

LA ESTRUCTURA DE LA TEORÍA POLÍTICA DE HUME

KNUD HAAKONSEN *

In the context of scholarly interest in the Scottish Enlightenment, partly as a result of the work of Duncan Forbes and John G. A. Pocock, Hume's political work has received renewed attention. The present essay explores the structural unity of Hume's political theory, as it is sketched out mainly in Book III of the *Treatise of Human Nature*, his *Essays* and in the *History of England*.

Keywords: religion, justice, authority, natural law, government, rights, parties.

En el contexto de la reciente explosión de interés investigador sobre la ilustración escocesa, en parte suscitado por los estudios de Duncan Forbes y John G. A. Pocock, la obra política de Hume ha recibido renovada atención. El presente ensayo explora la unidad estructural de la teoría política humeana, tal y como se esboza en

* Este artículo reproduce, con el permiso de autor y la editorial, el original en inglés, publicado con el título de *The Structure of Hume's Political Theory*, en D. F. NORTON (ed) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993) 182-221. Se han introducido las correcciones que el autor ha previsto para la próxima edición de ese volumen. El sistema de citas para las ediciones de Hume es el siguiente: E-BG = *Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic* (1741), E-CL = *Of Civil Liberty* (1741), E-CP = *Of the Coalition of Parties* (1760), E-FP = *Of the First Principles of Government* (1741), E-IPC = *Idea of a Perfect Commonwealth* (1752); E-LP = *Of the Liberty of the Press* (1741), E-OC = *Of the Original Contract* (1748), E-OG = *Of the Origin of Government* (1777), E-PG = *Of Parties in General* (1741), E-PGB = *Of the Parties of Great Britain* (1741), E-PS = *That Politics may be reduced to a Science* (1741), E-RP = *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences* (1742), todos ellos en *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Miller (Liberty Classics, Indianapolis, ed. rev., 1987); HE = *The History of England* (1754-62), 6 vols. (Liberty Classics, Indianapolis, 1983); HL = *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Clarendon Press, Oxford, 1932); NHL = *New Letters of David Hume*, ed. R. Klibansky & E. Mossner (Clarendon Press, Oxford, 1954); T = *A Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch (Clarendon Press, Oxford, 1978).

KNUD HAAKONSSSEN

principalmente en el libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana* y los *Ensayos*, así como en su *Historia de Inglaterra*.

Palabras clave: religión, justicia, autoridad, ley natural, gobierno, derechos, partidos.

Recepción: 25 septiembre 2008. Aceptación: 9 enero 2009.

David Hume creía que la mayor parte de las ideas acerca de la sociedad y la política dominantes en su época tenían sus raíces en “alguna de las dos especies de falsa religión”, superstición y entusiasmo. Ambas eran desarrollos de doctrinas teológicas en conflicto, que atraían a dos tipos distintos de personalidad. Ambas habían llegado a asociarse con dos intereses políticos opuestos. Ambas surgían de la ignorancia. Y, aunque las dos especies habían estado universalmente presentes en la sociedad y en individuos en grados diversos a lo largo de la historia, lo peculiar de la Europa moderna posterior a la Reforma era la violenta oscilación entre ellas, como quedaba de manifiesto en las muchas guerras de religión. En no menor medida, sus partidarios más extremos eran también responsables de la situación de la Gran Bretaña moderna, tanto en el norte como en el sur. Una de las tareas del historiador filósofo, pensaba Hume, era explicar la preponderancia de una u otra de estas persuasiones en cada momento histórico particular. La tarea que él se propuso para su teoría política era explicar por qué ambas eran deficientes concepciones filosóficas, empíricamente inconsistentes y, en sus formas extremas, políticamente peligrosas.

1. LA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN

Una parte de la humanidad, advierte Hume, tiene una tendencia a la “debilidad, al miedo (y) a la melancolía, juntamente con la ignorancia”. En este estado la imaginación conjura fuerzas que operan bajo la superficie, y la mente está inclinada a captar métodos de influenciar esas fuerzas por ‘ceremonias, cumplimientos, mortificaciones, sacrificios, donaciones o (por) alguna práctica, sin importar lo absurda o frívola que tanto la necesidad o la sinvergüenza reco-

mienden a una ciega y aterrorizada credulidad”. A esta condición y prácticas Hume las denomina *superstición*. En el campo religioso, sacerdotes, iglesia, instituciones y rituales son empleados para mediar entre el individuo y estas fuerzas. En la sociedad y en la política, la persona supersticiosa está dispuesta a aceptar formas y poderes establecidos como inherentes a la naturaleza de las cosas y a ver la sociedad como una estructura jerárquica con un monarca como la fuente unitaria de autoridad y la soberanía como un derecho divino¹.

En contraste, otra parte de la humanidad tiene una tendencia a “esperanza, orgullo, presunción (y) una calenturienta imaginación, juntamente con ignorancia”. En este estado, que Hume denomina *entusiasmo*, los individuos vuelan con su fantasía más allá del mundo real, presumen una relación directa con poderes más altos, y se inclinan hacia una ingobernable auto-afirmación. En el campo religioso, se rechazan sacerdotes, instituciones eclesiásticas y rituales. En la sociedad y la política, los entusiastas afirman los derechos del individuo. A menudo se inclinan a una reforma forzosa de la autoridad y generalmente ven el auto-gobierno como el único gobierno digno, al menos en principio. Los entusiastas favorecen explicaciones contractualistas de la autoridad, como las únicas que podrán aceptar, e insisten en la protección de las libertades civiles individuales².

La teoría política de Hume es más que un rechazo directo de tales ideas recibidas, asociadas con la superstición y el entusiasmo. Él tenía la intención de que sus escritos políticos fueran también actos políticos, conformadores de las opiniones o creencias que, a su vez, daban forma a la política y la sociedad. Para conseguir tal fin, procuró elaborar una teoría de la naturaleza de los fenómenos sociales y políticos diversa de aquellas que servían para reforzar la superstición y el entusiasmo. Por un lado, él procede analizando

1. E-SE 2, 74.

2. E-SE 3, 74. Para ejemplos del análisis de Hume de los orígenes de formas prominentemente modernas de entusiasmo, a saber, Congregacionalismo y Cuacquerismo, ver HE 57.27-31, 62.71-9, 6:142-6.

aquellas creencias que en la historia reciente han tendido a modificar los tipos ideales de superstición y entusiasmo; por otro, argumenta que tal análisis en sí mismo constituye un conjunto de opiniones o creencias con consecuencias políticas directas y benéficas. Hablando el lenguaje de su tiempo, mostró cómo sus principios le conducían a tomar uno u otro lado en los debates del momento. A menudo, desde luego, sus conclusiones tópicas obscurecieron las premisas teóricas, no sólo a los ojos de sus contemporáneos sino también a los de subsiguientes generaciones de intérpretes. El principal problema al explicar el pensamiento político de Hume ha sido siempre cómo proporcionar una clara comprensión de la estrecha coherencia entre lo general y lo particular y lo teórico y lo histórico. Su teoría de la naturaleza de los fenómenos sociales y políticos se encuentra principalmente en el tercer libro del *Tratado* y en la *Segunda Investigación*, mientras que los particulares de la históricamente contingente situación de la Bretaña y Europa modernas son analizados en muchos de sus *Ensayos* y en la *Historia de Inglaterra*. A fin de comprender ambos aspectos, tenemos que captar el sentido en el que instituciones sociales y políticas básicas son, según las llama Hume, artificiales. Esto puede conseguirse del mejor modo mirando a las ideas filosóficas que subyacen a la superstición y el entusiasmo. En algún otro lugar esto podría haberse llamado su metafísica de la política; el objetivo de Hume era desenmascarar la política de la metafísica religiosa.

2. LA MORAL —ENCONTRADA O CONSTRUIDA—

Hume era agudamente consciente de la continuada influencia de ideas derivadas de Aristóteles y mediadas por la tradición escolástica. Desde esta perspectiva, las formas sociales (tales como la propiedad y el contrato) y los roles políticos (tales como las magistraturas) tenían su fundamento en esencias, en estructuras inherentes que se encontraban en la misma naturaleza. En una teoría semejante, acciones específicas sólo valen como “tener propiedad”, hacer contratos, o gobernar, en la medida en que tratan de actualizar el significado inherente o la esencia significada por tales palabras. Las relaciones morales, sociales y políticas entre personas no

son construidas por los individuos implicados; tales relaciones son establecidas por referencia a algo más allá y por encima de las personas implicadas, a saber, una estructura objetiva de realidad y significado, sobre la cual actúan los individuos. Hume veía estas ideas como el equivalente filosófico del abracadabra de la superstición (la transubstanciación, por ejemplo). Como muchas de tales ideas, esta filosofía apoyaba la necesidad de intérpretes autorizados de los significados supuestamente inherentes en, o esenciales a, la vida en sociedad. Era, en otras palabras, la filosofía detrás del catolicismo, el anglicanismo de la *High Church*, el antiguo *Toryismo*, el absolutismo, y el monarquismo del derecho divino.

Las reacciones en la Europa post-reformada a estos planteamientos en religión y política fueron, como Hume advirtió con más claridad que la mayoría de sus contemporáneos, inmensamente complejas, y a menudo contradictorias. Era posible, sin embargo, discernir algunas de las ideas filosóficas que eran básicas a mucho pensamiento reformado, y que fueron eventualmente articuladas con gran claridad por los filósofos de la ley natural como Hugo Grocio, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf y John Locke. Esta jurisprudencia natural protestante era un fenómeno intelectual tan extendido que pensadores que estaban muy lejos de ser teóricos de la ley natural adoptaron también parte de su aparato conceptual. Era también claramente parte del contexto en que Hume desarrolló sus ideas. Con la parcial excepción de Grocio, estos autores mantenían que no había significados morales o políticos inherentes a la estructura de las cosas. Todo significado o valor, es querido o construido e impuesto en un mundo natural que es en sí mismo amoral y apolítico. El acto básico de voluntad es aquel de Dios, quien, al elegir la particular naturaleza humana que Él decidió crear, delegó en los humanos la tarea de crear formas morales y políticas que hicieran posible la cultura de la humanidad. Conforme a la mayoría de los pensadores protestantes de la ley natural, la razón humana podía, sin la ayuda de la revelación, derivar del carácter de la naturaleza humana y de la posición humana en el mundo una cierta guía en moral y política, y esto es lo que ellos llamaron ley de la naturaleza. Hablando en general, la ley básica de

la naturaleza sostenía que, dado que las personas eran sociables y, de hecho, tenían que ser sociables a fin de existir en general, tenían que tomarse varias medidas. Estas medidas estaban contenidas en leyes derivadas de la naturaleza que especificaban la creación de instituciones morales y políticas que iban desde el matrimonio y la propiedad hasta el gobierno civil y el derecho de gentes. Unos pocos pensadores, notablemente Grocio y Hobbes, trataron de formular una teoría que debilitara el papel de la ley natural como una guía de la voluntad humana. En este planteamiento, las formas sociales y políticas son arreglos negociados entre individuos con reclamaciones e intenciones a menudo en conflicto, o derechos. La ley natural en este esquema es simplemente las lecciones aprendidas de tales arreglos, no la prescripción de cómo hacerlos en primer lugar³.

La división entre una dirección de ley natural y una dirección en derechos naturales en la teoría protestante de la ley natural fue de fundamental importancia para el posterior desarrollo del pensamiento político, como veremos. De momento, sin embargo, el punto significativo es que ambas formas de teoría de la ley natural aparentemente suscribían la idea de que las instituciones de la vida moral y política son construidas contractualmente por los individuos.

Estas ideas de autonomía personal, de derechos individuales, de ausencia de factores mediadores entre Dios y el hombre, y de la consiguiente construcción de la moral y la política conforme a nuestras propias luces —ideas identificadas desde entonces como ‘constructivistas’—, estas partes del argumento filosófico, podrían ser llevadas al extremo del entusiasmo en la religión y el facciona-

3. Además, la ley de la naturaleza era, por supuesto, considerada una ley positiva de Dios revelada en su Palabra, pero en esta apariencia sólo podía ser considerada ley para aquellos que recibieren la Palabra, a saber, los creyentes cristianos. En lo concerniente a la relación entre ley natural y derechos naturales en Grocio y Hobbes, ver K. HAAKONSSSEN, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1996) capítulo 1; y R. TUCK, *Natural Rights Theories*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1979) especialmente capítulos 3 y 6; y *Hobbes*, (Oxford University Press, New York, 1989).

lismo fanático en política. Tal cosa había sucedido repetidamente en muchas partes de Europa, en opinión de Hume, pero nunca con efectos más devastadores que en el siglo XVII en Gran Bretaña, marcada como lo estaba por la disputa religiosa y la guerra civil. Incluso en su propio tiempo los efectos políticos de la forma mental entusiasta continuaban siendo un peligro del que había que protegerse; con los años, Hume temía a veces que la batalla contra ello podría ser perdida⁴.

3. HUME SOBRE LA JUSTICIA

La teoría del artificio social presentada en el tercer libro del *Tratado* es un intento de formular una posición que mediara entre las dos tradiciones filosóficas brevemente bosquejadas en la sección precedente. Hume, por supuesto, no tenía tiempo para las esencias escolásticas, y su naturalismo impide cualquier papel para el voluntarismo divino propio de gran parte de la ley natural protestante. Los individuos de Hume no pueden esperar ni estructuras inherentes ni guía trascendente. Sólo Hobbes había aislado metafísica y religiosamente la humanidad de un modo tan completo como Hume, pero los dos pensadores alcanzan conclusiones muy diferentes acerca de la condición humana. No es sólo que Hume concede bastante más crédito al lado generoso de la naturaleza humana. Proporciona también una explicación de las relaciones sociales entre individuos que, aun compartiendo el naturalismo individualista de Hobbes, es profundamente no-hobbessiana.

Las acciones que surgen de las virtudes naturales y los vicios (beneficencia, clemencia, moderación y sus opuestos, por ejemplo), son, según Hume, “enteramente naturales, y no dependen del

4. En numerosas cartas a finales de 1760 y principios de 1770, Hume expresa su miedo y aversión hacia las masas londinenses amotinándose para respaldar la reelección al parlamento del proscrito John Wilkes. Hume vio eso como una degeneración de la petición de libertad a un fanatismo sin sentido que la misma libertad inglesa alimentaba, creando así un faccionalismo y barbarismo de un tipo que pondría en peligro esta misma libertad. Ver HL 2:1180-1, 191-2, 209-11, 212-3, 216, 261; NHL 196, 199.

artificio y convenciones de los hombre”⁵. Cada una de estas acciones es un acto simple o auto-contenido que establece relaciones entre agentes particulares y pacientes particulares. Un acto de benevolencia, o su opuesto, es completo como un acto o una ocasión, cuando esa virtud o vicio se expresa, por ejemplo, al dar un regalo o al negar un servicio. Tal actividad puede extenderse en el tiempo, pero es no obstante un acto en un sentido significativo. Actos de benevolencia, por supuesto, pueden provocar reacciones tales como la gratitud, pero estas reacciones son claramente actos diferentes. Actos que resultan de una virtud o un vicio natural son coherentes y auto-contenidos porque tienen un punto o un significado cuando son considerados aisladamente —incluso cuando son vistos como nada más que relaciones entre individuos específicos, un punto que Hume enfatiza al advertir que valoramos cada realización de una virtud natural⁶.

Las virtudes naturales, “normalmente denominadas virtudes sociales, para subrayar su tendencia al bien de la sociedad” proporcionan la base para la vida familiar y los círculos íntimos de amistad, pero la vida social en general requiere algo enteramente distinto, a saber, un conjunto de virtudes artificiales⁷. Cuando yo como agente me abstengo de coger el fruto del peral de mi vecino, pago a mi terrateniente su renta, o respondo a la llamada a las armas del gobierno, mis acciones no pueden entenderse de manera aislada, como simples expresiones de rasgos inherentes de mi naturaleza. Estas acciones refieren a algo más, algo que está más allá de la otra persona o personas, los pacientes afectados por ellas. Este paciente puede ser desconocido para el agente o puede no ser merecedor del comportamiento del agente: el vecino puede no haber cosechado su fruto, el señor puede ser excesivamente rico y avaro, el gobierno puede estar organizando una guerra injusta. En tales

5. T.3.3.1.1. Para otra discusión sobre la distinción entre las virtudes naturales y artificiales, ver *The foundations of morality in Hume's Treatise* en D. F. NORTON (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2009).

6. T.3.3.1.11-12.

7. T.3.3.1.11; cf. 3.2.2.4-6.

casos un comportamiento por parte del agente sólo puede tener sentido y sólo puede evaluarse mediante su relación con algún factor adicional más allá de los agentes o pacientes implicados. Tiene sentido sólo dentro de un marco que es, en un sentido importante, objetivo y distinto de los individuos y sus cualidades. Las relaciones entre personas que tienen propiedad excluyendo a otros, que contratan bienes o servicios, y que deben lealtad o apoyo de alguna clase —estas relaciones pueden establecerse sólo porque las personas implicadas tienen algo a lo que remitirse distinto de las intenciones del otro, algo que puede dar forma a sus intenciones. El hecho de que dé dinero a otra persona no constituye “pago del alquiler” simplemente porque tengamos intenciones de dar y recibir respectivamente. La transacción recibe su particular significado porque implica una práctica o institución social, en este caso una forma especial de contrato. Con otras palabras, las acciones individuales de este tipo no son auto-contenidas y completas. No podemos ver su sentido y evaluarlas sin invocar la práctica social a la que se refieren o en la que descansan. Las acciones individuales pueden ser aprobadas como ejemplos de tales prácticas institucionalizadas, como tener propiedad privada, mantener promesas y contratos, prestar obediencia o lealtad, y parecidas, porque tales prácticas ya existen de antemano y han sido aprobadas. Esta circunstancia particular se encuentra, tal y como explica Hume, bien ilustrada por acciones que parecen absurdas cuando se realizan aisladamente pero que adquieren significado y pueden ser evaluadas una vez asumimos su referencia a una práctica social de esa clase. Consecuentemente, cuando vemos a un pobre pagar dinero a un rico, asumimos que se está resolviendo un préstamo o que se está pagando por ciertos bienes⁸.

El análisis de Hume de la naturaleza de las acciones sociales es un rechazo completo de las teorías de la voluntad, tales como las teorías del contrato. Esto es, él rechaza teorías conforme a las cuales acciones sociales tales como respetar los derechos de propiedad adquieren significado porque derivan de actos de voluntad de los

8. T3.2.1.9.

individuos que participan en esa acción. Como los pensadores de la tradición aristotélica y tomista, Hume mantiene que los actos de voluntad sólo pueden establecer relaciones sociales fuera de grupos íntimos si estos actos reciben significado de algo más allá y por encima de ellos mismos⁹. En contraste con aquella tradición, sin embargo, Hume rechaza la idea de que hay significados fijos y esenciales para instituciones sociales tales como la propiedad y el contrato. Tales instituciones no son más que prácticas, un hecho que él subraya al llamarlas a ellas, así como a las virtudes y vicios a ellas asociadas —justicia e injusticia, por ejemplo— artificiales¹⁰. Son artificiales porque son creaciones humanas. Al propio tiempo, Hume se ha desembarazado él mismo de la simple explicación contractualista de tales instituciones en clave de expresiones de voluntad. En su explicación, la propiedad y el contrato deben existir como prácticas sociales con anterioridad a cualquier acto de voluntad que se refiera a ellas. De este modo, Hume ha cargado sobre sus espaldas un problema genético, a saber, cómo dar cuenta

9. La teoría escolástica del contrato deriva de la teoría de Tomás de Aquino sobre las promesas, *Summa Theologiae* 2.2.88. La escolástica tardía, especialmente la española, hace una sofisticada combinación de esta doctrina y la ley romana de los contratos. Esta combinación ha tenido una enorme influencia en los siglos diecisiete y dieciocho —incluso en los juristas del derecho natural que ayudaron a minar la base filosófica de esta doctrina— y la encontramos en juristas civilistas como Jean Domat y Robert Joseph Pothier, que influyeron en el *Code Civil* francés (1804). Ver DOMAT, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel* (Paris, 1689), Libro I; POTHIER, *Traité des obligations* (1761-4). La alternativa moderna a la idea aristotélico-tomista de contratos como actualización de la esencia inherente del contratar era comúnmente vista como una combinación de las definiciones nominalistas y teorías de la voluntad en autores como Hobbes y Locke. Ver HOBBS, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 94-5; LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. NIDITCH (ed.) (Clarendon Press, Oxford, 1975) 1.3, 2.28, 4.4, ver también LOCKE, *Two Treatises of Government*, P. LASLETT (ed.), (Cambridge University Press, Cambridge, 1960) 2.81. Se debe insistir, sin embargo, en que la forma escolástica de teología fue ampliamente reemplazada por el esquema teleológico de la religión natural, y esta última no era mucho más apropiada que su predecesora para respaldar teorías de las promesas y contratos basadas en una voluntad pura. Las teorías del siglo dieciocho sobre las promesas y contratos —legales así como políticos— son por tanto más complicadas y confusas, una circunstancia que hace que la clarificación teórica de Hume sea la más notable.

10. T3.2.1.17-19.

de los orígenes de las prácticas sociales que constituyen instituciones sociales básicas.

La solución, sugiere Hume en “Del origen de la justicia y la propiedad”¹¹, implica suerte, previsión moderada y comportamiento imitativo. Nosotros vivimos inevitablemente en unidades familiares, y aunque esto es en gran medida una respuesta a pasiones naturales y virtudes naturales, así como a ‘innumerables deseos y necesidades’ con los que la naturaleza ha cargado a los seres humanos, con todo proporciona alguna experiencia acerca de las divisiones relativas de lo mío y lo tuyo y acerca de la confianza¹². Se requiere sólo algo de suerte y prudencia moderada para tratar de imitar esto en relaciones con personas fuera del grupo familiar. La escasez de bienes y capacidades, en relación a necesidades y deseos, significa un premio cuando se tiene éxito en tales intentos. Es fácil ver, por tanto, cómo puede convertirse en práctica común el respetar a la gente que posee, transfiere y cambia cosas que de un modo u otro están asociadas con ellos, y entonces llegar a confiar en la palabra del otro acerca de acciones futuras.

El patrón general de tales prácticas puede explicarse si atendemos al modo en que la imaginación opera a lo largo de líneas asociativas establecidas empíricamente¹³. Es una cuestión de cómo tales prácticas alcanzan suficiente fuerza para resistir la presión del conflicto, por ejemplo, en situaciones de expansión y escasez social. Los dos requerimientos básicos son que cada práctica debería llegar a valorarse independientemente de sus ejemplificaciones individuales y debería verse como vinculante u obligatoria para el individuo. Más que ser sólo la suma total de lo que la gente hace, las prácticas sociales tienen que convertirse en reglas independientes que especifican lo que es bueno y lo que debe hacerse.

Aquí Hume ofrece una solución radical a lo que ha demostrado ser uno de los problemas más intratables en filosofía moral, la relación entre bondad y obligación. En un extremo estaban aquellos

11. T3.2.2.

12. T 3.2.2.2.

13. Vid. T3.2.3-5.

que pensaban que la naturaleza humana había sido tan dañada por el pecado original que la humanidad no tenía visión alguna de la bondad moral y podría ser dirigida y gobernada sólo en la medida en que fuera obligada a ciertas formas de comportamiento. Las voluntades obligantes podían ser las de una jerarquía de autoridades, que terminaban en Dios, como ocurría en gran parte del pensamiento luterano, o podían ser las de cada individuo, que reflejaban directamente la voluntad de Dios, como en gran parte del pensamiento calvinista. En cualquier caso, tenemos una teoría voluntarista de la moral y la política del tipo que Hume consideraba imposible, y no tenemos una explicación que haga necesaria una conexión entre bondad moral y ser obligado. En contraste con esta línea de pensamiento había una amplia variedad de teorías que permitían que, incluso en su estado caído, la humanidad conservara alguna capacidad natural para la visión moral. En el pasado reciente de Hume, estas teorías abarcaban desde el platonismo de Cambridge y el racionalismo de Samuel Clarke a las teorías del sentido moral de Shaftesbury y Hutcheson. Los proponentes de tales teorías todos tenían la tarea de explicar si y cómo la visión de la bondad moral tenía implicaciones para la obligación moral. Todos ellos pensaban que las tenía, y todos ellos tenían grandes dificultades en explicarla¹⁴.

Se trataba de un grave problema teológico. Si cada persona tenía una facultad moral natural que podía proporcionar entendimiento moral, y tal entendimiento imponía una obligación moral, entonces el papel moral de Dios en la vida humana era seriamente recortado. La persona moralmente buena no necesitaría de Dios, cuya función moral sería reducida a la de vigilar el desorden moral. Esto era claramente inaceptable, porque haría la moral idealmente independiente de Dios. Consiguientemente, en todas estas teorías encontramos algún elemento residual de voluntarismo divino. Hablando en general, se buscó una vía de salida en alguna variación sobre el tema siguiente. Dado que en la naturaleza de Dios la re-

14. Ver S. DARWALL, *The British Moralists and the Internal 'Ought', 1640-1740* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995).

lación entre visión moral y voluntad moral no está quebrada—cualquiera que sea el modo en que los teólogos expliquen la relación— y dado que los humanos en alguna medida participan en la visión moral, un pálido reflejo de esta relación puede establecerse en la naturaleza humana si hombres y mujeres pueden participar en la voluntad de Dios y en alguna medida hacerla suya. El modo principal de explicar esto sin recurrir a la revelación era teleológico.

El bien moral particular y limitado que cada persona y comunidad es capaz de efectuar puede entenderse como una contribución al bien general del universo moral de todos los agentes morales, pasados, presentes y futuros. Se entiende que este bien universal es la intención de la divinidad como se muestra en la intencionalidad presente en la creación. Consiguientemente nuestra voluntad particular de hacer el bien particular en nuestro poder es parte de la voluntad general de Dios para la creación moral como un todo. Si ocasionalmente carecemos de esa voluntad particular—o si es ésta es débil y poco decidida— el pensamiento de la ordenación teleológica, esto es, de la voluntad de Dios, es capaz de satisfacer la carencia. Nosotros actuamos entonces por un sentido de obligación.

Este tipo de teleología y el utilitarismo cristiano asociado a ella, como se le llama ahora a menudo, fue probablemente el estilo más extendido de pensamiento moral y político en el siglo XVIII¹⁵. Una formulación temprana por parte de Richard Cumberland tuvo alguna influencia, pero la versión más importante fue sin duda la de Francis Hutcheson¹⁶. Esta línea argumental proporcionó la base pa-

15. Ver J. E. CRIMMINS, *John Brown and the Theological Tradition of Utilitarian Ethics*, "History of Political Thought", 4 (1983), 523-50.

16. Ver K. HAAKONSSSEN, *The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland* en M. A. STEWART (ed.), *English Thought in the Age of Locke* (Clarendon Press, Oxford, 1993) 29-47, y *Natural Law and Modern Philosophy*, 63-99. Para más discusión de la teoría de Hutcheson ver *Hume's moral psychology* y *The foundations of morality in Hume's Treatise* en D. F. NORTON (ed.) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009). Ambos consideran la visión de Hume sobre la obliga-

ra la empírica “ciencia de la moral” que caracterizó una gran parte del pensamiento social ilustrado. Dado que tanto dependía de la ordenación teleológica del universo, una tarea importante de la ciencia de la moral fue proporcionar un mapa del mundo moral mostrando cómo sus variados componentes se ajustaban entre sí de manera ideal. La ciencia popular de la moral fue así una descripción del apropiado funcionamiento de las instituciones morales que contemporáneamente componían la sociedad —‘apropiado’ definido en el sentido de hacer posible la vida social como una contribución a la felicidad general de la humanidad.

Hume cumplió este programa punto por punto. Una vez que tales formas de comportamiento como el respeto por las posesiones de otros y el mantenimiento de las promesas han llegado a ser bastante comunes, será evidente para todos que son socialmente útiles porque permiten hacer cooperativamente cosas que de otro modo no podrían ser hechas. Esta utilidad social, o bien público, es simplemente el resultado de un diseño compartido. Consiguientemente los individuos están inclinados a aprobar aquel comportamiento que produce el bien público, porque parece como si tal comportamiento estuviera dirigido a este resultado, y, contrariamente, a desaprobado el comportamiento que tiene efectos contrarios. De este modo las reglas básicas de la justicia que pertenecen a la propiedad y al contrato llegan a ser aceptadas como reglas morales. En breve, mientras que la intencionalidad de ciertos patrones generales de comportamiento es sólo aparente, la percepción de esta aparente intencionalidad, o teleología, en sí misma se convierte en una causa independiente de tal comportamiento en el futuro.

El problema es que no toda aplicación de las reglas de justicia produce buenos resultados para todos los individuos afectados, o, en casos extremos, para nadie. Con todo, a causa de su general utilidad pública, seguimos pensando que las reglas deben mantenerse o que son obligatorias. Mientras que la filosofía moral popular esbozada previamente invocaba lo que podemos llamar la internaliza-

ción y la simpatía en su teoría moral. El último también considera lo referente a su visión sobre la justicia.

ción de la voluntad de Dios para dar cuenta de la obligación, Hume sugiere en cambio que nosotros interiorizamos una ‘voluntad’ social. En un grupo social donde el comportamiento justo es aprobado generalmente como bueno porque produce utilidad social, la gente que en un caso particular carece de motivos para la justicia —tal vez porque ni ellos ni ninguna otra persona concreta se presentan como ganando algo de la acción en cuestión— tenderá a tener un motivo para ello. Porque cada uno aprueba generalmente el comportamiento justo como si naciera de un motivo laudable separado, las personas que carecen de tal motivo se sentirán moralmente deficientes al compararse con su entorno y llegarán a desaprobarse u odiarse a sí mismos por tal razón. Serán reforzados en esta valoración a causa de la desaprobación de sus semejantes. Esta auto-censura se convierte en el motivo o la voluntad por la cual las personas actúan justamente como un asunto de obligación.

Podemos decir también que el comportamiento justo se ha convertido en una adición artificial en la persona natural. Desaprobamos las deficiencias —una carencia de cierto grado de benevolencia, por ejemplo— en las cualidades morales naturales y vemos como una obligación el restaurar la benevolencia a su lugar ‘natural’ entre nuestros motivos. Del mismo modo hemos aprendido a ver el fallo en tener un motivo para la justicia como una deficiencia. Dado que no hay motivo que restaurar en este caso, tenemos que ‘inventar’ uno, a saber, la voluntad de ser caracteres morales completos, como otras personas en nuestra sociedad. Un concepto crucial en el análisis humeano de la obligación es así el del carácter. Parte de nuestro carácter moral es natural, parte deriva de la vida social. Las deficiencias en el primero evocan un deseo natural, en el segundo un deseo socialmente inducido de reparar nuestro carácter. Estos deseos son, respectivamente, nuestra obligación a las virtudes naturales y artificiales¹⁷. Esta explicación causal

17. Ver T 3.2.1.4-8, 3.2.2.23-8, 3.2.5.4-7, 10-13, 3.2.8.7, 3.3.3.2, y la sección 3.3.1 completa (*Of the origin of the natural virtues and vices*). Para más discusión de la teoría de la obligación de Hume, ver K. HAAKONSSON, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981) 30-5. También ver en este volumen *Hume's*

de la obligación moral de perseguir las virtudes artificiales, tipificada por la justicia, es el esfuerzo más alto en la subversión humana de los paradigmas reinantes en la filosofía moral y política. Tenía un número de repercusiones no menos subversivas.

4. LA BASE DE LA AUTORIDAD

Las reglas de justicia forman la base de la vida social en grupos extensos. Sin embargo, la obligación de obedecer las reglas de justicia no depende de otra cosa que la percepción que cada persona tenga de la general opinión social sobre esas reglas. Aunque la formación de esta opinión es una fuerte y universal tendencia en la vida humana, está claramente sujeta a severa disrupción y fluctuación. Las personas buscan proteger las reglas de la justicia por la institución del gobierno¹⁸. Pero entonces uno debe preguntarse, ¿cuál es la base para que la autoridad del gobierno administre justicia o haga cualquier otra cosa? O, en el lenguaje de Hume, ¿cuál es la fuente de la lealtad al gobierno? Al responder a esta cuestión, él sigue un patrón similar al empleado en su análisis de las reglas de justicia.

La noción *Tory* tradicional de que la autoridad es inherente en el mundo social en la forma de un derecho divino tiene que ser rechazada porque invoca fuerzas acerca de las cuales los humanos no pueden saber nada. La tradicional noción *Whig* de que la autoridad se deriva de arreglos contractuales es, argumenta Hume, empíricamente falsa y conceptualmente confusa¹⁹. El rasgo esencial de un

Moral Psychology (Part V) y *Foundations of Morality in Hume's Treatise* (Part III). Ambos ensayos incluyen la explicación de Hume sobre la obligación y el rol de la simpatía en su teoría moral. El último también incluye la explicación de Hume sobre la justicia.

18. T.3.2.8.5.

19. Hume explica las etiquetas "Whig" y "Tory" en HE 68.12, 6:381, y explica la aparición de los grupos Whig y Tory en la revolución de 1688-9 en HE 71.56-72, 6:523-34. Los principios básicos de estos grupos y la posterior división entre los intereses de la corte y del pueblo son desarrollados en E-PGB 6-12, 69-72, y E-CP. Las ideas Tory prerrevolucionarias del derecho divino a regir deben mucho al *Patriarcha* de Robert Filmer de 1680, ver J. P. SOMMERVILLE (ed.) *Pa-*

arreglo contractual es que implica elegir entrar o no entrar en el arreglo: pero una elección que es desconocida al elector no es una elección. Parece imposible identificar algún contrato en virtud del cual algún grupo viviendo bajo un gobierno particular debe obediencia a ese gobierno. La generalidad de la humanidad no sabe nada de tal contrato, e incluso si hubiera habido algún contrato en el pasado, no arrastraría su autoridad más allá de las partes contratantes originales. Así, Hume encuentra incoherente la sugerencia común de que hay un contrato ‘tácito’, un contrato acerca del cual las personas no saben o piensan. Además, los individuos en general no tienen elección. Hemos nacido por lo general en sociedades que ya están sujetas a un gobierno y nos encontramos a nosotros mismos obligados a obedecer las leyes de tal gobierno. Las personas de un talante entusiasta pueden, por supuesto, decir, que ellos siempre tienen la elección de morir más que vivir con lo que consideran un gobierno tiránico. Estas son exactamente las personas a las que más teme Hume, porque, en su fanatismo, podrían destruir el gobierno existente, y su temperamento descontrolado nunca podría sostener un gobierno duradero²⁰.

La teoría contractual de obediencia al gobierno es en cualquier caso confusa exactamente en el mismo modo en que lo es la explicación contractual de la propiedad. Trata de reducir la obediencia civil a actos de voluntad de los individuos, pero al hacer esto presupone que hay un gobierno, esto es, una autoridad con algún derecho a la obediencia de los individuos, y a los que los individuos prestan tal obediencia. Actos individuales de obediencia, en la forma de promesas, por ejemplo, sólo pueden reconocerse como expresiones de obediencia si el objeto de tal comportamiento es la clase de persona o grupo de personas a las que se debe obediencia. La autoridad gubernamental debe por tanto descansar en algo que existe con anterioridad a tales promesas de obediencia. En los tér-

triarcha and Other Writings (Cambridge University Press, Cambridge, 1991) entre otros muchas reafirmaciones post-revolucionarias, la voluminosa producción de C. LESLY es representativa, por ejemplo, *The Constitution, Laws and Government of England Vindicated*.

20. Vid T 3.2.7-9.

minos empleados en la explicación de la propiedad podemos ver que los sujetos de gobierno deben tener un interés en el gobierno distinto de su interés en mantener su compromiso de obediencia. El interés en cuestión es, en términos generales, un interés en protección externa e interna y, especialmente, en la administración de justicia. En la medida en que tal interés establece la obediencia como un patrón general de comportamiento, la obediencia se convierte, como la justicia, en otra adición artificial sobre la personalidad natural de aquellos implicados. Una vez ha ocurrido esto, la ausencia de sentimientos de obediencia es percibida como una deficiencia personal. De este modo, la obediencia, como la justicia, llega a ser un asunto no sólo de “la obligación natural de interés (...) sino también de la obligación moral de honor y conciencia”²¹.

La idea de obligación de obediencia civil de Hume tiene una cierta semejanza con una forma de teoría contractual que tenía alguna aceptación en su época, pero que él nunca menciona en absoluto, a saber, el contrato implícito. De hecho, en su rechazo del contrato tácito él parece sugerir que no veía ninguna diferencia entre estas dos teorías. Aquellos que sí distinguían entre contrato tácito e implícito veían el primero como un compromiso voluntario significado de un modo no verbal, pero en todo caso como un evento conductual identificable. En cambio, un contrato implícito no emerge de ningún evento particular; no hay acto de voluntad. El compromiso de un contrato implícito se sigue, está implicado por, lo que una persona es o la posición o cargo (esposa, hijo, doctor, vecino, ciudadano, magistrado) que él o ella ocupa. Este era un modo de pensar acerca de las relaciones sociales que tenía orígenes aristotélicos, estoicos y cristianos, y que había sido traducido en los sistemas corrientes de moral con base teológica que hemos esbozado aquí. Hume, también, pensaba que los deberes emergen de lo que una persona es, pero esto no podía explicarse teleológicamente en términos del objetivo general del sistema de seres morales, ni, porque no hay acto de voluntad implicado, había razón alguna para invocar un ‘contrato’ que diera cuenta de esos deberes.

21. T3.2.8.7.

La teoría de la obediencia de Hume también echa sobre sus espaldas un problema genético: cómo dar cuenta de los primeros orígenes del gobierno. En sus obras tempranas se contenta con dar una explicación breve y débil al efecto de que, puesto que el gobierno se impone a grupos sociales que de antemano reconocen las reglas de justicia, incluidas la obligación de mantener las promesas, es posible ver la primera institución del gobierno como un asunto de promesas mutuas. Es claro, sin embargo, que su preocupación es desacreditar la idea de que esto tiene implicaciones para una continua lealtad al gobierno²². Tras una vida de reflexión sobre el problema y, presumiblemente, después de discutirlo con su amigo Adam Smith, Hume alteró su argumento en el último ensayo que escribió, “Sobre el origen del gobierno”. En este ensayo sugiere que el gobierno tiene su origen en el hábito de las personas de someterse a líderes militares en tiempo de guerra. Tal liderazgo atraería naturalmente funciones no marciales, por ejemplo, la administración de justicia y la recogida de beneficios, y gradualmente llegaría a ser lugar común entre los periodos de guerra²³.

5. LA OPINIÓN Y LA CIENCIA DE LA POLÍTICA

Con independencia de la explicación histórica de los orígenes del gobierno, Hume siempre mantuvo su posición de que el contrato y el consentimiento no son y no pueden ser la base de una obediencia continuada a la autoridad gubernamental. La base del gobierno es una combinación de los dos factores discutidos en el *Tratado* y mencionados en la sección precedente: una percepción de la gente del interés público en protección, especialmente a través de la implementación de las reglas de justicia, y la percepción

22. T3.2.8.3; E-OC 8, 470-1.

23. E-OG, 6, 39-40. Ver A. SMITH, *Lectures of Jurisprudence*, R. L. MEEK; D. D. RAPHAEL y P. G. STEIN (eds) (Clarendon Press, Oxford, 1978) Report of 1762-3, 5:114-19, 127-8, 134-8; Report of 1766: 15-18, 93-6. Sobre Smith, ver K. HAAKONSSSEN, *The Science of a Legislator*, 129-31, y D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975) 76.

de su obligación de lealtad. En los *Ensayos* él provocativamente formula esta idea diciendo que es “en la opinión únicamente como se funda el gobierno”. Esta “opinión es de dos tipos, a saber, opinión de interés y opinión de derecho”²⁴. Las personas generalmente nacen y continúan viviendo en sociedades que se encuentran bajo alguna forma de gobierno. Las opiniones que tienen estas personas, de que sus gobiernos pueden cuidar del interés público y de que tienen el derecho a ejercer la autoridad, constituyen el fundamento de este gobierno. Consiguientemente la tarea central de la ciencia de la política es dar cuenta de la formación y transformación de estas opiniones fundamentales.

Algunas causas de opinión son tan universales que pueden explicarse en términos completamente generales; son operativas en prácticamente todas las circunstancias de la vida. Esto se aplica a creencias relativas al interés y la obligación sobre las que descansan las instituciones pre gubernamentales —las reglas de justicia relativas a la propiedad y el contrato— así como a las creencias que subyacen al mismo gobierno. Algunos rasgos adicionales de la política pueden explicarse en términos igualmente generales, pero pronto se hace necesario apelar a factores más particulares, factores que son más históricamente específicos. Aunque es posible discutir en términos generales la relación entre ‘libertad’ y ‘esclavitud’ en el gobierno, uno no puede introducir conceptos como ‘partidos’ en la propia explicación sin apoyarse en la experiencia de particulares formas de gobierno. Esto requiere conocimiento de eventos específicos en países individuales. Consiguientemente, la ciencia política de Hume abarca desde una consideración de lo que algunos de sus contemporáneos han llamado ‘historia natural’ de la especie humana, esto es, de su examen del entendimiento humano y los principios de la moral, a través de máximas generales basadas históricamente, a la historia civil de culturas y estados particulares. Esta completa variedad de material es necesariamente parte de su ciencia de la política porque, incluso en la explicación del evento más específico, habrá referencias a los principios universales de la

24. E-FP 1-2, 32-3.

naturaleza humana subyacentes a todo pensamiento moral, y a las instituciones a las que han conducido tales principios. Sólo raramente dependerán nuestras explicaciones de los caprichos idiosincrásicos de los individuos. E incluso en esos raros casos, como, por ejemplo, los extremos de la locura entusiasta, las desviaciones del principio pueden comprenderse sólo como tales porque conocemos la regularidad que está siendo quebrantada. Al mismo tiempo, el ámbito completo de explicaciones, de lo más general a lo más específico, es parte de una ciencia de la política porque todas las explicaciones se ocupan de la formación de esas opiniones que apoyan las instituciones de la sociedad. La parte más general de la política explica que tales instituciones son la clase de cosas que deben tener una historia, mientras que las partes más específicas revelan la historia que de hecho han tenido. Los principios generales de la política nos enseñan que la acción política debe empezar desde una comprensión de las condiciones políticas particulares a las que la historia nos ha traído. La teoría política de Hume es, en otras palabras, una explicación de por qué la teorización política que abstrae de las condiciones históricas es fútil y a menudo peligrosa. Hume era agudamente consciente del hecho de que ésta era en sí misma también una opinión política calculada para informar la conducta política en un lugar y tiempo particulares. De hecho, ésta era sin duda parte de la razón por la que fue tan lejos en la popularización de su teoría, por medio de sus *Ensayos* y de la *Historia*. La formación de opiniones políticas sensatas es la actividad política más básica, y la teoría política de Hume era una actividad de este tipo. Hay a menudo un sentido de urgencia en los escritos políticos de Hume, porque él siempre fue profundamente consciente de que las opiniones de la gente son volátiles. Bajo la influencia de las pasiones —de avaricia, de lealtades faccionales, dinásticas o confesionales, de sueños utópicos de perfección— nuestra comprensión de nuestra situación y de nuestra sociedad a menudo se ve oscurecida, particularmente en situaciones de incertidumbre e inestabilidad. Cuando hay incertidumbre acerca de quién tiene autoridad o acerca de lo que aquellos constituidos en autoridad pueden hacer, nuestros modos habituales de pensar y comportarnos se quiebran. Bajo tales circunstancias las opiniones y las acciones probable-

mente van a estar mucho más influidas por situaciones imaginarias que por condiciones reales y los vuelos apasionados de la imaginación tienden a dominarnos. Dado que las opiniones se forman por experiencia, sólo podemos tener opiniones empíricamente bien fundadas acerca de quién está haciendo qué en la sociedad si hay cierta regularidad de comportamiento. El mensaje de la teoría de Hume acerca de los rasgos básicos de la sociedad es que dicha regularidad no puede proceder únicamente de las mentes y voluntades individuales; depende de algo fuera del individuo, a saber, instituciones regulares o vinculadas a reglas que pueden guiar nuestro comportamiento y, consecuentemente, nuestras expectativas recíprocas. Si tales instituciones, una vez adquiridas, son abandonadas ligeramente, perdemos hábito y regularidad; perdemos, esto es, el medio más importante de orientarnos a nosotros mismos hacia los demás. Consiguientemente no podemos saber qué podemos hacer nosotros mismos con éxito, y habremos perdido nuestra libertad más elemental. Esta es la razón del enorme énfasis que puso Hume en la estabilidad institucional.

6. LA DISTRIBUCIÓN DE JUSTICIA

La estabilidad puede verse desde dos perspectivas: la estabilidad de lo que hacen aquellos constituidos en autoridad y la estabilidad de quiénes son ellos. Estos dos temas son fundamentales en el pensamiento político de Hume.

La conducta del gobierno sólo es estable y predecible si sigue reglas generales públicamente conocidas —sólo si es un gobierno en conformidad con la ley. El gobierno debe por tanto ocuparse de asuntos que son materia adecuada de ley. Estos son primariamente formas de comportamiento que van en el interés público, pero no necesariamente en el interés de cada individuo implicado en el caso particular.

“Debemos, por tanto, considerar todo el vasto aparato (aparataje) de nuestro gobierno, como no teniendo finalmente otro objeto o propósito que la distribución (aplicación) de la justicia, o, en otras palabras, el mantenimiento de los doce jue-

ces. Los reyes y parlamentarios, flotas y ejércitos, oficiales de la corte y de los impuestos, embajadores, ministros y consejeros privados, están todos subordinados en su finalidad a esta parte de la administración. Incluso el clero, ya que su deber los lleva a inculcar la moralidad, podría ser con justicia considerado, en lo que respecta a este mundo, como no teniendo otro objeto de utilidad para su institución”²⁵.

Aunque a primera vista se trata de un ejemplo de la hipérbole a la que Hume remite ocasionalmente en los *Ensayos*, este pasaje pone en claro qué es lo que más pesa. Hume no duda acerca de la necesidad de una agenda gubernamental en defensa y en asuntos exteriores así como en economía y cultura, pero da prioridad al mantenimiento de las dos instituciones básicas de justicia —la propiedad y el contrato— que hacen la vida social posible. En la medida en que el pueblo tiene una opinión clara de que este equilibrio de prioridades constituye el interés público y que el gobierno protege este interés tan bien como cualquier otro gobierno podría hacerlo, en esa medida el gobierno tiene una fuente segura de obediencia²⁶.

Se sigue de esto que Hume debe rechazar políticas que rompan significativamente las reglas de justicia. Él se burla, por ejemplo, de la sugerencia de que los gobiernos deberían tratar a los ciudadanos individuales conforme a su mérito natural. Tal política crearía la mayor incertidumbre. El mérito es tan dependiente de cada situación particular que es imposible formular reglas generales para él; consecuentemente, ninguna asignación ordenada de bienes puede basarse en este criterio. La misma objeción se aplica a todos los demás esquemas de distribución de bienes o estatutos sobre la base de supuestos méritos o virtudes personales. Hume critica en particular las exigencias de aquellos fanáticos religiosos que dicen “que el dominio está fundado en la gracia, y que los santos únicamente heredarán la tierra”, y señala que Inglaterra había experimentado tal entusiasmo de los puritanos y de una de sus sectas políticas, los

25. E-OG 1, 37-8.

26. E-FP 2, 33.

niveladores, que exigían que debía haber “una igual distribución de propiedad”²⁷.

Acerca de la distribución de propiedad, Hume añade algunas ulteriores consideraciones de importancia. Incluso si asumimos que la igualdad de propiedad podría de algún modo ser alcanzada, su mantenimiento sería “extremadamente pernicioso para la sociedad humana. Convierte las posesiones en iguales, que los diferentes grados de arte, cuidado, e industria de los hombres, romperán inmediatamente esa igualdad”. A fin de mantener a las personas iguales en sus posesiones, estas “virtudes” tendrían que ser controladas. Hacer esto requeriría una “inquisición de lo más rigurosa”, empobrecería la sociedad y quebraría la subordinación y el orden social²⁸. Estas observaciones aclaran que la noción de justicia de Hume no es meramente formal y procedimental. La regla de que cada uno deba tener la misma cantidad de posesiones externas es tan universal en su forma como las reglas de Hume relativas a la asignación de propiedad. Pero él rechaza dicha regla porque requeriría interferencia tiránica con las cualidades naturales de los individuos —con sus virtudes y con su libertad personal. El objeto de las leyes justas es así la libertad individual, y, dado que la expresión más obvia y más amenazada de tal libertad es la adquisición y uso de la propiedad, la justicia se ocupa centralmente de la propiedad y, consecuentemente, de los contratos.

Este orden de justificación es notable, porque en el *Tratado*, Hume ha parecido limitar algunas veces el objeto de las reglas de justicia al aseguramiento de la propiedad *per se*. Allí él dice que tenemos tres “clases de bienes”, la “satisfacción interna de la mente, las ventajas externas de nuestro cuerpo, y el disfrute de las posesiones que hemos adquirido por nuestra industria y por la buena fortuna”. De estos, los primeros no pueden sernos arrebatados, y los segundos, aunque transferibles, no son de utilidad a otros. “Sólo los últimos están expuestos a la violencia de los otros y pueden ser transferidos sin sufrir una pérdida o alteración; mientras que, al

27. EPM 3.23-5.

28. EMP 3.24-6.

mismo tiempo, no hay una cantidad suficiente de ellos para abastecer todos los deseos y necesidades de cada uno”²⁹. Los bienes externos son, por tanto, los objetos directos de justicia. Lo que los pasajes de la *Segunda Investigación* aclaran es que a través de la protección de la propiedad las otras dos especies de bienes son también protegidos indirectamente³⁰.

7. EL PAPEL DE LOS DERECHOS

Hume apenas usó las nociones tradiciones de derechos en su filosofía moral y política. Los que escribían sobre estas materias solían usar un esquema basado en materiales del derecho romano y desarrollados por teóricos de la ley natural desde Hugo Grocio en adelante³¹. En este esquema, algunos rasgos eran inherentes a cada persona en cuanto ser humano, mientras que otros eran adquiridos y añadidos a la persona a través de su actividad en la vida. Los anteriores eran derechos naturales o innatos y corresponden en general a las virtudes naturales de Hume; los últimos eran derechos adventicios o adquiridos y corresponden en general a las virtudes artificiales de Hume. Algunos de los derechos naturales eran “imperfectos”, otros eran “perfectos”, como todos los derechos adquiridos. Amabilidad, benevolencia, gratitud, y semejantes podían ser reclamadas como derechos sólo de manera imperfecta porque las cualidades del reclamante que justificarían la reclamación eran demasiado inciertas y variables como para ser materia de ley, y la urgencia moral de tales reclamaciones era demasiado limitada como para garantizar el uso de la fuerza legal con el fin de asegurarlas. Pero los derechos naturales perfectos, vida, libertad, juicio personal, o integridad corporal, conductual y mental—, y las extensiones adventicias o artificiales de la persona a la propiedad y las

29. T.3.2.2.7.

30. EPM 3 Parte 2.

31. Sobre los derechos en la jurisprudencia natural protestante, ver K. HAACKONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy*, 15-62, 310-41, y *The Moral Conservatism of Natural Rights*, en I. HUNTER and D. SAUNDERS (eds) *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought* (Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2002) 27-42.

relaciones contractuales eran lo suficientemente comprobables como para ser reguladas por la ley, y su protección por la fuerza de la ley se consideraba tan importante que proporcionaba la mayor justificación para la institución del gobierno. La distinción entre derechos perfectos e imperfectos respecto a su seguridad y capacidad de ser implementados, suena muy parecida a la distinción humeana entre virtudes artificiales como la justicia y las virtudes naturales como la beneficencia. Pero, como vimos al final de la sección anterior, él reconocía que además de la propiedad, ciertas cualidades naturales —los bienes de la mente y el cuerpo— requieren la protección de la ley, y que reciben esa protección cuando la propiedad es salvaguardada legalmente. Estas cualidades o bienes naturales son las áreas de la vida que, en las teorías de la ley natural, son protegidas como derechos naturales perfectos. Con otras palabras, en sustancia Hume estaba de acuerdo con los sistemas morales populares de la ley natural, pero él no podía usar el concepto de derechos para formular su argumento. Cuando habla de derechos es de manera casual y en conexión con la propiedad y el contrato, o es en el contexto de la autoridad— el derecho a gobernar.

Hume no podía usar el concepto de derechos porque ambas tradiciones de derechos eran inaceptables para él. En una de ellas, los derechos eran cualidades de la persona como agente moral; eran el rasgo primario de toda moral, y todas las instituciones morales, tales como las reglas de propiedad o las estructuras de autoridad, emergían cuando los individuos adaptaban los unos a los otros sus respectivos derechos. A esta posición se había aproximado Grocio y había recibido una atrevida formulación filosófica por parte de Hobbes, para quien las cualidades o derechos en cuestión no eran nada más misterioso que las variadas reclamaciones de los individuos a su mundo circundante y entre sí. En muchos aspectos esta posición estaba cerca del modo de pensar de Hume, pero había dos buenas razones por las que él no podía aceptarla. En primer lugar, esta forma de argumento basado en derechos conducía directamente a las teorías de la voluntad contractualista de las instituciones sociales que le hemos visto rechazar. Sólo si

hubiera encontrado un modo de ver la adscripción de derechos a los individuos como parte del proceso de socialización podía él haber reconciliado los derechos con su teoría moral³². Una segunda razón para rechazar esta forma de argumento basado en derechos era probablemente que se asociaba demasiado fácilmente con el entusiasmo político-religioso y era políticamente peligrosa. Reclamaciones basadas en la religión, de una libertad de espíritu para gobernarse a sí mismo se vehiculaban demasiado fácilmente en términos de derechos.

En una segunda posición, los derechos, lejos de ser el rasgo moral primario de las personas, eran derivados de una ley natural que adscribía deberes y derechos a los individuos. Ésta era de lejos la posición más difundida del estatuto filosófico de los derechos y era compartida por pensadores que por lo demás eran muy diferentes, desde el neoescolástico Gottfried Wilhelm Leibniz y Christian Wolf, los platónicos de Cambridge y sus asociados Nathaniel Culverwell, el cuasi-cartesiano Richard Cumberland, a los voluntaristas eclécticos como Samuel Pufendorf y Christian Thomasius³³. Un sobresaliente rasgo característico de estas teorías era que los derechos, y especialmente los derechos perfectos, eran dependientes de los deberes; cuando una persona tiene un derecho a algo, otras tienen un deber de abstenerse de ello. Esto es similar al razonamiento de Hume acerca de la cualidad moral de las reglas de justicia. Pero si en estas circunstancias Hume hubiera invocado un concepto de derechos, habría corrido un gran peligro de ser mal interpretado. Tenía que evitar enteramente el argumento tradicional

32. Este era uno de los más significativos logros filosóficos de Adam Smith, que explicó la justicia en forma de derechos, los derechos en forma de daños, los daños en forma de reacciones de los espectadores que estaban condicionados por sus circunstancias. Ver A. SMITH, *Lectures of Jurisprudence*, Report of 1762-3, 1.1, 9-25; Report of 176: 5-11; K. HAAKONSEN, *The Science of a Legislator*, 99-104.

33. Para una vista panorámica de los pensadores del siglo diecisiete, ver K. HAAKONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy*, 15-62, y de los del siglo dieciocho, *German Natural Law* en M. GOLDIE and R. WOKLER (eds), *Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006) 251-90.

porque, como hemos visto, la ley natural implicada era generalmente considerada como parte de un esquema teleológico y providencialista de justificación.

En resumen, hay muy buenas razones insertas en la teoría humeana de la moral y la política para rechazar todas las comunes teorías de derechos. Pero esto no le condujo a rechazar la completa aproximación jurisprudencial a la política. Su ideal básico de acción gubernamental estable queda vehiculado en los términos jurídicos de las reglas de justicia, y estas reglas cubren las áreas centrales de la jurisprudencia privada en los sistemas de ley natural. Cubren, esto es, la protección de los derechos naturales y adventicios, especialmente derechos reales y personales tales como la propiedad, la sucesión, el contrato y el delito.

Este ideal de gobierno, también llamado “la regla de la ley”, se asociaba, en el debate político británico, a los gobiernos “libres”, tanto los puramente republicanos como aquellos de las ciudades-estado italianas y las Provincias Unidas (Holanda), o los “mixtos”, como el gobierno británico. Una de las más provocativas contribuciones de Hume a este debate fue su parcial divorcio de la cuestión de la naturaleza y la estabilidad del gobierno de la cuestión de la naturaleza y estabilidad de la acción gubernamental. Él mostró, primero, que las monarquías absolutas como Francia eran, bajo ciertas circunstancias, perfectamente capaces de adoptar la regla de la ley y servir al interés público; y, en segundo lugar, que los gobiernos “libres” como el británico, albergaban fuerzas que tendían hacia la anarquía, y, por tanto, la tiranía y la socavación del interés público.

8. EL DERECHO A GOBERNAR

Habiendo visto lo que Hume entendía por estabilidad de la acción gubernamental, nos queda una segunda cuestión acerca de la estabilidad, la cuestión de quién gobierna. Todos los gobiernos, dice Hume, se fundan en dos opiniones, la opinión de derecho y la opinión de interés. Hemos discutido la opinión de interés, o lo que Hume describe como el “sentido de la ventaja general obtenida del

gobierno”, en términos de la administración regular de justicia como el ideal de lo que el buen gobierno debería hacer y lo que los ciudadanos deberían buscar en su gobierno. La opinión de derecho se ocupa de quién piensa la gente que debería gobernar, y se divide en dos tipos: “derecho al poder y derecho a la propiedad”³⁴. Un gobierno sobre el que el pueblo piensa en general que tiene derecho al poder y a servir al interés público será estable, a menos que su constitución permita alguna influencia popular, como en una constitución republicana o mixta. En estos casos la opinión que tiene la gente sobre derecho a la propiedad incluye normalmente la idea de que debería haber *alguna* proporcionalidad entre propiedad e influencia política. Hume señala que “un autor notable (James Harrington) ha constituido la propiedad en el fundamento de todo gobierno, y la mayoría de nuestros escritores políticos parecen inclinados a seguirle en este particular”³⁵. Pero Hume rechaza la reclamación de Harrington de que el equilibrio de poder político sea directamente dependiente del equilibrio de propiedad. Hay una cierta tendencia del poder a gravitar hacia los propietarios, pero este proceso se encuentra normalmente influido por otros variados factores, tales como reverencia por las formas constitucionales establecidas —esto es, se encuentra influido por la opinión del derecho al poder. De otro modo el gobierno británico se habría vuelto republicano, dado el peso de la aristocracia propietaria representada en la Cámara de los Comunes. En constituciones donde la propiedad puede tener una influencia, hay siempre el peligro de que ésta pueda entrar en conflicto con creencias acerca del derecho al poder, y consiguientemente hay un peligro de inestabilidad. Este es el marco para el análisis humeano del faccionalismo en el gobierno “libre” en general y en el caso británico en particular. El peligro de inestabilidad no es grande en gobiernos que descansan

34. E-FP 3, 33.

35. E-FP 4, 33-4. Hume se refiere a una de las tesis centrales de los escritos de J. Harrington, tales como *Oceana* y *The prerogative of Popular Government*. Ver J. HARRINGTON, *The Political Works*, J. G. A. POCOCK (ed.) (Cambridge University Press, Cambridge, 1977) 163-5, 181-2, 231ff, 404ff, 458ff. Hume discute a Harrington en E-BG 1, 47-8, y E-IPC, 4-5, 50, 514-16, 522-3.

primariamente en la opinión del derecho al poder, tales como las monarquías absolutas, pero las monarquías pueden ser amenazadas por otros peligros.

El análisis de Hume de la opinión sobre el derecho de un gobierno al poder está de acuerdo con sus opiniones generales acerca de las conexiones entre el comportamiento habitual, la creación de expectativas y la formación de juicios morales³⁶. Él sugiere que los factores que forman tal opinión pueden dividirse en cinco categorías: posesión continuada, posesión presente, conquista, sucesión y leyes positivas³⁷.

La *posesión continuada* del poder es la fuente más fuerte y más común de autoridad, como fue dramáticamente comprobado en Bretaña por la continuada influencia de los Estuardos mucho después de que habían agotado la mayoría de las restantes fuentes de autoridad, incluida aquella de la posesión presente.

La *posesión presente* del poder siempre influirá en la opinión que la gente entretiene sobre a quién deben su lealtad, tal y como se advierte por los cambios repetidos de soberanía en Bretaña durante los siglos XVII y principio del XVIII.

La *conquista* es una demostración particularmente poderosa de la posesión presente y ha sido usada eficientemente a lo largo de la historia conocida. A los ojos de algunos, el acceso de Guillermo de Orange al trono británico fue un ejemplo de conquista.

Por *sucesión*, Hume quiere decir una situación en la que el hijo sucede a la autoridad del padre como si esta autoridad fuera una propiedad, incluso aunque tal sucesión no hubiera sido establecida hace largo tiempo.

Finalmente, las *leyes positivas* que regulan quién debería mantener el poder siempre tendrán algún impacto en la opinión de un pueblo sobre la autoridad legítima, y éste sería indudablemente el caso en Bretaña después de la *Act of Settlement* (1701), que ase-

36. Este proceso es delineado en conexión con la obligación a la justicia en la Parte III de este artículo.

37. T 3.2.10.4-15.

guró la sucesión de los Hannover al trono de Inglaterra (después de 1707 también el de Inglaterra). Todos estos principios influyen en la opinión de la gente sobre la autoridad legítima, y si todos ellos concurren, el gobierno tiene “el título más fuerte de la soberanía, y es justamente considerado como sagrado e inviolable”. A menudo, por supuesto, los principios no apuntan en la misma dirección, y no hay principio general que los distinga de manera efectiva. Al final, toda la política se encuentra “enteramente subordinada a los intereses de la paz y la libertad”³⁸. Cualesquiera que sean los principios sobre los que un gobierno puede tratar de hacer descansar su autoridad, si invade de manera demasiado grosera esos intereses, la razón para el gobierno queda removida. En este sentido, el pueblo tiene siempre un “derecho” a la resistencia.

Al margen del principio o principios en los que un gobierno base su reclamación de soberanía, la invocación de la historia pronto desempeñará un papel. En las monarquías la importancia de la historia se refleja en el peso concedido al principio hereditario. Las monarquías electivas tienden a ser inestables pero a menudo hacen un lugar para él a través del principio de sucesión. En las repúblicas y los gobiernos mixtos, la justificación histórica se busca en los orígenes antiguos de las formas constitucionales que se siguen. Estas invocaciones del pasado para los propósitos de legitimación son a menudo simples mitos, por supuesto, y Hume ciertamente rechazó como pura ficción las ideas *Whig* sobre una antigua constitución inglesa³⁹.

Claramente, él consideraba como una de las marcas de la civilización moderna el que tales mitos pudieran ser sujetos a crítica sin por ello amenazar la estabilidad del gobierno. Muchos de sus escritos históricos y políticos estaban dirigidos a educar a los británicos modernos en este aspecto. Al dar una cándida visión del pasado, Hume esperaba proporcionar una comprensión realista de

38. T.3.2.10.15.

39. Para más discusión sobre este tema, ver en *David Hume 'The Historian'* en D. F. NORTON (ed.) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009).

cómo el paso del tiempo influye en el presente. “El tiempo y la costumbre proporcionan autoridad a todas las formas de gobierno, y todas las sucesiones de príncipes; y el poder, que en un primer momento estaba fundado sólo sobre la injusticia y la violencia, se vuelve con el tiempo legal y obligatorio”⁴⁰. Esto era crucialmente importante en Bretaña. Incluso si el acceso de Guillermo de Orange podía verse como una usurpación en 1688, el curso de la historia había prestado legitimidad a la totalidad de la sucesión puesta en funcionamiento entonces. Era esta última la que resultaba importante para la obediencia civil de los súbditos británicos en el medio del siglo XVIII. La tarea de una historia no partisana, filosófica, al servicio de la ciencia política, era pasar por alto facciones y mitos faccionales y explicar el proceso mediante el cual la nación había llegado a su particular presente: por este proceso los “intereses de la paz y la libertad” habían tomado forma. Era necesario para la parte de la población políticamente relevante el mantener opiniones ilustradas acerca de los derechos del gobierno sobre la base de su actuación presente con respecto a estos intereses. Uno de los rasgos más notables de la Europa moderna, sugería Hume, era que esta ilustración estaba teniendo lugar no sólo dentro de la constitución mixta de Bretaña, sino también en las monarquías continentales, o al menos en Francia, la más moderna entre ellas.

Tradicionalmente, las monarquías, cuando había sido preciso, habían creado opiniones adecuadas a la autoridad gubernamental, a través del ejercicio tiránico y arbitrario de la fuerza. Entre los británicos ésta era todavía la afianzada caricatura de la “esclavitud” francesa, una caricatura que Hume consideraba importante desmontar. Francia estaba en la vanguardia de una especie enteramente nueva de monarquía, la monarquía civilizada⁴¹. Ésta, ciertamen-

40. T.3.2.10.19.

41. Ver el análisis de Hume de la monarquía moderna en general y de Francia en particular repartida en los *Essays*. El más importante de estos pasajes en los que se presenta la discusión se basa en E-LP 2, 10-11, E-PR 10-11, 21-4; E-CL; E-RP 5-15 y 25-40, 112-119 y 124-33; E-OC 45, 485-6. El tema es discutido en FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, 152.60; y N. PHILLIPSON, *Hume*, Weidenfeld & Nicholson (eds) (London, 1989) 61-70.

te, no tenía el dinamismo para generar los elementos centrales de la civilización en primer término; imitaba a las sociedades libres como Bretaña. Una vez adoptados, sin embargo, los modos civilizados de vida se encontraban bastante asegurados en una monarquía, en algunos aspectos quizá incluso mejor asegurados que bajo una constitución mixta.

El análisis humeano del proceso de civilización es sutil y rico y no se presta a fácil resumen. Los tres puntos centrales son la expresión del espíritu humano en las artes y las ciencias, la protección de la persona por medio de la ley y la adquisición e intercambio de bienes del mundo externo⁴². Al tratar estos tres factores, Hume está mostrando la relación entre simplemente vivir y vivir bien, por usar la distinción aristotélica. Para que una sociedad viva en general se necesita, además de un gobierno lo suficientemente fuerte como para protegerla externamente, un mínimo sistema de justicia y los fondos para mantenerse a sí misma. En una sociedad donde el gobierno, por cualquier razón, no puede hacer mucho más que asegurar estas cosas, tenderá a predominar un espíritu de empresa e individualismo. Habrá un crecimiento del conocimiento que parte de experimentos en la vida y la producción, y es sobre una base como ésta como emerge una sociedad comercial como la británica. Por el simple hecho de vivir, una sociedad libre llega a vivir bien. Curiosamente, las monarquías pueden también civilizarse por el hecho de querer vivir igualmente bien: al realizar este deseo, pueden adoptar algunos de los rasgos básicos de una sociedad libre. Las monarquías se caracterizan por una corteza de nobleza, cuyo estatus depende de la voluntad del monarca más que de su propio hacer, y cuya vida es guiada por códigos de honor y de apariencia ritualizada. Una clase semejante alimentará las artes y las manufacturas desarrolladas en una sociedad libre y entonces tenderá a sobrepasar a dicha sociedad en las bellas artes, como se muestra por la superioridad de la literatura francesa. Protegidos como lo están dentro de tal clase de cultura, los monarcas se encuentran poco inclinados a interesarse en la vida de la sociedad en general, y

42. Vid T 3.2.2.7.

ningún grupo social está lo suficientemente dotado de propiedad como para forzarles a hacerlo. Mientras el orden civil se mantiene por el cumplimiento de la ley, la sociedad puede ser dejada a sí misma, y esta libertad, combinada con la necesidad de bienes extranjeros, conduce eventualmente al crecimiento del comercio. Éste era el modelo de la monarquía civilizada moderna que emergía en Francia, que Hume admiraba y acerca de la cual trató de ilustrar a sus paisanos. Era dentro del marco de este análisis político de la civilización donde Hume desarrolló su economía política. Sin embargo, esta perspectiva puede invertirse, y de hecho se ha argumentado que la preocupación fundamental de Hume era el comercio como una nueva forma de sociabilidad y que su teoría política se derivaba de esta preocupación⁴³.

A pesar de su admiración por Francia, Hume nunca olvidó que tal sociedad disfrutaba una administración regular de justicia simplemente por defecto. No había garantías constitucionales porque no había contrapeso constitucional a la corona. A pesar de toda su libertad y civilización, la monarquía moderna no tenía libertad política. Hume pensaba que la vida social con libertad política era altamente precaria, y en sus periodos más pesimistas, enfrentado con los excesos libertarios como las revueltas Wilkes en Londres en los años 1760, pensaba que una monarquía civilizada era la solución más segura a largo plazo. Lo que temía en una constitución libre era su tendencia a alimentar facciones y la tendencia del faccionalismo a degenerar en fanatismo, desorden y anarquía, a partir de los cuales crecería la tiranía. Con otras palabras, el mismo motor de la

43. Ver el imponente trabajo de I. HONT, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation State in Historical Perspective* (Harvard University Press, Cambridge, 2005) que provee un rico contexto europeo, no solo francés, para situar a Hume, ver especialmente capítulos 3 y 4. También J. ROBERTSON en *The case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge University Press, Cambridge, 2005) quien marginaliza la teoría política de Hume en favor de una política económica derivada de lo que se muestra como elementos neo-epicúreos en el pensamiento moral de Hume. Para comparar ver el estudio sobre las visiones económicas de Hume en el ensayo "David Hume: principles of political economy", en D. F. NORTON (ed.) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009).

vida civilizada, a saber, la libertad bajo la ley, encontraba su protección más refinada en un sistema de libertad política que inevitablemente albergaba fuerzas que podrían resultar destructivas de ese motor. Esto podría suceder cuando un pueblo ignorante sufría desilusiones históricas, fomentadas por políticos corruptos, tales como la necesidad de ser celoso de Francia y temeroso de sus ambiciones de una “monarquía universal”. Semejante locura estaba conduciendo al país a enfrentar un peligro imaginario a costa de aumentar la deuda pública, una política que a los ojos de Hume estaba siendo transformada en un imperio comercial construido a través de armas, algo que él temía podría conducir al desastre. Esta era la situación en la que la Bretaña contemporánea se encontraba, y la anatomía del faccionalismo era por tanto una preocupación central en la intervención literaria de Hume en la vida pública: sus *Ensayos* y gran parte de la *Historia*.

El punto nuevo y difícil que Hume tenía que imprimir en sus lectores era que en una constitución libre las diferencias políticas no podrían versar *acerca* de la constitución; tenían que darse *dentro* de la constitución. El faccionalismo tal y como él lo conocía era inconsistente con esto: “la influencia de la facción es directamente contraria a la de las leyes”⁴⁴. El peligro general del faccionalismo era que conduciría a la fragmentación por la vía de enfrentar unos intereses de grupo contra otros a expensas del interés público. Todavía peor, tendía a transformar la cuestión recurrente de quién debería desempeñar las tareas de gobierno en una cuestión de equilibrio entre los poderes de la constitución misma. Esto era particularmente peligroso en una constitución mixta como la británica, donde las principales facciones se formarían naturalmente en torno a dos principios diferentes de gobierno, el monárquico y el republicano. Lo extraordinario era que Bretaña, tal y como Hume la veía, se encontraba en el proceso de romper esta división. Pero sus contemporáneos no apreciaban esto y, continuando la vieja arenga faccional, ponían en peligro el precario

44. E-PG 2, 55.

equilibrio constitucional y político que estaba emergiendo. Se precisaba un análisis comprensible del faccionalismo.

9. POR ENCIMA DE LOS PARTIDOS

Las facciones o partidos —Hume a menudo usa ambas palabras indistintamente— caen en dos amplias categorías, personales y reales. Las facciones personales se mantienen unidas por medio de relaciones personales, normalmente lazos familiares extensos. Aunque tales relaciones pueden desempeñar un papel en cualquier partido, dominan la política como un todo con la mayor facilidad en pequeñas repúblicas, como las italianas. Las facciones reales son las que pueden ayudarnos a comprender los estados más grandes, y, especialmente Bretaña. “Las facciones reales pueden dividirse en aquellas derivadas del interés, principios, y de afecto”. Las facciones basadas en el interés surgen típicamente cuando dos grupos sociales diferentes, como la nobleza y el común del pueblo, tienen, o piensan que tienen, intereses opuestos. Dado que el interés es inevitablemente una fuerza directiva en toda empresa humana, tales facciones son “las más razonables y las más excusables”. En Inglaterra se había pensado con frecuencia que había una oposición fundamental entre los intereses de “los terratenientes” y aquellos de la “parte comercial de la nación”, y esta creencia era un aspecto importante de la división de la nación política en las facciones “Court” y “Country”. Pero la creencia simplemente no estaba justificada. Si la gente había de evitar tales oposiciones falsas, debían ser ilustrados de tal modo que la búsqueda del interés, que es constitutiva del comportamiento humano, fuera guiada por la creencia de que el interés público es también el mayor interés privado⁴⁵.

En contraste, las facciones políticas inspiradas por “principios, especialmente principios abstractos especulativos, son conocidas únicamente en tiempos modernos, y son, tal vez, el fenómeno más extraordinario e inexplicable que ha aparecido hasta el momento en

45. E-PG 9-10, 59-60.

los asuntos humanos”⁴⁶. La palabra clave aquí es “especulativos”. Si la división entre facciones se debe sólo a diferencias de tipo especulativo o teórico, entonces no hay una necesidad objetiva de división en el comportamiento político. Esto es como decir que no hay nada fuera de las mentes de aquellos implicados acerca de lo cual verse la división. Si los principios faccionales se refieren a cosas como el poder o los bienes que sólo un partido u otro podrían tener, entonces habría un caso *prima facie* para la división. En asuntos especulativos, sin embargo, cada mente podría mantener su idea, si no fuera por la tendencia natural a convencer a otras mentes para que se conformen a la propia y así al propio grupo. El factor que imprimió a esta tendencia natural tanta fuerza en el mundo moderno fue, según Hume, la religión cristiana. En sus orígenes, el cristianismo, a diferencia de muchas otras religiones, no fue una fe del *establishment*. Podría sobrevivir sólo en la medida en que desarrollara un fuerte sacerdocio para proteger la secta frente al poder secular. El sacerdocio por tanto tenía un interés personal en continuar el gobierno de su grey separadamente del estado y de otras sectas. Para hacer tal cosa, tenían que inventar principios especulativos en torno a los cuales alinear a sus seguidores y en esto los sacerdotes buscaron apoyo en la filosofía especulativa. Cuando la Iglesia universal se dividió, las fuerzas opuestas estallaron en la Europa moderna en las desastrosas guerras de religión. “Tales divisiones, por tanto, por parte de la gente, pueden justamente ser consideradas facciones de principio; pero por parte de los sacerdotes, que son los incitadores primeros, son realmente facciones de interés”⁴⁷. El peligro derivado del pueblo es de las facciones basadas en entusiasmo; el derivado de los sacerdotes, las facciones dominadas por la superstición.

Hume temía sobre todo el faccionalismo basado en los principios opuestos de superstición y entusiasmo, a causa de su potencial incendiario. Vehiculando su retórica en la que fuera en cada caso la jerga política del momento, los líderes podían tomar la calle y las

46. E-PG 11, 60.

47. E-PG 13, 62.

casas de reunión y apelar al sector más amplio de la población que estaba fuera del alcance de la educación propiamente dicha. El único modo de tratar con tal faccionalismo era ilustrar a los líderes potenciales de las facciones. Con este fin, Hume apoyó cada movimiento que pudiera asegurar la inclusión del clero en el mundo de las letras. Los clérigos de buen gusto y cultura tenderían a ver los asuntos de teología doctrinal como asuntos para la discusión entre los educados más que como razones para la división social, y verían su papel vis-à-vis sus congregaciones como el de moralizadores y civilizadores, más que como un papel sectario.

El sistema político británico, sin embargo, también alimentaba líderes de facciones seculares que basaban sus causas en *principios*. En los albores del arreglo constitucional que siguió a la Revolución de 1688, los miembros de las viejas facciones *Tory* y *Whig* habían estado urdiendo un complicado y cambiante entramado, cuyos componentes principales fueron un gobierno o facción de Corte consistente ante todo de *Whigs* modernos y una oposición de *Country* consistente de grupos de *Tories* y *Whigs* al estilo antiguo, que sólo rara vez fueron capaces de actuar coherentemente como un grupo. Hume pensaba que este faccionalismo debía tratarse de dos maneras diferentes. En un nivel, los principios invocados por las facciones debían ser criticados. En el otro nivel esta crítica no debería adoptar la forma usual de la polémica política, sino más bien la forma despegada del amable debate literario. La política tenía que hacerse amable y sujeta a maneras civilizadas al igual que el arte y la literatura; tenía que escribirse acerca de ella conforme a criterios literarios —como en los *Ensayos* y la *Historia* de Hume— y no en la forma de polémica o diatriba. La crítica sustancial de los principios faccionales Hume la formuló de maneras muy variadas. En el *Tratado*, la *Segunda Investigación*, y algunos de los *Ensayos*, trató de mostrar la imposibilidad de mantener los principios filosóficos básicos detrás de las facciones que consideramos al comienzo de este ensayo, esto es, las ideas de jerarquía y autoridad natural, por un lado, y las teorías voluntaristas del contrato, por otro. En la *Historia* y algunos de los *Ensayos* rechazó como espuria la autoridad histórica invocada para los principios de

partido⁴⁸. Y en varios de los *Ensayos* argumentó que las facciones eran políticamente ciegas a las realidades de la situación contemporánea y, por tanto, potencialmente desastrosas. Este era también el caso con las facciones que surgían del afecto, como diversas de aquellas que surgían del interés y del principio.

Las facciones derivadas del *afecto* “se basan en los distintos apegos de los hombres hacia familias y personas particulares, que desean gobiernen sobre ellos”⁴⁹. Tales facciones eran fuerzas poderosas en la historia, y Hume analizó largamente el apego de los ingleses y de los escoceses a los Estuardo, y de la nueva estirpe de los británicos a los Hannover, un asunto que permaneció en primera línea de la política británica hasta la derrota de la última revuelta Jacobita en 1745⁵⁰. La oposición política basada en tales principios era irracional puesto que rara vez podía servir a los intereses reales de aquellos implicados. La voz de la razón sólo podría tratar de persuadir a la gente sobre esto, y, más generalmente, tratar de mostrar que importaba menos quién gobernaba que cómo gobernaba. La mejor constitución era una con procedimientos tan estables que incluso gobernantes modestos pudieran gobernar por el interés público. Al menos en sus momentos más optimistas, antes de que se instalara el pesimismo de los 1760 y 1770, Hume pensaba que la constitución británica estaba aproximándose, o podría aproximarse, a semejante forma estable y positiva. El problema era que la jerga faccional estaba cegando a los británicos para esta posibilidad.

10. LA ESTABILIDAD DE GRAN BRETAÑA

El cargo más sonoro contra el sistema político británico tal y como operó tras la Revolución de 1688, y especialmente en contra del largo régimen de Sir Robert Walpole, fue el de “corrupción”, por lo cual se entendía la manipulación de la Cámara de los Co-

48. Así como lo muestra D. WOOTTON en su ensayo *David Hume: 'The Historian'*, Part II.

49. E-PG 15, 63.

50. E-PS; E-PGB 10-12: HE 71-70-2, 6:530-4.

munes por la Corona y sus ministros. Rechazando el uso de un lenguaje así demarcado, Hume hizo notar que era de hecho un sistema de dependencia mutua y, en realidad, lo mismo que hacía posible, si bien precariamente, que la libertad política se combinara con la estabilidad en una constitución mixta. Desde el punto de vista económico, la Corona era infinitamente más débil que la propiedad representada en los Comunes, aun tomada en su conjunto, un estado de cosas ratificado constitucionalmente en la dependencia de la Corona respecto al Parlamento en lo que se refiere al abastecimiento de aquella. En compensación, la Corona había adquirido un cierto control sobre partes de la Cámara Baja tomadas individualmente y, de este modo, aseguraba la estabilidad de la política seguida en un determinado momento. Esto era posible a causa del respeto concedido a las formas constitucionales tradicionales y a causa de que la Corona era mucho más rica que cualquier sujeto individual. A través de la distribución de cargos en el gobierno y la iglesia, las pensiones y los honores, la búsqueda de seguros asientos parlamentarios, y cosas semejantes, el rey y sus ministros enrolaban a miembros del Parlamento en apoyo de posiciones de Corte en asuntos decisivos. Los motivos y, de hecho, los caracteres de aquellos implicados podrían no resistir un cercano examen moral, pero tal cosa no podía esperarse de la gente instalada en el poder en cualquier sistema. El punto era que este sistema convertía los vicios privados —y no tan privados— en interés público.

A los ojos de Hume no podía decirse lo mismo acerca de la otra parte del cargo de corrupción, la disolución de la economía a través de la deuda pública. Cada vez más, el gobierno financiaba sus negocios, incluyendo sucesivas guerras a gran escala, mediante préstamos públicos de la comunidad, garantizados por el tesoro público. Negociar en estos bonos llegó a ser una parte fundamental del mercado financiero. Se asumía que la estabilidad del entero sistema dependía de la capacidad del gobierno de respaldar los préstamos, y como la deuda pública crecía y crecía, parecía que la única barrera a la bancarrota nacional era la confianza en el futuro, lo que significaba confianza en la estabilidad del gobierno para asegurar un futuro. Como muchos pensadores más tradicionales,

Hume creía que la propiedad terrateniente era una influencia estabilizadora en el gobierno. Puesto que la propiedad inmueble no podía removerse del país, el interés terrateniente era el interés del país. Pero, en una sociedad comercial en la que la tierra misma era cada vez más un artículo de compraventa y sujeto a las fluctuaciones del cambio financiero, ni siquiera la tierra proporcionaba un suelo firme para un gobierno comprometido en préstamo financiero a gran escala. Cada vez más, todo el sistema financiero parecía como una construcción mental de los jugadores implicados, una suerte de superstición económica, cada vez con menos referencia a algo objetivo y extra-mental. A Hume sólo le fue concedido echar una mirada a tales asuntos; a Adam Smith le correspondió mostrar que en este aspecto los sistemas financieros operaban sobre reglas no muy distintas de las reglas de justicia, tal como Hume las había expuesto. El hecho de que tales sistemas fueran útiles y el resultado de elección los distinguía de aquellos basados en la superstición⁵¹.

11. ABRIENDO LOS OJOS DEL PÚBLICO: DOS SIGLOS LEYENDO A HUME

En el Prefacio a la primera edición de sus *Ensayos* (1741), Hume sitúa su nuevo esfuerzo literario en el contexto de los ensayos cultos de su tiempo, refiriéndose a *The Spectator*, de Addison y Steele y a *The Craftsman* en el que Bolingbroke publicó algunos de sus más importantes escritos políticos (W 3:41-2). No es claro, porque no ha sido examinado, cuánto impacto tuvo la intervención de Hume en el debate público en general o hasta qué punto compensó la ineffectividad del *Tratado*. Aunque Hume se había clasificado claramente a sí mismo como un infiel que no podría ser asignado a una cátedra universitaria en filosofía, no tuvo probablemente gran relevancia en la discusión pública de moral y política hasta que publicó sus *Discursos Políticos* (1752) y, especialmente, el volumen sobre los Estuardos en su *Historia de Inglaterra* (1754). En una edad en la que las batallas políticas del presente se dirimían

51. Smith también rechaza la teoría de desarrollo del comercio controlado.

habitualmente a través del pasado, Hume juzgó correctamente que la historia —la historia inglesa— era el medio más efectivo para sus ideas políticas. Pero la efectividad fue comprada a cierto precio. El intento filosóficamente fundado de imparcialidad y equilibrio entre las lecturas *Tory* y *Whig* del pasado servía sólo para concentrar la atención del público en la cuestión política de partido, en detrimento de la discusión de las subyacentes ideas filosóficas. A pesar de las protestas privadas y de la búsqueda pública de un equilibrio todavía más fino en los subsiguientes volúmenes de la *Historia*, la obra lo marcó efectivamente como un apologista *Tory* en sus principios. La publicación póstuma en 1702-4 de la *Historia de la Rebelión* de Clarendon y una cadena de subsiguientes historias habían anestesiado de tal manera al público británico para ver su pasado y por tanto su presente en términos *Tory-Whig* que los principios de imparcialidad de Hume tuvieron poca oportunidad de ser percibidos y, de manera típica, fue primariamente en el campo de batalla de la historia como tuvo que ser contestado, por ejemplo, en la monumental historia *Whig* de Catherine Macaulay⁵².

La *Historia* de Hume se convirtió en la obra de referencia en su clase durante sesenta o setenta años, hasta que eventualmente fue reemplazada por la gran obra de T. B. Macaulay, que fue diseñada

52. E. HYDE, FIRST EARL OF CLARENDON, *The True Historical Narrative of the Rebellion and Civil Wars in England*, 3 vols. (London, 1702-4). C. MACAULAY, *History of England from the Accession of James I to that of Brunswick Line*, 8 vols. (London, 1763-83). Las historias después de la de Clarendon, que ayudó a crear el clima en que deben entenderse los esfuerzos de Hume en historia filosófico-política, incluyen L. ECHARD, *History of England from Julius Caesar to 1689*, 3 vols. (London, 1707-18); K. WHITE, *Complete History of England* (London, 1708); V. BOLLINGROKE, (HENRY ST. JOHN), *Remarks on the History of England* (London, 1743); P. DE RAPIN-THOYRAS, *Histoire d'Angleterre*, 10 vols. (The Hague, 1723-7, traducción inglesa London 1726-31); J. OLDMIXON, *Critical History of England*, 2 vols. (London, 1724-6) y *History of England during the Reigns of the Royal House of Stuart*, (London, 1730); D. NEAL, *The history of the puritans*, 4 vols. (London, 1732-8); J. RALPH, *The History of England during the Reigns of the Royal Brothers of King William, Queen Anne and King George I; With an Introductory Review of the Reigns of the Royal Brothers Charles and James*, (London, 1744); W. GUTHRIE, *History of England from the invasion of Julius Caesar to 1688*, 4 vols. (London, 1744-51); T. CARTE, *A General History of England*, 4 vols. (London, 1747-55).

explícitamente como un sustituto *Whig*. Así, incluso en su ocaso la obra de Hume sirvió para mantener la estrecha agenda *Tory* frente a la *Whig*. A través del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, Hume rara vez fue considerado como un teórico político, excepto de manera ocasional, a propósito de la cuestión del contrato social⁵³. No fue sino hasta los años 1960 y, especialmente, los 1970, cuando llegó a figurar como algo más que un historiador *Tory*, que rechazaba el contrato original.

Fue la detallada investigación de Duncan Forbes y la gran visión de J. G. A. Pocock sobre la cultura política Anglo-Americana la que dirigió efectivamente la atención hacia Hume como un complejo teórico social y político⁵⁴.

Forbes puso en marcha la búsqueda de conexiones entre los principios puramente filosóficos de Hume, especialmente en el *Tratado*, y su aplicación a la formulación de un *Whiggismo* “escéptico” o “científico”, que no sólo va más allá de la vieja división *Tory-Whig*, sino que, y de mayor importancia para nuestra comprensión de la inmediata situación de Hume, esquivaba la división entre facciones *Court* y *Country*, que habían llegado a dominar la

53. Ver, e.g., E. BAKER, *Social Contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau* (Clarendon Press, Oxford, 1947).

54. Los trabajos más importantes son D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics* cit.; *Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty* en A. S. SKINNER, T. WILSON (eds), *Essays on Adam Smith* (Clarendon Press, Oxford, 1975) 179-201; y *Hume's Science of Politics*, en G. P. MORICE (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 1977) 39-50. J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, Princeton, 1975) y *Hume and The American Revolution: The Dying Thoughts of a North Briton* en D. F. NORTON; N. CAPALDI Y W. ROBINSON (eds), *Mc Gill Hume Studies* (Austin Hill Press, San Diego, 1979) 325-43, ahora publicado nuevamente en J. G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce and History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985) 125-41, un trabajo que profundiza la interpretación de Pocock. Ver también la introducción a *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, I. HONT Y M. IGNATIEFF (eds) (Cambridge University Press, Cambridge, 1983). Lo que se dice en el texto no quiere significar que no hubiere contribuciones valiosas al estudio de la política en Hume, pero ninguno era particularmente efectivo para dar, en el debate académico, una visión más amplia de la política en Hume.

política británica desde 1688. La cuestión de la coherencia entre el empeño filosófico de Hume en el *Tratado* y en la *Investigación sobre los principios de la moral*, y sus principios políticos ha dominado subsiguientemente los estudios de su pensamiento político. En una introducción particularmente útil a la filosofía política de Hume, David Miller argumentaba que hay un hueco entre el escepticismo general de Hume y su conservadurismo político, y que este hueco se cubre por lo que él llama la “ideología” de Hume. Esta tesis fue rechazada por John B. Stewart, quien argumentaba que la visión de Hume del conocimiento práctico le condujo a los principios del liberalismo. En un libro que presenta la exposición más detallada de la idea humeana de la artificialidad de las instituciones sociopolíticas, Frederick Whelan argumentaba a favor de la coherencia política de Hume, mientras que Donald Livingstone sugería que tal coherencia surgía de la aproximación narrativa de Hume, no sólo en sus historias y ensayos, sino también en los escritos más estrictamente filosóficos⁵⁵.

El cuadro pintado por Duncan Forbes recibió simultánea e independientemente nueva profundidad y refinamiento gracias a la evocativa imagen de Pocock de un debate político Atlántico ocupado centralmente con los valores cívico-humanistas del republicanism clásico que había sido revivido en las ciudades-estado italianas del Renacimiento. El ideal de una comunidad política constituida por ciudadanos con propiedad suficiente para mantenerse independientes, y armados para proteger su libertad era, se sugería, el trasfondo frente al cual tenían que entenderse los debates posteriores a 1688 acerca de la influencia corruptora de la transitoria riqueza comercial, en oposición a la propiedad real permanente: acerca de la virtud cívica o pública, acerca de las virtudes de una milicia ciudadana y los peligros de un ejército permanente, acerca del equilibrio

55. D. MILLER, *Philosophy and Ideology in Hume's Philosophy* (Clarendon Press, Oxford, 1981); J. B. STEWART, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* (Princeton University Press, Princeton, 1992); F. WHELAN, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy* (Princeton University Press, Princeton, 1984); D. W. LIVINGSTON, *Hume's Philosophy of Common Life*, (University of Chicago Press, Chicago, 1984).

de la constitución entre ciudadanos y ejecutivo, y, consiguientemente, acerca de la duración e independencia del Parlamento⁵⁶. Cuando se sitúa frente a este marco general, parecía claro que Hume tenía una agenda política de hasta ahora insospechada riqueza. Parte de esta agenda era la escritura de historia filosófica y esto ha sido extensamente explorado en un vasto contexto europeo en la obra más reciente de Pocock⁵⁷.

La noción de un momento maquiavélico atlántico de republicanismo clásico dirigió la atención a otro público cuyos ojos Hume podía haber abierto. En los años 1960 los estudiosos americanos, en su intento de entender el significado de América, redescubrieron el republicanismo y su correspondiente ética cívica, como una alternativa al liberalismo lockeano⁵⁸. Esto fue reforzado por la continuada discusión Europea, especialmente británica, sobre el republicanismo. La proposición general era ésta⁵⁹. En su búsqueda de principios a la luz de los cuales pudieran entender sus problemas y justificar sus soluciones, los colonos norteamericanos fueron especialmente receptivos a las ideas neorrepublicanas y *anti-court* de la oposición *country* en la madre patria. Pero entre los problemas que ellos confrontaron después de la independencia estaba el dogma clásico de que una forma republicana de gobierno podía existir sólo en un país pequeño. La solución a este problema, tal y como fue esbozada por James Madison en *Federalista* n° 10, era —se suge-

56. En lo referente a Hume y al asunto de la milicia, ver J. ROBERTSON, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue* (John Donald, Edinburgh, 1985) especialmente el capítulo 3.

57. J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion, Vol.2: Narratives of Civil Government* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999) capítulos 11-15.

58. La literatura sobre este punto es extensa y va más allá de la posibilidad de un breve resumen. El pionero en estos estudios fue B. BAILYN, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Belknap of Harvard University Press Cambridge, M. A., 1976); y G. S. WOOD, *The Creation of the American Republic 1776-1787* (University of North Carolina, Chapel Hill, 1969).

59. Otra vez el trabajo de J. G. A. POCOCK es el más importante para despejar el terreno; ver especialmente *The Machiavellian Moment*, capítulo 15, y *Virtue, Commerce and History*, 160-9, 183.8, 263-76.

ría— directamente inspirada por la especulativa “idea de una república perfecta”, de Hume⁶⁰.

Aunque esta explosión de interés investigador sobre la Ilustración escocesa ha beneficiado a la investigación sobre Hume en general, su pensamiento político y moral ha sido particularmente bien servido por el mucho trabajo reciente sobre Adam Smith. Cuanto mejor comprendamos la obra de Smith, mejor podremos apreciar la más aguda lectura que ha recibido la política de Hume. Fue la publicación de un nuevo conjunto de notas de estudiantes de las *Lecciones de Jurisprudencia* de Smith, como parte de la nueva edición conjunta de las obras de Smith, lo que empezó a suscitar la cuestión de cómo se relacionaba la teoría de la justicia de Hume con las teorías tradicionales de la ley natural⁶¹. La teoría de Smith estaba ofreciendo de hecho, se sugería, una base humeana para un sistema jurisprudencial que hasta el momento había descansado sobre fundamentos filosóficos enteramente diferentes⁶². La relación entre la ley natural y la política de Hume había sido ya sometida a debate por los esbozos pioneros de Duncan Forbes⁶³. Ésta y la nue-

60. Este problema se ha estudiado antes en un artículo que se ha convertido en un clásico, D. ADAIR, ‘*That Politics may be reduced to a Science*’: David Hume, James Madison and the Tenth Federalists, “Huntington Library Quarterly” 20 (1957) 343-60; publicado nuevamente en D. ADAIR, *Fame and the Founding Fathers: Essays by Douglas Adair*, T. COLBURN (ed.) (Liberty Fund, Indianápolis, 1998) 132-51. Para una discusión más amplia de Hume en el contexto del constitucionalismo del siglo dieciocho, ver WOOTTON, *Liberty, Metaphor and Mechanism: ‘Checks and Balances’ and the Origins of Modern Constitutionalism* en D. WOMERSLEY (ed.), *Liberty and American Experience in the Eighteenth Century*, (Liberty Fund, Indianápolis, 2006) 209-74.

61. A. SMITH, *Lectures of Jurisprudence*, R. L. MEEK; D. D. RAPHAEL, y P. G. STEIN (eds) (Clarendon Press, Oxford, 1978) parte de la *Glasgow Edition of the Works of Adam Smith*, 6 vols. (Clarendon Press, Oxford, 1976-83).

62. Ver K. HAAKONSEN, *The Science of a Legislator*; y D. WINCH, *Adam Smith’s Politics: An Essay an Historiographical Revision* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978) que incluye importantes análisis sobre Hume.

63. FORBES, *Hume’s Philosophical Politics*, capítulos 1-2, y *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, en R. H. CAMPBELL y A. S. SKINNER (eds), *The Origins and Nature of The Scottish Enlightenment* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 1982) 186-204. Ver también S. BUCKLE, *Natural Law and The Theory of Property: Grotius to Hume* (Clarendon Press, Oxford, 1991); R. HARDIN,

va obra sobre Smith inspiraron trabajo ulterior sobre la ley natural, y pronto llegó a ser claro que el republicanismo cívico humanista vivió pared con pared con una igualmente antigua y revivida jurisprudencia natural⁶⁴. Si las intervenciones de Hume en los debates políticos públicos en su entorno tenían que entenderse frente al trasfondo del humanismo cívico, su subyacente filosofía política tenía, entre otras cosas, que ser apreciada en su relación crítica con la ley natural protestante. Pues una rama principal de esta corriente de pensamiento, que deriva particularmente de Samuel Pufendorf, preparó el camino para el decisivo rechazo, por parte de Hume y de Smith, de las formas metafísicas de la ley natural⁶⁵. Al mismo tiempo, la jurisprudencia como un género amplio, así como la enseñanza del derecho, dominó los cursos de filosofía moral escoceses al menos en Glasgow y Edimburgo⁶⁶. Fue de muchas maneras el marco sistemático para una ética social común que todos los lectores de Hume habrían aceptado como una cuestión evidente.

Este debate acerca de los grandes mundos conceptuales con los que la política de Hume tenía que relacionarse fue complicado ulteriormente por la obra de Istvan Hont, quien argumentaba que Hume, seguido por Smith, eran los pensadores que se hicieron cargo completamente del cambio más fundamental que iba a ocurrir en el mundo moderno. Éste consistía en el surgimiento de una nueva forma de relación social, a saber, el comercio nacional e interna-

David Hume, Moral and Political Theorist (Oxford University Press, Oxford, 2007).

64. La relación entre republicanismo y ley natural es tratada en J. G. A. POCOCK, *Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: A Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth Century Social Thought*, en *Wealth and Virtue*, 235-52; y K. HAAKONSEN, *Natural Law and Moral Philosophy*, especialmente capítulo 2.

65. Ver K. HAAKONSEN, "Protestant Natural Law Theory: A General Interpretation" en N. BRENDER and L. KRASNOFF (eds), *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J. B. Schneewind* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004) 92-109.

66. Ver la introducción a *Thomas Reid, On Practical Ethics. Lectures and Papers on Natural Theology, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, K. HAAKONSEN (ed.) (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007)

cional, como la base de la sociedad política. Esta “insociable sociabilidad” —que según Hont vino también preparada por Pufendorf— desterró al margen todo el discurso político tradicional y los ensayos de Hume en economía política fueron un esfuerzo pionero en esta dirección⁶⁷. Más recientemente esta primacía de la economía política en el pensamiento de Hume ha sido argumentada por John Robertson sobre una base diferente, aunque en general compatible. Robertson ve la economía política de Hume (y la de Smith) como la implicación y aplicación práctica de una filosofía moral derivada de una herencia neo-epicúrea, especialmente de Pierre Bayle y Bernard Mandeville. Esto es parte de una reivindicación de una ilustración unitaria, caracterizada de este modo y que alcanzaría su epítome en Hume⁶⁸.

El interés en las conexiones entre la ciencia de la política de Hume y la incompleta ciencia de un legislador de Adam Smith significaba que Hume se convirtió en parte de las exploraciones del destino de esta última. Como resultado, ahora podemos ver que en la generación siguiente a su muerte, Hume no fue leído exclusivamente como un historiador *Tory* sino también como un pensador de principios políticos mixtos, y como un historiador pionero de la política⁶⁹.

Knud Haakonssen
University of Sussex
k.haakonssen@sussex.ac.uk

67. HONT, *Jealousy of Trade*, que incluye sus principales trabajos hasta 1980.

68. ROBERTSON, *The case for the Enlightenment*, 289-324, 360-76.

69. Ver especialmente S. COLLINI; D. WINCH; J. BURROW, *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983) capítulos 1-2; B. FONTANA, *Rethinking the Politics of Commercial Society: The “Edinburgh Review” 1802-1832* (Cambridge University Press, Cambridge, 1985) especialmente capítulo 3; M. S. PHILIPS, *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820* (Princeton University Press, Princeton, 2000).