

Revista interdisciplinar
de Ciencias de
la Comunicación
y Humanidades

Comunicación
y Hombre

Artículo extraído del número 10 de *Comunicación y Hombre*

NOVIEMBRE 2014

10

INVESTIGACIÓN

David Hume y la ciencia de la opinión

DÍEZ ÁLVAREZ, Luis Gonzalo
(Universidad Francisco de Vitoria)



Universidad
Francisco de
Vitoria

UFV Madrid

David Hume y la ciencia de la opinión

David Hume and the opinion science

El David Hume objeto de este artículo no es el filósofo, sino el historiador y el pensador político. El intelectual preocupado por la evolución histórica de las sociedades que pergeña, en su obra histórica y ensayística, una teoría del proceso de la civilización construida con materiales propios de una Ilustración liberal y escéptica. Dicha teoría no fue expuesta por Hume de manera sistemática, con lo que el presente artículo trata de hacer explícita la unidad que subyace a las fragmentarias reflexiones políticas, sociales y económicas del pensador escocés. Nuestra tesis es que dichas reflexiones obedecieron a un fin estabilizador: el de asentar en Gran Bretaña el proceso civilizatorio tras la Revolución de 1688 acabando con las disputas faccionalistas y contribuyendo a la creación de una ciudadanía prudente y moderada, alejada de cualquier género de extremismo.

PALABRAS CLAVE: David Hume, pensamiento político, educación política, hombre civilizado, Ilustración conservadora, Liberalismo escéptico

The "David Hume" purpose of this article is not the philosopher but the historian and political thinker. Intellectual concerned about the historical evolution of societies that outlines in their historical and essays, a theory of the process of civilization built with materials from a liberal and skeptical Enlightenment. This theory was not advanced by Hume systematically, so this article is to make explicit the underlying unity to the fragmented political, social and economic considerations Scottish thinker. Our thesis is that these discussions were due to a stabilizing purpose: to settle in Britain the civilizing process after the Revolution of 1688 ending the factional disputes and contributing to the creation of a prudent and moderate citizens, far from any kind of extremism.

KEY WORDS: David Hume, political thought, political education, civilized man, conservative Illustration, skeptical liberalism

1. La crítica política del entusiasmo

David Hume era consciente de lo que implican las luchas de opinión. Historiador de la guerra civil y revolución inglesas de las décadas centrales del XVII, entendió "la útil lección de las revoluciones memorables" en dos sentidos muy claros. El primero revelaría quees muy peligroso para los príncipes (como fue el caso de Carlos I) asumir más autoridad que la que las leyes les han otorgado.

El segundo, que estos sucesos nos proporcionan otra instrucción, no menos natural y

útil, concerniente a la locura del pueblo, las furias del fanatismo y el peligro de los ejércitos mercenarios (Hume, 1970: 687).

Así como Michel de Montaigne detectó en los hugonotes franceses la fuerza radical y desestabilizadora de una conciencia autoerigida en fuente última de legitimidad de lo existente; Hume, como ya antes Hobbes, detectó lo mismo en los puritanos ingleses más enfervorecidos en su ataque contra los Estuardo y la Iglesia anglicana. Con ello, no quiso atribuir al puritanismo toda la culpa de la guerra civil, pues también el monarca, en la defensa de su prerrogativa frente a las fuerzas parlamentarias, tuvo su parte de responsabilidad, sino aislar el componente fanático que lo animaba.

La aversión de Hume al entusiasmo, a los estados de la mente que se atreven a impugnar lo existente por la supuesta gracia que anima su crítica, se encuentra detrás de su apología del orden político establecido en Inglaterra en 1688-1689, el cual consagró la soberanía parlamentaria en el gobierno *mixto* del Rey, los lores y los comunes. La *Revolución gloriosa*, inspirada en principios *whigs*, habría cerrado un ciclo de inestabilidad y enfrentamientos y se presentaba como la ocasión de elevarse por encima de las distinciones partidistas y definir un mínimo común denominador en forma de consenso nacional. Este consenso no impedirá que, en las primeras décadas del siglo XVIII, se siga viviendo una situación con altos signos de polarización, tal y como representaría la aguda oposición entre el modelo de gobierno y sociedad defendido por un Walpole y, en el polo opuesto, un Bolingbroke.

Hume, a mitad de siglo, se inclinará decididamente por dejar atrás las controversias entre *tories* y *whigs*, entre los partidarios de la *Court* y los del *Country* y por reivindicar el legado de la *Revolución gloriosa* debido a sus beneficiosas consecuencias para el país. Es así como debe leerse el siguiente elogio de la misma, como una defensa del consenso nacional propiciado por aquella Revolución y de la política de moderación inherente al mismo. Como, en fin, una apuesta por un arreglo constitucional que los partidos y la sociedad británicos debían acostumbrarse a respetar para no reabrir la herida de la guerra civil y el fanatismo ideológico:

Con la libertad pública, han florecido de manera casi constante la paz y el orden internos. Han crecido el comercio, las manufacturas y la agricultura, y se han cultivado las artes, las ciencias y la filosofía. Incluso los partidos políticos se han obligado a dejar de lado su antiguo rencor. Y la gloria de la nación se ha difundido por toda Europa [...] No hay casi ninguna otra nación que pueda hacer alarde de tan prolongado y glorioso periodo. Ni hay en toda la historia de la humanidad ningún otro ejemplo de que se haya mantenido unidos a tantos millones de personas, durante un espacio de tiempo semejante, de un modo tan libre, tan racional y tan adecuado a la naturaleza humana (Hume, 2011: 438).

Contrastemos este fragmento con aquel otro en que Montaigne hablaba de la muerte pública de Francia. Y entenderemos la diferencia entre el clima de guerra civil en que vivió el sabio francés y el gobierno libre y pujante sociedad comercial en los que Hume cifró el espíritu de una Ilustración tan peculiar como la británica. Sus dos situaciones vitales explicarían en gran medida por qué lo que en Montaigne aparece como una antropología *negativa* denunciadora de los extravíos del fanatismo, en Hume se presenta en un nivel de discurso científico y positivo donde se trata de dar cuenta de las virtudes del hombre civilizado. El tipo de hombre adecuado para la Gran Bretaña posterior al tumultuoso y desestabilizador siglo XVII. Aquella donde el proyecto histórico de la Ilustración, con sus aspectos concomitantes de libertad política, desarrollo económico, gusto cultural y sociabilidad, estaba dando sus mejores frutos.

Hume se elevará a hombros de Montaigne, pero no para olvidar sus enseñanzas, sino

para ampliarlas y mostrar el lado *positivo* de la crítica de la barbarie y del dogmatismo. Este giro sólo pudo hacerse en una sociedad pacífica e ilustrada como la británica de las décadas centrales del XVIII. Gracias a dicha sociedad, y al arsenal y medios intelectuales suministrados por una época de tanto empuje, Hume elaboró su *ciencia de la opinión* según las ambiciosas coordenadas de una teoría civilizatoria y una educación política. Teoría que pretendía dar cuenta del grado de evolución alcanzado en Europa y educación pensada para que el pueblo a la vanguardia de dicha evolución, el británico, supiese estar a la altura de su circunstancia histórica. Empezando por asumir el estabilizador legado de 1688-89 en la forma de aquellas tres virtudes -escepticismo intelectual, moderación política y laboriosidad económica- que condensan la personalidad del hombre civilizado.

Pasamos de una antropología crítica, la de Montaigne, a una ciencia propositiva, la de Hume. De un discurso profundamente idiosincrático donde su autor termina encontrando las claves de una *estética del honor* mediante la que asegurar su dignidad en medio de la tormenta a un discurso de gran elegancia, pero mucho más aséptico y objetivo, a pesar de materializarse también mediante breves y luminosos ensayos.

2. Una teoría de la civilización

La estética del honor de Montaigne revela un trasfondo histórico convulsionado que invita a buscar en la conciencia el sentido de una vida digna. Lo experimentado privadamente por aquél se metamorfosea y articula públicamente en Hume como una teoría de la civilización. Ya no refugio de la conciencia en tiempos oscuros, sino idea viable del hombre en sociedad. El mundo de Hume se había serenado y ofrecía la posibilidad de revertir la antropología negativa de Montaigne en una propuesta pensada para preservar la sociedad en condiciones de libertad y progreso.

La teoría civilizatoria resultante se plasma fundamentalmente en los *Ensayos* del filósofo escocés, a cuya escritura se entregó desde 1740 hasta el fin de sus días en 1776. Publicados por vez primera en 1741, conocerán sucesivas reediciones y adiciones en vida de Hume. El salto de la filosofía dura del *Tratado de la naturaleza humana* al ensayismo obedeció al deseo del autor de obtener gloria literaria. Su aventura filosófica había terminado estrellándose contra una ominosa indiferencia y eso le impulsó a variar de registro para llegar al público, a esa clase media no inmersa en los placeres de los grandes, ni demasiado ocupada en atender sus necesidades como los pobres y, por tanto, susceptible de enseñanza filosófica.

El grado de articulación y exhaustividad de la teoría civilizatoria humeana puede pasar desapercibido en una lectura apresurada de sus ensayos. La intensidad y amplitud con que el filósofo visualizó el proceso histórico en curso, las oportunidades y peligros del mismo, se certifica en las diferentes dimensiones que constituyen dicha teoría. En toda una serie de modulaciones características de una voz confiada y perspicaz que, a través del escepticismo y la moderación, buscaba asentar la civilización en Gran Bretaña sobre sólidas bases.

Hume nunca tuvo una visión local, estrecha, nacional de las dinámicas modernizadoras operantes en su tiempo. Más que interpretarlas en clave británica, se aproximó a la historia y presente de su país desde unas fuerzas históricas que estaban realizando una obra de alcance revolucionario en toda Europa. Autores como él demostrarían que, dentro de las estructuras del Antiguo Régimen, mucho antes del estallido de la Revolución francesa, era posible constatar cambios económicos y culturales vinculados al surgimiento de una nueva sociedad.

La manera en que Hume pensó la nueva sociedad del conocimiento y del comercio resulta inseparable de las virtudes que asignó al hombre civilizado, que ya no sería un héroe de conciencia como Montaigne, *güelfo* para los *gibelinos* y *gibelino* para los *güelfos*, único en su singularidad, sino un modelo antropológico válido para el hombre común. La oportunidad cifrada en el proyecto histórico de la Ilustración se prolongaría en la obra de Hume en términos descriptivos y propositivos. Como una auténtica encrucijada en la que las tendencias de la época se analizan al servicio de una educación política, de un *ethos* público, acorde al espíritu de las mismas.

Lo que pretendo decir es que la crítica de Montaigne de las opiniones desatadas y su defensa liberal de la obediencia política serán continuadas por Hume en un marco intelectual más comprensivo y ambicioso, menos idiosincrático y literario, más objetivo y científico. Según los parámetros de una teoría de la civilización edificada con materiales típicamente ilustrados que, a grandes rasgos, conviene conocer para entender el lugar que encuentra dentro de ella la educación política del hombre civilizado. Ésta sería, en última instancia, la piedra de toque de dicha teoría porque el proceso civilizatorio, como cualquier gobierno, descansa en algo tan incierto y cambiante como la opinión.

A diferencia de la filosofía de la historia abanderada por un Hegel y un Marx, la epistemología de Hume le llevó a practicar un escepticismo histórico que reducía el progreso a una serie de accidentes afortunados. Ningún *Espíritu Absoluto*, ni ninguna ley histórica garantizaban el progreso. Las opiniones dinamizadas por el gobierno libre y la sociedad comercial eran altamente inflamables y capaces de destruir los avances logrados. De ahí el esfuerzo de Hume por acompañar su lectura del proceso civilizatorio con una educación política que estableciese, en el seno del mismo, un punto de equilibrio opinativo alejado de extremismos y entusiasmos. Equilibrio que ninguna fuerza actuante en la historia podía preservar necesariamente y que apuntaba al siempre frágil y precario establecimiento de una cultura política de moderación.

3. Gobierno libre y monarquías civilizadas

A la altura del desarrollo histórico europeo y británico alcanzado en el siglo XVIII, Hume descubre una serie de realidades que operan como auténticos mecanismos civilizatorios. Como eslabones fundamentales de una cadena evolutiva que permite establecer una serie de diferencias entre el mundo antiguo y el moderno, entre las rudas repúblicas griegas y romana y las complejas monarquías europeas. La libertad participativa de las primeras poco tiene que ver con el gobierno libre consolidado en Gran Bretaña en 1688-89 y con las monarquías civilizadas del continente.

El “gobierno libre” o *míxto* se funda en la soberanía parlamentaria, que incorpora a tres agentes políticos fundamentales en el proceso legislativo: Rey, lores y comunes. Según Hume, dicho gobierno admite una división de poder entre varios miembros y se atiene a leyes generales e iguales para todos. En él, la vida y la hacienda de las personas están aseguradas y hay libertad de prensa. A pesar de que la libertad ilimitada de la prensa “es uno de los males que acompañan a esas formas mixtas de gobierno” (Hume, 2011: 50-51).

Pero la libertad, considerada por Hume “la perfección de la sociedad civil”, no sólo existe en el gobierno libre de Gran Bretaña. También en las “monarquías civilizadas” europeas. Respecto de ellas, cabe afirmar, en palabras de Hume, lo que anteriormente sólo se decía de las repúblicas: que son un gobierno de leyes, no de hombres porque ofrecen seguri-

dad a la propiedad privada, estimulan la laboriosidad y el príncipe vive seguro entre sus súbditos. Además, “el soberano está tan lejos de los súbditos, y carece hasta tal punto de envidias e intereses privados, que esta dependencia apenas se deja sentir” (Hume, 2011: 115-116).

Tanto el gobierno libre británico como las monarquías civilizadas europeas demostrarían que puede haber libertad en un tipo de sistemas políticos no específicamente republicanos ni democráticos. En este punto, Hume dilucida una de las principales diferencias entre el mundo antiguo y el moderno. Diferencia que juzga con buenos ojos porque considera que las repúblicas griegas y romana giraban en torno a una idea demasiado unilateral y estrecha de la libertad que, a su vez, descansaba en un estilo de vida excesivamente austero y primitivo. Es decir, demasiado alejado de las inclinaciones naturales del hombre y de una sociedad ilustrada, comercial y diversificada en sus roles y actividades. El hombre del republicanismo constituía un ideal antropológico desviado porque semejante ideal atribuye a la política, al espíritu público, un papel sobredimensionado en la vida humana. Para Hume, la civilización moderna, centrada en el comercio y la laboriosidad de sus miembros, en la autonomía de la sociedad, implica un concepto del hombre más ajustado y realista que el republicano.

El gobierno libre tomaría de las repúblicas antiguas el sentido político de la libertad y de las monarquías civilizadas, el refinamiento social de las buenas maneras. Siendo la desigualdad el origen de éstas, cabe decir que el gobierno libre mezcla la libertad antigua con la desigualdad moderna, lo que despoja a la primera de su carácter violento y antinatural, conservando, por otra parte, su espíritu.

La conciencia histórica de Hume iluminó un proyecto político, que él veía materializado en la Gran Bretaña del XVIII, basado en una idea *mixta* de libertad donde ésta aparecía exenta de la exigente pasión por el bien público y se mostraba respetuosa con las inclinaciones naturales del hombre. Y ello dentro de una sociedad entregada al comercio, y no a la guerra, refinada por las buenas maneras surgidas de la desigualdad y equilibrada por la ausencia de una gran desproporción de riqueza entre los ciudadanos.

El gobierno libre se levanta a partir de lo que los hombres son, y no de la coacción republicana para que sean virtuosos. A favor, y no en contra, del egoísmo. La libertad resultante es más problemática que la antigua por carecer del amparo del espíritu público y estar expuesta a los excesos del interés privado. Frente a dichos excesos, sólo cabe esperar que la fuerza de las leyes y el refinamiento de las pasiones actúen como elementos moderadores de la libertad moderna. Que la mantengan en una situación alejada de la tendencia al abuso que le es inherente.

Hume, en el fondo, se estaría preguntando cómo se puede ser políticamente libre en ausencia de la *coacción* para ser virtuoso. La respuesta la encontró en un medio social evolucionado y un diseño institucional *mixto* que posibilitaban, sin hacer violencia al hombre, conducir sus indóciles pasiones a un punto de equilibrio político. El punto donde las leyes y un comportamiento refinado aseguraban los mínimos de obediencia y sociabilidad para que una libertad como la moderna, tan dependiente del interés privado, no se desbocase.

La moderación política sería la forma quintaesenciada de aquellas obediencia y sociabilidad. La actitud que viene a sustituir a la antigua pasión por el bien público y que dota a la libertad moderna de su espíritu característico. Dicha moderación es una virtud de bajo espectro, en absoluto comparable con la entrega ascética y sacrificada de la virtud republicana, que resulta adecuada para un tiempo donde esta última se ha vuelto anacrónica e insoportablemente coactiva.

La libertad reglada, no turbulenta, facciosa y tiránica, del gobierno libre y de las monarquías civilizadas apunta a una sociedad pujante y compleja que contrasta con la hegemonía

que ejercían las instituciones políticas en las repúblicas antiguas. A éstas les resultaba ajena la noción de una sociedad autónoma basada en los derechos individuales de sus miembros. Lo fiaban todo a la participación política y la virtud cívica, razones de fondo tanto de su estado de anarquía como de su estancamiento social.

Mucho antes de los totalitarismos, Hume tenía claro que la transformación de la política en un *absoluto moral* no conduce a la virtud cívica, a una pasión por el bien público capaz de electrizar al conjunto de la ciudadanía. Y ello porque el común de los mortales atiende a otras motivaciones en su comportamiento. Más bien, dicha transformación, tal y como se produjo en las repúblicas antiguas, implica tres efectos rechazables para una mentalidad ilustrada: mayor poder del Estado, dinámicas políticas anárquicas, violentas y tumultuosas y estancamiento social debido a que las guerras frecuentes y la igualdad de fortunas impiden el desarrollo del comercio, las manufacturas, el consumo y la laboriosidad.

El marco político diseñado por el gobierno libre y las monarquías civilizadas, con su énfasis, más que en la participación, en la libertad bajo leyes seguras, previsibles y válidas para todos, favorece el desarrollo autónomo de la sociedad hacia mayores cotas de laboriosidad, conocimiento y humanidad. La sociedad ilustrada, del comercio y del lujo, pero también del tráfico incesante de noticias y saberes, absorbe en su identidad histórica aspectos económicos, culturales y morales en sí mismos inseparables, mutuamente influyentes unos sobre otros. Aquí radica la esencia del progreso, que Hume, en un fragmento memorable, describe con las siguientes palabras:

Cuanto más avanzan estas artes refinadas, más sociables se hacen las personas [...] Se agrupan en ciudades, les encanta recibir y comunicar conocimientos, mostrar su ingenio o su educación, sus gustos en la conversación o en el modo de vivir, en el vestido o en los muebles. La curiosidad atrae al sabio; la vanidad, al insensato; y el placer a ambos. Por doquier se forman clubes y sociedades. Los dos sexos se mezclan de una forma relajada y sociable, y el temperamento de las personas, al igual que su comportamiento, se refinan con rapidez [...] Así, *laboriosidad, conocimiento y humanidad* van unidos formando una cadena indisoluble y tanto la experiencia como la razón consideran que son peculiares de las edades más refinadas, tenidas comúnmente por las de mayor lujo [...] Cuanto más se refine el placer, tanto menos se incurrirá en excesos de ninguna clase porque nada es más destructivo de los placeres que los excesos (Hume, 2011: 2055).

La perspectiva de Hume sobre la evolución histórica, centrada políticamente en el paso de las rudas y violentas repúblicas antiguas a las educadas, laboriosas e ilustradas sociedades europeas del XVIII, aboca a una meditada apología del cambio que, como veremos, no oculta los riesgos del progreso. Pero, más allá de éstos, que a Hume no le pasaron desapercibidos, el advenimiento de la sociedad comercial, de un mundo de trabajo, crecimiento y tráfico incesante de bienes e ideas, fue encomiado por él.

Según los teóricos del *doux commerce*, entre los que, aparte del filósofo escocés, destacan las figuras de un Bernard Mandeville o un Montesquieu, el avance económico produce un refinamiento de las costumbres y la conducta. Éste aboca al surgimiento de lo que J. G. A. Pocock ha denominado *humanismo comercial*. Es decir, a la comprensión de que los modales y maneras refinados por el trato frecuente en una sociedad de relaciones tan variadas e intensivas como la comercial pueden entenderse como virtudes. De un tipo, eso sí, completamente diferente del representado por la virtud cívica de impronta republicana. Pues las primeras, a diferencia de la segunda, se pliegan más a las inclinaciones naturales del hombre, a sus pasiones y deseos, y carecen el sentido unilateral y exigente del sacrificio republicano del interés propio en beneficio del bien común. Este último sería alcanzado en

la sociedad comercial a través del interés bien entendido de los individuos, de una búsqueda moderada y razonable del placer y la felicidad. La inherente a una sociedad compleja e interdependiente donde el hecho de tener en cuenta a los demás, de apartarse de los excesos, es el medio más inteligente para asegurar la realización de los fines propios.

En contra de tantas jeremiadas arrojadas a la cara de la modernidad, Hume asume sin problemas que el progreso social pasa por el corazón de criaturas imperfectas, indóciles y egoístas como las personas. Y que el reto consiste no en mejorarlas políticamente, sino en encauzar socialmente sus pasiones por la senda de un interés bien entendido, por la inteligencia del propio interés y placer. Inteligencia que revela al hombre, en sociedades con un alto grado de complejidad, que los excesos del interés y del placer son la receta adecuada para la infelicidad. De ahí el sentido humeano para todas aquellas virtudes artificiales, que no arbitrarias, convencionalmente apuntaladas, que permiten a indóciles criaturas practicar, por interés bien entendido, la sociabilidad. Ese aparentar ocuparse de los otros que constituye la base de toda reputación y crédito, sin los cuales, en sociedades interdependientes, resulta muy difícil prosperar.

Hume es lo contrario de un puritano en el sentido moral del término. Y ello porque su mirada no ajusta cuentas con nuestra conciencia, sino con nuestros actos. Siendo éstos moderados y sociables, justos y prudentes, en fin, razonables, ¿qué importa lo que bulla en nuestra cabeza, los sórdidos e inconfesables motivos tras la máscara de la hipócrita civilidad? La desesperación social de un Rousseau formaría parte, para Hume, de un moralismo delirante desde el cual resulta imposible entender la evolución histórica y la relación adaptativa y cambiante entre el hombre y la sociedad.

4. La política civilizada: obediencia, leyes y libertad

La teoría de la civilización de Hume, aunque contemple diferentes formas de gobierno (repúblicas, gobiernos libres, monarquías civilizadas), persigue políticamente un objetivo que va más allá de aquéllas. El de entender, de la manera más general y universalmente válida posible, qué género de política es el adecuado para sociedades ilustradas, comerciales, laboriosas y, en fin, dotadas de un gran margen de autonomía.

La *política de la civilización* nos lleva, repitámoslo, más allá de una clásica especulación sobre las formas de gobierno. Lo que le interesa a Hume es definir unos pocos e imprescindibles elementos a partir de los cuales, si se quiere, ocuparse de la secundaria cuestión del tipo concreto de régimen.

Los elementos de una política civilizada pasan por la devaluación de la política. Por descargar a la misma de unos significados acuciantes y esenciales tanto en relación con la legitimidad del gobierno como con la virtud de los ciudadanos. Frente a la especulación contractualista, típica de un Hobbes o un Locke, que pretendía bosquejar racionalmente el fundamento de la obligación política, y frente a la ética republicana, que fiaría la libertad al espíritu público existente en la sociedad; Hume apostará por un enfoque convencional y utilitario de la política. Enfoque que se lo juega todo no en esencialistas discusiones sobre la legitimidad y la virtud, sino en los mínimos institucionales requeridos para garantizar el justo equilibrio de órganos y poderes.

La factura institucionalista de la aproximación de Hume a la política revela algo fundamental: una rebaja de lo político que es mucho más que una limitación del poder del Estado sobre la sociedad. Pues dicha rebaja se vincula con el principal objetivo de la educación política del hombre civilizado. Esto es, con el establecimiento de una cultura política de

moderación que apacigüe las divisiones partidistas, que permita enfrentar con escepticismo las controversias públicas al ser imposibles de solucionar en la mayoría de los casos y que deposite fuera del campo político los fines ligados a la felicidad y perfeccionamiento de cada cual.

La propuesta de Hume choca con el grado de politización inherente a nuestras actuales democracias. Con esa tormenta de opiniones, intereses y medios en mitad de la cual vivimos. Él buscaba lo contrario: enfriar la política al entenderla como un fenómeno institucional y convencional respecto del que debían prevalecer las cuestiones de utilidad. Fenómeno altamente inflamable que obliga a subordinar las controversias a los intereses de la paz y la libertad.

Sabiendo como historiador lo que había sucedido en la Inglaterra del siglo XVII (guerra civil, revolución, fanatismo ideológico), Hume trató de elevarse sobre las luchas partidistas de su tiempo, dejar atrás las beligerantes oposiciones entre *tories* y *whigs*, *Country* y *Court*, y defender el consenso nacional, que identificó con la herencia de la *Revolución gloriosa*. Para ello, puso en juego una estrategia intelectual orientada a persuadir al público de que la política, en la civilización moderna, no puede ser más que un arreglo útil y convencional al que sólo hay que pedirle paz y libertad. Y no el cumplimiento de unos requisitos sustanciales como la legitimidad y la virtud que sólo dan pie a controversias sin fin.

Hume se ocupa del gobierno y de la obligación contraída, en cualquier forma de Estado, con la autoridad. Lo que le interesa no es la singularidad propia de cada sistema de gobierno, sino los elementos universalmente válidos de la obligación política. Y de nuevo aquí, semejante ambición teórica se plasma no en términos de principios racionalmente demostrados, sino de hábitos, costumbres, creencias y prácticas avaladas por el uso a lo largo del tiempo.

Según Hume, el “deber de obediencia política” se fija con independencia de todo contrato. El gobierno surge en “una sociedad más numerosa e ilustrada” como respuesta a la necesidad creada por la mayor complejidad de aquella respecto de agrupamientos sociales más pequeños y simples.

El deber de obediencia política no reposa en el libre consentimiento, ni en ninguna promesa, sino en la costumbre de obedecer. En el hecho de haber probado una y otra vez la utilidad social de que exista en la sociedad un centro de autoridad. De ahí que la resistencia a un gobierno tiránico no tenga que ver con su ilegítimo origen (falta de consentimiento), sino con su incumplimiento de la “seguridad y protección” a que está obligado.

En el momento en que el gobierno deja de servir al interés de la sociedad, de velar por las reglas de justicia, en el momento en que pierde su utilidad, que nada tiene que ver con la espinosa cuestión de su legitimidad, debe ser derribado. En todo caso, la “regla común exige sumisión: sólo en casos de cruel tiranía y opresión puede tener lugar la excepción”. Y es que “no hay máxima que sea más conveniente [...] que la de someterse sumisamente al gobierno que hemos encontrado establecido en el país en que nos tocó vivir, sin entrometirse demasiado en su origen” (Hume, 1988: 723).

Para Hume, la libertad se relaciona con el perfeccionamiento de la sociedad, mientras que la autoridad, con su supervivencia. Por eso, entiende que la autoridad prevalece sobre la libertad a efectos de utilidad social, lo que no significa que no deba buscarse un siempre tenso equilibrio entre ambas. En el fondo, Hume asume la idea de Montaigne de que una libertad políticamente desatada no sólo pone en cuestión la autoridad, sino el propio ejercicio de la libertad. Pues su desatamiento, como demostrarían las atmósferas emponzoñadas de los conflictos civiles y religiosos, libera las pasiones dogmáticas, faccionalistas y despóticas del *conmigo o contra mí*.

La autoridad a la que se refiere el filósofo escocés es la autoridad de la ley, que él no

identifica con un régimen concreto pues existe tanto en un gobierno libre y mixto como en las monarquías civilizadas europeas. Lo que Hume tiene en mente es lo que, con el tiempo, en las democracias representativas, se conocerá como *Estado de derecho*. El espíritu de éste pocas veces ha sido expuesta de manera tan concisa y definitiva como en el siguiente fragmento:

Todas las leyes naturales que regulan la propiedad, así como todas las leyes civiles, son generales (y no toman) [...] en consideración los caracteres, situaciones y conexiones de cada persona afectada, ni las consecuencias particulares [...] Sin escrúpulo, privan a un hombre benéfico de todas sus posesiones, si éstas fueron adquiridas por equivocación sin una escritura válida, para entregárselas a un avaro egoísta [...] La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por inflexibles reglas generales (y a éstas) [...] les es imposible prevenir todos los problemas particulares, o hacer que de cada caso particular resulten consecuencias beneficiosas [...] Hasta las leyes generales del universo, aunque planeadas por una sabiduría infinita, no pueden excluir todo mal o inconveniencia en cada operación particular (Hume, 1993: 198).

La inteligencia política de Hume se asienta en la convicción de que el gobierno de la ley no tiene por objetivo la felicidad y el bienestar de los hombres, sino la preservación de la justicia. Y que ésta, al fundarse en leyes generales, carece de ojos para los intereses, situaciones y conexiones de cada persona afectada. Si así fuese, y el avaro egoísta (hoy diríamos el banco) no se quedase con las posesiones de un hombre benéfico (hoy diríamos el hipotecado) cuando legalmente le corresponde por el hecho de que uno es egoísta y el otro benéfico (hoy diríamos culpable e inocente); la justicia, las leyes y, en fin, el interés de la sociedad desaparecerían bajo una ola justiciera de indignación.

Con ello, la sociedad no se habría hecho más moral porque estaría inmersa en la cuestión de qué situaciones particulares privilegiar sobre otras y, dentro de las elegidas, a qué individuos empezar por sacar del pozo. Lógicamente, estas peliagudas decisiones no se pueden hacer con la ley en la mano y precisan de intenciones que, tras su apariencia intachable, revelan intereses y voluntades en pugna.

Aparte de no ser más moral y seguir sin poder garantizar moralmente lo que legalmente no se puede garantizar, la felicidad y el bienestar de todos, la sociedad habría dejado de ser justa. Porque ya no estaría gobernada por leyes, sino por los benéficos deseos de determinados movimientos y colectivos. Los cuales, dependiendo de los apoyos con los que contasen, de su capacidad de influencia y, en fin, de su poder, podrían, en mayor o menor medida, imponer sus tesis. Es decir, hacer de sus víctimas e inocentes las víctimas e inocentes de todos, incluso de otras víctimas e inocentes sin visibilidad pública debido a su falta de apoyos, influencia y poder. Se habría implantado así una suerte de despotismo moral que, a diferencia del gobierno de la ley, se caracteriza por una arbitrariedad ni siquiera atenuada por su mayor y equitativo logro social en términos de felicidad y bienestar.

El Estado de derecho demanda una cierta frialdad intelectual que evite los juicios políticos emocionales. La comprensión de que la sociedad no es un concepto ni realidad que abarcan cualquier dimensión y situación humanas. Que los gobiernos responsables de velar por su interés, el de la sociedad, no deben cumplir una función moralmente reparadora de las consecuencias particulares de la aplicación de la ley. Y que la opinión pública no ha de sucumbir al embrujo justiciero de pensar que las leyes deben mejorarse o cambiarse a partir de aquellas consecuencias particulares de su aplicación que la resulten moralmente intolerables.

5. Estado y sociedad: la perspectiva antirrepublicana de Hume

Las implicaciones y sugerencias de la teoría de la civilización de Hume, que constituye en sí misma una *filosofía de la historia* de rango y naturaleza diferentes de las de un Hegel y un Marx, ofrecen la posibilidad de una amplia recapitulación.

El contraste entre el mundo antiguo y la civilización moderna se sustancia en el predominio de la sociedad sobre el Estado, de los fenómenos económico-culturales sobre los políticos. Esto se percibe en el antirrepublicanismo del autor, que le lleva a desacralizar la política. Ésta, de un ámbito de virtud y principios autoevidentes, pasa a ser un ámbito de arreglos y disposiciones pragmáticos pensado para mantener el orden, la paz y la libertad.

El tono frío y parco del Hume que habla de política se vuelve un tono cálido y apologético cuando habla de la simbiosis entre laboriosidad, comercio y humanidad. Los mecanismos y maneras de la civilización se modulan retóricamente en sus escritos hasta alcanzar un clímax que ensalza la moral de la sociabilidad hecha posible por el progreso. Es como si la percepción agudísima de las nuevas interdependencias sociales tuviese su correlato en una escritura suave en las formas y sofisticada en el fondo. Como si la sencilla complejidad de la civilización se plasmase en la sencilla complejidad del estilo encargado de darle carta de naturaleza literaria. Hume sabía que, con semejante estilo, estaba educando el gusto de sus lectores. Es decir, no sólo describiendo el proceso civilizatorio, sino contribuyendo a su adecuada materialización.

La parquedad de sus ensayos políticos manifiesta el limitado y esencial lugar que la política debe asumir en una sociedad refinada y multidimensional. La riqueza cultural y económica de ésta, el variado entrecruzamiento de sus dimensiones en un vibrante equilibrio moral, sustrae a la política todos los significados republicanos de autorrealización y perfeccionamiento cívicos y la reduce a una práctica jurisprudencial y legal, a una serie de simples convenciones que descartan la hipótesis de la legitimidad y el consentimiento, del iusnaturalismo y el contractualismo como fundamento de las mismas, de cualquier planteamiento racionalista.

Lo que no conviene perder de vista es que el carácter restrictivo de la política se explica a partir de un determinado concepto civilizatorio. El liberalismo escéptico de Hume no constituye una filosofía política autónoma, sino una particular modulación de su teoría de la civilización. En esta teoría, mientras la sociedad se pinta con una gran variedad de colores y matices, la política se ve oscurecida por las polifacéticas dimensiones de un mundo donde el hombre moderno halla la plenitud de una manera más variada y agradable, menos unilateral y exigente, que el antiguo.

Lo jurisprudencial y legal del enfoque político de Hume, y todos los asuntos conexos con dicho enfoque (pesimismo antropológico, utilitarismo, convencionalismo, etcétera), opera en un marco intelectual que no elimina los significados moralmente sustantivos, republicanos de la política para consagrar la lúgubre visión economicista de una sociedad acultural, sin brillo de ningún tipo. Éste será un planteamiento propio de la crítica marxista y cultural de los dos siglos posteriores. Por el contrario, la devaluación de lo político es inseparable, en Hume, de una inflación de lo social. Entendiendo por social el ámbito económico y cultural que permite el ejercicio de una virtud menos ruda y acuciante que la republicana; más sociable y placentera; en fin, más adaptada a las inclinaciones naturales del hombre.

Este contraste entre lo político desustanciado y lo social pleno de significados y posibilidades, entre las abstractas y generales reglas de justicia y las concretas y diversas prácticas de la sociabilidad ilustrada y comercial ha de ser subrayado como *leitmotiv* interpretativo de los ensayos de Hume. 

David Hume y la ciencia de la opinión

Luis Gonzalo Díez Álvarez

Bibliografía / Bibliography

- DUNN, John: "From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment", *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS (UK), 1985.
- FORBES, Duncan: "Hume's Philosophical Politics". CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS (UK), 1985.
- HONT, Istvan: "The Rhapsody of Public Debt: David Hume and Voluntary State Bankruptcy"; *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. HARVARD UNIVERSITY PRESS (US), 2010.
- HUME, David: *The History of Great Britain. The Reigns of James I and Charles I*. London: Pelican Books, 1970.
- HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1988.
- HUME, David: *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid: Trotta, 2011.
- HUME, David: *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza, 1993.
- MILLER, David: "Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought". OXFORD UNIVERSITY PRESS (UK), 1981.
- PAGDEN, Anthony: *La Ilustración y sus enemigos*. Barcelona: Península, 2002.
- PoCoCK, John G. A.: *Historia e Ilustración*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- PoCoCK, John G. A.: "The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology", *Virtue, Commerce and History*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS (UK), 1995.
- PoCoCK, John G. A.: "Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton", *Virtue, Commerce and History*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS (UK), 1995.
- POPKIN, Richard: "The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza". UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS (US), 1979.
- WHELAN, Frederick G.: "Order and Artifice in Hume's Political Philosophy". PRINCETON UNIVERSITY PRESS (US), 1985.



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

www.comunicacionyhombre.com

REVISTA CIENTÍFICA INTERNACIONAL INDEXADA EN:

BASES DE DATOS INTERNACIONALES SELECTIVAS

IEDCYT
EBSCO TOC Premier

PLATAFORMAS DE EVALUACIÓN DE REVISTAS

IN- RECS
MIAR
Latindex. Catálogo y directorio

DIRECTORIOS SELECTIVOS

ULRICH'S

OTRAS BASES DE DATOS BIBLIOGRÁFICAS

DIALNET
UNErevistas
Jaume I
CIRC

HEMEROTECAS SELECTIVAS

Redalyc

PORTALES ESPECIALIZADOS

Red iberoamericana de revistas
de Comunicación y Cultura
Comserbatorio.com
Portal de la Comunicación
Universia

BUSCADORES DE LITERATURA CIENTÍFICA OPEN ACCESS

DOAJ
Dulcinea
E- REVISTAS
La criée
Google Académico
Google Books

CATÁLOGOS DE BIBLIOTECAS

REBIUN
New Jour
ZBD
WORLD CAT
COMPLUDOC
COPAC
CISNE

2014