencia.

Es cierto que nunca encontraremos explicación para el tan traído y tan llevado tema de la prosperidad de los malos frente a las desgracias de los buenos. No obstante, parece que se nos ocurre una solución: la desgracia es una prueba destinada a purificar la comunidad de los justos. Esta nueva idea de prueba implica un progreso que obliga a adoptar una postura más dinámica frente al mal; la aceptación y sumisión pasiva de la adversidad es sustituida por una actitud activa y voluntaria, en la que el mal se nos presenta ya como algo contra lo que hay que luchar, concretamente como una prueba que hay que *superar*.

¿Cómo compaginaremos la providencia amorosa con la tolerancia del mal?: “*Quare multa bonis uiris aduersa eueniunt?*”¹¹¹ Si miramos globalmente el problema del mal en Séneca, advertimos que lo plantea desde una perspectiva antropológica y moral. Los males físicos, incluida la muerte, no son males para él, pues dependen del ánimo con que se reciban. La sabiduría está en saber aceptarlos tal como vienen. No nos damos cuenta de que los auténticos males son los vicios, las pasiones libidinosas, la injusticia, la avaricia... Incluso afirma que el mal moral es necesario para practicar la virtud. En la lucha contra el mal, es como el hombre puede elevarse hasta el heroísmo colocándose a la altura de los dioses y, hasta en cierto modo, superándolos, ya que aquéllos tienen su grandeza por naturaleza, mientras que éste la adquiere por mérito.¹¹²

Para Séneca, el hombre, por naturaleza, se inclina al bien, el mal le es contrario: “*Virtus secundum naturam est, ...*”.¹¹³ Y para terminar, nos alienta diciéndonos que no

¹⁰⁹ *Epist.*, 31, 5

¹¹⁰ *De benef.*, I, 10, 1

¹¹¹ *De prou.*, 2, 1

¹¹² *Epist.*, 53, 11

¹¹³ *Ibid.*, 50, 8

hay vicio o enfermedad espiritual que el hombre no pueda curar, nada hay en el camino de la virtud que no se pueda superar.¹¹⁴ Para esto, la naturaleza nos proveyó de fuerzas para emprender el camino de la virtud: “Satis natura homini dedit roboris, si illo modo utamur, si uires nostras colligamus...”.¹¹⁵ Precisamente porque creía que los hombres estaban suficientemente equipados de medios para superar el mal y practicar la virtud, no tiene escrúpulo en proclamar, ante una sociedad moralmente corrompida, la responsabilidad que todos los hombres tienen de ser virtuosos.

Podemos cerrar este tema, afirmando que el mal es un valioso medio al servicio de la virtud. En esto consistía el objetivo primordial de su filosofía moral: *sacar al hombre del vicio para hacerlo virtuoso*.

3. El mal moral: el pecado

Los estoicos plasmaron en cuatro fórmulas el problema del mal; con ello fijaron cuatro elementos que intervienen en la existencia del pecado: 1) descripción del pecado, 2) sujeto del mismo, 3) insubordinación de las tendencias al *lógos*, 4) preparación y consumación del afecto. Séneca no duda en reconocer la existencia del mal en el mundo y en todas las épocas.¹¹⁶

Los primeros movimientos son inevitables: no son afectos, no implican reato. Séneca introduce una noción que posteriormente los Santos Padres llamarán *propassio*. Ni ésta ni los movimientos que la acompañan son afectos, en los cuales el alma se desmorona. Si el afecto ha de ser ruina total del alma, sus conmociones incidentales no lo serán si en la catástrofe se salva aquéllo que confiere unidad y cohesión a todo el ser, esto es: la razón y el libre albedrío, la persona que abarca lo físico y lo moral.

Estos movimientos que se corresponden con los primo primi y secundo primi de los ascetas cristianos, Séneca los denomina heraldos del afecto. Éste, para que sea pecaminoso, ha de versar sobre una materia prohibida por precepto natural o positivo.

El término *adfectus* designó durante la Estoa imperial los factores que constituyen el principio del mal. Dicho término supone un cambio en el sujeto en el que se manifiesta; cambio que puede ser un mejoramiento o una ruina, pero siempre es algo nuevo que surge junto a lo que antes existía. Su sentido peyorativo se impone con el correr del tiempo.

El rasgo esencial de los afectos es el de insubordinación y desobediencia. En ésta hay dualismo de acciones, en cuanto que la misma razón, en su parte superior, procede racional e irracionalmente.

Lo que nos hace verdaderamente racionales y honestos es el *habitus* bueno. Cuando Séneca defiende esta postura, no le pasa desapercibido que en ese momento está aislado de los filósofos griegos y estoicos. El *habitus* es el término central del sistema de Séneca; es un vocablo plagado de multitud de sentidos imprecisos. Nuestro filósofo se pregunta si el cuerpo de la sabiduría y su bondad está fuera del sujeto que la tiene.

¹¹⁴ *De ira*, II, 12, 13

¹¹⁵ *Epist.*, 116, 8

¹¹⁶ *De clem.*, I, 1, 6

Según el Pórtico, el origen del pecado podría estar en la irreflexión, la obstinación, los prejuicios y generalmente en la cerrazón intelectual.

Ahora bien, con el problema del mal, viene también el tema de la responsabilidad y con ella comienza la voluntariedad perfecta del libre albedrío; problema que sólo el Estoicismo se plantea entre los sistemas filosóficos precristianos de la manera que le interesa al pensador de hoy.

Para referirse a la acción demoledora que ejercen las pasiones en el alma, los latinos emplean los términos *morbus* = enfermedad, *aegritudo* = tristeza y *uitium* = defecto.

Cuando la doctrina estoica localizó el mal moral en el lógos, se produjo la ruptura con otras escuelas.

4. Dios y el mal

Visto desde Dios, el mal adquiere una gran profundidad, a la par que obliga a una más pura inteligencia de Dios y de su obra.

Una de las cosas que extrañan en el pensamiento hebreo primitivo es la oposición radical entre el mal y Dios. Aquél interviene sólo como un castigo, achicando a los que se levantan contra Dios, mientras Él perdona a los justos.

Al tratar de buscar una solución a este problema, Séneca intenta explicar el verdadero sentido de los males aparentes y del auténtico mal; y nos hace ver el papel que estos males desempeñan en los planes de la divina providencia y la conducta que frente a ellos hemos de seguir. Séneca nos exhorta a que no nos quejemos de Dios pues no tenemos motivo para ello; la malicia no está tanto en los dioses, cuanto en la ligereza y falta de visión de quienes así proceden.¹¹⁷

La aparente injusta distribución de males y bienes físicos que padecen los buenos no son auténticos males, y los bienes que el pueblo considera como tales, no pueden hacer felices a los malos. Además, Dios aparta los males de los varones justos: "... omnia mala ab illis remouit, ... Quare quaedam dura patiuntur? Ut alios pati doceant: nati sunt in exemplar ...".¹¹⁸ Por el contrario, Dios rodea a los malos de falsos bienes, que no les causan verdadera felicidad.

Pero el auténtico problema se plantea al enfrentarse como moralista con la existencia del mal moral y con las exigencias que el hombre tiene de llevar a cabo una vida virtuosa. La posibilidad del pecado y la práctica de la virtud presuponen la libertad humana, que parece incompatible con el inexorable determinismo del hado.

Efectivamente, el hombre ha de llevar una vida virtuosa y la adversidad le brinda una ocasión de ejercitarse en la virtud: "... calamitas uirtutibus occasio est... Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, ...".¹¹⁹

Séneca nos da varias razones de por qué Dios brinda males a los buenos: 1) cuando Dios permite que los buenos sufran desgracias, no lo hace para atormentarlos,¹²⁰ ya que

¹¹⁷ *De benef.*, II, 1, 3

¹¹⁸ *De prou.*, 6, 1 y 3

¹¹⁹ *Ibid.*, 4, 6-7

¹²⁰ *De clem.*, I, 1, 6

está unido a ellos por lazos de semejanza y amor;¹²¹ 2) es también por el bien general de la sociedad, los hombres necesitan ejemplos que los estimulen a sufrir;¹²² 3) los males que recaen sobre los buenos son medios de que se sirven los dioses para ejercitarlos en la virtud; 4) si el hombre conociese de verdad lo que son bienes y males, preferirían los segundos a los primeros.¹²³

De ninguna manera, los males tienen su origen en la cólera de los dioses sino que van entrelazados en las leyes de la naturaleza. Por eso, se comprende que una mirada corta como la del vulgo, los considere como males; sin embargo, a un alma abierta y comprensiva, ante la que estén presentes el pasado y el futuro, le resultará más fácil descubrir que sus causas no residen ahí y podrá convencerse de que las cosas que parecen dañarla juegan un papel en orden a la conservación del universo y todas ellas concurren a la marcha del mundo.

Para finalizar veamos una postura optimista de Séneca. El hombre, en el que habita la divinidad, es capaz de superar el mal, aunque le cueste. Dios, que por naturaleza es bueno, no dejará de hacer todo lo que pueda para ayudarle a superar el mal.¹²⁴ Por ello, si a pesar de la Providencia, existe el mal, es porque a Dios se le resiste la materia y tiene que soportarla: “Non potest artifex mutare materiam”.¹²⁵

CONCLUSIÓN: ENTRE LA RESIGNACIÓN, LA MUERTE Y LA LIBERACIÓN

1. La resignación senequista

Si la resignación es la característica esencial del estoicismo, al senequismo le imprime carácter. No se trata de una fe, ya que se nos propone vivir sin ella, y aún más: porque nos obliga a renunciar a la esperanza. Aquél que se resigna, lo hace desde el punto de vista de la espera, vuelve de su esperanza, pero se detiene antes de caer en la desesperación, evadiéndose de los dos extremos: esperanza-desesperación. Al igual que el sabio, el que se resigna, se evade más allá del “temor de la esperanza”, se retira en cierto modo de la vida.

Sería preciso revisar en el pensamiento de Séneca una de las afirmaciones que se han hecho del estoicismo: es viejo el tópico que ve en esta doctrina una moral de renuncia y abstinencia, sobre todo a la defensiva. No persigue la supresión del mundo, sino su transcendencia en el autotranscenderse de la libertad, que es constitutivamente sobrepasamiento y exceso sobre lo exterior.

Por tanto, el liberarse de la buena o mala fortuna no se consigue por insensibilización de ánimo o por una ascética de reducción sistemática de los bienes exteriores hasta dejarlos vacíos de significado, sino por intrínseca superación de la *tyché*, asumiéndola en el orden de la realización libre.

¹²¹ *De prou.*, 1, 5

¹²² *Ibid.*, 3, 4

¹²³ *Ibid.*, 6, 3-4

¹²⁴ *Epist.*, 10, 4

¹²⁵ *De prou.*, 5, 9

La acción libre es el horizonte constitutivo de la *ipseidad* en la reducción de la fortuna a ratio, mediante la autodeterminación.

Ahora bien, al varón virtuoso que lucha no puede faltarle la sabiduría en imposibilidad. La “sabiduría”, porque sólo superará el mal con un conocimiento auténtico y un actuar conforme a la razón, ya que el principio del mal está en juicios erróneos. La “imposibilidad” porque tiene que resistir al impulso antirracional de los afectos que impiden al hombre conformarse con la naturaleza y obrar según la razón.

De ahí que la encarnación viva del virtuoso es para Séneca y para los estoicos el sabio que conoce la marcha inmutable de todo suceso¹²⁶ y tiene su voluntad subordinada a la divinidad.¹²⁷ Ahora bien, esta resignación no es dogmática, sino que se ofrece de acuerdo con lo que podemos llamar su naturaleza, paulatina y suavemente, por medio de una razón persuasiva, Séneca nos incita a que sigamos una vida resignada.

No olvidemos que la resignación es un movimiento regresivo, una retirada hacia algo que se había abandonado en la esperanza; hacia una fe antigua y naturalmente abandonada.

2. El suicidio

Si echamos una mirada retrospectiva, recordaremos que la ley fundamental del estoicismo exige al sabio la sumisión al hado, al orden de la naturaleza. Ahora bien ¿cómo es posible conciliar este principio que inspira el pensamiento estoico, con la recomendación del suicidio? Si existe una providencia amorosa que ordena todo con sabiduría, ¿no es más lógico perseverar en el dolor hasta que nos llegue la hora de morir? Para Zeller y otros críticos de Séneca, hay en esta doctrina una contradicción con la incondicional entrega del estoico a la ley inexorable del hado.¹²⁸

Si enjuicamos el suicidio partiendo de los principios estoicos, nos parece inconcebible que el sabio pueda encontrarse en una situación tan difícil que no pueda superarla. Por otro lado, el suicidio nos parece una rebelión contra el hado y la providencia. Mas Séneca, dejando a un lado el estoicismo, lo permite e impone como obligación en determinadas circunstancias.

Podemos encontrar una justificación al suicidio dentro de las líneas fundamentales del estoicismo y consistiría en incluirlo en el orden preestablecido por Dios y en subordinar la vida a otros valores superiores como por ejemplo la libertad y en mantenerse incólume de toda defeción moral. Incluido en la primera ordenación del universo, cuando el hombre recurre al mismo, se conforma y obedece a la divinidad.

La idea del suicidio que Séneca propugna en ocasiones y hasta recomienda, no significa fuga de las responsabilidades de la vida, ni implica una desesperación. A veces ve en la vida un acto de magnanimidad puesto que se nos ofrece como un algo más difícil que aceptar que la muerte, pues gracias a ésta dejamos de estar atados: “Ad hoc me natura graue corporis mei pondus adstrinxit. Moriar: ..., desinam alligari posse, ...”.¹²⁹

¹²⁶ *Nat. quaest.*, I, Praef., 14

¹²⁷ *De prou.*, 5, 7-10

¹²⁸ ZELLER, *Die Philosophie Griechen*, III, Leipzig, 1880, p. 309

¹²⁹ *Epist.*, 24, 17

El suicidio se nos presenta en la obra de Séneca, o como afirmación de la libertad personal o como triunfo sobre la fortuna: o bien, ocasionalmente como un medio para lograr la libertad que, sin él, correríamos el riesgo de que se nos arrebatase.

Todo no puede encajar en la *Weltanschauung* estoica, ya que en ella no debe haber libertad contra la Fortuna, sino más bien una postura indiferente por los acontecimientos particulares que tejen la trama, incluida la vida individual de cada hombre.

El varón sabio, al conocer y consentir la ley inmanente, puede, como co-partícipe en el *Lógos* universal, renunciar a su vida particularizada y abandonarla para que, mientras su cuerpo se desintegra y se reintegra de nuevo a la comunidad de la Naturaleza, se reintegre también su razón al *Lógos*.

La muerte es hermosa porque es liberadora, ella nos conduce a la libertad. Al considerar la muerte como liberadora, es cuando Séneca proclama no sólo que el suicidio es lícito, sino también lo glorifica en ciertas circunstancias; así al despedirse de su esposa para cumplir la sentencia de muerte dictaminada por Nerón.

En el plan de la providencia, el suicidio está previsto por los dioses como un medio expedito y fácil de asegurar la libertad amenazada.¹³⁰ Incluso el suicidio puede llegar a ser un deber con el fin de escapar al peligro de sucumbir, siempre que veamos de antemano que vamos a ser capaces de mantenernos firmes en el dolor y en el sufrimiento, en la dócil sumisión al orden de la Naturaleza. Por ello, Dios lo puso tan al alcance de la mano; de modo que en cualquier circunstancia y lugar pudiéramos utilizarlo para asegurar la libertad; y siendo tan grande el don, es lógico que nos mostremos agradecidos al dador del mismo.¹³¹

La finalidad del suicidio estoico es el asegurar al hombre en cualquier circunstancia la libertad estoica; la libertad frente a los afectos, la *apatheia*, y el culminar en un último y definitivo ejemplo la actitud del sabio que cuenta a la vida misma en el número de las cosas indiferentes.

Lo que hemos dicho acerca del suicidio hasta ahora, no quiere decir que podamos usar de él por razones frívolas; también hemos de tener firmeza y fortaleza para soportar los sufrimientos: “Aliquando tamen, etiam si certa mors instabit et destinatum sibi supplicium sciet, non commodabit poenae suae manum: sibi commodaret”,¹³² y de hecho, Séneca llega a prohibirlo cuando con nuestra vida podemos ser útiles a los demás.¹³³

3. La muerte como liberación

La actitud de Séneca y la de los estoicos en general, ante la muerte, ha sido la de limitarse a resignarse, o en algún caso ha llegado a una aceptación un tanto orgullosa de la muerte; incluso a veces Séneca se ha dedicado a prepararla, sobre todo para que el hombre que quería ser virtuoso, no apareciese moralmente vencido.

La muerte es mirada no como pena sino como ley de la naturaleza; no como acabamiento sino como interrupción o como mutación, pues en el peor de los casos es

¹³⁰ *De prou.*, 6, 7-8

¹³¹ *Epist.*, 12, 10

¹³² *Ibid.*, 70, 8

¹³³ *Ibid.*, 98, 15

el volver de lo que nos componía a su estado primero; es “tributo y deber de los mortales, remedio de todos los males”,¹³⁴ remedio en el significado más inmediato e intrascendente de acabarse aquéllos con la muerte.

Para Séneca, la idea de la muerte está relativamente ligada a la de ascesis, al triunfo absoluto del espíritu sobre la materia, en definitiva, a un principio de perfección. La muerte es el examen de la sabiduría, es la prueba de la autenticidad de las enseñanzas del filósofo estoico sobre la vida, sobre el triunfo necesario del espíritu frente a la materia, sobre la jerarquía de valores del mundo, sobre la victoria de la razón contra todos los demás factores de la vida.

La muerte es para el sabio la prueba suprema. No olvidemos que toda la filosofía de la vida y de la muerte alcanza su perfección en el mismo acto de la muerte. Además, ésta es un acto de sublimación ascética, es un remedio contra todos los males de la vida.

Puesto que la muerte está integrada en el orden universal, la sumisión a ella implica sumisión a la Naturaleza; e importa mucho la gran recompensa de la serenidad de espíritu, ya que gracias a la muerte el hombre se siente seguro en su libertad y autonomía.

El concepto de muerte que tiene Séneca está en estrecha relación de dependencia con el concepto de la vida. En él había dejado poso la creencia platónica, según la cual, la vida del hombre en este mundo, en lugar de ser un don de Dios, es un castigo del alma por sus culpas cometidas en una vida anterior. Por ello, hay que encarcelar al alma pecadora en las ataduras del cuerpo, para que expíe las faltas.

En varios pasajes nos describe al alma del hombre como en un desierto, pendiente de la verdadera patria a la que tiende con todas sus fuerzas,¹³⁵ consecuencia de esta concepción sería que la muerte no es un mal.

El sabio no teme la muerte porque está preparado a morir bien. Sólo cuando se está preparado a morir, se vive bien, se disfruta verdaderamente de la vida; entonces morir es un consuelo: “Grande solatium est cum uniuerso rapi: ...”.¹³⁶

A Séneca le preocupa mucho la *liberación*, pero le falta la esperanza de nuestro definitivo reposo en Dios, quizá por eso su vida se convierte en un arduo ejercicio de resignación; le falta la gran Esperanza, a la que no se puede renunciar porque pertenece a la más pura intimidad de nuestro ser de hombres. Dirigiéndose a los hombres, nos dice que la muerte es el día del nacimiento para la eternidad, para consagrarse a una nueva vida: “Dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est”.¹³⁷

La vida se ennoblece si en ella tiene lugar una meditación y preparación para la muerte; así no la temeremos y obtendremos el camino de la libertad y de la Verdad; y el conocer la Verdad nos brinda una gran alegría, la dulzura y la plenitud interior. Vivir es un continuo morir y la muerte es una paz eterna e inmensa.

Podemos hallar un recurso de liberación en la muerte e incluso en el suicidio, pues aquélla nos libera de las ataduras del cuerpo y es el gran medio de que disponemos para escapar a la tiranía del hado.

¹³⁴ *Nat. quaest.*, VII, 32, 12

¹³⁵ *Epist.*, 36, 9; 75, 17; 99, 29; *De const. sap.*, 8, 3

¹³⁶ *De prou.*, 5, 8

¹³⁷ *Epist.*, 102, 26

Más de una vez se ha planteado el problema de si la filosofía de Séneca encierra la idea de la inmortalidad del alma. Esta idea la poseía Platón e inspirará la filosofía de la muerte en Plotino, que la considera un cambio de escenario, partícipe en el concepto de la inmortalidad racional de las esencias. En este sentido hay que decir que Séneca no se aparta de la concepción de la inmortalidad que poseían los antiguos. Séneca y Plotino tienen una concepción optimista de la muerte, concepción que define al sabio senequista.

Filosofía de la muerte, filosofía de la plenitud; esto confiere dignidad a la filosofía en la mente de Séneca. En sus argumentaciones emplea el estilo familiar, perfecto desde el punto de vista literario por su plasticidad y sencillez que hacen de su obra y de su filosofía un estilo que nos resulta presente, vivo, actual y coetáneo.

Salamanca 1988

Taula (UIB) núm. 16, 1991
Recensions bibliogràfiques

CORDUA, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, ed. Anthropos, Barcelona 1989 (223 pp.)

Se trata de un conjunto de estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, articulados en torno a algunos temas básicos, fundamentalmente tres: la comprensión del 'mundo ético', la voluntad, la modernidad. Con ser una recopilación de artículos, están muy bien trabados y unidos temáticamente. En definitiva es un estudio sobre la teoría del espíritu objetivo, una «exploración del orden y de la variedad interna del mundo 'creado' por la voluntad racional para sí misma» (p. 13).

El libro se abre con un estudio sobre «La realidad humana entendida como 'mundo ético en la historia'», donde se explica la concepción hegeliana del mundo ético, que la autora —con toda razón— entiende como el propiamente humano, como aquel que une individualidad y comunitariedad, subjetividad y objetividad, tal como puede y debe concebirse en la modernidad. (Respecto a la exclusión del espíritu subjetivo de la cualificación propiamente humana, en cierto modo es comprensible que los ámbitos de la antropología y de la fenomenología sean considerados que tratan de la humanidad aún como una especie animal [p. 17], pero en cambio difícilmente podría afirmarse esto mismo de la psicología; en cambio sí podría decirse que todas estas esferas tratan más bien de la génesis de lo humano). A partir de este enfoque se traza el desarrollo de la Filosofía del Derecho. El segundo capítulo «El conocimiento del mundo ético y su rango en la filosofía de Hegel» sigue la línea de presentación general de la filosofía práctica hegeliana, destacando que la mayor aportación de Hegel —y quizás

también uno de los grandes escollos para su comprensión— consiste en el intento de unir lo lógico y lo empírico, situándose la autora en la auténtica perspectiva especulativa que supera las interpretaciones basadas en la disyuntiva entre una comprensión lógico-absolutista o bien antropológica.

Siguen tres capítulos unidos por un tema básico en la filosofía práctica hegeliana (y en cualquier otra): la voluntad racional. Primero se analiza el concepto de voluntad a base de los párrafos de la «Introducción» de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, fijándose en el instrumental conceptual (universalidad y negatividad) y con qué trasfondo o marco conceptual: mediante la idea y mediante un recurso directo a la conciencia de sí (p. 49), o la génesis del yo y de la conciencia (p. 52). Situada en el contexto sistemático y lógico, se pasa a presentar el desarrollo constitutivo de la voluntad («breve fenomenología de la voluntad» [p. 69]), desarrollo que se lleva a cabo mediante el recorrido de cinco figuras. Quizás podría discutirse no sólo si puede hablarse de cinco figuras (la misma autora reconoce que la reflexividad se encuentra «tanto en su origen en el yo como también en las tres figuras que hemos presentado ya» [p. 88]), sino también si se puede hablar de figuras; la autora cuida de argumentarlo (p. 75, 93-94) tomando partido por una de las corrientes de interpretación (la de Ilting, aunque sin nombrarlo). El capítulo V «La libertad en el mundo ético» justifica la importancia dada al estudio de la voluntad, siendo ésta el principio para entender la libertad y su realización en el mundo ético.

La voluntad como principio es una característica de la modernidad. A la modernidad se le dedica el capítulo más largo «El mundo moderno y la filosofía», y todo un ejemplo de matización, distinguiendo muy bien los diversos aspectos o ámbitos de la modernidad (religiosa, política y filosófica) y su conexión, pero fijándose en la propiamente filosófica. Concluye el libro un capítulo sobre «Las condiciones político-culturales de los derechos de los ciudadanos», cuya tesis es que «derechos individuales, en un sentido imprecisamente comparable al del liberalismo de la segunda mitad del siglo pasado y primera del nuestro, hay en la teoría de Hegel sólo dentro del Estado» (p. 176), aunque por otra parte la pertenencia del individuo al Estado (que es un deber moral) o sea «la existencia política del ciudadano está fundada en su carácter de sujeto libre, capaz de autodeterminarse» (ibid.).

En su conjunto creo que podrían destacarse dos características de este estudio. La primera y en referencia a su contenido creo que el primer capítulo es significativo (la interpretación del mundo ético como el mundo humano), designa todo un enfoque que, después del predominio de lo político y a diferencia de él, se podría calificar de antropológico. Ciertamente no antropológico en sentido

de opuesto a lógico o absoluto, tal como por ejemplo siguieron las interpretaciones desde Kojève hasta Garaudy e incluyendo al mismo Bloch, cuyo antropologismo significaba un reduccionismo de las dimensiones absolutas y lógicas equiparando espíritu (también absoluto) con espíritu humano, sino por resaltar otras dimensiones (la voluntad, sobre todo, pero también en el contexto histórico-cultural, la modernidad), y que por tanto no conlleva ningún reduccionismo, sino todo lo contrario, una ampliación del punto de mira y del ámbito de consideración. La segunda característica, más formal, viene dada por un cierto aire de leer directamente a Hegel, presentando un Hegel pensado por sí mismo, desde sus propios textos (apenas si se cita alguna obra sobre Hegel a lo largo de toda la obra, mientras que continuamente se cita a Hegel mismo), y cierta pretensión de «desfacer entuertos» hechos por la literatura secundaria o las interpretaciones corrientes; una cierta acribia, en suma, y rigor. Por todo ello creo que es una obra que enriquece enormemente el panorama de la literatura castellana sobre Hegel, constituyendo uno de los claros signos de cierta revitalización de la producción filosófica propia a la altura de la mejor europea o americana.

Gabriel Amengual

David Hume, Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, J. L. Tasset Carmona, Anthropos, Barcelona 1990.

La traducción de estas obras de Hume: *A Dissertation on the Passions, of the Dignity or Meanness of Human Nature, The Epicurean, The Stoic, The Platonist, y The Esceptic*, representan una gran contribución al panorama filosófico. Quedan ya pocas obras de Hume por ser traducidas, pero éstas son, sin duda, realmente interesantes. El hecho de poder acceder al texto original y así verificar la traducción, es imprescindible para disfrutar del ágil, brillante y atractivo estilo del escritor escocés.

La primera de estas obras: *Disertación sobre las Pasiones* no presenta gran originalidad, ya que como el propio Hume señaló sólo pretendió ser un resumen del libro II del *Treatise*. Sin embargo, como expresa J. L. Tasset, la teoría de las pasiones de Hume es fundamental a la hora de comprender la filosofía moral humeana (p. 13).

Dos son los principales puntos de interés de este escrito. Por un lado, el estudio psicológico que Hume hace de las emociones, y por otro, el desarrollo de la tesis clave de su moral: «construir un modelo ético alternativo frente al racionalismo» (p. 14). J. L. Tasset dedica su introducción a desarrollar estos dos aspectos centrándose en un resumen de la naturaleza y funcionamiento de las pasiones, así como en la relación existente entre éstas y la razón.

Este autor realiza un interesante estudio preliminar sobre el papel que desempeñan las pasiones en la filosofía de Hume. Su tesis quedaría resumida en que: «las pasiones se resisten al dominio combinado de la reflexión y del razonamiento experi-

mental. Y no porque sean irracionales, ni porque constituyan un factor de distorsión y descontrol para la vida humana, sino porque instauran un dominio esencialmente heterogéneo respecto a la razón» (p. 30).

Las pasiones representan un elemento positivo en la filosofía Humeana, y aunque son éstas las que dominan a la razón, existe una clara articulación entre ambas. La razón influye en nuestra actuación indirectamente subordinándose, de alguna manera, a las pasiones. Puede decirse que su función es instrumental. La razón sólo determina la existencia de los fines de la acción y la adecuación de los medios para llegar a ellos, pero la razón no puede fundamentar ese «orden de fines». He aquí el punto decisivo, ya que los fines de la acción se encuentran en otro y diferente orden: el del deseo (p. 40).

Por consiguiente, para ejercer la actuación humana no basta con la mera conveniencia racional, es necesario además «abrigar un deseo»: «no es lo mismo conocer lo beneficioso que deseárselo» (p. 30). Como señala P. Ardal: «no siempre somos razonables: nuestras pasiones no siempre son modificables por las valoraciones objetivas». Así lo expresa Hume en esta *Disertación* al afirmar: «los hombres a menudo actúan a sabiendas en contra de su propio interés. Por consiguiente, no es la perspectiva del mayor bien posible lo que les influye siempre» (p. 141).

En cuanto al ensayo sobre *La Dignidad o Miseria de la Naturaleza Humana* recoge, esta obra, la postura intermedia entre las visiones pesimistas y optimistas

de la naturaleza del hombre, ya que «unos elevan nuestra especie hasta los cielos y presentan al hombre como una especie de semidios humano, el cual tiene su origen en los cielos y conserva trazas evidentes de su linaje y procedencia. Otros insisten en los lados oscuros de la naturaleza humana y no pueden descubrir otra cosa que una vanidad en la que supera a los otros animales, a lo que tanto parecen despreciar» (157). También en esta obra se expone claramente el rechazo al hedonismo ético de Hume cuando señala que: «El sentimiento o pasión virtuoso produce placer y no surge a partir de él. Siento placer al hacer bien a mi amigo porque lo quiero, pero no lo quiero por causa de ese placer» (171).

Con respecto a los *Ensayos*, J. L. Tasset comenta que no se puede identificar estrictamente a Hume con ninguno de los personajes analizados: *El epicúreo*, *El estoico*, *El platónico*, y *El escéptico*. Así se separa de las tesis de T. H. Green y T. H. Grose, y de J. B. Burton, quienes defienden la preferencia estoica de Hume en estos ensayos. J. L. Tasset señala repetidamente que la «visión del tema del papel de la razón y de las pasiones en la moral es incompatible con cualquier clase de estoicismo» (p. 55). La base de esta afirmación consiste en que «no hay una relación de dominio directo de la razón sobre las pasiones, sobre todo porque éstas últimas no son un elemento a reprimir o controlar, sino a refinar y reconducir» (p. 209).

En el ensayo *El estoico* resulta interesante las diferencias que Hume establece entre el animal y el hombre, expresando que es propio del ser humano buscar la felicidad y ésta se consigue mediante el ejercicio, el arte o la industria. En *El epicureísta* se destaca la idea de que

hemos sido creados para ser felices y esto quiere decir creados para el placer. En *El platónico* (figurá a mi entender más alejada de Hume), se analiza la importancia de la virtud y la idea de belleza. Por último, en *El escéptico* se pone de manifiesto el relativismo moral humeano ya que: «no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos» (p. 231).

Parece adecuada la tesis de J. L. Tasset al sostener que es el escéptico quien más encarna la figura de Hume pero con ciertas limitaciones. «La respuesta, a riesgo de simplificar, podría ser la siguiente: es escéptico, aunque con elementos estoicos, epicúreos, e incluso platónicos, si los hubiera, que lo diferencian del escéptico con mayúsculas del retrato» (p. 50). Por ello, el escepticismo humeano no es radical puesto que serlo implicaría volverse contra sí mismo. «No hay dogmas, no hay puntos arquimédicos, ni siquiera el de la propia duda. Ninguna posición es absoluta, ninguna, ni siquiera la que las niega todas» (p. 57).

Finalmente a pesar de valorar positivamente la traducción y estudio preliminar de J. L. Tasset, me gustaría precisar que se echa de menos alguna referencia más explícita a un tema decisivo en la filosofía moral de Hume, y que aparece constantemente en estos ensayos. Se trata del problema de la libertad o de la dificultad existente en hacer compatible la articulación de la «constancia y variabilidad dentro de su teoría de la naturaleza humana» (p. 241).

La conclusión de la *Disertación sobre las Pasiones* afirma que: «es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las

pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural» (p. 153). En *El epicúreo* Hume sostiene que: «cuando por mi voluntad sola pueda parar la sangre, mientras corre impetuosamente por sus canales, entonces, quizás pueda confiar en cambiar el curso de mis sentimientos y pasiones» (p. 179). En *El estoico* declara que «cada hombre, por muy disoluto y negligente que sea, procede en la búsqueda de la felicidad con un movimiento tan infalible como el que observan los cuerpos celestes cuando, conducidos por la mano del todopoderoso, circulan por los planos

estelares» (p. 199). En *El escéptico* mantiene que: «igual que una corriente sigue necesariamente las diversas inclinaciones del suelo sobre el que discurre, así es conducida por sus inclinaciones naturales la parte más ignorante e inconsciente de la humanidad» (p. 247).

¿Cómo hacer compatibles todas esas afirmaciones con “la febril incertidumbre e irresolución de la conducta humana”? (p. 215). Hume es considerado como un compatibilista en su teoría moral, por ello un análisis de la libertad humana no debería ser olvidado a la hora de enfrentarse con estos textos.

M. J. Montes Fuentes

MAYOS SOLSONA, Gonçal, *Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Prefaci de Ramon Valls Plana. Barcelona 1989, 259 pp.

La filosofia de la història ha estat considerada freqüentment com la gran aportació del pensament de Hegel i en moments recents de revisió d'aquest pensament havia estat postergada, per immadura, per haver-la deixada Hegel quan la tenia encara en fase d'elaboració, i per la magre i barrejada base textual. L'autor la mostra com una peça en la que s'hi reflecteix tota la filosofia de Hegel, sense però confondre-la en cap moment amb el tot, sinó distingint-la ben bé tant pel seu objecte com pel seu mètode.

El present treball, publicació d'una part de l'extensa tesi doctoral dirigida per Ramon Valls Plana, té dues parts ben diferenciades. La primera tracta uns «cossos de doctrina» que «serveixen a Hegel com a base conceptual i clau hermenèutica a partir de la qual interpretar

i donar sentit a la massa ingent de dades i esdeveniments de la història universal» (p. 19). Aquests cossos de doctrina, exposats en els 5 primers capítols (que van precedits d'una introducció en la que es situa el tema tant en el conjunt del pensament modern com en el de la filosofia hegeliana), són: «La llibertat, la meta de la història», «L'estat i les constitucions polítiques», «El paper de la religió en la història», «Esperit versus natura». El darrer, dedicat a «L'astúcia de la raó, o com la lògica s'imposa en i per mitjà de l'empirira», ja no és un cos qualsevol, sinó «el mecanisme que els unirà [els altres cossos anteriors] i dotarà de dinamicitat el conjunt» (p. 20). És un capítol clau pel paper que aquest tema juga en la filosofia de la història de Hegel i per a la comprensió de la temàtica de la tesi de Mayos, la unió

pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural» (p. 153). En *El epicúreo* Hume sostiene que: «cuando por mi voluntad sola pueda parar la sangre, mientras corre impetuosamente por sus canales, entonces, quizás pueda confiar en cambiar el curso de mis sentimientos y pasiones» (p. 179). En *El estoico* declara que «cada hombre, por muy disoluto y negligente que sea, procede en la búsqueda de la felicidad con un movimiento tan infalible como el que observan los cuerpos celestes cuando, conducidos por la mano del todopoderoso, circulan por los planos

estelares» (p. 199). En *El escéptico* mantiene que: «igual que una corriente sigue necesariamente las diversas inclinaciones del suelo sobre el que discurre, así es conducida por sus inclinaciones naturales la parte más ignorante e inconsciente de la humanidad» (p. 247).

¿Cómo hacer compatibles todas esas afirmaciones con “la febril incertidumbre e irresolución de la conducta humana”? (p. 215). Hume es considerado como un compatibilista en su teoría moral, por ello un análisis de la libertad humana no debería ser olvidado a la hora de enfrentarse con estos textos.

M. J. Montes Fuentes

MAYOS SOLSONA, Gonçal, *Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Prefaci de Ramon Valls Plana. Barcelona 1989, 259 pp.

La filosofia de la història ha estat considerada freqüentment com la gran aportació del pensament de Hegel i en moments recents de revisió d'aquest pensament havia estat postergada, per immadura, per haver-la deixada Hegel quan la tenia encara en fase d'elaboració, i per la magre i barrejada base textual. L'autor la mostra com una peça en la que s'hi reflecteix tota la filosofia de Hegel, sense però confondre-la en cap moment amb el tot, sinó distingint-la ben bé tant pel seu objecte com pel seu mètode.

El present treball, publicació d'una part de l'extensa tesi doctoral dirigida per Ramon Valls Plana, té dues parts ben diferenciades. La primera tracta uns «cossos de doctrina» que «serveixen a Hegel com a base conceptual i clau hermenèutica a partir de la qual interpretar

i donar sentit a la massa ingent de dades i esdeveniments de la història universal» (p. 19). Aquests cossos de doctrina, exposats en els 5 primers capítols (que van precedits d'una introducció en la que es situa el tema tant en el conjunt del pensament modern com en el de la filosofia hegeliana), són: «La llibertat, la meta de la història», «L'estat i les constitucions polítiques», «El paper de la religió en la història», «Esperit versus natura». El darrer, dedicat a «L'astúcia de la raó, o com la lògica s'imposa en i per mitjà de l'empíria», ja no és un cos qualsevol, sinó «el mecanisme que els unirà [els altres cossos anteriors] i dotarà de dinamicitat el conjunt» (p. 20). És un capítol clau pel paper que aquest tema juga en la filosofia de la història de Hegel i per a la comprensió de la temàtica de la tesi de Mayos, la unió

de lògica i empiria, i també per lo ben tractat que està.

La segona part (formada per l'amplíssim capítol 7) està dedicada a un aprofundiment del status de la filosofia hegeliana de la història: el seu lloc sistemàtic i la relació entre lògica i empiria, a més d'alguns interessants apartats sobre el progrés i la fi de la història. El lloc sistemàtic de la filosofia de la història no és pensat com a pura referència a les altres parts del sistema, sinó segons el model del tot en la part: totes les altres parts (expressament la filosofia de l'esperit, però indirectament també la filosofia de la natura i la Lògica) s'hi reflecteixen. La connexió amb la filosofia de l'esperit és formulada amb aquesta «tesi evident i d'àmplies conseqüències: la filosofia de la història universal conté la totalitat de la filosofia de l'esperit hegeliana» (p. 159). La diferència respecte a l'exposició sistemàtica de la filosofia de l'esperit rau en que mentre aquesta segueix una ordenació lògico-sincrònic-sistemàtica, en la filosofia de la història hi trobam una ordenació lògico-diacrònic-històrica (p. 160). Aquesta ordenació constitueix l'especificitat de la filosofia de la història que «rau en la realització empírica de l'esperit universal en un poble existent naturalment i exteriorment» (p. 162) i per tant constitueix la diferència respecte al sistema i a altres obres, com són la història de la filosofia i la *Fenomenologia de l'esperit*, la diferència entre les quals «rau bàsicament en la diversa referència a l'empíria» (p. 179). D'aquesta concepció de l'especificitat de la filosofia de la història en surt el tema clau: la relació entre lògica i empiria, ja que «en cap altre text com en aquest, Hegel no es compromet tant a cercar aquesta lògica sota, en i per mitjà de l'existència empírica» (p. 171). La relació

entre lògica i empiria és d'immanència: «En la filosofia de la història ens trobam sempre una lògica que viu i vitalitza immanentment la materialitat empírica de la història. [...] No hi ha, doncs, una lògica transcendent de l'empíria ni tampoc aquesta no és transcendent a la primera, sinó que totes dues s'impliquen i poden ser considerades com a moments de la idea» (p. 204).

Un poc problemàtica me pareix la relació establerta entre la filosofia de la història i l'esperit absolut, de tal manera que crec que delata una certa contradicció en la interpretació de Hegel que se proposa. Per una part s'afirma que l'esperit absolut és en certa manera representat per la religió (p. 77) i com a tal és tractat; la religió és entesa sobretot per la seva funció social: educadora i legitimadora (pp. 71ss); així es ve a donar la primacia a allò polític, a l'esperit objectiu, ja que l'absolut és posat al seu servei; però per altra part s'assenyala la importància del saber, ja que la reconciliació en darrer terme es dona en l'autoconeixement, tal com indica sobretot l'esperit absolut que culmina en la filosofia, l'exposició de la qual és a més rematada amb la cita aristotèlica sobre el noesis noeseos. Segurament el text mateix de les *Lliçons sobre la filosofia de la història universal* afavoreixen una tal primacia d'allò polític, i per tant s'havia de confrontar amb una acurada consideració del lloc concret de la filosofia de la història en el sistema, com a conclusió de l'esperit objectiu i pas a l'absolut, la qual sembla que hauria pogut donar raó millor del paper i de l'estatus també de l'esperit absolut. De totes maneres és una qüestió que només de manera indirecta afecta al tema tal com està enfocat de l'estudi, és una qüestió que hi ressona només com a música de fons, encara que alguna vegada passi al primer pla.

No hi ha dubte que s'afronta un tema bàsic de la filosofia de la història en general i de la hegeliana en particular, així com també un tema fonamental de la filosofia hegeliana en general. De fet, explicant aquesta relació entre lògica i empiria s'expliquen moltes peces de l'engranatge del complex sistema hegel·lià, com per exemple la distinció entre enteniment i raó, realitat fàctica i realitat efectiva, captació racional de la realitat, la identificació entre real i racional, etc. És també un bon moment—i l'autor l'aprofita amb intel·ligència—per aclarir prejudicis, imatges precipitades, falses o unilaterals,

presentacions simplistes que no estan a l'altura ni poden donar compte de la complexitat d'aquesta filosofia, de les que sempre ha estat plegada la vulgarització de la filosofia hegeliana. El treball està dedicat a la filosofia de la història i per tant sobretot a les *Lliçons sobre filosofia de la història universal*, però, pel mateix enfocament del tema i la comprensió de la filosofia de la història hi ressona tot el sistema i l'autor mostra un bon coneixement ben aprofundit del conjunt.

Gabriel Amengual

Taula (UIB) núm. 16, 1991
Índex general per autors
1 (1982) - 15 (1991)

Índex general per autors

1 (1982) - 15 (1991)

AMBROGI, Adelaida:

— Contra el sentido común, 7-8 (1987), pp. 161-180.

AMENGUAL, Gabriel:

— Crítica al pensar Histórico y Naturalismo en L. Feuerbach, 1 (1982), pp. 53-66.

— La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad, 10 (1988), pp. 91-122.

ANTICH, Xavier:

— Hermenéutica i projecte al Heidegger d'*Identitat i Diferència*, 13-14 (1990), pp. 151-165.

BARBER ORFILA, Antoni:

— Assaig d'apropament a la qüestió de la relació entre 'sentit comú' i coneixement filosòfic del món, 1 (1982), pp. 41-46.

BARBER PONS, Martí:

— El lloc que ocupa la teoria platònica de les idees dins la filosofia d'Arthur Schopenhauer, 4 (1984), pp. 35-43.

BARTOLOME, Montserrat:

— La nihilisme ontològica. Propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri, 7-8 (1987), pp. 181-189.

BECH, Josep M.:

— Sentit originari i transgressió interpretativa: Dues fases en la formació de la consciència hermenèutica, 13-14 (1990), pp. 167-190.

BELTRAN MUNAR, Miquel:

— Spinoza o la anomalía, 3 (1985), pp. 67-70.

— La función del contrato en la posición original, 5 (1986), pp. 105-110.

— La noción de interpretación en Dworkin, 6 (1986), pp. 57-61.

— 'Affectus' y 'servitudo' en la *Ethica* de Spinoza, 9 (1988), pp. 75-82.

— Robert Nozick: sobre la identidad personal, 11 (1989), pp. 99-105.

BELTRAN MUNAR, M. ; LLADÓ, M.:

— Preludio a la siesta de un Fauno (Una reflexión sobre el yo rawlsiano), 6 (1986), pp. 129-137.

BELTRAN MUNAR, M. ; LLINAS BEGON, J. L.:

— Variaciones I, 5 (1986), pp. 55-59.

— La reflexión sobre el mal en las cartas a Van Blijenberg, 9 (1988), pp. 83-89.

BERGA OLIVER, Andreu:

- El continuo ciencia-filosofía según Quine, 2 (1983), pp. 79-84.
- Sobre el materialismo de Darwin en *El origen de las especies*. El problema de la especie, 3 (1985), pp. 71-73.
- Papel de la analogía en *El origen de las especies*, 4 (1984), pp. 15-24.
- Escuelas actuales de taxonomía biológica, 9 (1988), pp. 125-143.

BERNAT VISTARINI, Antonio:

- De seducciones, destinos y malos tragos, 1 (1982), pp. 47-52.

BIEMEL, Walter:

- Heidegger como maestro fenomenológico, 13-14 (1990), pp. 13-30.

BILBENY, Norbert:

- Agnes Heller sobre una segunda ética kantiana, 10 (1988), pp. 81-89.

BOLADERAS, Margarita:

- La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas, 7-8 (1987), pp. 99-112.

BRONCANO, Fernando:

- La acción, su razón y su circunstancia, 15 (1991), pp. 49-67.

BUENO, Gustavo:

- Lenguaje y pensamiento en Platón, 3 (1985), pp. 39-59.

CABOT, Mateu:

- Breve bibliografía práctica sobre Platón, 3 (1985), pp. 61-63.
- La herencia de la teoría materialista de la historia, 4 (1984), pp. 89-100.
- Producción, reflexión, síntesis, 7-8 (1987), pp. 190-204.

CASASAYAS TALENS, José Carlos:

- La cartografía mallorquina y la polémica de su literatura, 2 (1983), pp. 33-42.

CELA CONDE, Camilo J.:

- La virtud del azar, 1 (1982), pp. 7-13.
- La legitimación política de la ética, 5 (1986), pp. 67-78.
- La paradoja del hombre en Ortega, 11 (1989), pp. 69-81.
- Altruismo moral y altruismo biológico, 12 (1989), pp. 35-47.

CEREZO, Pedro:

- Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger, 13-14 (1990), pp. 31-63.

COLL, Josep M.:

- La intersubjetividad en Heidegger, 13-14 (1990), pp. 191-207.

COLOMER, Eusebi:

— Heidegger i la modernitat, 13-14 (1990), pp. 65-85.

CORBI, Josep E.:

— Conexionismo y el epifenomenalismo de lo mental, 15 (1991), pp. 69-82.

COZAR ESCALANTE, José Manuel de:

— El mono que necesitaba gafas. Evolución y estructuras cognitivas, 12 (1989), pp. 99-113.

— Epistemología evolutiva: selección bibliográfica, 12 (1989), pp. 115-120.

DAVIS, Cristopher W.:

— The modularity thesis: its implications for interpretations of priming effects, 15 (1991), pp. 93-99.

DIAZ, Carlos:

— En Estado de Virtud: Amarás a Hacienda como a tí mismo (O de cómo los vicios privados cooperan a la salud del Estado), 6 (1986), pp. 7-19.

ESQUIROL i CALAF, Josep M.:

— Heidegger i Lèvinas, 13-14 (1990), pp. 209-218.

FERNANDEZ JIMENEZ, Francisco A.:

— Presentación de Pedro Laín Entralgo, 5 (1986), pp. 111-114.

FODOR, Jerry A. ; LEPORE, Ernest:

— Por qué el Significado (Probablemente) no es el Rol conceptual, 15 (1991), pp. 19-33.

FONT VILLALONGA, A.:

— El espíritu como factor determinante en todo devenir en Hegel, 4 (1984), pp. 25-33.

FONT, Margalida:

— Galileo y el telescopio, 2 (1983), pp. 89-101.

GARCIA-ALBEA, José E.:

— Fodor's contribution to the study of the cognitive mind, 15 (1991), pp. 9-17.

GARCIA GOMEZ-HERAS, José M.:

— B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel en la *Posaune* de 1841, 6 (1986), pp. 95-107.

GARCIA GUAL, Carlos:

— Platón, nostalgia, historia, utopía, 3 (1985), pp. 27-37.

GARCIA MARIN, Jesús:

— Rousseau y el rousseauisme en Mallorca: reinterpretación de *Un hiver à Majorque*.

De D'Alambert a Quadrado (1800-1840), 1 (1982), pp. 15-20.

GARRIDO ZARAGOZA, J.:

— La desmitificación de la escritura en Spinoza, 9 (1988), pp. 3-45.

GAYÀ ESTELRICH, Jordi:

— Del infinito y sus ideas (nota breve), 2 (1983), pp. 85-88.

GOMEZ, Ana M.:

— El problema del fundamento epistemológico del método en Estética: un diálogo entre Eco y Heidegger, 7-8 (1987), pp. 212-220.

GOMEZ PALLISER, Pere A.:

— Teoría y praxis de una moral para el hombre, 1 (1982), pp. 77-82.

— Leyendo a Kierkegaard. Apuntes sobre *Temor y Temblor*, 4 (1984), pp. 45-63.

GOMILA BENEJAM, Antoni:

— La cosmología de Platón al *Timeu*, 2 (1983), pp. 5-23.

— Sobre Rawls: legitimación y autofundamentación, 6 (1986), pp. 47-56.

— Ontología y razón, 9 (1988), pp. 91-111.

— El sujeto del pragmatismo: Peirce y Mead, 11 (1989), pp. 83-97.

GONZALEZ CORTES, M. Teresa:

— La magia del símbolo, 6 (1986), pp. 109-117.

GUTIERREZ, Alberto:

— Pragmática del lenguaje y comunicación, 7-8 (1987), pp. 121-140.

HERNANDEZ PEDRERO, Vicente:

— Razón e imaginación en la reciente filosofía moral española, 9 (1988), pp. 145-180.

IGOA, José Manuel:

— Sobre la autonomía de los procesos de formulación en la producción de oraciones, 15 (1991), pp. 115-136.

JAUME i CAMPANER, Miquel:

— La intencionalidad viscuda per J. P.Sartre, 10 (1988), pp. 19-28.

LADARIA BAÑARES, M. Teresa:

— Breve bibliografía práctica sobre K. R.Popper, 5 (1986), pp. 61-63.

LIZ, Manuel:

— Contents and contexts: on Fodor's narrow/broad divide, 15 (1991), pp. 35-47.

LLINÀS BEGON, Joan Lluís:

- El III Congreso de teoría y metodología de las ciencias, 5 (1986), pp. 117-118.
- Rousseau: Individuo y Estado, 6 (1986), pp. 63-65.
- Paraula i poder, 7-8 (1987), pp. 141-146.
- Breve bibliografía sobre Spinoza, 9 (1988), pp. 113-121.

LOPEZ BASCUAS, Luis Enrique:

- El problema de la modularidad en el procesamiento auditivo y en el procesamiento del habla, 15 (1991), pp. 83-91.

LOPEZ RUIZ, Isabel:

- La concepción ética del tiempo en Séneca, 9 (1988), pp. 181-201.

LUCAS, Hans-Christian:

- La idea de paz en la filosofía de Spinoza como crítica a la filosofía del Estado de Thomas Hobbes, 6 (1986), pp. 21-33.
- Margen y Centro. Dos formas de crítica (Hegel/Derrida) a la filosofía del Estado de Spinoza y Hegel, 9 (1988), pp. 47-73.

MANASSERO, María Antonia:

- El problema de la causalidad en la teoría de la atribución, 12 (1989), pp. 123-135.

MANZANO, Julia:

- Metafísica perennis, 13-14 (1990), pp. 219-233.

MARION, Jean-Luc:

- El Interpelado, 13-14 (1990), pp. 87-97.

MARTIN ROIG, Antonio:

- El Alma, de Homero a Alcmeón de Crotona, 1 (1982), pp. 67-76.

MARTIN SANCHEZ, M. A. Fátima:

- El sabio, como proyecto de vida, según Séneca, 3 (1985), pp. 75-83.
- Séneca en contexto, 6 (1986), pp. 69-85.
- Arte y liberación en Schopenhauer, 11 (1989), pp. 109-125.

MARTINEZ MARZOA, Felipe:

- Heidegger y la historia de la filosofía, 13-14 (1990), pp. 99-111.

MAS BUSQUETS, Nicolau:

- Preliminars de la Dureé bergsoniana, 3 (1985), pp. 85-90.
- La enunciación filosófica y la cuestión del comienzo, 6 (1986), pp. 87-94.

MELICH, Joan-Carles:

— Educació i veritat, 13-14 (1990), pp. 235-244.

MIRÓ, José:

— Fundamentos dialécticos de la falsación, 5 (1986), pp. 7-15.

MONTERO MOLINER, Fernando:

— La fenomenología del mundo de Husserl y Heidegger, 13-14 (1990), pp. 113-129.

MONTES FUENTES, María José:

— El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume, 11 (1989), pp. 7-37.

PADILLA-GALVEZ, J.:

— Confirmación isotrópica-quineana reconsiderada, 15 (1991), pp. 137-146.

PEREÑA, Francesc:

— Heidegger i Schelling, 13-14 (1990), pp. 245-251.

PETRUS BEY, Joana M.:

— Sobre algunos aspectos filosófico-científicos de Oriente y Occidente. Su oposición y alternativa a través de la medicina, 2 (1983), pp. 43-52.

— La tradición marxista en Francia: Henry Lefebvre y la recuperación del joven Marx, 4 (1984), pp. 101-112.

PIQUER MONTORO, Juan Miguel:

— Una hipótesis sobre el papel del mito como fundamento de la cultura, 3 (1985), pp. 91-96.

— Notas sobre hermenéutica y religión en la obra de Mircea Eliade, 5 (1986), pp. 95-103.

PÖGGELER, Otto:

— La implicación política de Heidegger, 13-14 (1990), pp. 131-147.

POLO i PUJADES, Magda:

— La llibertat i el compromís en la persona d'Orestes, 11 (1989), pp. 127-135.

PROHENS, Bartomeu:

— Paul K. Feyerabend y el Anarquismo Epistemológico, 1 (1982), pp. 21-26.

— La afirmación radical del yo absoluto en Stirner y Nietzsche, 4 (1984), pp. 73-77.

PUIGSERVER MIRALLES, Agustín:

— La experiencia krausista mallorquina: Ética y reformismo social, 4 (1984), pp. 65-71.

PUJADAS, Lluís:

- K. Popper y la filosofía de la mente contemporánea, 5 (1986), pp. 27-41.
- Intensión, intención, intencionalidad, 10 (1988), pp. 29-41.

RIUTORT, Bernat:

- Análisis epistemológico de un concepto historiográfico, 3 (1985), pp. 97-103.
- Discurso historiográfico y Dialéctica, 6 (1986), pp. 119-127.

RODRIGUEZ ADRADOS, F.:

- Platón y la reforma del hombre, 3 (1985), pp. 7-26.

SABIOTE NAVARRO, Diego:

- Inmanencia positivista y trascendencia crítica en Herbert Marcuse, 1 (1982), pp. 27-35.
- Marcuse: La dialéctica del principio del placer y el principio de realidad, 2 (1983), pp. 53-67.
- Popper: método crítico y sociedad abierta, 5 (1986), pp. 17-25.

SALES i CODERCH, Jordi:

- Heidegger i el silenci de la cova, 13-14 (1990), pp. 253-260.

SANCHEZ RAMON, Ramón:

- Ernst Jünger y Platón: La Chambre Double, 2 (1983), pp. 69-77.

SANMARTIN, José:

- Nuevas formas de un viejo tema. Los determinismos biológicos, 12 (1989), pp. 73-98.

SAONER, Alberto:

- Hume en la historia y en la crítica, 4 (1984), pp. 5-13.

SARRIEGUI PERELLÓ, José María:

- El Sur (Reivindicación de una poética de la fantasía emergente), 1 (1982), pp. 37-40.
- La forja evolutiva del conocimiento, 7-8 (1987), pp. 221-242.

SCHIENFENHOEVEL, Wulf:

- Los factores de stress y su solución en las sociedades tradicionales e industrializadas, 12 (1989), pp. 11-34.

SEGURA SEGUÍ, Luis C.:

- Un punto de partida epistemológico: el instrumentalismo biológico, 3 (1985), pp. 105-118.
- El progreso científico, recuperación de la objetividad, 5 (1986), pp. 43-54.
- Algoritmos, reglas, valores (Aproximaciones filosóficas al lenguaje), 7-8 (1987), pp. 147-158.

SERRA, Cristobal:

— Larrea y la visión hebraica del tiempo, 2 (1983), pp. 25-31.

SIEP, Ludwig:

— Persona y derecho en Kant y Hegel, 11 (1989), pp. 39-68.

TERRICABRAS, J. M.:

— ¿De què parlen els filòsofs?, 7-8 (1987), pp. 113-120.

TORRES, Francesc:

— Derecho y antropología en el *De Cive* de Thomas Hobbes, 6 (1986), pp. 35-45.

— El lenguaje metafórico en la *Didáctica Magna* de Comenio, 7-8 (1987), pp. 79-98.

TRIAS MERCANT, Sebastià:

— Tendencias actuales de la didáctica de la filosofía, 6 (1986), pp. 141-147.

TURRÓ i TOMÀS, Salvi:

— El punt de partida metafísic de Heidegger, 13-14 (1990), pp. 261-276.

VEGA, Manuel de:

— Mental Models and Referential processing, 15 (1991), pp. 101-113.

VELARDE, Julián:

— Proyectos de lengua universal ideados por españoles (1653-1954), 7-8 (1987), pp. 7-78.

VERMAL, Juan Luis:

— Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger, 4 (1984), pp. 79-97.

— La posibilidad de una filosofía primera, 5 (1986), pp. 79-93.

— La crítica de la concepción idealista del sujeto en *La enfermedad mortal* de Kierkegaard, 7-8 (1987), pp. 205-212.

— La cuestión de la intencionalidad en las lecciones de Heidegger en Marburgo en 1925, 10 (1988), pp. 7-17.

VIDAL i ROCA, Josep M.:

— La concepció lul·liana de l'home. Bases de l'antropologia de Ramon Llull, 10 (1988), pp. 45-80.

WUKEVITS, Franz:

— La evolución como proceso cognoscitivo: hacia una Epistemología Evolutiva, 12 (1989), pp. 49-72.

Índex de ressenyes bibliogràfiques

- ANTON PACHECHO, José Antonio: *Un libro sobre Swedenborg*, 15 (1991), p. 149 (Amengual, Gabriel).
- ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan: *Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P. L. M. Maupertuis (1698-1759)*, 13-14 (1990), pp. 279-280 (Amengual, Gabriel).
- BENJAMIN, Walter: *El origen del drama barroco alemán*, 13-14 (1990), pp. 280-282 (Cabot, Mateu).
- BESTARD CAMPS, J.: *Casa y familia. Parentesco y reproducción en Formentera*, 12 (1989), pp. 139-141 (Gomila, Antoni).
- BUNGE, M.; ARDILA, R.: *Filosofía de la Psicología*, 12 (1989), pp. 141-144 (Montes, María José).
- CARRUTHERS, Peter: *Introducing persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*, 13-14 (1990), pp. 283-285 (Montes, María José).
- COBALEDA, Miguel: *La arquitectura de la realidad*, 7 (1987), pp. 247-248 (Gomila, Antoni).
- CORDUA, Carla: *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, 15 (1991), pp. 150-151 (Amengual, Gabriel).
- GARCIA GUAL, C.: *Epicuro*, 2 (1983), pp. 104-106 (Amengual, Gabriel).
- HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 15 (1991), pp. 152-154 (Amengual, Gabriel).
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*, 7 (1987), pp. 245-246 (Gomila, Antoni).
- LAUTH, Reinhard: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, 15 (1991), pp. 155-156 (Amengual, Gabriel).
- MARINI, Giuliano: *Libertà suggestiva e libertà soggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana*, 13-14 (1990), pp. 286-287 (Amengual, Gabriel).
- MAYOS SOLSONA, Gonçal: *Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*, 15 (1991), pp. 157-158 (Amengual, Gabriel).

MUGUERZA, Javier, et al.: *El fundamento de los derechos humanos*, 15 (1991), pp. 159-161 (Barber, Antoni).

PLATON: *Diálogos, I*, 2 (1983), pp. 106-108 (Amengual, Gabriel).

SHOEMAKER, S.; SWINBURNE, R.: *Personal identity*, 13-14 (1990), pp. 287-290 (Montes, María José).

SMITH, P.; JONES, O. R.: *The Philosophy of Mind*, 12 (1989), pp. 145-149 (Montes, María José).

VALLS PLANA, Ramón: *La dialéctica. Un debate histórico*, 2 (1983), pp. 108-110 (Amengual, Gabriel).

WILLBANKS, J.: *Hume's Theory of the Imagination*, 10 (1988), pp. 125-12 (Montes, María José).



**Universitat de les
Illes Balears**