

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 Consúltase 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 ateo 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 inhiere 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 inhiere 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. GUEROULT, 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 GUEROUULT, 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 Él.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 GUEROULT, 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.