



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

MAESTRÍA EN HUMANIDADES

**CIENCIA DEL HOMBRE Y CIENCIA MORAL:
EL PROYECTO POLÍTICO DE DAVID HUME**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

**PRESENTA:
OCTAVIO MARTÍNEZ MICHEL**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ**

¡Condición miserable de los entendimientos humanos,
tener presentes con más distinto conocimiento las separadas
y menos importantes ideas de las revoluciones de los cuerpos celestes
que las importantísimas nociones morales, fluctuantes siempre,
y siempre confusas, según que las impelen los vientos de las pasiones
y que la ciega ignorancia las recibe y las trasmite!

Cesare Beccaria, *De los Delitos y las Penas*

AGRADECIMIENTOS

A la UAM - Iztapalapa, por recibirme, por confrontarme, por formarme.

Agradezco por supuesto a CONACYT la beca para realizar este proyecto de investigación.

A Enrique Serrano, guía indispensable en este trabajo, quien con mucha pasión señaló siempre dónde había que excavar. Agradezco mucho su exigencia, su entrega, su amistad y autenticidad. Todo ello le dio personalidad a esta investigación.

A mis padres y mis herman@s, mis alegrías, mis éxitos siempre llevan su nombre en alguna parte.

A mi esposa Cynthia, luz en mis lecturas y noches de desvelo, luna atrevida y valiente que siempre resplandece en el horizonte anhelado.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
1.- CIENCIA DEL HOMBRE	12
1.1.1 EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE INVESTIGACIÓN.....	16
1.1.2 LA EXPLICACIÓN GENÉTICA DE LA NATURALEZA HUMANA	18
1.1.3 COROLARIO.....	27
1.2 EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA HUMANA.....	28
1.2.1 PROBABILIDAD VS. CERTEZA	30
1.2.2 EL ESCEPTICISMO DE HUME.....	32
1.2.3 LA CONQUISTA DE LA NATURALEZA HUMANA: EL GIRO NEWTONIANO.....	37
1.3. LA CIENCIA DEL HOMBRE Y EL ESTUDIO DE LO SOCIAL.....	39
1.3.1 LA OBSERVACIÓN MORAL (MORAL INTERNA)	42
1.3.2 HISTORIA CONJETURAL: UNA EXPLICACIÓN NEWTONIANA DE LA DINÁMICA SOCIAL.....	46
1.3.3 EL GIRO NEWTONIANO Y LA HISTORIA CONJETURAL.....	48
1.3.4 LA HISTORIA CONJETURAL COMO MODELO CIENTÍFICO.....	49
1.3.5 LA HISTORIA CONJETURAL EN LA OBRA DE HUME	51
2.- NATURALEZA Y ARTIFICIO EN LA MORAL	55
2.1 LAS PASIONES: EL TERRENO <i>NATURAL</i> DE LA MORAL	66
2.1.1 LA TEORÍA DE LAS PASIONES: UNA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA DE LA SOCIABILIDAD HUMANA	67
2.1.2 CARACTERIZACIÓN DE LAS PASIONES	68
2.1.3 ORGULLO Y HUMILDAD: CONSCIENCIA DEL YO, PRIMERAS CONSIDERACIONES SOBRE EL VICIO Y LA VIRTUD.....	70
2.1.4 SIMPATÍA Y EXPERIENCIA SOCIAL: RASGOS COMUNES DE LA NATURALEZA HUMANA.....	77
AMOR Y ODIOS: LOS LÍMITES Y ALCANCES DEL VÍNCULO SOCIAL.....	80
2.1.5 PASIÓN Y ACCIÓN	84
2.1.6 PASIONES: MOTIVOS DE ACCIÓN	89
2.2 VICIO Y VIRTUD: UNA DISTINCIÓN NO RACIONAL (SENTIMIENTOS MORALES)	92
2.2.1 PERCEPCIÓN GENERAL DEL PLACER: DEL INTERÉS PRIVADO AL INTERÉS PÚBLICO.....	94
3.- LA CIENCIA MORAL: RECONDUCCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL ÁMBITO LEJANO.....	98
3.1 LAS DISTINCIONES MORALES	99
3.2 LA JUSTICIA	103
3.2.1 EL ORIGEN DE LA JUSTICIA: LOS FUNDAMENTOS DEL ARTIFICIO	105

3.2.2 LA SOCIEDAD, LA NATURALEZA HUMANA Y LA CONVENCION: UNA SOLUCION, UN PROBLEMA, OTRA SOLUCION	109
3.2.3 LAS CONDICIONES OBJETIVAS DE LA JUSTICIA.....	115
3.2.4 LA JUSTICIA COMO VIRTUD	118
3.3 LA PROPIEDAD	119
3.3.1 LAS REGLAS ELEMENTALES DE LA PROPIEDAD	120
3.4 LAS PROMESAS.....	125
3.4.1 GENETICA DE LAS PROMESAS.....	126
3.5 INSTITUCIONES POLITICAS: ARTIFICIOS PARA UNA SOCIEDAD COMPLEJA.....	131
3.5.1 LA OBEDIENCIA CIVIL: OBLIGACION DE SEGUNDA INSTANCIA.....	135
4.- CONCLUSIONES	141
4.1 VS. PACTO SOCIAL: HACIA UN VINCULO SOCIAL MAS SOLIDO.....	141
4.2 ARTIFICIO SOCIAL: ¿UNA SEGUNDA NATURALEZA?.....	152
4.3 ENTRE <i>IUSNATURALISMO</i> Y <i>IUSPOSITIVISMO</i> : UNA TERCERA VIA (DERECHO CONSUECUDINARIO NO ARBITRARIO).....	156
4.4 HISTORIA CONJETURAL: UN MODELO CIENTIFICO PROPIO DE UN ILUSTRADO ESCOCES	161
BIBLIOGRAFIA	166

CIENCIA DEL HOMBRE Y CIENCIA MORAL: EL PROYECTO POLÍTICO DE DAVID HUME

PRESENTACIÓN

David Hume quiso ser el Newton de las Ciencias Morales, esta es una descripción que ya, prácticamente como un *cliché*, está presente en cualquier interpretación que se haga de la filosofía del ilustrado de Edimburgo. Definitivamente no es un mal comienzo situar las reflexiones del ilustrado escocés en el contexto de un entusiasmo por la ciencia y el método newtoniano. Esta aproximación nos permite entender el empirismo humeano, no sólo como un epílogo del empirismo británico clásico o un prólogo de la filosofía kantiana, sino como una aproximación al mundo a través de los lentes del fenómeno intelectual de la *Ilustración*. Ello implica admitir que Hume no era necesariamente un agente radical del empirismo y un escéptico irreductible, sino un hombre entusiasmado por los logros científicos de su tiempo, que a la vez era capaz de atender los límites y alcances de lo que podemos conocer y entender. Esto porque la ciencia newtoniana (su empirismo), jamás nos invita a los terrenos de la certeza o la necesidad, sino a los de la probabilidad, he ahí la *clave ilustrada* para entrar en el universo humeano.

Así, la investigación que presentamos propone una exploración de la filosofía política del ilustrado escocés, intentando hacer énfasis en los alcances y logros, así como en las limitaciones y deficiencias que un análisis político ilustrado, británico y newtoniano puede darnos. En las páginas siguientes el lector no encontrará una revisión erudita de la literatura humeana, sino una lectura y revisión personal de lo que el filósofo escocés planteó en su célebre *Tratado de la Naturaleza Humana*. Desde se encontrarán referencias a otras obras de Hume como las *Investigaciones Sobre los Principios de la Moral* y los *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*, pero el énfasis está en su *opera prima* por considerarla como la más rica en contenido.

El trabajo está organizado como un viaje, hay un embarque, una navegación, un desembarque y una bitácora. El viaje tiene como objetivo la exploración del terreno de la *sociabilidad humana*, es un viaje de

reconocimiento donde buscamos observar los elementos que el escocés considera fundamentales para la convivencia humana. En el puerto de embarque cargamos con todo lo que consideramos necesario para adentrarnos en las aguas del pensamiento humeano. Analizamos así, antes de zarpar, los métodos del escocés y nos familiarizamos con su modo de proceder ante los fenómenos que se presentan en su investigación. Durante la navegación, observamos los rudimentos de la sociabilidad; el comportamiento humano en sus condiciones sociales más elementales. Son los mares de las pasiones, de los sentimientos humanos más espontáneos y rudos: relaciones de cercanía, vínculos familiares y la organización de pequeñas aldeas son el expediente de esta parte de la travesía. Al desembarque, ya en la *gran ciudad*; observamos la sociabilidad en su aspecto más complejo, es el terreno de la reglamentación y las instituciones. Los vínculos jurídicos y políticos, las relaciones económicas, la sociabilidad humana en su ámbito lejano es nuestra observación preponderante al momento del desembarque. Terminamos la travesía con una bitácora, un recuento en el que intentamos delinear las máximas que rigieron el viaje, intentamos hacer un balance entre los objetivos, las expectativas y las consecuencias de la travesía. En dicha bitácora el lector encontrará una revisión de los alcances del viaje; una valoración de las críticas que el escocés hace hacia otras tradiciones y otros pensadores; una explicación de su postura política y jurídica; así como una perspectiva de sus logros.

Como decíamos, lo que presentamos es un trabajo de reconocimiento, no pretendemos dar una nueva o una mejor interpretación de la filosofía del ilustrado escocés. Quizá no agregamos nada a la bastísima bibliografía que hay sobre David Hume, pero lo que sí hacemos es recordar, reiterar lo que en esta filosofía puede ayudarnos a pensar los fenómenos sociales. Recordamos la seriedad, la agudeza, la prudencia y el buen humor con que *Le Bon David* nos invita a investigar. Reiteramos la importancia de los postulados de la Ilustración: la investigación científica como un antídoto contra los dogmas y las supersticiones; la filosofía como una investigación crítica de nuestro entorno; la ciencia como un criterio común y universal que sirve para tomar las decisiones más adecuadas.

Antes de comenzar, vale la pena anunciar un elemento especial de la teoría política humeana, pues dicho elemento se repite una y otra vez en el trabajo y

funge como una especie estrella Polar. Para ello es importante recordar que la vocación del ilustrado escocés no fue solamente filosófica y científica, sino también narrativa e histórica. Testigo de ello es su monumental *Historia de Inglaterra*. Probablemente esta faceta multidisciplinar lo llevó a plantear su investigación sobre los fenómenos sociales en forma de una narración a la que se le ha dado el nombre de *historia natural* o *historia conjetural*. Por el momento no explicaremos detalladamente de los pormenores de este método, pero nos detendremos a explicarla de forma general.

Primordialmente, la idea de Hume es que la dinámica social se puede *narrar filosóficamente*. Es decir, podemos explicar la génesis y el desarrollo de las instituciones sociales, políticas y jurídicas no como hechos caóticos y aleatorios que suceden sin ninguna regularidad, sino como fenómenos que responden a ciertas condiciones objetivas de la naturaleza humana. La historia así, puede considerarse como un terreno fecundo para la investigación científica. Pero no se trata de una historia con personajes, fechas y lugares específico, sino una *historia abstracta* de la naturaleza humana, una historia que pudo suceder en cualquier parte del mundo. Finalmente esta *historia conjetural* es un modelo científico con el que el escocés quiere explicar las condiciones de posibilidad de las instituciones sociales.

Hay, desde luego, muchísimas cuestiones que hay que explicar de éste método, ruego al lector que tenga paciencia y me permita exponerlas más adelante. Le adelanto que en el capítulo I encontrará la explicación general del método y así como su relación con el proyecto de la *ciencia del hombre* humeana; en los capítulos II y III encontrará el desarrollo de la dicha historia: la sociabilidad ruda en el II y la *civilizada* en el III; finalmente en el IV encontrará una valoración del método.

Hemos dicho ya que esta investigación tiene objetivos de exploración y que la pretensión es recordar los elementos que de la teoría de Hume nos sirven para pensar la política en general. Pero también es objetivo de esta investigación reiterar la vigencia de algunas tesis que se desprenden de la *ciencia del hombre* humeana: la revaloración y reinterpretación del *Common Law* británico; la posición de lo *natural* y lo *artificial* en la teoría política; la idea de que la justicia es un producto humano pero no por ello arbitrario; su revisión de la función del egoísmo en la dinámica social, son algunas de las que

considero más importantes y que han sido abordadas a lo largo de esa investigación. Son temas que no se encuentran explícitos sino a partir del final del capítulo II, pero que sin duda encuentran asidero en las consideraciones que sobre el método humeano se hacen en el capítulo I. Partamos pues hacia el viaje ya anunciado.

1.- CIENCIA DEL HOMBRE

Tomemos la Introducción del *Tratado de la Naturaleza Humana*, como el punto de partida de la filosofía de David Hume, ahí encontraremos el proyecto no sólo de ésta obra, sino el expediente de su postura intelectual. Por supuesto, debemos tomar en cuenta que dicha postura fue madurando y que fue matizándose con el pasar de los años, también es importante considerar que el propio Hume consideraba que su *opera prima* había salido muerta de la imprenta, y esto implicaba que muchas de las tesis incluídas en ella debían revisarse. Aún así, parece que el filósofo escocés no abandonó las pautas que ahí estableció para sus investigaciones: el empirismo como método y la *conquista* de la naturaleza humana como objetivo, son los acompañantes primordiales de su obra.

La filosofía de David Hume, queda claro ya en ésta Introducción a su *Tratado*, se fundamenta en un empirismo que se opone a que la *naturaleza humana* pueda ser explicada mediante principios metafísicos y que, a la vez, niega que sus fenómenos estén sujetos a una demostración de tipo deductiva¹. Tal y como dice el filósofo escocés:

[...] es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la

¹ Esto no quiere decir que Hume rechace el razonamiento deductivo para todas las áreas del conocimiento, si así fuera, el filósofo escocés estaría obligado a rechazar las matemáticas, lo cual no parece estar presente en su filosofía. Aquí la cuestión es que la *Ciencia del Hombre* no puede estar cimentada en principios ajenos a la experiencia, no podemos considerar la *naturaleza humana* desde principios metafísicos ideales, ni tampoco podemos explicar sus fenómenos mediante una demostración de tipo deductivo. Por el contrario, la naturaleza humana se encuentra sujeta a una realidad empírica que no puede evadir. Como buen ilustrado, Hume parece considerar que explicar la naturaleza humana mediante principios metafísicos, equivale a explicarla mediante “dogmas de fe”, mientras que considera que los principios establecidos por la experiencia son elementos sujetos a comprobación, lo cual permite dinamismo científico y promueve un espíritu crítico de la investigación.

naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.²

Pero la idea de Hume no es sólo la de una filosofía empirista, su proyecto es construir una ciencia, la llamada *ciencia del hombre*, cuya pretensión es la de establecer un conjunto de principios generales con los que podamos adentrarnos en la investigación de la naturaleza humana. En efecto, para Hume dicha naturaleza es el objeto más importante de nuestro conocimiento, sin él, no podemos pretender avance en ninguna otra ciencia:

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan fácilmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano [...].³

Ahora, es importante aclarar que ésta ciencia no pretende agotar la complejidad de su objeto de estudio y que tampoco pretende ser la última palabra en el asunto, por el contrario, ella se asume dentro de un límite muy claro: *el método experimental de investigación*. Se trata pues de aplicar en la filosofía moral, el método que Francis Bacon e Isaac Newton habían utilizado para la filosofía natural. La premisa fundamental indica, que en el desarrollo de esta investigación, debemos abstenernos de establecer principios que no estén fundados de alguna manera en la experiencia. Dice Hume:

Y aunque debemos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas- y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia [...].⁴

Es un lugar común afirmar que Hume admiraba tanto el método y los logros de Isaac Newton en la filosofía natural, que él mismo aspiraba a convertirse en

² David Hume, *TNH de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 2005, Introducción, XXI (La paginación corresponde a la edición de Selby-Bigge, anotados en los márgenes de la edición en español) (De ahora en adelante la obra se citará como *TNH*).

³ *Ibid.*, Introducción, XIX.

⁴ *Ibid.*, Introducción, XXI.

el *Newton de las ciencias morales*⁵. Ya el subtítulo del *Tratado: Siendo un intento para introducir el método experimental en el estudio de las ciencias morales*, ofrece elementos a favor de dicha interpretación. Sin duda, entender la relación del ilustrado escocés con el científico inglés es importante para adentrarnos en su filosofía. Por esto resulta imperioso preguntarse qué significaba, para el filósofo escocés, llevar al ilustre Newton al terreno de la filosofía moral.

Parece que responder esta cuestión, nos exige al menos dos consideraciones:

1.- Tomar en cuenta que el ilustrado escocés realiza en su investigación un cambio significativo de perspectiva: *proponemos, de hecho, un sistema completo de ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo*⁶. Esto es lo que Harmut Kliemt ha llamado *giro newtoniano*⁷ y consiste básicamente en colocar a la naturaleza humana en el centro de la discusión y, en buena medida, aceptarla como medida de las demás ciencias; *un giro hacia el sujeto cognoscente o actuante que, totalmente en el espíritu de Newton, aspiraba a la reconstrucción de las bases de la experiencia empírica referida al sujeto*⁸. Esto último se ilustra con claridad en el *Tratado* cuando Hume, en un entusiasmo científico-épico, considera que su proyecto consiste en la *conquista de la capital de las ciencias*:

Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar un castillo o una aldea en la frontera, **marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma**; ya que una vez dueños de esta podremos esperar una fácil victoria en todas partes.⁹

2.- Entender la relación del proyecto humeano con Newton, implica aceptar que el método experimental de investigación, funciona como un elemento táctico efectivo en la *conquista de la naturaleza humana*. Tal y como lo enuncia en las primeras páginas del *Tratado*:

⁵ Cfr. Barry Stroud, *Hume*, México, UNAM, 2002, pp. 16 – 17.

⁶ *TNH*, Introducción, p. XX.

⁷ Harmut Kliemt, *Las Instituciones Morales*, ed. Fontamara, México, 1998, p. 35.

⁸ *Idem*.

⁹ *TNH*, p. XX. El subrayado es mío.

[...] como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa ciencia deberá estar en la experiencia y la observación.¹⁰

Así, lo que nos presenta Hume en su *Tratado* es un estudio, cuya pretensión es la de establecer los principios generales para conquistar la *capital de las ciencias*. Es importante destacar que la pretensión de Hume es efectivamente científica, pues ello nos permite leer la riqueza de su propuesta y nos coloca lejos de la interpretación que supone que su teoría debiera entenderse en clave escéptica. Y es que David Hume no es aquel filósofo que llevó a sus últimas consecuencias las teorías de George Berkeley y John Locke. Su filosofía es algo más que un corolario suicida del empirismo, su propuesta va mucho más lejos. Se trata de una nueva concepción antropológica, de una ciencia que intenta explicar *por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de todas las maneras en que lo hacen*¹¹. En este sentido, Hume resulta mucho más un *ilustrado ejemplar*¹² que en su pretensión de construir una teoría general de la naturaleza humana, expresa un optimismo intelectual y un deseo de dar luz en ciertos temas, que un escéptico negativo que en su afán crítico niegue la posibilidad de resolver algún problema filosófico.

El espíritu ilustrado de Hume es una constante en su obra y se observa con toda claridad tanto en el método que emprende en el *Tratado*, como en la construcción de su *ciencia del hombre*. El método experimental impide que entendamos nuestras hipótesis como principios universales, y también evita que participemos de *dogmas* metafísicos con pretensiones *omniexplicativas*.

Hume desde un principio tiene claro que al seguir a Newton, una de las condiciones que acepta, es que los principios de su teoría deben considerarse contingentes; sujetos a ciertas condiciones observables que no tienen por qué entenderse como permanentes. Así, en el mejor tono de la Ilustración, el filósofo escocés niega las pretensiones totalizadoras, sin que esto implique abandonar el espíritu científico. Podemos establecer principios científicos,

¹⁰ *TNH*, Introducción, p. XXI.

¹¹ Barry Stroud, *Op. Cit.*, UNAM, México, 2002, p. 14.

¹² *Cfr.* Carmen Silva, *David Hume: Un ilustrado ejemplar*, Tesis de Maestría, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1988.

regularidades de la naturaleza humana, pero por universales que sean, siempre serán contingentes¹³.

En lo que sigue atenderemos con más de detalle el método experimental de investigación y su relación con el estudio de la naturaleza humana, con el propósito de tener buenas directrices en la aproximación a las teorías del ilustrado escocés.

1.1.1 EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE INVESTIGACIÓN

Desde muy temprano, las escuelas a las que asistimos insisten en sus clases de ciencia sobre el método experimental, al que comúnmente entienden como dividido en cuatro partes: observación, hipótesis, experimentación (contrastación de la hipótesis) y conclusión. Se trata pues de un método más o menos simple que nos permite llegar a conclusiones generales, quizá principios, que expliquen una observación regular. Algo en lo que no se insiste demasiado en las escuelas es que las conclusiones obtenidas mediante éste método, son contingentes: lo que obtenemos de nuestras investigaciones es un conocimiento probable de ciertos fenómenos, más no la certeza de que los resultados de nuestras investigaciones son irrefutables.

Hume en su investigación de las ciencias morales, tiene claro tanto lo que nos enseñan en nuestras clases de ciencias, como lo que omiten. Podríamos decir incluso, que para el filósofo escocés sería un sinsentido enseñar el método experimental sin entender las pretensiones y limitaciones de éste. La propuesta no consiste en una mera investigación empírica, sino que asume que los resultados de dicha investigación están sujetos a correcciones futuras, que pueden llevar incluso a que se demuestre su falsedad. Así, lo que tenemos no es sólo un método, sino una dirección filosófica; una concepción determinada de la naturaleza humana, de sus limitaciones y posibilidades.

Ahora, aunque Hume asume éste método como el punto de partida de su investigación, muy poco nos dice de cómo opera éste en su *ciencia del hombre*. Así, debemos observar con atención el desarrollo de las tesis humeanas, para comprender qué significa aplicar el método experimental de investigación al estudio de la filosofía moral. Quizá lo primero que hay que

¹³ Cfr. Barry Stroud, *Op.Cit.*, p. 24.

destacar, es una dificultad un tanto obvia que el mismo Hume reconoce, y es que, los experimentos que podemos hacer para construir la *ciencia del hombre* son muy distintos a los que podemos realizar en una investigación de filosofía natural:

La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar –que no se encuentra en la filosofía natural– de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir.¹⁴

No podemos hacer el mismo tipo de experimentos porque nuestro objeto de estudio es distinto, para examinar los objetos de la filosofía natural, muchas veces basta con tomarlos y reproducir la relación que queremos investigar. En la filosofía moral (siendo el ser humano el objeto de estudio), no podemos hacer experimentos premeditados sin estar alterando ya el resultado de la investigación. Así, la *ciencia del hombre* debe partir de una observación muy cuidadosa del ser humano en su diario acontecer. Autores como Barry Stroud sugieren que esta observación cuidadosa implica sobre todo una experimentación de los fenómenos morales en *uno mismo*¹⁵, de tal suerte que la auto-observación (al más puro estilo cartesiano) es un elemento indispensable en la investigación de la filosofía moral. Esta afirmación cobra mucho sentido al explorar las tesis humeanas de los libros I y II de su *Tratado* y también al estudiar los textos en los que el filósofo escocés aborda el problema del entendimiento y de las pasiones. En éstos textos, Hume busca el *origen* de nuestras ideas y nuestras pasiones tomándose *él mismo* como objeto de estudio. Sin embargo, cuando analiza fenómenos de la filosofía moral, que implican la sociabilidad, no parece usar el mismo método. Aunque también se trata de investigaciones donde se busca explicar el origen, ahora no de ideas o sentimientos sino de instituciones morales, jurídicas o políticas, no es la auto-observación la fuente de los datos para esta investigación, sino que la observación del comportamiento de otros seres humanos es lo que proporciona al filósofo escocés los datos para el desarrollo de su investigación.¹⁶

¹⁴ *TNH*, Introducción, p. XXIII.

¹⁵ Barry Stroud, *Op. Cit.*, p. 17: “Hume [...] parece pensar que la única manera de observar la conducta humana es observarse a uno mismo.”

¹⁶ *Cfr.* A.E. Pitson, *Hume's Philosophy of the Self*, New York, Routledge, 2002 pp. 91-92. El autor sugiere que la diferencia en las explicaciones que Hume hace del entendimiento y las

En lo que sigue quisiera concentrarme en la importancia que da el ilustrado escocés a la noción de *origen* y a la relación que tiene con el método experimental, con lo cual intentaré trazar una línea interpretativa para seguir al filósofo en su argumentación.

1.1.2 LA EXPLICACIÓN GENÉTICA DE LA NATURALEZA HUMANA

Si tomamos el método experimental como punto de partida para el análisis de la *naturaleza humana*, lo primero que necesitamos es una observación de las características de ésta. Para Hume esto parece poder sintetizarse en tres aspectos básicos: el entendimiento, las pasiones y la moral. Según esto, los seres humanos, nos caracterizamos porque pensamos, sentimos, hacemos juicios de valor y nos desenvolvemos dentro de una sociedad. Así, la hipótesis humeana (2do. paso del método experimental) es que éstas características del hombre pueden ser explicadas desde el empirismo, sin la necesidad de apelar a ningún principio metafísico, mientras la experimentación (3er. paso del método) requeriría de la observación de los fenómenos mentales y sensitivos dentro de *uno mismo*, así como la observación de las relaciones entre los seres humanos para explicar los fenómenos morales (sociales, políticos). Gran parte de lo que el filósofo escocés nos presenta en su *Tratado* es el desarrollo de sus experimentos morales; su observación inicial y su hipótesis están dadas en su Introducción y al filósofo no parece importarle derramar más tinta en su explicación, pues el desarrollo de los experimentos debe justificar tanto la observación como la hipótesis.

Como hemos adelantado ya, para conseguir su objetivo Hume suele hacer una investigación genética: se pregunta por el origen de ideas, sentimientos o relaciones sociales. Esto equivale a preguntar qué clase de experiencias fundamentan las características de nuestra naturaleza; diferentes experiencias explican los fenómenos del entendimiento, las pasiones y la moral. Quizá una forma de sintetizar el procedimiento del filósofo escocés sería preguntar: ¿Cuáles son las condiciones empíricas para que una idea se impregne en la mente o para que una pasión excite nuestros sentidos? y ¿Qué tiene que

pasiones con las que hace de la moral, se pueden entender mejor si se asume que las investigaciones del entendimiento y las pasiones se realizan desde un *yo privado*, mientras aquellas que tienen que ver con la moral se realizan desde un *yo público*.

sucedir para que los seres humanos *inventemos*¹⁷ instituciones jurídicas y políticas?

Es importante recordar que lo que pretende el filósofo escocés no es una investigación exhaustiva y completa de nuestros contenidos mentales, nuestras pasiones o nuestras instituciones. Hume intenta explicar los fenómenos que considera fundamentales para entender, de forma general, la naturaleza humana. Así, probablemente inspirado en las “reglas para razonar en filosofía” de Newton, pretende establecer leyes generales que expliquen una gran amplitud de fenómenos, sin que se deban ejemplificar un sinnúmero de éstos¹⁸.

La investigación genética se hace muy patente ya en la Parte I del Libro I del *Tratado* intitulado *el origen de las ideas*. Ahí, el escocés intenta rastrear la génesis de lo que considera como las partículas fundamentales del entendimiento: las impresiones y las ideas. Buscando la experiencia que las provoca, encuentra que no habría forma de explicar éstos fenómenos mentales si no fuera por la percepción, incluso, su investigación advierte que la forma en que dicha percepción suceda implica una clase de *contenido mental* específico: Una impresión es una experiencia de “primera mano”, es aquello que sucede en la mente por el simple hecho de tener vista, tacto, oído, etc. Mientras tanto, una idea es una copia de esa experiencia, ésta se queda impregnada en nuestra mente después de haber tenido una percepción cualquiera. Se trata pues de una *experiencia interna*, una percepción de “segunda mano”. Si siguiéramos la argumentación de Hume, aquí tendríamos que explicar la distinción entre ideas simples y complejas, así como otras clasificaciones, sin embargo, nuestro propósito no es hacer una explicación de toda la teoría humeana del entendimiento, lo único que queremos es ilustrar el modo en el que el filósofo escocés procede en sus investigaciones y destacar los

¹⁷ Es importante tener en cuenta que para Hume las instituciones jurídicas y políticas son productos de la inventiva humana, hechos para procesar conflictos. Esto será fundamental para el desarrollo de la filosofía política del filósofo escocés pues supone entender que no hay orden político, ni jurídico previo a la dinámica social humana. No hay nada *a priori* en la experiencia política; no hay derechos, ni justicia preexistente a la dinámica social.

¹⁸ Isaac Newton, *Principios Matemáticos de la Filosofía Moral*, Madrid, ed. Editora Nacional, 1982, p. 657: “Regla I: *No debemos para las cosas naturales admitir más causas que las verdaderas y suficientes para explicar los fenómenos* [...]”; Regla II: *Por consiguiente, debemos asignar tanto como sea posible a los mismos efectos las mismas causas*. Como acontece con la respiración de un hombre y un animal; la caída de las piedras en *Europa y América*; la luz de fuego de la cocina y el Sol; la reflexión de la luz en la Tierra y en los planetas.”

elementos que consideramos imprescindibles. Así, es fundamental resaltar el carácter que la percepción tiene para la ciencia del hombre.

Para Hume, la percepción constituye una fuente primaria muy relevante para su investigación, a través de ella, *obtenemos* todo aquello que habrá de constituir nuestra mente, todo aquello que ha de alimentar nuestras pasiones y todo lo que motiva nuestras acciones. No se trata de que la percepción, por sí sola, nos dote de todo lo necesario para las operaciones más refinadas de nuestro entendimiento, nuestras pasiones o nuestra acción, sino que ella es lo que *origina* la cadena de pensamientos y sensaciones que suceden en nuestro ser. En última instancia, la postura humeana implica admitir que sin percepciones los seres humanos no seríamos nada:

Quando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo este tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.¹⁹

La ironía del escocés, deja ver claramente lo que se propone, que no es otra cosa que reforzar su propósito de explicar la naturaleza humana sin apelar a ningún concepto metafísico o noción originaria. Hume parte de la concepción lockeana de la *tabula rasa*; no hay principios innatos en nuestra mente que determinen a los demás, las ideas, pasiones y motivaciones surgen una vez que empezamos a percibir. Más aún, el filósofo escocés se opone a que la noción de *alma* o *sustancia* puedan darnos alguna luz en la construcción de la ciencia del hombre.

Al hablar de las percepciones, hemos dicho que *percibir* no implica solamente una experiencia sensorial del “mundo externo”, sino que también se trata de una experiencia del “mundo interno”. Si bien la mente se “llena” de experiencias de los dos tipos, podríamos decir que la experiencia interna tiene mucho mayor peso en las investigaciones del filósofo escocés. Hemos dicho párrafos atrás que Hume se toma a sí mismo como objeto de investigación cuando indaga en la naturaleza del entendimiento y de nuestras pasiones, esto lo podemos notar desde las primeras clasificaciones que hace el filósofo

¹⁹ *TNH*, I, IV, VI, 252.

escocés de los contenidos mentales. Tanto impresiones, como ideas pueden catalogarse en dos clases: sensación y reflexión. Las percepciones de sensación, son aquellas que se han producido por nuestra capacidad sensorial, mientras aquellas a las que Hume denomina percepciones de reflexión se producen por una experiencia interna:

[...] una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos (impresión de sensación), y hace que percibamos calor, frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. **Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella derivan.**²⁰

Quisiera matizar la afirmación de que para Hume la experiencia interna ocupa un lugar más importante en su teoría. Quizá, en lugar de jerarquizar los tipos de experiencia, hay que explicar que la experiencia sensorial sólo nos dota de las *partículas atómicas* de la naturaleza humana. Se trata de los primeros rudimentos de la experiencia, de aquello *que surge originariamente en el alma por causas desconocidas*²¹. El origen de las percepciones de sensación constituye uno de los límites infranqueables de la *ciencia del hombre*; desde la experiencia no puede explicársele, se requeriría de nociones metafísicas para poder hacerlo. Pero aún tomando una postura empirista-naturalista en que se pretenda explicar el origen de la sensación, habría que abandonar la filosofía moral. En palabras del ilustrado escocés:

Para tener percepciones, la mente debe comenzar ciertamente por alguna parte; del mismo modo que las impresiones preceden a sus ideas correspondientes, tendrá que haber también algunas percepciones que hagan directamente su aparición en el alma. Todas ellas dependen de causas físicas y naturales, y su examen me alejaría demasiado de mi propósito en éstos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural. Por esta razón, me limitaré aquí a esas otras impresiones que he llamado secundarias y reflexivas, en cuanto que surgen de las impresiones originales o de las ideas de éstas últimas.²²

²⁰ *TNH.*, I, I, II, p. 8. El subrayado es mío.

²¹ *Idem.*

²² *TNH*, II, I, p. 276. No deja de ser extraño porqué Hume no considera la anatomía como una parte importante de la *naturaleza humana*, siendo que esa corporalidad es la que nos permite experimentar el mundo. Con todo, esto nos deja claro que la preocupación del ilustrado escocés está plenamente orientada hacia la filosofía moral.

Ya sea en el análisis del entendimiento o de las pasiones, explicar el origen de las percepciones sensoriales implica un límite cuando no, un problema. Por ello, Hume buscará explicaciones mucho más extensivas del origen de las percepciones de reflexión. Éstas percepciones, por una parte se refieren a las sensaciones de deseo, aversión, temor y esperanza, etc. que nos pueden causar las percepciones sensoriales, cuyo desarrollo será hecho por Hume en la sección del *Tratado* dedicada a las pasiones. Por otra parte, las percepciones de reflexión se refieren a ideas mucho más complejas que las que puede darnos la mera sensación, ejemplos de ello serían las ideas abstractas, las ideas de espacio y tiempo, la causalidad, la identidad, a las cuales el filósofo escocés dedica buena parte de su análisis sobre el entendimiento.

Ahora, es importante notar que cuando Hume analiza lo que hemos llamado “experiencia interna” no sólo se concentra en las percepciones de reflexión, también llaman su atención las operaciones constructivas y asociativas de la *naturaleza humana*. La memoria, la imaginación, así como los *principios de asociación natural* (semejanza, contigüidad y causalidad) que dirigen a la imaginación, son elementos fundamentales para comprender cómo es nuestra experiencia del mundo, además de que explican porqué somos capaces de adherir un orden a un mundo perceptual más o menos caótico. Las facultades de la mente son una parte fundamental de la explicación genética de nuestra experiencia, sin una explicación de su funcionamiento, sólo tendríamos una naturaleza humana que contiene percepciones, sin posibilidad alguna de ordenarlas.

Asimismo, en el terreno de las pasiones Hume pone especial énfasis en la experiencia interna. Desde muy temprano en su explicación el yo aparece como el objeto primero de las pasiones, de tal suerte que es también una experiencia interna lo que llama su atención: cómo se generan los sentimientos de orgullo y humildad²³ en el yo serán los primeros pasos en esta investigación. Pero ya en el desarrollo de dicha investigación se advierte que será imposible mantenerse en una posición de auto-observación si es que se quiere avanzar

²³ En este particular parece muy atinada la advertencia de Félix Duque en una de las notas (p.393) que hace en su traducción del *TNH*: Hume no utiliza “humildad” en el sentido corriente del término (mucho menos en el de “virtud cristiana”), sino como el opuesto valorativo del orgullo; casi podría hablarse de “sentimiento de inferioridad”.

en la *ciencia del hombre*, pues difícilmente puede comprenderse cómo surgirían pasiones como el orgullo y la humildad, o más aún como el amor y el odio sin una relación directa con otras personas. Aquí, la teoría humeana comenzará a desarrollarse en un vaivén entre las percepciones que dentro de *sí mismo* tiene el ser humano y las percepciones que tiene de los otros, con lo que apunta hacia su teoría social y política donde sus explicaciones ya no se ciñen sólo a una experiencia interna.

Particularmente importante en este aspecto es el hecho de que Hume encuentra en las pasiones el origen de nuestras acciones. Por el momento no nos adentraremos a explicar esta tesis a detalle (pondremos especial atención a ella en el capítulo II de esta investigación), lo que nos importa aquí es hacer explícita la necesidad que tendrá Hume de salir del *mundo interno* al avanzar en sus investigaciones. Es imprescindible transitar entre percepciones internas y externas para obtener los datos que nos permitan explicar la parte de *nuestra naturaleza* que depende de la relación con los demás. En este sentido, si partimos de que la acción se debe a las pasiones deberíamos explicarlo así: El primer dato que tenemos para establecer una relación entre pasiones y acciones lo obtenemos de la auto-observación, de ahí tendría que venir una hipótesis del tipo “las acciones son provocadas por pasiones”, pero lo que es más importante es que podamos comprobar que dicha tesis se sostiene en la experiencia, es decir que no sólo nosotros sino los demás seres humanos actúan por una excitación de sus pasiones. Aquí es importante observar que Hume no cree necesitar una observación exhaustiva del comportamiento de los otros sino que supone una semejanza en la naturaleza humana que le permite establecer principios o reglas generales:

Ahora bien , aquello que descubro es verdad en algunos casos *supongo* que también lo es en todos [...] ²⁴

Esto último, es un eco de la *Regla IV para razonar en filosofía* propuesta por Newton y una aplicación de la regla 4 de Hume para juzgar causas y efectos postulada en I, III, XV del propio *Tratado*. Con ello Hume expresa una vez más su adhesión a la teoría del científico inglés. Pero más allá de la *vena newtoniana* que expresa el filósofo escocés, es importante considerar que la

²⁴ TNH, II, I, V, p. 285.

semejanza que supone en la naturaleza humana es lo que le permite establecer principios científicos, sin ese supuesto tendría que hacer un sinnúmero de experimentos para poder dar las reglas generales necesarias para la construcción de su ciencia del hombre.

Con todo, a partir de que en el *Tratado* se nos presenta una teoría de la acción la metodología irá alejándose del método de la auto-observación, dando cada vez más importancia a la observación de las relaciones humanas, lo cual guiará la investigación que el filósofo escocés se propone sobre la moral.

Félix Duque, propone que no debemos pensar el tema de la moral en Hume como un tema restrictivo de ética, sino que debemos entenderlo a su vez como una teoría de filosofía política y de derecho, tomando esta anotación como punto de partida quisiera ahondar en el proceder de Hume a este respecto para terminar esta sección.

Hemos dicho ya que para el filósofo escocés es importante tanto en su teoría del entendimiento como la de las pasiones dar explicaciones genéticas y que lo mismo podemos decir sobre su teoría moral. También hemos dicho, al principio de este capítulo, que la forma en la que procede en su investigación sobre el entendimiento y las pasiones tiene una fuerte inclinación hacia la auto-observación como método, mientras en la teoría moral cambia de método de investigación. Además, en las últimas líneas hemos agregado que desde su teoría de las pasiones Hume comienza a transitar de la auto-observación a la observación de los demás seres humanos. En lo que sigue quisiera explicar brevemente cómo sucede esto.

Podemos decir que el tránsito de la auto-observación, hacia la observación de las relaciones humanas aún está en desarrollo cuando Hume comienza su análisis sobre la moral, los apartados sobre el vicio y la virtud son claro ejemplo de ello. En ellos se pregunta cómo surgen las distinciones morales; si éstas provienen de la razón o son distinciones que refieren a una sensación es la discusión fundamental. Una vez que ha establecido que éstas distinciones no surgen por operaciones del entendimiento, se pregunta por los sentimientos que nos llevan a juzgar los actos (ya sean propios o ajenos) como beneficiosos o dañinos. La forma en la que aborda esta cuestión no es muy distinta a su análisis sobre el origen de las pasiones o el origen de las ideas. Aunque aquí es importante observar aquello que nos provocan los actos de los demás y es

necesaria la percepción de algo externo a nosotros, aún la auto-observación sigue siendo primordial. Hume observa dentro de sí mismo, busca lo que provocan en su interior ciertas acciones para después poder establecer principios sobre la naturaleza humana.

Sólo una vez que el filósofo escocés se pregunta por el origen de instituciones sociales como la justicia, la propiedad o el gobierno comenzará a volcar sus observaciones hacia los demás. Es importante anotar que no existe una renuncia total de la auto-observación como fuente de investigación en éstos apartados, más bien, dado que el filósofo escocés busca explicar la génesis de instituciones sociales, se ve obligado a apelar más a observaciones que nos proporciona la experiencia externa. Sin embargo, también busca experiencias internas que ayuden a completar sus investigaciones, *i.e.* la observancia de la justicia, de las reglas de propiedad y la obediencia al gobierno dependen de que tengamos una impresión clara (sentimiento) de su utilidad.

Pero, ¿qué es lo distintivo en su método cuando intenta explicar los fenómenos sociales o políticos? Tomemos su análisis de la justicia como el modelo explicativo paradigmático de éstos fenómenos. Lo que nos presenta Hume es lo que se ha denominado *historia filosófica*, *historia natural* o *historia conjetural*, por el momento no daremos una explicación exhaustiva de éste método, pues este es el objeto del apartado 3 de éste capítulo. Sólo quisiera extraer algunos lineamientos generales para terminar la descripción sobre el método humeano.

La *historia de la justicia* parte de una observación antropológica en la que describe al ser humano como un ser desprovisto corporalmente frente a las inclemencias del mundo, así como débil para sortear los obstáculos que se le imponen para sobrevivir. A la vez, Hume observa que el ser humano se asocia con otros de su especie para poder sobrevivir, aunque esto no resuelve el problema pues los bienes necesarios para sobrevivir son escasos y de difícil adquisición. Por sí esto no fuera suficiente, los humanos también tienen que lidiar con la carencia de *los otros*, lo que implica la necesidad de estar preparados para defendernos de un posible robo. De aquí se concluye que actuar en sociedad es indispensable pero también que los lazos son más bien frágiles; la debilidad humana puede violentar una y otra vez los logros que se

hayan alcanzado. Todas éstas son las condiciones en las que la justicia surge; la necesidad de proteger nuestras posesiones es lo que explica porqué instauramos reglas de convivencia, mientras la perpetración de dichas reglas explicaría la permanencia de una sociedad. Ahora, aunque esto explique por qué necesitamos de la justicia, no explica por qué decidimos obedecer las reglas que establecemos, como tampoco explica por qué terminamos por considerar la observación de la justicia como una virtud. Resolver estas cuestiones le tomará a Hume varias páginas del *Tratado* y a nosotros otras tantas en el capítulo III de esta investigación. Lo que necesitamos en este apartado es explicar los lineamientos generales de este método *histórico*.

Quizá, la primera pregunta que surge en cuanto observamos con detenimiento el método que sigue el escocés es cómo podemos afirmar que los hechos sucedieron tal y como él los narra, más aún, habría que preguntar cuáles son los referentes empíricos que sustentan éstas historias. Aquí es importante notar que Hume no pretende que su narración sea una explicación exacta de cómo llegan los seres humanos a instituir la justicia, se trata más bien de una hipótesis que considera plausible y que le permite explicar la forma en la que de hecho se manifiesta el fenómeno de la justicia, así como la necesidad de ella. Pero, ¿cómo hacer para que esa hipótesis no sea una mera fantasía? Es imprescindible que Hume pueda responder esto de forma consistente para no *traicionar* su propósito de explicar la naturaleza humana sin apelar a nociones metafísicas.

Para el filósofo de Edimburgo, el fundamento de esta concepción, se encuentra en las evidencias que en el presente (o en cualquier momento) pueden corroborar la *historia* que se narra: Es visible que un hombre que se aparta o que es expulsado de la sociedad difícilmente puede sobrevivir, hay evidencias suficientes para afirmar que obtener una buena cantidad de bienes requiere mucha industria, como también podemos observar que, sin un aparato de justicia adecuado, sería muy complicado mantener posesiones estables. Así, parece que tenemos los elementos suficientes para afirmar que este método no aleja a Hume de sus objetivos. En primer lugar hay que notar que no se trata de fenómenos particulares y aislados que se generalizan, se trata de observaciones cuidadosas del acontecer humano, de las cuales se obtienen ciertas regularidades que pueden darnos luz para establecer principios para la

ciencia del hombre. En segundo lugar habrá que notar que la investigación genética sigue en pie; aunque Hume no éste completamente seguro de que las situaciones que narra hayan sucedido como él las piensa, el *origen* de las instituciones sigue dándole los datos suficientes para comenzar una larga cadena de razonamientos y explicar fenómenos morales complejos. Por último habrá que destacar que el filósofo escocés sigue las reglas del *método experimental de investigación*, en el caso citado de la justicia hay una observación sobre la naturaleza (debilidad, flaqueza, escasez, etc...), después se *conjetura* una hipótesis (la sociedad y las reglas de justicia son necesarias) y por último se contrasta con la experiencia para hacer una conclusión, i.e. la justicia es útil e indispensable para nuestra sobrevivencia.

1.1.3 COROLARIO

Hay dos aspectos que considero fundamentales desarrollar al adentrarse a la filosofía de David Hume, el primero es el método que decide utilizar y el segundo es el objetivo que pretende alcanzar con dicho método. Hemos dicho ya que la propuesta del filósofo escocés fue aplicar el método experimental de investigación a las *ciencias morales* con la intención de conquistar los que él consideraba como la *capital de las ciencias*, que no era otra cosa sino la naturaleza humana. El análisis del método que utiliza Hume, nos permite hacer consideraciones sobre la consistencia de su obra, saber las limitaciones de su investigación y observar las herramientas intelectuales con las que trabaja. Esto es importante en tanto que nos permite hacer críticas prudentes y evitar interpretaciones “salvajes” de su pensamiento. A su vez, la descripción del método nos da un retrato del protagonista de la obra humeana, nos permite observar el acontecer de la *naturaleza humana* (representada muchas veces por Hume mismo). Por otra parte, adentrarnos en el objetivo de su ciencia del hombre nos abre las puertas hacia la postura intelectual de Hume y nos permite aclarar algunos de los presupuestos ¿Por qué elegir el método experimental de investigación? ¿Qué clase de *naturaleza humana* puede explicar el método experimental? ¿Qué ideas políticas subyacen a la elección del método? Son algunas de las preguntas que pueden responderse al poner la lupa en la relación entre el método y el objetivo de la teoría humeana. En lo

que sigue intentaré aproximarme a éstas respuestas para dar una versión más acabada de la postura filosófica del ilustrado escocés.

1.2 EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA HUMANA

Hay una pregunta que necesita ser respondida para seguir nuestra investigación ¿Por qué Hume asume el *método experimental* como la guía para su teoría sobre la naturaleza humana? Una parte de esta respuesta ya la hemos adelantado cuando dijimos que el filósofo escocés toma a Newton como inspiración para hacer su ciencia del hombre.

La filosofía del S. XVIII se enlaza por doquier con este ejemplo único, con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente. No se contenta con el conocimiento físico-matemático, sino que ve en él el arma necesaria para todo conocimiento en general.²⁵

Según esto, el método newtoniano ha sido aceptado por el filósofo escocés porque lo ha considerado sumamente efectivo para explicar los fenómenos de la filosofía natural, y cree que esa misma efectividad puede trasladarse al terreno de la filosofía moral. Sin embargo parece que esto no nos responde del todo la cuestión que analizamos. Desde mi perspectiva, Hume utiliza el método del científico inglés no sólo por considerarlo efectivo, sino porque existe una concepción antropológica y filosófica dentro de la teoría de Newton que atrae la atención de *Le bon David*²⁶, y es que, la teoría newtoniana ofrece una aproximación al mundo en la cual hay una cautela y cuidado especial para evitar el dogmatismo filosófico que es algo que para Hume resulta fundamental. En efecto, es el famoso *hypotheses non fingo* newtoniano lo que para el ilustrado escocés y para muchos otros ilustrados resulta valioso, pues ésta forma de abordar el estudio de la naturaleza resulta congruente con los objetivos de la llamada Ilustración.

Lo que hay de fondo aquí es la propuesta de formular una filosofía que escape de los errores del *ancien régime* (sistemas filosóficos *aprioristas* que provocan intolerancia política y religiosa, superstición, etc.) y que se acerque más a la idea de un mundo complejo ante el que el ser humano se maravilla,

²⁵ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 27.

²⁶ Mote con el que se conoció a Hume en los círculos intelectuales franceses durante su estadía en París como Secretario en la embajada británica.

observa y estudia, pero del que no espera encontrar su último misterio. Como dice Ernst Cassirer:

Declara Voltaire que el hombre en cuanto osa penetrar en la esencia interna de las cosas y trata de conocer lo que son en sí mismas, se da cuenta inmediata de los límites de su capacidad y se siente en la situación del ciego que pretende hacer juicios sobre la naturaleza de los colores[...] Habrá que renunciar a la esperanza de arrebatarse jamás a las cosas su último secreto, de penetrar en el *ser absoluto* de la materia o del alma humana [...]²⁷

Hay un límite al conocimiento humano, esto fue una bandera para las teorías de Locke y Newton, y lo fue también para Voltaire y D'Alembert. Pero ese límite, no debe entenderse como una restricción o una desventaja filosófica, por el contrario, sólo la comprensión de ese límite nos puede llevar por los caminos de la ciencia. Los sistemas *apriorísticos* y metafísicos son los que no nos dejan dar un paso hacia delante, son las hipótesis y especulaciones totalizadoras, aquellas que intentan descifrar el *último secreto* las que nos alejan de la posibilidad de explicar la naturaleza del mundo y la humana .

Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las escuelas de los más humildes artesanos.²⁸

Así, para Hume el *método experimental* resultaba algo más que una técnica de investigación, es una postura filosófica irrenunciable, la única con la que se puede desarrollar una tarea científica: El límite de la naturaleza humana no nos impide la investigación, *no se cierra para nosotros el "interior de la naturaleza" si por tal entendemos su orden y legalidad empíricos*²⁹. En efecto, para Hume no se trata sólo de entender al ser humano como limitado en su capacidad cognoscitiva (en buena medida esto se sabe desde siempre), se trata sobre todo de saber los alcances de dicha capacidad y entender, a final de cuentas, cómo es que opera la naturaleza humana, eso constituye la ciencia del hombre.

²⁷ Ernst Cassirer, *Op. Cit.*, p. 27.

²⁸ *TNH*, Introducción, p. XXII.

²⁹ Ernst Cassirer, *Op. Cit.*, p. 28.

En nuestro trabajo será importante no perder de vista que para el filósofo escocés el *método experimental* significa, ante todo, la posibilidad de una comprensión científica del acontecer humano. Esto implica que ,en cuanto teorizamos sobre ello, cuando intentamos dar cuenta del *orden y legalidad empíricos* de la naturaleza humana, debemos ser muy cautelosos y cuidarnos de establecer principios o aventurar hipótesis que no podremos corroborar. El espíritu de las investigaciones que realiza el filósofo escocés implica no olvidar que las tesis que establezcamos son falibles, mientras que implica también hacer un gran esfuerzo para explicar mediante máximas las reglas que configuran la ciencia del hombre.

1.2.1 PROBABILIDAD VS. CERTEZA

Uno de los puntos de partida de la investigación humeana es considerar que el conocimiento tiene, cuando mucho, el *status* de probable. Esto significa que se admite la imposibilidad de establecer conocimientos *ajenos a toda duda* y, a la vez asume un dinamismo científico en el que se presupone que una comunidad ilustrada estará en una constante discusión sobre las materias de mayor importancia. La idea es que aunque tengamos una tesis muy bien cimentada, siempre habremos de estar abiertos a la confrontación de dicha tesis e incluso a la posibilidad de que dicha tesis sea rechazada por una mejor teoría.

Esto desde luego no es un asunto trivial en la construcción de la *ciencia del hombre* humeana. Ya sea en el ámbito del entendimiento, las pasiones o la moral el escocés tiene claro que debe ser muy cuidadoso en los experimentos que realice y, mucho más en las máximas que establezca, sobre todo si el objetivo es una teoría que sea lo suficientemente fuerte para resistir los embates de la comunidad científica³⁰.

³⁰ A este respecto es interesante notar que la comunidad científica con la que Hume convivió fue la escocesa, en donde la Ilustración, significó la posibilidad de ésta discusión. Aunque concordaban quizá en la valía del método de Newton, solían tener desacuerdos en la forma de su aplicación y en los resultados obtenidos en las investigaciones de filosofía moral. Tal y como dice Scott Gordon en *The History and Philosophy of Social Science*, New York, Routledge, 1991, p.120:

[...] though this group [The scottish moralists] shared the general views described above [the newtonian method], they disagreed in numerous ways and were content to disagree; none of them felt any need to accommodate his views to those of another in order to reach a common doctrine. They did not have a 'leader', they did not form a sect, they did not propagandize a set

La idea de probabilidad es un llamado a la humildad y a la objetividad científica, no podemos pretender haber descubierto los últimos misterios de la naturaleza o del ser humano, pues esto lleva directamente al dogmatismo del que se quiere escapar. Se trata de una aproximación cuidadosa a la idea de *conocimiento universal y necesario*. Hume, al elegir el método newtoniano, conscientemente ha decidido evitar establecer principios *a priori* de los cuales podamos derivar el conocimiento de las cosas, él ha invertido esto; ha transitado del estudio de las esencias al de los fenómenos; ha decidido investigar los fenómenos humanos, observarlos y extraer reglas del examen de esa observación. Esto hace que el conocimiento pueda ser solamente probable precisamente porque nuestra observación está limitada por nuestra naturaleza, y por tanto nuestro entendimiento de las cosas se encuentra en el mismo lugar. Por supuesto, esto no quiere decir que exista una renuncia a establecer conocimientos universales y necesarios, sino que, dichas características deseables en el conocimiento, sólo son posibles dentro de los límites de la probabilidad.

Para Hume como para cualquier ilustrado, que el conocimiento sea sólo probable no representa ningún problema pues la característica de éste es que resulta útil, lo cual es más que suficiente. Se trata de un conocimiento científico, en el cual la pretensión es establecer reglas derivadas de la observación, que nos ayuden a comprender la naturaleza del mundo y la naturaleza humana: no voy a imponer al mundo mis hipótesis forzándolo a que se adecúe a ellas, por el contrario, voy a observar el mundo *tal y como es* (tal y como lo puedo percibir) intentando encontrar el orden dentro del espectro perceptual. En esto último es donde se encuentra la utilidad, mientras yo intente forzar el mundo a mis hipótesis no puedo intervenir en él porque no lo conozco, en cambio si conozco el mundo puedo intervenir y transformarlo para mi bien. Lo mismo sucede si nos desplazamos a la filosofía moral, es importante que conozca la naturaleza humana para poder establecer reglas adecuadas para la convivencia social. No es una mera curiosidad intelectual lo que lleva a Hume a ensayar una ciencia del hombre, el conocimiento de la naturaleza humana era importante en tanto que podía colaborar para una

of ideas regarded as a doctrinal core. They knew one another well, met and discussed, but did so without attempting to found an institution of any kind.

transformación de la vida social y contribuir al bien de la humanidad, esto es bien claro en la *Investigación sobre el conocimiento humano*:

Que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu ciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad.³¹

Así, el conocimiento de la naturaleza humana, debe llevarnos hacia soluciones útiles para la vida social. Esto constituye una de las directrices fundamentales del análisis político del filósofo escocés, instituciones como la propiedad, la justicia y el gobierno se caracterizan fundamentalmente por su utilidad. Son artificios, invenciones que nos permiten procesar ciertos conflictos sociales como el egoísmo, aunque jamás pueden aspirar a la disolución total de dichas dificultades. Hume asume, al igual que otros teóricos políticos de la época como Adam Ferguson, que el conflicto humano es algo inevitable, al que sólo podemos aspirar a reconducir o educar³².

Es importante no perder de vista la relación que hay entre el conocimiento probable y la utilidad. Un conocimiento probable indica que no es absoluto, ni total, está sujeto a revisión, mientras que la utilidad a su vez implica contingencia: supone la posibilidad de que en algún momento el conocimiento que tenemos deje de ser útil o resulte insuficiente, esta es la actitud que Hume muestra constantemente en sus investigaciones.

1.2.2 EL ESCEPTICISMO DE HUME

Para encuadrar bien la cuestión de la probabilidad en la filosofía del escocés, juzgo importante adentrarnos en una interpretación que creo bien vale la pena mencionar y es aquella que intenta darle al escepticismo del filósofo escocés su justo lugar.

³¹ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos, 2007, Parte I, sección I, página 9 (Al igual que en las citas del *TNH* uso la paginación de Selby-Bigge que se reproduce en los márgenes en la edición en español).

³² Con todo, es importante notar que Hume y Ferguson no teorizan sobre el conflicto en los mismos términos. Mientras para Hume, el conflicto, producido por la parcialidad humana, es un elemento explicativo de los orígenes de las instituciones sociales, sin el que no se puede entender la dinámica social, para Ferguson el conflicto social, no sólo es explicativo sino valioso. *Cfr.* Isabel Wences, *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil*, Madrid, Dykinson, p.72: [para Ferguson] el conflicto es visto como una fuerza constructiva que coadyuva al desarrollo de las cualidades propias de los individuos y a la formación gradual de las instituciones que constituyen la sociedad civil.

A partir de la obra *The philosophy of David Hume* de Norman Kemp Smith, ha sido frecuente interpretar a David Hume no ya como un escéptico (destrutivo) sino como un naturalista (constructivo), una muestra de lo importante que ha sido esta interpretación puede verse en el notable esfuerzo que presenta Barry Stroud en su obra *Hume* por reafirmarla. Creo que la valía de éstas obras es incuestionable, sobre todo si se toma en cuenta que esta interpretación ha tenido como consecuencia una revaloración de la filosofía del ilustrado escocés y nos ha dado la posibilidad de sacar a Hume de la posición de “aquel que llevó las teorías de Locke y Berkeley a sus últimas consecuencias” o de aquella otra que sitúa su filosofía como el tránsito hacia Kant³³. Sin embargo, parece que interpretar a Hume solamente como un naturalista, cuyo método sería en buena medida descriptivo-explicativo, nos hace perder de vista la actitud que el filósofo escocés presenta en las páginas de sus obras. No es un filósofo que se limite a describir o explicar la naturaleza humana, por el contrario, constantemente está haciendo críticas a otros pensadores y frecuentemente duda (con ácida ironía) de los razonamientos metafísicos y de las posibilidades epistémicas de éstos. Más aún, no es raro encontrar en sus razonamientos dudas sobre sus propias conclusiones o ciertos tintes de resignación cuando le es imposible decidir un tema³⁴.

A continuación presento brevemente la postura que Ezequiel de Olaso toma³⁵, con el objeto de darle un poco más de amplitud a nuestra investigación sobre la metodología y actitud del filósofo escocés. Según Olaso, habría que distinguir en primer lugar entre dos tipos de escepticismo: el llamado pirrónico y el académico. El primero tiene la característica de negar toda posibilidad de conocimiento y proponer la suspensión del juicio para lograr la tranquilidad del espíritu; el segundo se caracteriza por negar la posibilidad de un conocimiento absoluto, pero asume la posibilidad de un conocimiento probable que sirva

³³ Cfr. Félix Duque, *Estudio Preliminar, TNH de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 2005, p. XXIV : “Según Green, esta obra (el *TNH*) no sería, en el mejor de los casos, sino un borrador de la futura filosofía kantiana [...]

³⁴ Baste como ejemplo el Apéndice del *TNH* (p. 636-637) donde Hume declara: “Hay dos principios que no puedo hacer compatibles [...] que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas [...] Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento”.

³⁵ Cfr. Ezequiel de Olaso, *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1981.

para la acción: es aquel que se adecúa a nuestras capacidades. Se trata pues de un conocimiento pragmático, que no tiene la pretensión de una certeza filosófica que funcione como fundamento de todo el conocimiento.

En términos generales, podría decirse que las dos clases de escepticismo coinciden en que no es posible establecer un criterio absoluto de verdad, pero difieren en objetivos, la propuesta pirrónica es de tipo ética (quizá religiosa), en ella se pretende el bienestar del ser humano alejándolo de la angustia que puede provocar la imposibilidad para alcanzar la verdad. Así, la propuesta académica es la de un conocimiento de las apariencias cuya característica es una suspensión intermitente del juicio, un estado de duda continuo.³⁶

Así, aunque a veces se quiera ver a Hume como un escéptico radical que se acerca al pirronismo, parece que el escepticismo del filósofo escocés es aquel que podríamos denominar como académico. Cuando nos acercamos a temas como el de la *causalidad* o el *yo* podemos darnos cuenta de cómo se despliega este tipo de escepticismo. Aunque en los dos casos Hume afirma que éstas ideas son *ficciones de nuestra imaginación*, no elimina la posibilidad de creer en ellas, de hecho, analiza este tipo de operaciones mentales porque observa que tenemos creencias de este tipo. La cuestión es que si nos quedamos en la perspectiva naturalista pareciera que bastaría con explicar el origen de éstas *ficciones* para satisfacer nuestras necesidades, sin embargo, desde la perspectiva del escepticismo académico parece que la cuestión es distinta y adquiere una significación más amplia. El escepticismo nos muestra que no tenemos fundamentos para creer en ideas como el *yo* o la causalidad, sin embargo, estas creencias podrían constituir un conocimiento probable o práctico que nos ayude a *sobrellevar* el caos que implicaría una experiencia sin causalidad o sin una creencia en el *yo*. Sin la creencia en una *identidad* o en la causalidad, cada día despertaríamos en la más absoluta de las demencias ¿Cómo podríamos siquiera levantarnos de la cama? Es necesario tener la creencia de que el piso es lo suficientemente duro para sostenernos para que podamos realizar el simple acto de levantarnos y empezar el vaivén de acciones que constituye nuestra cotidianeidad. Por supuesto, desde la perspectiva de Hume, no podemos estar completamente seguros de que el

³⁶ Carmen Silva, *Op. Cit.* p. 55.

piso sobre el que caminaremos es firme, sin embargo, nuestra experiencia nos indica que lo más probable es que así sea, justo eso es lo que nos da la posibilidad de movernos. Por otro lado resulta indispensable tener la creencia de nuestra identidad si queremos tener alguna clase de vida social más o menos razonable, si yo al despertar no creyera que soy el mismo que se acostó la noche anterior quizá me desentendería rápidamente de los compromisos que hice el día anterior. Es la creencia en una identidad la que me hace llegar a una cita, realizar un trabajo, tomarme una medicina, etc. Es cierto que quizá es muy complicado sostener que la identidad es algo perfecto e indudable, sin embargo, la creencia en su probabilidad es lo único que me da la posibilidad de relacionarme con los demás. Lo que tenemos son conocimientos aparentes, contingentes, probables, no hay certeza, ni absoluta necesidad en ellos, el mundo puede cambiar de un día a otro y las reglas que hasta ahora nos han sido útiles podrían dejar de serlo, pero mientras eso no suceda podemos considerar las leyes de lo empírico como una buena guía para nuestra acción. Ésta es la posición de Hume que podemos observar recurrentemente en su obra y que nos permite interpretarlo como un escéptico de tipo académico, tal y como sugiere Olaso. Se trata de una postura en la que se acepta que no podemos decidir ninguna cuestión de forma definitiva, pero que no por ello postula la imposibilidad de actuar.

En los espectros de la filosofía moral creo que resulta fundamental esta posición porque nos da la posibilidad de hacer investigaciones de tipo científico. Sabemos que todo lo que sucede en el ámbito social se caracteriza por un dinamismo y una relatividad constantes, en general resulta difícil ensayar cualquier conclusión o regla general sin que esté sujeta a una amplia gama de desacuerdos. Sin embargo, desde la postura humeana parece que tenemos una alternativa interesante: un análisis de la naturaleza humana desde el método experimental no podrá darnos resultados definitivos para resolver alguna cuestión del espectro social, del espectro de la acción humana, podemos incluso permanecer en una postura escéptica y dudar del fundamento de las soluciones que demos, con todo, habrá que reconocer que esta es una postura sana que nos obligará a dialogar y someter a ensayos rigurosos nuestras propuestas. Si esto es así, también habrá que señalar que es importante no perder de vista la función que el conocimiento probable puede

tener para éstos ejercicios. Aunque no podamos dar una solución definitiva, sí podemos dar soluciones razonables tomando en cuenta las regularidades que observamos en la naturaleza humana. De hecho esa es la apuesta de *la ciencia del hombre*.

Todo esto se ve claramente en el análisis de la justicia que hace Hume, en él esta se explica como un artificio, una institución contingente que nos impide decidir cuál debe ser el sistema jurídico que habríamos de adoptar. Con todo, al analizar la naturaleza humana encontramos ciertas características que no podemos obviar al ahondar en este tema, hay ciertas regularidades que podemos tomar en cuenta y que pueden resultar muy útiles al querer pronosticar qué sucedería con determinadas legislaciones. Así, la idea de que tanto egoísmo como generosidad cohabitan en el ser humano, la observación de que las mejores leyes sólo se establecen después de un largo proceso de aprendizaje, entre otras cosas, son indicadores que nos dan la posibilidad de no hacer reglas arbitrarias. Reconocer las regularidades que hay en el comportamiento del ser humano nos permite proponer una investigación de las instituciones sociales en las que podamos tomar decisiones razonables ante los conflictos. El conocimiento de éstas regularidades nos aleja de soluciones que sean sumamente improbables. Por ejemplo: negar el egoísmo humano en el terreno de la repartición de bienes nos podría llevar tomar decisiones que provocarían el caos. A su vez, negar cierta generosidad y benevolencia en el ser humano, nos podría llevar a aventurar soluciones que, al no contar con una posible cooperación entre los individuos, sean francamente irrealizables.

Desde mi perspectiva resulta fundamental asumir el *escepticismo académico* como una parte importante de la filosofía de Hume para el campo del entendimiento, las pasiones o la moral. Olvidar esto implica dejar de lado una actitud filosófica que el ilustrado escocés desarrolla en toda su obra. Podemos asumir que hay una tendencia naturalista fuerte en las teorías humeanas, una tendencia a desarrollar una ciencia de la naturaleza humana *desde dentro*, pero esto no nos da el cuadro completo de la postura del escocés. Por el contrario, nos hace olvidar que parte importante de su filosofía supone una lucha contra el dogmatismo, la superstición, la intolerancia, etc. Sepultar el escepticismo humeano implica hacer menos el hecho de que Hume asume la posibilidad de vivir adecuadamente sólo con creencias y

probabilidades, lo que haría que *todo dogmatismo quedara al descubierto*³⁷ evitándose con ello el dominio y la opresión que pueden crear las *certezas infundadas*.

1.2.3 LA CONQUISTA DE LA NATURALEZA HUMANA: EL GIRO NEWTONIANO

Antes de dejar este apartado, quisiera hacer algunas anotaciones sobre un tema que mencionamos hacia el principio del trabajo y que hasta el momento ha permanecido en relativo silencio. Me refiero a la afirmación de Harmut Kliemt de que Hume ha realizado en su proyecto un *giro newtoniano*, según el cual, el filósofo escocés habría identificado que en la relación entre humano y naturaleza y la relación entre humano y humano, la naturaleza del sujeto juega un papel primordial. Ya sea en el campo de la acción o en el del conocimiento, el sujeto determina profundamente las relaciones que experimenta, de tal suerte que no podemos considerar la naturaleza humana en su relación con el mundo como pasiva. Dice Kliemt

En la naturaleza humana están ínsitas la facultad de la fantasía y la imaginación, afectos o pasiones, pero también una facultad de reflexión racional que en el manejo del mundo entorno, no juegan un papel meramente pasivo. Contienen más bien los principios supremos de conformación en relación de los sujetos humanos con su mundo entorno.³⁸

Creo que a este respecto resulta fundamental el papel que juega la imaginación en la construcción de la ciencia del hombre. En efecto, la forma que tenemos para configurar un conocimiento (aunque sólo sea probable) del mundo ya sea natural o social depende de la posibilidad de imaginar, conjeturar, *filosofar*. Hemos mencionado en párrafos anteriores *ficciones* famosas de la teoría de David Hume, *causalidad* e *identidad personal* fueron los ejemplos elegidos. Para el escocés, éstas ideas son *ficciones* porque carecen de un fundamento (referente empírico) pero, con todo, son indispensables para la *realización* de nuestra vida. Lo que resulta interesante aquí es que de nuestra mera experiencia perceptual no podemos concluir la conexión necesaria entre dos sucesos, ni tampoco podemos percibir algo así como la continuidad de nuestra mente. Siendo esto así, parecería que la pura

³⁷ Félix Duque, *Op. Cit.*, p. XXXIV.

³⁸ Harmut Kliemt, *Op. Cit.* p. 39.

percepción no podría ofrecernos nada más que un expediente caótico del mundo, la pura percepción no parece ofrecernos la posibilidad de relacionar objetos, operación que resulta indispensable para poder establecer las regularidades en las que el mundo se desenvuelve. Precisamente desde esta perspectiva es que resulta importante pensar la naturaleza humana como activa, como *alguien* que interviene directamente en la conformación de la naturaleza. Parece que en la filosofía de Hume cobra nueva fuerza el *esse est percipi* de George Berkeley: el mundo se completa una vez que ha sido percibido por alguien, pero esa percepción sólo tiene sentido si puede ser configurada en forma de relaciones porque sólo así podríamos observar un orden en el cual pudiéramos desenvolvernos. Así, la *conquista de la capital de las ciencias* es justamente la investigación de las facultades humanas que hacen posible que la experiencia resulte algo coherente.

El *giro newtoniano* consiste entonces en un despliegue doble del escepticismo y naturalismo humeano: las percepciones por sí solas no nos permiten ninguna conclusión sobre la naturaleza de las cosas, no hay un orden ni caos *per se* en el mundo, esas categorías dependen de las facultades asociativas de la naturaleza humana. La posibilidad de percibir *identidad, causalidad, semejanza, contigüidad, cantidades* o *cualidades* entre los objetos es lo que da la posibilidad de establecer las leyes para construir una ciencia. Con todo, como esas facultades están sujetas a la experiencia, sólo nos pueden dar un conjunto de leyes probables. Hasta aquí lo que tenemos es una reafirmación del escepticismo humeano donde tenemos sólo un acercamiento parcial al mundo y, una idea incompleta de lo que somos nosotros. Mientras no sepamos cómo operan las relaciones de nuestra mente, no podemos adelantar nada en la *ciencia del hombre*. En este punto la teoría de Hume se vuelca hacia el naturalismo, intentando explicar la naturaleza humana *desde dentro*, para así completar la *conquista de la capital de las ciencias*. En efecto sólo una vez que el filósofo escocés se adentra en la *percepción interna* de la naturaleza humana, sólo una vez que ha realizado ese *giro* puede observar las reglas de esta naturaleza y aspirar a construir una ciencia con la que pueda explicar por qué actuamos, pensamos, percibimos y sentimos de la manera en que lo hacemos.

Así, la teoría de Newton para el filósofo escocés ha resultado mucho más que una técnica de investigación y algo más que una postura filosófica antidogmática, ha representado pues la posibilidad de explicar la filosofía moral desde un *fundamento casi enteramente nuevo*³⁹, ha significado la posibilidad de explicar la naturaleza humana desde sí misma sin la necesidad de un principio metafísico que la haga funcionar. Hume, con su *ciencia del hombre* nos ha dado una herramienta para entendernos sin la necesidad de explicar nuestro último secreto, lo cual, no es poca cosa si pensamos en que ya no tendremos porqué adecuar nuestras acciones a principios abstractos de los que no estamos seguros y de los cuales, probablemente nuestra naturaleza no participa.

1.3. LA CIENCIA DEL HOMBRE Y EL ESTUDIO DE LO SOCIAL

La filosofía moral y política de Hume no ha sido un tópico que haya sido reconocido comúnmente en los estudios históricos o monográficos sobre esta materia. Así, no es raro encontrar enciclopedias sobre esta disciplina donde el ilustrado escocés es apenas mencionado o simplemente ignorado. Más aún, en donde llega a ser tomado en cuenta ha sido caracterizado como un escéptico poco alentador para la política y otras como un conservador poco atractivo. Así las cosas, sólo *reencuentros* con Hume como los de Norman Kemp Smith y obras como la *Teoría de la Justicia* de John Rawls han contribuido a la revaloración del filósofo escocés en la arena de la filosofía social, dando la posibilidad de dar unidad a su proyecto de hacer una ciencia del hombre, el cual había planteado Hume desde las primeras líneas de su *Tratado*. Los temas políticos no eran ajenos al filósofo escocés, de hecho el tema político le resultaba fundamental, tanto es así, que incluso en las últimas semanas de su vida aún corregía sus *Ensayos morales, políticos y literarios* para una nueva edición⁴⁰. Tampoco parece que sus reflexiones y aportes hayan sido menores, sus investigaciones contribuyeron profundamente en el desarrollo de lo que hoy conocemos como “ciencias sociales”, contribuyeron a la elaboración de

³⁹ *TNH*, Introducción, p. XXI.

⁴⁰ Según relata el propio Adam Smith en su carta a William Strahan.

una teoría política secular⁴¹ e influenciaron a actores políticos concretos de su época como James Madison y Alexander Hamilton, dos de los realizadores del *Federalista (The Federalist Papers)* de Estados Unidos⁴².

Quizá uno de los problemas para acercarse al análisis político de Hume, es que no dedicó una obra exclusiva para hablar de ello, su teoría no se expone al modo del *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, de los *Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke o del *Leviatán* de Hobbes y ello hace que su obra parezca fragmentaria. Hume expone su filosofía moral, social y política en los Libros II y III del *Tratado*, en su *Investigación sobre los principios de la Moral* y finalmente en una cantidad considerable de ensayos que fueron publicados en diversos volúmenes que finalmente se unificaron bajo el título de *Ensayos morales, políticos y literarios*. Tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*, es claro que la intención de Hume es incluir la política y la moral dentro de su *Science of Man*, ahí expone los principios generales de su teoría social, los cuales, se verán después aplicados en sus *Ensayos* con los que pretendía que su filosofía se ocupara de las “preocupaciones de la vida común”⁴³. Así, parece que los calificativos de escéptico, conservador y una aparente dispersión de

⁴¹ Cfr. Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, London, Cambridge, p 68: “What Hume put before his contemporaries therefore was a exclusively empirical (or the other way round) version of the fundamental principles of natural law, an attempt to lay the foundations of a science of morality and law in a science of man which had no need of the religious hypothesis, or for that matter of the atheistic hypothesis of Hobbes, which had thrown ‘all prejudices’, and was consistent, as Grotius and Pufendorf were not.”

⁴² Cfr. James Moore, “Hume’s Political Science and the Classical Republican Tradition” en *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 10, No. 4 (Dec., 1977), pp. 809-839:

“Thus whatever other influences shaped the political thought and conduct of Alexander Hamilton and James Madison, **it is evident that Hume's political science and particularly his "Idea of a Perfect Commonwealth" exercised a most important if not a decisive influence upon them.** They were, perhaps, more than anyone, the “legislators and founders of states,” whose work most faithfully reflects the maxims and the institutional forms of Hume's political science. It was entirely consistent with this intellectual background that *The Federalist Papers* should have concluded with Hume's admonition to permit experience to correct the initial errors of those who attempt “to balance a large state or society..., on general laws..., by the mere dint of reason and reflection” El subrayado es mío.

En el último artículo del *Federalista* Hamilton se refiere directamente al ensayo “Sobre el progreso de las artes y las ciencias” del filósofo escocés para apoyar la tesis de que el equilibrio de un Estado depende de la acción y participación reflexiva de una buena cantidad de hombres. Según esto, una Constitución requeriría mucha experimentación y no podría ser definida de una vez y para siempre, pero de esa situación no podría concluirse que no habría que ratificar ninguna Constitución, sino que habría que arriesgarse a ensayar una con el fin de perfeccionarla. Cfr. Alexander Hamilton, *El Federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 378, (papel no. LXXXV).

⁴³ Eugene F. Miller, “Prólogo”, *David Hume Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011, p. 14.

sus reflexiones sociales no contribuyeron demasiado a que los historiadores considerarán al ilustrado escocés como un pensador político valedero.

Con todo, mi pretensión aquí no es la de explicar el porqué del olvido hacia Hume, sino señalar que su filosofía social es parte importante de su proyecto filosófico, así como puntualizar la relación que tienen los presupuestos y las posturas intelectuales de Hume con sus análisis morales y políticos.

En los apartados anteriores hemos hecho énfasis sobre el newtonianismo de Hume, así como sobre los elementos ilustrados de su filosofía. Haciendo un resumen, lo que aparece como fundamental es que Hume hace un “giro” hacia el sujeto cognoscente y actuante asumiendo que este juega un papel básico y ejerce una influencia determinante en las relaciones entre “ hombre y hombre” y “hombre y naturaleza”; dilucidar la naturaleza de éste sujeto significaba *la conquista de la capital de las ciencias*. También es importante considerar que el ilustrado escocés toma el método experimental de Newton como una postura científica que lo aleja del dogmatismo; en primer lugar porque evita la teorización a través de nociones metafísicas sin fundamento; en segundo lugar, porque con él se obtiene un conocimiento probable que carece de pretensiones totalizadoras, pero que resulta útil para las problemáticas humanas. Finalmente tendríamos que recordar que las investigaciones de tipo genético se encuentran muy presentes en la filosofía del escocés. Todos éstos presupuestos son los motores de la filosofía social humeana.

¿En qué consiste entonces dicha investigación? Recordando una carta que Hume dirige al Dr. George Cheyne en 1734 podemos empezar a entender la dirección y pretensión de esta ciencia:

I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor'd under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, and depending more on Invention than Experience. Everyone consulted his Fancy in erecting schemes of Virtue and of Happiness, without regarding human Nature upon which every moral Conclusion must depend. **This therefore I resolved to make my principal Study, and the Source from which I wou'd derive every Truth in Criticism as well as Morality.**⁴⁴

Comenzamos pues con el *hypotheses non fingo* newtoniano, la ciencia moral debe partir de principios que hayan sido obtenidos por una investigación

⁴⁴ David Hume, *Letters*, Oxford, ed. J.Y.T. Greig., 1932, vol. I, 16. El subrayado es mío.

experimental y no por ficciones de nuestra fantasía (*Fancy*). Ahora habría que considerar cuáles son los tópicos que preocupan al filósofo escocés; en este sentido ocupan un lugar primordial la distinción entre vicio y virtud, la justicia, la propiedad, el origen del gobierno y la obligación a obedecerlo. Aquí habría que distinguir dos tipos de análisis con los que Hume procede; el primero es aquel en el que penetra dentro de sí mismo intentando encontrar los principios de la naturaleza humana con los que pueda explicar nuestra tendencia a ciertas conductas; el segundo refiere a una explicación histórico-genética en la cual se pretende rastrear el origen de ciertas instituciones con una conjetura filosófica presentada en forma narrativa, a este método se le ha llamado historia natural, historia filosófica o historia conjetural, nosotros usaremos el último término.

1.3.1 LA OBSERVACIÓN MORAL (MORAL INTERNA)

Hay dos apartados que pueden ser sumamente útiles para acercarnos al primer método que usa Hume en su ciencia social, la parte I del Libro III del *Tratado* donde el filósofo explora los fundamentos de la distinción entre virtud y vicio, y la sección I de la parte II del Libro III donde se cuestiona si la justicia es una virtud causada naturalmente o artificialmente. El punto de partida es similar, se plantea una hipótesis aceptada por otras corrientes filosóficas y después se refuta apelando a una investigación experimental. Al final, Hume concluirá lo que de hecho quería afirmar desde el principio. Se trata de una afrenta clara al racionalismo y a todos los sistemas de filosofía que el escocés considera como supersticiosos o dogmáticos.

Como buen filósofo experimental, Hume va haciendo pruebas hasta que llega a un resultado que parece razonable; en el caso del juicio moral, lo razonable será afirmar que él es causado por sentimientos, mientras que en el caso de la justicia lo razonable es afirmar que se trata de un artificio humano. Pero ¿qué clase de experiencias nos confirman dichas conclusiones? según lo que podemos leer en el *Tratado* se trata de *experiencias internas*; desde la perspectiva humeana, mientras observemos y analicemos sólo el objeto externo que queremos investigar, estaremos perdiendo de vista lo esencial. Tanto en el caso de los juicios morales, como en el de la justicia lo que observamos “fuera de nosotros” son movimientos humanos, los cuales, por sí

solos, no nos dicen nada distinto de lo que nos dice el movimiento de cualquier objeto. Es entonces que el filósofo escocés emprende el *giro newtoniano* del que habla Harmut Kliemt, se vuelca hacia el sujeto para determinar el carácter de moral de las acciones. Un ejemplo de esto se observa cuando Hume habla sobre el vicio:

Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción.⁴⁵

De la misma forma cuando Hume investiga el origen de la justicia se vuelca sobre el sujeto que actúa, sobre sus motivaciones y es desde esa óptica desde donde puede concluir que la acción justa debe considerarse como una virtud artificial. Esto es así, porque según el ilustrado escocés, al examinar el *interior* de los seres humanos, observamos que ninguno de ellos se sentiría motivado naturalmente⁴⁶ para observar la justicia. Sólo a través de un artificio social, un ser humano puede sentirse motivado a observar reglas de convivencia. Lo interesante es que Hume amplía los horizontes de la auto-observación; asume que lo que observa en sí mismo puede extenderse a los demás seres humanos. La observación interna, entonces, no implica una posición relativista, por el contrario supone que de esa observación se pueden obtener principios generales. La idea es que la investigación no puede llevarse a cabo apelando a las experiencias de otros pues no podemos penetrar en ellas. Habrá que reconocer que de aquí surge una dificultad notable: ¿cómo podemos afirmar que una labor de esta naturaleza es científica? ¿cómo podríamos evitar un relativismo derivado de la particularidad de nuestras observaciones?

Hume tiene que explicar cómo *ingresar* a la mente de otras personas, de lo contrario, su teoría se estaría remitiendo meramente a lo que él cree que es cierto. Aquí un párrafo que nos muestra su cómo se aproximará a dicha problemática:

Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron y **consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter**. La ejecución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior

⁴⁵ *TNH*, III, I, I, p. 469.

⁴⁶ Más adelante ahondaremos con precisión en este tema, será muy importante aclarar qué es lo Hume entiende por *natural* y *artificial* en este apartado.

para encontrar la cualidad moral. **Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de esa cualidad [...]**⁴⁷

Desde una perspectiva empirista, lo único que podemos hacer es asumir las acciones de los demás como signos de sus motivaciones y de ciertos principios de la naturaleza humana. Entonces, las observaciones de los objetos de la ética (las acciones), deben ser interpretadas a la luz ciertos *principios de la mente* que se presentan como signos, pero también bajo la luz de una experiencia interna: cuando observamos dentro de nosotros un sentimiento de desaprobación hacia una acción, no sólo estamos experimentando nuestra subjetividad, también experimentamos la naturaleza humana. Lo que observamos entonces no son sólo acciones aisladas, sino objetos que *representan* nuestra naturaleza y nos afectan internamente. Se advierte en esta argumentación la idea de una naturaleza compartida que fundamenta los juicios morales, Hume teorizará profusamente respecto a este tema, siendo la *simpatía* el concepto clave de sus argumentos. Más adelante (capítulo II) tendremos ocasión de entrar en los detalles del tema, baste por el momento señalar que la simpatía es un mecanismo que supone la comunicación de nuestra subjetividad con la naturaleza humana. La simpatía, en la teoría de Hume es fundamental porque nos permite explicar cómo sucede la experiencia humana compartida y, con ello, nuestra experiencia ética.

Ahora, es importante resaltar que el método de *observación moral*, supone un esfuerzo notable de Hume por dotar de orden y sentido a lo que aparece como caos. Implica una comprensión extensiva de la experiencia que nos permite entender ésta más allá de las operaciones pasivas de los sentidos, la experiencia no sólo nos da cuenta de colores, olores, texturas, placeres y dolores, sino que también nos da cuenta de juicios. Percibimos en las acciones movimiento de objetos sí, pero también los signos de las motivaciones de las personas y también elementos de la naturaleza humana. Encontrar ésta *percepción amplia*, nos permite explicar fenómenos éticos y sociales con cierta objetividad. Con ello explicamos las generalidades de ciertos comportamientos humanos. Así, por ejemplo, ante la aparición de un signo de una virtud habrá

⁴⁷ TNH, III, II, I, p. 478.

cierto principio por el cual aprobaremos esa acción, mientras que el vicio obtendrá un juicio opuesto:

[...] siempre que exigimos se realice una acción o censuramos a alguien por no llevarla a cabo, lo hacemos por suponer que, si estuviéramos en su lugar, nos veríamos impulsados por el motivo propio de esa acción, estimando por ello que en esa persona es vicioso el no atender ese motivo.⁴⁸

Desde luego establecer principios, sólo indica la posibilidad de describir las regularidades de la naturaleza humana, no hay una explicación *total* de éstos fenómenos. La investigación de Hume no supone que existe una naturaleza fija a la que podamos acceder por medio de la observación; disponemos de observaciones que nos permiten aproximarnos a ciertas regularidades pero nada más.

Aquí, igual que en el terreno de la física, una *conjunción constante* es lo que permite que nuestra mente pueda darle sentido a la multitud de percepciones. La repetición de un fenómeno, nos permite clasificarlo y entenderlo dentro de un orden. Esto evita que la investigación de Hume naufrague en los mares del escepticismo o de el relativismo. Por supuesto, habrá que explicar cómo logramos asentar esos principios generales sin apelar a una cantidad enorme de ejemplos particulares (economía epistémica newtoniana). La *ciencia del hombre* no se fundamenta estadísticas que nos indiquen las regularidades de la naturaleza humana, sino en una investigación que, con pocos casos, puede concluir principios generales. La explicación de dicha investigación será el objeto de los siguientes capítulos. Por el momento baste entender que, para el filósofo escocés, investigar fenómenos sociales con la luz del método experimental, implica un sentido de observación amplío que busca entender los límites entre nuestra experiencia subjetiva y nuestra percepción de la naturaleza humana.

Ahora, el método del filósofo escocés en su examen de los fenómenos sociales no se remite únicamente a lo que hemos llamado *observación moral*, que en buena medida nos permite determinar el origen y la estructura de nuestros juicios morales. En sus investigaciones, Hume también desarrolla una explicación genética de la estructura social en la que los seres humanos se desenvuelven.

⁴⁸ *Ibid.*, 479

Con todo, habrá que aclarar que no se trata de una investigación ajena a la *observación moral*, sino una que amplía los horizontes de ésta. Partimos de una explicación la dinámica social tomando en cuenta los principios que describen nuestras acciones y juicios, pero no nos quedamos ahí, sino que la investigación se expande en una narrativa que asume la naturaleza humana como histórica. Congruente con su teoría, Hume no busca explicar la dinámica social desde principios universales estáticos, sino que plantea un modelo con el que podamos entender cómo y porqué establecemos ciertas instituciones para regular el orden social. El objetivo es reducir la complejidad de la dinámica social y del caos que se presenta ante nosotros si nos remitimos sólo a los eventos observables. Como hemos adelantado al principio de este apartado, el método utilizado por el filósofo escocés es lo que ha sólido llamarse *historia conjetural*.

1.3.2 HISTORIA CONJETURAL: UNA EXPLICACIÓN NEWTONIANA DE LA DINÁMICA SOCIAL

La estructura de la sociedad para Hume no puede explicarse en términos de universalidad o necesidad, sin embargo en la construcción de su ciencia del hombre, parece obvio que tampoco puede darse una explicación relativista y contingente. Así, el filósofo escocés requiere de algún tipo de teorización sobre los fenómenos sociales que pueda generar conocimiento, pero que a su vez no se asuma como ley inmutable.

Su punto de partida es una tesis más o menos común en la historia de la filosofía política o social, a saber, que el ser humano requiere de la sociedad y tiende hacia ella de manera espontánea. Como es de esperarse, Hume pregunta por los principios que originan dicha estructura. En buena medida, lo que busca el filósofo escocés es cuestionar la idea del *contrato social* como la fundamento de la legitimidad del aparato político y social, mientras trata de darle fuerza a la noción de convención. Desde luego, el filósofo escocés no niega que existan, acuerdos y pactos en el desarrollo de la dinámica social, lo que niega es que pueda haber un *pacto original* que pueda entenderse como la fundamentación del complejo entramado en el que los seres humanos conviven.

Un tema fundamental en el marco de las explicaciones de la dinámica social, es sin duda, el de la *naturaleza humana*; la noción que se tenga de ésta será determinante para el desarrollo de una filosofía que intente explicar los fenómenos sociales. Así en el contexto del *newtonianismo* de la época de Hume y en la construcción de la *Science of Man* resulta imprescindible explicar esa naturaleza atendiendo su dinamismo⁴⁹ ¿Cómo podríamos explicar al ser humano sin apelar a esencias o nociones estáticas? Ésta parecería ser la pregunta fundamental para filósofos que, como Hume, aspiran a hacer para la filosofía moral lo que Newton había hecho en el campo de la filosofía natural.

Para el filósofo escocés, asumir el dinamismo humano implicaba enfrentarse al espacio en el que éste se desarrolla, se trataba de enfrentar el hecho de que los seres humanos somos históricos. La apuesta sin duda es novedosa y en alguna medida arriesgada: la historia no puede ser considerada más como un plano plural, contingente y relativo donde sólo encontramos una narrativa que no hace otra cosa que revelarnos el caos, por el contrario, la apuesta de Hume, así como de otros ilustrados escoceses como Adam Smith, Adam Ferguson es la de explicar científicamente la dinámica social, con principios extraídos de una filosofía experimental y apelando a la estructura espacio-temporal de la historia.

Aquí lo primero que hay que anotar es que no hay ninguna pretensión de encontrar las leyes de la historia al modo de Hegel o Marx, lo que se busca es explicar científicamente el aspecto social de la naturaleza humana, a través de algo que le es propio: la narración de sí misma. A su vez, también es importante entender que ésta historia no se encuentra absolutamente apegada a los hechos, no se pretende narrar la evolución de la dinámica social como si se tratara de una reconstrucción exacta, lo que se pretende es construir un modelo con el cual podamos aproximarnos a la observación de los seres humanos en sociedad y con ello comprender mejor sus movimientos. Tal y como dice Víctor Méndez Baiges:

⁴⁹ Cfr. Simon Envine, "Hume, Conjectural History, and the Uniformity of Human Nature", *Journal of the History of Philosophy*, 31, 4 (October 1993), pp 589 – 606. La tesis de Envine es que es posible rastrear en la obra de Hume una noción de *uniformidad* en la naturaleza humana y que, de hecho eso es lo que sostiene la posibilidad de un método como la *Historia Natural*. Si bien Envine cita pasajes que sustentan su tesis creo que, como se verá adelante en el texto, para Hume es fundamental asumir una naturaleza humana dinámica.

No se trataba por eso de convertir la explicación acerca de los orígenes de la sociedad civil en un mecanicismo ni en un determinismo implacable, sino reducir la realidad social a sus causas probables [...]⁵⁰

1.3.3 EL GIRO NEWTONIANO Y LA HISTORIA CONJETURAL

Ya hemos anotado en apartados anteriores lo que significa el *giro newtoniano* en la filosofía humeana, sin embargo en el desarrollo de los modelos sociales a los que llamamos *historias conjeturales* valdrá la pena volver a mencionarlo, pues es uno de los puntos más notables y nos permitirá entender porqué Hume podría considerarse, en efecto, como uno de los *newtons* de la filosofía moral.

Si tratamos de dar cuenta de la dinámica social, asumiendo ésta como histórica el primer dato que tendríamos sería el del caos, si tomamos los datos observables que se han conservado sobre la historia de la humanidad difícilmente podremos encontrar una lógica que nos permita entenderla, por el contrario nos encontraremos con un flujo cambiante y discordante de información sobre cómo se han comportado los seres humanos a través de los tiempos.

En buena medida, para cualquier ser humano observar la historia sin más provocaría la misma sensación que la observación del movimiento de los astros; la cantidad de fenómenos aparecerían como inabarcables y la explicación de sus movimientos se nos mostraría como una tarea titánica. Lo que se requiere entonces son principios generales con los cuales se puedan explicar una gran cantidad de fenómenos, sin recurrir a una enumeración completa de los acontecimientos particulares. Desde luego, para Hume como para cualquier científico el objetivo sería, en efecto, poder explicar esa pluralidad de apariencias mediante ciertos principios, sin embargo, para el filósofo escocés no sólo se deben establecer principios para *ordenar* nuestras observaciones, sino que esos principios, como sabemos ya, deben estar fundados en la experiencia.

Aquí, como en toda la filosofía humeana *experiencia* no implica solamente la percepción sensorial de los objetos sino la forma en la que el sujeto *acomoda* dichas percepciones, así el orden que se le pueda atribuir a una narración de la

⁵⁰ Víctor Méndez Baiges, *El filósofo y el mercader*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 113.

dinámica social provendrá fundamentalmente de los principios de la *naturaleza humana*. La labor de la filosofía moral en este sentido será narrar la dinámica social humana apelando a principios que permitan darle sentido a lo que aparece como caótico. Como vemos aquí aparece con fuerza otra vez el énfasis en sujeto cognoscente y actuante como punto de partida para el orden; el límite de la naturaleza humana es límite de lo que se puede *acomodar* científicamente, tal y como nos había advertido ya el filósofo escocés, mientras concentremos nuestra investigación en el objeto (en este caso la dinámica social) perderemos de vista lo que buscamos entender.

El *giro newtoniano* supone que no hay ningún orden *a priori* al cual se adecúe la dinámica social, ésta no se adecúa a ningún orden preestablecido que tengamos que descubrir. Por el contrario, estudiar la sociedad humana implica volcarse hacia el sujeto cognoscente y actuante con el fin de limitar la investigación a los principios que Hume ha determinado ya para este sujeto.

El sujeto tiende a poner orden en el caos de esa experiencia a través de su imaginación, que es la encargada de conectar unas apariencias con otras y de proporcionarle tranquilidad.⁵¹

Por supuesto la propuesta humeana también se expresa aquí en términos de lo que es probable; la narración con la que se investiga la sociabilidad del ser humano es, ante todo un modelo desde el cual se intenta reducir el caos observable sometiéndolo a ciertos principios que aparecen como posibles en el comportamiento humano, sin embargo “posible” sólo indica que es consistente con ciertas investigaciones de la filosofía moral, esto de ninguna manera implica que la explicación se exprese en términos de necesidad o universalidad.

1.3.4 LA HISTORIA CONJETURAL COMO MODELO CIENTÍFICO

Hay un problema que aparece desde la misma noción de *historia conjetural* y que es imprescindible aclarar antes de avanzar. Si esta narración no pretende enumerar exhaustivamente las condiciones de la dinámica social y tampoco pretende darnos una noción exacta de cómo se originaron y se desarrollaron

⁵¹ *Ibid.*, p. 97.

las sociedades, entonces ¿dónde reside su cualidad de *investigación científica*?

Sin duda, lo primero que hay que tener en cuenta para resolver esta interrogante es que la historia conjetural es un modelo explicativo mediante el cual se pretende reducir la complejidad de lo que se observa, es una especie de *maqueta* con la que se intenta ver mayor detenimiento condiciones de la dinámica social que no pueden percibirse con facilidad. Al igual que un diseño urbano requiere de reducciones a escala para que podamos tener una visión global del conjunto, la dinámica social requiere de un modelo para ser vista científicamente. Pero aquí surge la primera dificultad y es que ¿cómo podemos asegurar que dicho modelo no es una mera especulación? Desde mi perspectiva, los ilustrados escoceses intentaron explicar la dinámica social al igual que el modelo de Copérnico explicaba las revoluciones de los astros. De lo que se trata es de hacer una explicación simple, sustentada en ciertos principios observables que contribuyan a que el modelo sea plausible. La explicación, por supuesto está sujeta a la revisión mediante adhesión o supresión de variables, la idea fundamental es que es más sencillo darle orden a la experiencia mediante un modelo que funcione como punto de partida, que intentar hacerlo sin éste, pues el modelo no es una mera especulación con la que pretendo explicar el mundo. Al igual que las maquetas de los arquitectos se hacen respetando ciertos principios físicos que también funcionan para la obra real, los modelos de explicación social se construyen a partir de principios previamente comprobados, no por casualidad las historias conjeturales de Hume aparecen en su *Tratado* sólo después de haber establecido ciertos principios básicos de la naturaleza humana; aventurar una narración sobre la dinámica social sin ciertos principios de los cuales partir sería, muy posiblemente, infructífero. Así, para Hume hubiera sido absurdo explicar la dinámica social sin antes haber teorizado sobre la relación entre las pasiones y la acción⁵².

⁵² H.M. Hopfl, "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment", en *The Journal of British Studies*, vol.7, no. 2 (Spring, 1978), p. 20: "And since there is no reliable documentation about "many of the most important steps... we are under the necessity of supplying the place of fact by conjecture". Such conjectures are to be based on the principles of [men's] nature and the circumstances of their external environment."

La historia conjetural podría explicarse como una especie de anteojos a los que se les puede colocar una gran diversidad de lentes, la idea es que con ellos podamos observar los fenómenos de una manera que resulte más eficaz. Digamos que los anteojos son el modelo y los lentes las variables, si de lo que se trata es que nuestra visión mejore podemos partir del principio de que lo que necesitamos es un aumento, dado esto, lo que iremos haciendo será cambiar los lentes (las variables) hasta encontrar algunos con los que nuestra visión mejore. Ahora, es probable que en algún momento el aumento de esos lentes ya no sea suficiente o que su forma ya no sea la adecuada, lo mismo sucede con un modelo social como la historia conjetural, es posible que lo que en algún momento nos ayudó a explicar ciertos principios de la dinámica social, en otro momento resulte insuficiente o erróneo, la valía de una historia conjetural entonces se medirá según lo que sea capaz de explicar. Lo importante es que el método nos da la posibilidad de elaborar estudios e investigaciones con las que podamos ordenar de mejor manera una experiencia que aparece como caótica⁵³.

1.3.5 LA HISTORIA CONJETURAL EN LA OBRA DE HUME

Existen dos aspectos fundamentales a considerar en el tema de las narraciones sobre la dinámica social que hay en la obra del escocés. El primero refiere a las temáticas de esas narraciones o las nociones que quiere explicar con ellas; el segundo a la forma en el que se construyen.

Cuando Hume emprende su análisis sobre la dinámica social en el *Tratado* el origen de la institución de la justicia y la propiedad es lo primero tanto en orden temporal como argumentativo; la explicación científica de la sociedad no es posible si no se atienden éstas dos instituciones a las que el escocés considera como los rudimentos de la estructura socio-política. Ahora, es importante notar que hasta ahora nos hemos referido a la historia conjetural como un método que da cuenta de la dinámica social sin explicar en particular

⁵³ *Ibid.*, p40: "The Scots unlike Montesquieu, were now looking for laws of social dynamics as laws of social statics, and they also repudiated Montesquieu's Cartesian presuppositions. **But they nonetheless expected to find social laws or principles, few in number, which would reduce the multifariousness of the merely phenomenal to order and intelligibility.**" El subrayado es mío.

qué fenómenos se quieren abordar, esto se debe principalmente a que éste método no es exclusivo de Hume y a que sirve para explicar una gran diversidad de fenómenos particulares. En el caso del ilustrado de Edimburgo es notable que sus análisis se dirigen hacia dos polos distintos de la dinámica social a los que considera como subordinados, el primero es el del derecho y el segundo el de las estructuras de gobierno. La justicia y la propiedad, decíamos párrafos atrás, tienen prioridad, se requiere de esas instituciones para que se pueda establecer cualquier gobierno, pues sin ellas éste pierde su sentido que es precisamente la protección de la posesiones de los ciudadanos, la institución del gobierno es imposible sin la justicia. Con todo, aunque la justicia y propiedad sean factores fundamentales para explicar el origen del gobierno, hay otros aspectos políticos que Hume requiere desarrollar además de la función y origen del gobierno. Definitivamente, el papel de la obediencia a los gobiernos es el tema que aparece con mayor fuerza en la argumentación del escocés, esto porque uno de los objetivos de esta ciencia de la moral es rechazar las teorías de la obligación la gobierno y la legitimidad del poder político ligadas a la teoría del contrato social. Como intentaremos mostrar en el capítulo final de este trabajo, Hume, desde la perspectiva jurídica, es un defensor del derecho consuetudinario (Common Law), así, la idea de explicar la obediencia en términos de una promesa hecha a un gobierno, resulta no solamente contrario a una explicación científica de dicho fenómeno, sino una afrenta directa a la tradición jurídica inglesa basada en acuerdos y convenciones que se fueron estableciendo gradualmente por el desarrollo de ciertas costumbres. El *Newton de las ciencias morales* no puede admitir una tesis como la del contrato social, primero por ser una hipótesis racional que bien podría caer en el temido terreno de la especulación y, segundo porque con ella se corre el riesgo de no reconocer la complejidad de la dinámica social en la que se incluyen la historia, las costumbres y las diversas motivaciones que tienen los seres humanos para actuar.

No es casual entonces que Hume escoja un método como el de la historia conjetural para emprender su teoría social. Ella le asegura tanto la posibilidad de una investigación científica, como la posibilidad de defender la tradición jurídica inglesa: la narración le permite explicar los fenómenos a través de principios filosóficos sin forzarnos a que la historia se adecúe a esos principios,

es decir, la historia conjetural no pretende entender las costumbres (ni el derecho construido sobre ellas) como un producto contingente de la actividad humana, sino que pretende explicar la lógica de ellas a la luz de un modelo construido sobre la base de los *principios de la naturaleza humana*.

Así las temáticas de la historia conjetural no son sólo el origen de las instituciones elementales de la vida social (justicia, propiedad, gobierno, etc...), sino que también explicar la relación con esas instituciones a la luz la tradición constitucional inglesa. Es importante notar que la teoría social del ilustrado escocés no quedó terminada en el *Tratado* ni en las *Investigaciones*, sino que se expresó también en sus *Ensayos*, con los cuales pretendía ampliar algunas de las explicaciones hechas, así como aplicar los principios descritos a temas más concretos de la filosofía social. De tal suerte que las teorías expuestas en el *Tratado* y las *Investigaciones* funcionarán como el modelo con el que el filósofo escocés pretenderá explicar temas como el comercio, la libertad de prensa, la libertad civil, el constitucionalismo inglés, etc...

Ahora, decíamos al principio de este apartado que un tema fundamental, además de las temáticas que aborda Hume con la historia conjetural, es la forma en la que éstas son presentadas. Pues bien, lo que es importante respecto a este punto es que lo que ha solido interpretarse como historia conjetural en Hume no es lo que desarrolló en el *Tratado* o en las *Investigaciones*, sino sobre todo lo que hizo en su *Historia Natural de la Religión* y en algunos de sus *Ensayos*. De hecho, cuando Dugald Stewart, que fue el primero en usar el término *historia conjetural*, habla de ella, la identifica explícitamente con la *Historia Natural* de Hume:

“Conjectural history” coincides pretty nearly in its meaning with that of *Natural History* as employed by Mr. Hume⁵⁴

Las historias que presenta el filósofo escocés sobre el origen y desarrollo de la dinámica social pueden presentarse en algunos momentos confusas, sobre todo porque Hume hace digresiones metódicas y temáticas que no permiten seguir el hilo narrativo. Esto desde luego no quiere decir que carezcan de riqueza o de valor teórico, más bien lo que parece es que el filósofo escocés fue comprendiendo las posibilidades de dicho método conforme lo fue

⁵⁴ Dugald Stewart, “*Account of the Life and Writings of Adam Smith*”, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, ed. E.G. Wakefield, 1843, p. LVI.

estudiando en su carrera filosófica. Lo importante desde luego es que aunque en el *Tratado y las Investigaciones* el método de historia conjetural no se encuentre plenamente depurado, sí contiene los elementos típicos de ésta y consigue en buena medida el objetivo trazado: tanto la justicia, como la propiedad y el gobierno son descritos narrativamente, bajo ciertos principios de la *naturaleza humana* que aseguran tanto su dinamismo como su utilidad. Esto es fundamental porque en esos textos lo que se expone es el modelo con el que se pretende establecer los parámetros con los que la sociedad humana puede ser investigada; la historia sobre la justicia, la propiedad, el gobierno, nos proporciona los principios para desarrollar una historia conjetural más comprensiva de la sociedad humana donde se incluya la religión, las artes, la actividad económica y política concreta.

Según todo lo que hemos dicho hasta ahora, es sin duda importante hacer una síntesis de la proyección del pensamiento humeano en la filosofía moral. El objetivo de la ciencia social newtoniana, era asegurarse de obtener un conocimiento útil y eficiente que nos permitiera hacer un análisis realista de la sociedad. Así, ser el Newton de las ciencias morales implicaría la posibilidad de explicar la dinámica social de una manera lo suficientemente consistente y efectiva como para poder evitar especulaciones de tipo metafísico o, para hablar en términos humeanos, para alejar la investigación social de la *superstición* y el *entusiasmo*. Sin duda, la pregunta obligada aquí es si el filósofo escocés ha logrado tal objetivo. Por el momento no podemos responder esa pregunta dado que no hemos expuesto los pormenores de la teoría moral y política de Hume, esto sólo será posible evaluarlo hacia el final de la exposición de este trabajo. Lo que sí podemos afirmar es que los desarrollos teóricos de Hume y otros ilustrados escoceses bien podrían entenderse como los primeros rudimentos de lo que hoy conocemos como ciencias sociales⁵⁵, finalmente el método de ellas no es distinto del método utilizado en las historias conjeturales. Las ciencias sociales parten de modelos, enraizados en ciertos principios (lógicos, matemáticos, psicológicos, etc) con los que se pretende reducir la complejidad de fenómenos sociales que pueden presentárenos como un caos sin sentido. Éstos modelos, al igual que la historia conjetural, no pretenden

⁵⁵ Cfr. Víctor Méndez, *Op. Cit.* p. 129.

estar describiendo la realidad (piénsese en el modelo del *consumidor racional*), por el contrario, lo que hacen es una *maqueta* con la cual podemos ir observando el comportamiento humano bajo ciertas condiciones que podemos modificar con el objetivo de dar explicaciones más probables sobre la dinámica social. Hume, por ejemplo, no pensaba que su historia sobre la justicia, etc, representara exactamente las condiciones en las que había sucedido tal fenómeno, sino que asumía que sus narraciones representaban ciertas condiciones probables sobre la dinámica social de las cuales se podía partir para reducir la complejidad del caos perceptual, sin embargo, para Hume era perfectamente claro que las variables usadas en su modelo podían modificarse con el fin de explicar mejor algún fenómeno i.e. que la debilidad humana pueda explicar porqué se asociaron los seres humanos, no quiere decir que explique todas las diversas formas de sociabilidad humana, pero si nos da un principio probable mediante el cual partir para explicar todas esas formas diversas.

Ahora, en lo que sigue debemos tratar un tema que resulta imprescindible para entender el desarrollo de la ciencia moral humeana, a saber, la *naturaleza inventiva* del ser humano. Es interesante que esta característica le ayuda al ser humano por *partida doble*, pues por un lado le permite crear ciertos artefactos que le ayudan a conseguir los bienes necesarios para subsistir y, a su vez, le permite inventar modelos explicativos del mundo y de sí mismo que le permitan perfeccionar los medios que utiliza para obtener sus bienes, ya que dichos modelos le permiten comprender sus límites y así alejarlo de empresas infructíferas y alentarle a empresas que pudieran proporcionarle un bien mayor.

2.- NATURALEZA Y ARTIFICIO EN LA MORAL

Desde el comienzo del libro III del *Tratado*, parece claro que el *origen de la moral*, resulta un tópico fundamental en el estudio de la *ciencia de la naturaleza humana*. Con ésta investigación, el filósofo escocés quiere criticar las teorías racionalistas y metafísicas, que suponen que las distinciones entre el bien y el mal derivan o bien de la razón, o bien de las esencias. Para Hume cualquiera de las dos posturas resulta confusa, cuando no ininteligible; proponer un

estudio de la moral con criterios empíricos que resulten más simples y comprensibles será su objetivo.

Es claro porque un filósofo como Hume no podría nunca apelar a la esencia del bien o del mal para fundamentar su explicación sobre los fenómenos morales. Se trata de nociones que apelan a un mundo del que no tenemos noticia, no hay percepciones que nos den cuenta de ello. Finalmente, las esencias no son otra cosa que especulaciones y son lo que ha obstaculizado el progreso de la filosofía moral. Lo que no es del todo obvio es porqué Hume no acepta a la razón como un criterio válido para una explicación de las distinciones morales. El punto de partida es una indicación sobre los alcances de la razón. Las distinciones de bien y mal, no podrían derivarse de la razón porque ella sólo nos puede dar distinciones de lo verdadero y lo falso, ya sea de ideas relacionadas o cuestiones de hecho:

Si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por el razonamiento.⁵⁶

Así, para Hume las distinciones de la moral provienen no de un principio racional con el que comparamos objetos externos, sino de un principio *sentimental* con el que juzgamos objetos internos. El vicio y la virtud, lo bueno y lo malo no son cualidades observables de una acción o de un individuo, son percepciones que se *localizan* dentro de cada uno de nosotros⁵⁷. Es famoso, en este sentido el pasaje del *Tratado* donde Hume declara que la moral es más propiamente *sentida* que pensada⁵⁸; esto implica que, para que el *sentimiento*

⁵⁶ TNH, III, I, I, p. 464.

⁵⁷ Cfr. Harmut Kliemt, *Op. Cit.*, p. 59: "... la virtuosidad o la viciosidad de una acción no existe *primariamente*, sino es *secundariamente* agregada desde la subjetividad humana. Por ello a Hume no le resulta en modo alguno difícil probar que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos descubrirla con la razón." Una vez más observamos el llamado *giro newtoniano* que habíamos mencionado al principio de este trabajo, Hume *gira* hacia el sujeto actuante buscando fundamentar su ciencia en la *experiencia* de dicho sujeto. Finalmente, la apuesta de Hume indica que quien experimenta la moral es quien la determina, por esto es fundamental hacer una *ciencia de la naturaleza humana*, sólo con ella se podría avanzar en el entendimiento de un mundo como el que Hume imagina.

⁵⁸ Cfr. TNH, III, I, II, p. 470: "La moralidad, es pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa". Este fenómeno, lo ha llamado Harmut Kliemt "serenas pasiones sociales". Éstas pasiones pueden parecer ideas en tanto que en *fuerza y vivacidad* no se distinguen fuertemente de una idea. Lo importante, para Kliemt es que Hume puede oponer al egoísmo, la avaricia y otras

moral emerja, se requiere primero que la acción de un sujeto impacte nuestros sentidos y, segundo, que percibamos dentro de nosotros un sentimiento de aprobación o reprobación; así surge la evaluación moral.

Pero, ¿qué clase de sensación causa un sentimiento moral? Según el filósofo escocés, lo que podemos observar es que las acciones o cualidades virtuosas nos causan impresiones agradables, mientras las viciosas provocan lo contrario; hay un placer *particular* anejo a la virtud y un dolor igualmente *particular* anejo al vicio. Por supuesto, no se trata de cualquier clase de placer o dolor, pues esto nos llevaría a una concepción de la moralidad completamente arbitraria⁵⁹ que nada podría aportar a la *ciencia de la naturaleza humana* que el filósofo quiere construir.

Tal y como dice Hume:

No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esta clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar. Las buenas cualidades del enemigo nos resultan noscivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. *Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo.*⁶⁰

Definitivamente, el placer que nos causa escuchar buena música o tomar un buen whiskey, no es de la misma naturaleza que el placer que nos causa la percepción de un carácter o acción virtuosa; el placer que es provocado por la virtud parece estar vinculado con la *naturaleza humana* y no con individuos en particular. Esto es lo mismo que decir que ciertas conductas o caracteres *regularmente* provocarán sentimientos de aprobación entre los individuos que las perciban y otras causarán lo contrario⁶¹. Lo que es notable de los

pasiones violentas que alteran el orden social, éstas *serenas pasiones* y con ello dar una explicación satisfactoria del origen de instituciones como la justicia o el gobierno.

⁵⁹ Félix Duque señala que es importante notar que la moral de Hume no es hedonista, el placer o el dolor no son los objetos de la moral sino que son la causa de algunas pasiones.

⁶⁰ *TNH*, III, I, II, p. 472. El subrayado es mío.

⁶¹ *Cfr.* Harmut Kliemt, *Op. Cit.*, p. 47 : “ Hume parte del presupuesto básico de que los juicios teóricos y prácticos se basan en la índole fáctica *interna* de la especie humana. Ambos tipos de reflexiones y juicios se fundamentan en propiedades del espíritu humano, que surgen de la naturaleza humana. A pesar de que son universalmente compartidas e indispensables para supervivencia de la especie humana son, sin embargo, en última instancia, de naturaleza contingente. *Por ello, en ambos ámbitos de juicios, no existen conocimientos eternos y no revisables, pero sí una coincidencia objetiva o naturalmente apoyada entre los juicios individuales del mismo o de diferentes individuos.*” El subrayado es mío. Es importante recordar esto pues la uniformidad de la naturaleza humana es fundamental para poder establecer una

sentimientos que causan la distinción entre virtud y vicio es que, lo que los diferencia *del placer o dolor procedente de objetos inanimados consiste en que, a menudo, no están relacionados con nosotros*⁶². Es decir, nuestros sentimientos morales no dependen de que una acción determinada nos haga bien o nos haga daño, puede causarnos placer el beneficio de otro o dolor el daño de otro. Esto es lo que permite que Hume pueda evitar una moral enfocada en el egoísmo (*selfish*) y el absoluto auto-interés (*self-interest*), si solamente nos causara placer o dolor aquello que nos afecta directamente, no podríamos desarrollar sentimientos morales, no podríamos tener un sentido general del bien y el mal, todo estaría entendido en términos de *mi placer* y *mi dolor*, de tal suerte que virtud y vicio serían las nociones más equívocas.

Más adelante analizaremos con detalle lo que Hume define como *percepción general del placer* y tendremos oportunidad de profundizar en la necesidad de ella para la composición de una sociedad, por el momento baste con señalar que virtud y vicio no provienen de una distinción racional, sino que se deben a un sentimiento más o menos regular y generalizado en la especie humana.

Pero aquí surge ya un primer problema y es que es necesario explicar de dónde surgen los principios que determinan el bien y el mal moral, de dónde se originan los sentimientos de placer y dolor anejos a nuestras distinciones morales. Tal y como dice Hume: ¿Es en la *naturaleza* donde debemos buscar éstos principios?

Para nosotros, lo importante es que de este problema surge la primera distinción entre *naturaleza* y *artificio* en la ciencia moral humeana. Al adentrarse en el tema, el filósofo escocés asume el término *naturaleza* como el *más ambiguo y equívoco* y expone tres posibilidades de interpretación. La primera indica entenderlo como opuesto a los milagros, esto haría *natural* a la distinción moral pero también a todo lo que hubiera sucedido en el mundo, con excepción de los milagros claro está. La segunda interpretación indica que lo *natural* puede ser entendido como lo habitual o lo frecuente, en este sentido, las distinciones morales deberían ser entendidas como lo más natural del mundo pues *nunca hubo nación en el mundo o persona en particular que*

ciencia, sin embargo, también es fundamental que los principios de esa ciencia sean revisables, de lo contrario Hume estaría fomentando el dogmatismo científico al que se opone.

⁶² TNH, III, I, II, p. 473.

estuvieran absolutamente privadas de ellos⁶³. Finalmente, la tercera interpretación indica que podría considerarse el término *natural* como opuesto a *artificial*; en este sentido dice Hume es difícil pronunciarse sobre si los sentimientos morales son *naturales* o *artificiales*:

Olvidamos fácilmente que las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su operación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco; por el contrario, como estimamos que lo primero es algo libre y enteramente nuestro, nos resulta habitual presentarlo en oposición con los demás principios de la naturaleza.⁶⁴

La *artificialidad* según esto, indica una intervención humana, pero como observamos en el pasaje, no podemos asumir que ésta característica le reste necesidad o *virtuosidad* a una premisa moral. A pesar de que podamos pensar que una intervención humana es imperfecta y contingente, debemos asumir que los proyectos humanos tienen un *sentido* y esto hace que las leyes que emanan de esa intervención también resulten obligatorias.

Ahora, es importante notar que la primera cuestión que se somete a examen, al abordar el origen de las virtudes, es la justicia, donde la distinción entre *natural* y *artificial* parece fundamental, quizá ya en otro sentido distinto al de las *tres interpretaciones* que había mencionado.

La pregunta inicial es si la justicia debe considerarse como una *virtud natural* o como una *virtud artificial*, Hume rápidamente advierte que su posición será la de entender la justicia como un *proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres*⁶⁵ y, por tanto, como una *virtud artificial*. La justicia es *artificial* en tanto que no hay motivos *naturales*, principios comunes a la naturaleza humana que nos impulsen a cumplirla, como si los hay por ejemplo para que un padre atienda a su hijo. En este sentido pareciera que *natural* se refiere a lo espontáneo, a aquello que no requiere de una intención humana para suceder, *artificio*, por el contrario, es un producto contingente de la inventiva humana, un producto “socialmente condicionado”⁶⁶.

Con todo, cuando Hume termina este apartado se vuelve complicado entender qué función tiene ésta distinción para la teoría del filósofo escocés:

⁶³ *Ibid.*, p. 474

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *TNH*, III, II, I, p. 477.

⁶⁶ Harmut Kliemt, *Op. Cit.* p. 71

Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, *igual que lo que cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión.*⁶⁷

La distinción entre *natural* y *artificial* parece diluirse y reafirmarse en el mismo pasaje; se diluye para darle a la justicia la dimensión de obligatoriedad y necesidad; se reafirma para evitar que la justicia se considere como algo *totalmente natural e independiente de los proyectos y las artes de los hombres*⁶⁸. Pero esta postura resulta compleja y no es obvio porqué Hume la asume. Si bien es claro que la justicia requiere obligatoriedad, no es del todo evidente porqué no debe entenderse como *procedente directamente de principios originarios*. Según el filósofo escocés, esto se ha resuelto al explicar que no hay motivos *naturales* para la justicia, sin embargo, él mismo, no duda en caracterizar a la especie humana como *naturalmente inventiva*, de tal suerte que bien podría decirse que la justicia y los artificios en general tienen causas naturales. ¿Cuál es la diferencia entre la benevolencia, la compasión, etc. y la justicia?

Dicho de otra forma: Los fenómenos artificiales son el resultado de la intervención del “pensamiento y la reflexión” y además de forma paradójica, son naturales en el sentido de que existen con la misma necesidad con la que existe cualquier otra cosa en el mundo. Lo artificial, es entonces, producido por causas naturales. Lo que es interesante es que una noción que parecía fundamental – la distinción entre naturaleza y artificio- ya no parece serlo:

El remedio [para la parcialidad humana] no se deriva, pues de la naturaleza, sino del *artificio*; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones.⁶⁹

La distinción ya no resulta importante si el artificio es provocado por causas naturales, así la discusión, tal y como afirma el propio Hume *resulta meramente*

⁶⁷ *TNH*, III, II, I, 484. El subrayado es mío.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 574

⁶⁹ *TNH*, III, II, II, p.489

verbal.⁷⁰ Entonces ¿Qué es lo que hace que la justicia y otros fenómenos sociales puedan definirse como artificiales y cuál sería la importancia de distinguirlos de los fenómenos naturales como de hecho lo hace el filósofo escocés?

Parece que una forma de acercarnos a este problema es la que sugiere Knud Haakonssen en su libro *The Science of a Legislator*. En primer lugar, habría que entender, que la intención de Hume, es *construir* su universo sólo con causas naturales y eficientes⁷¹. Esto impide que lo *natural* pueda ser entendido en términos de *esencias* o causas finales. Según esto, dice Haakonssen, el filósofo escocés estaría lidiando con la antigua distinción entre *physis* y *nomos*, es decir, la distinción entre lo convencional (artificial) y lo natural. Si esto es así, podríamos dividir la propuesta de Hume en dos; la primera, que podríamos definir como *fase negativa*, supone, como expusimos líneas atrás, que no hay criterios para sostener la antigua distinción en los terrenos de la moral; la segunda, que sería determinada como *positiva*, nos indicaría que existe alguna razón para seguir distinguiendo *naturaleza* de *artificio* y estaría fundada en el hecho de que Hume *sigue usando* la distinción, a pesar de haber sugerido que era ambigua y equívoca.⁷² Según Haakonssen, la clave para entender la *fase positiva* se encuentra en el siguiente pasaje del *Tratado*:

[...] las reglas que determinan la propiedad, el derecho y la obligación no muestran signo alguno de origen natural, presentando en cambio muchos otros debidos al artificio y designio de los hombres. Esas reglas son demasiado numerosas para haberse derivado de la naturaleza; son además, susceptibles de modificación por las leyes humanas, y todas ellas muestran un evidente servicio del bien común y al sostenimiento de la sociedad civil. Este último punto es digno de atención [...] porque, aunque la causa de la

⁷⁰ Cfr. David Hume, *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Apéndice III, p. 308: “Lo natural puede oponerse a lo que es *poco común*, o a lo *milagroso* o a lo *artificial*. En los dos primeros sentidos, la justicia y la propiedad son indudablemente naturales. Pero como presuponen la razón, la previsión, el diseño, y una unión social y confederación entre los hombres, quizás este epíteto no se las pueda aplicar en forma estricta en el último sentido. Si los hombres hubieran vivido sin sociedad nunca se habría conocido la propiedad, ni la justicia ni la injusticia habrían existido. Pero, entre las criaturas humanas, la sociedad hubiera sido imposible sin la razón y la previsión. **Los animales inferiores que se unen están guiados por el instinto, el cual suple el lugar de la razón. Pero todas éstas disputas son meramente verbales.**” El subrayado es mío.

⁷¹ Cfr. Knud, Haakonssen, *The Science of the Legislator*, New York, Cambridge, 1981, p. 23.

⁷² Hume dedica la parte II de su Libro III del *TNH* a discutir las *virtudes artificiales* y la parte III a discutir las *virtudes naturales*.

institución de estas leyes ha sido el *respeto* por el bien común, dado que es este mismo bien común su tendencia natural, *esas leyes seguirán siendo artificiales, ya que han sido intencionalmente planeadas y dirigidas a un cierto fin.*⁷³

Aquí, el sentido de lo artificial se relaciona con su origen, que no es otra cosa que la convención humana. Según esto, la artificialidad supone un propósito, supone que fue creada *para algo*. Otra vez, la intervención humana es lo que determina la artificialidad de las cosas. Pero lo importante no es reafirmar que la artificialidad depende de la intervención humana, eso ha quedado ya claro desde antes, lo importante es lo que está implícito en el pasaje. Haakonssen sugiere que de este pasaje podemos inferir que para Hume la *tendencia natural* de la justicia, que es el bien público, no fue una consecuencia intencional en la *confección* del artificio; pues el único propósito de la justicia fue satisfacer el *interés propio*. Para explicar esto requerimos adelantar algunas consideraciones sobre la justicia que serán detalladas con mayor profundidad en apartados posteriores:

Hume afirma que el origen de la justicia puede explicarse mediante una observación antropológica que supone dos cosas; primero que el ser humano, con respecto a otros animales, es francamente débil y segundo, que la naturaleza, de la que obtiene los bienes para sobrevivir, le proporciona sólo una cantidad limitada de estos. Según esto el ser humano requeriría, para superar su frágil condición, de la asociación con otros seres humanos, así como del trabajo y esfuerzo. Sin embargo, la escasez de los bienes, provoca que el ser humano se vuelva celoso de sus posesiones, lo que deviene en la inestabilidad de éstas. Dada esta situación, los seres humanos deciden *convenir* reglas de justicia que permitan regular las posesiones, pues ello, les permitirá satisfacer de mejor manera su interés individual: aunque las reglas que regulan las propiedades, limiten mi egoísmo, es más fácil que mi *ansia de poseer* se satisfaga con reglas que impidan que alguien más se adueñe de ellas. Con reglas de justicia puedo mantener algunas posesiones, sin ellas, mis posesiones están en constante peligro. Pero lo que le da al artificio de la justicia, una dimensión verdaderamente especial, es que, como dice Hume:

⁷³ *TNH*, III, I, VI, p. 528. El subrayado es mío.

[...] como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en tanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención.⁷⁴

Por supuesto, esta versión *express* de la concepción humeana de la justicia no nos ayuda a comprender su complejidad, sin embargo, nos proporciona el elemento que necesitábamos para comprender la interpretación de Haakonssen sobre el *status* del artificio: es un invento humano con una intención particular (la protección de mis posesiones en el caso de la justicia) y que tiene consecuencias no intencionales (el bien público en este caso). Esta forma de caracterizar el artificio es importante porque Hume se acerca a una significativa revisión de la distinción entre *physis* y *nomos*: la posibilidad de establecer una tercera categoría que se situara entre el artificio y la naturaleza⁷⁵. Esta *tercera categoría* (a la que Haakonssen no designa con un nombre) sería semejante a los fenómenos naturales porque sus consecuencias son *no-intencionales (unintended)* y explicable en términos de causas eficientes, mientras que sería semejante a los fenómenos artificiales porque es el resultado de la acción humana. El problema, según Haakonssen, es que Hume jamás desarrolló esta noción con claridad, lo que provocó que su teoría fuera interpretada como un teoría *evolucionista*, dando por consecuencia una interpretación del artificio en términos racionalistas. Según esto, un artificio como el de la justicia es el resultado de un complejo proceso racionalizador, pero desde la perspectiva de Hume esto es una mera apariencia, ya que en realidad, en su origen, sólo se involucra un sentido muy llano de razón (*very low level of reason*).

Así, una interpretación de la teoría humeana en términos *evolutivos*, debe asumirse con mesura, pues sólo de esa forma evitaremos perder una dimensión fundamental en la teoría del artificio humeana, la que sitúa al ser humano como una especie inventiva. En efecto, las invenciones tienen sentido para Hume en tanto que dan la posibilidad *progresiva* de acomodarnos mejor en el mundo, pero esto, debe explicarse como un lento aprendizaje sujeto a los

⁷⁴ TNH, III, II, VI, p. 529.

⁷⁵ Knud Haakonssen, *Op. Cit.*, p. 24.

avatares de las condiciones socio-históricas. De tal suerte, artificios como el lenguaje o la justicia, se explican por las condiciones en las que se desenvuelven, pero también dichas condiciones explican la evolución y adaptación que estos artificios *experimentan* en su intento por *ofrecernos* soluciones a los conflictos con los que los seres humanos nos enfrentamos. Por el contrario, una teoría del artificio racionalista, nos hace perder de vista el sentido que Hume le da al artificio, pues supondría que los inventos humanos son creados bajo una concepción más exacta del fin al que *deben* llegar, en el caso citado de la justicia, tendríamos previstos los fines últimos a los que quisiéramos llegar con la confección de dicho artificio, esto para Hume no resultaría nada desdeñable si pudiera realizarse sin apelar a principios ininteligibles. Desde una perspectiva racionalista, artificios como la justicia o el lenguaje, supondrían haberse creado bajo un cálculo muy acertado de lo que sucedería con ellos, lo que implicaría tener un conocimiento sobre la naturaleza de dichos artificios que de hecho no se tiene en el momento de su creación. Así según el filósofo escocés, lo que estaríamos haciendo es crear *quimeras* a las que deberíamos adaptar nuestra conducta, lo cual, en ocasiones nos llevaría a forzarnos a realizar lo irrealizable. De tal suerte que una perspectiva racionalista, en los parámetros de Hume, nos estaría alejando de una explicación científica de la evolución social. Los artificios, en el estudio de la naturaleza humana, son relevantes porque, aunque escapan a nuestro control, tienen una lógica interna condicionada por el mundo y nuestra naturaleza. Así, al observar su desarrollo, podemos también observar el desarrollo de la *naturaleza humana*.

Antes de abandonar el tema quisiera anotar una cuestión que sugiere Harmut Kliemt en su texto *Las Instituciones Morales* que parece pertinente para darle sentido a la concepción humeana del artificio. Según Kliemt, la distinción entre *natural* y *artificial* en el terreno moral es una noción importantísima en la teoría de Hume porque ha permitido diferenciar *el ámbito próximo y lejano de los individuos socializados*⁷⁶.

Lo *natural* puede ser entendido aquí como el campo próximo y el *artificial* como el lejano. En este sentido, los sentimientos morales (aprobación o

⁷⁶ Harmut Kliemt, *Op. Cit.* , p. 67.

desaprobación) provocados *naturalmente* por la benevolencia, la compasión, el amor propio, así como sus contrarios explicarían las relaciones humanas en el ámbito más rudimentario. Este es el campo de la espontaneidad moral, un campo de relación humana donde aún no se ha presentado *la intervención del pensamiento y la reflexión* para procesar conflictos.

Por otro lado, aquellos sentimientos morales, cuyas causas podríamos determinar como *artificiales*, como sería el respeto a la justicia, la obediencia al gobierno explicarían las relaciones humanas en el ámbito más complejo. Los sentimientos que guían el comportamiento humano en este ámbito han surgido después de un largo período de complejización y aprendizaje social. Con ellos, intentamos mediar los conflictos que emanan de relaciones más complejas entre los humanos.

Según la interpretación de Kliemt, si observamos la *artificialidad* de la justicia nos daremos cuenta de que no tenemos motivos *próximos* para respetarla, pues el ámbito *próximo* es el del egoísmo o el de una benevolencia y generosidad limitada a personas cercanas. El campo de la justicia requiere motivos *lejanos*, es decir impulsos que nos lleven a respetar leyes que van contra nuestro interés inmediato. Por el contrario si observamos la *naturalidad* de la benevolencia o de la compasión, observaremos que éstos sentimientos se desarrollan muy bien el terreno *próximo*. Así, los sentimientos morales *naturales*, nos vinculan con las personas más cercanas, mientras los *artificiales* nos vinculan con personas más lejanas y con una sociedad más amplia.

La distinción entre *natural* y *artificial* en este sentido nos permite observar que los artificios “expanden” el horizonte de la sociabilidad humana, permiten una relación progresiva entre los seres humanos:

[...] los hombres no desaparecen del escenario de la vida todos a un mismo tiempo después de haber aparecido en una formación cerrada, como si fueran langostas, *sino que existen en una secuencia de generaciones continuada y ensamblada la una con la otra, secuencia que, a su vez, está signada por las estructuras surgidas históricamente.*⁷⁷

Éstas estructuras *surgidas históricamente* no son otra cosa que los artificios como el respeto a la justicia o la obediencia al gobierno y son las que posibilitan una sociabilidad más amplia. Mientras el ser humano no supere el

⁷⁷ Harmut Kliemt, *Op. Cit.* p. 75.

campo próximo, su sociabilidad será muy limitada, quizá como la de las langostas del pasaje. Esto no quiere decir que Hume considere la benevolencia, la compasión o el amor propio como sentimientos inútiles, por el contrario, son importantes en la construcción de la sociedad en tanto que están directamente relacionados con la familia que es el rudimento básico de la sociedad. Lo que sucede es que el artificio permite complejizar ese mundo *privado* de la familia y así construir un mundo público. Así en la construcción de una ciencia moral como la que pretende Hume, la distinción entre artificio y naturaleza resulta fundamental, en tanto que nos permite caracterizar el acontecer social de una forma más precisa.

2.1 LAS PASIONES: EL TERRENO *NATURAL* DE LA MORAL

Hemos asumido que la distinción entre naturaleza y artificio resulta primordial para aproximarse a la teoría del filósofo escocés. Mi propuesta es que la pretensión de Hume de hacer una *ciencia del hombre* sólo puede ser cumplida a través de dicha distinción, es importante que el filósofo pueda explicar aquello que es natural en el terreno social y aquello que es artificial, pues parece que en ello se le va la posibilidad de hacer conclusiones científicas y universales.

En el apartado anterior introdujimos el tema circunscribiéndonos, casi exclusivamente, a la distinción entre virtudes/vicios naturales y artificiales. Si bien el punto álgido de la distinción se sitúa precisamente en aquella distinción ética, parece que nos quedamos con huecos considerables en la aproximación a la distinción de naturaleza y artificio si no consideramos que en la base de los sentimientos de aprobación y desaprobación, (que son la causa de la distinción de vicio y virtud) hay una teoría de las pasiones bastante compleja que habría que explicar para no perder de vista la dimensión de lo que Hume discute. Finalmente dicha teoría da cuenta de los aspectos *naturales* de los sentimientos y por consiguiente, de las motivaciones *naturales* de los seres humanos. No es posible entender la apuesta humeana de una moralidad sustentada en los sentimientos de aprobación y desaprobación si no explicamos cómo funcionan esos sentimientos y motivaciones.

Debo reconocer ante el lector que en la redacción de este texto he jugado *rayuela*: primero salté hacia el final (distinción entre naturaleza y artificio) y después regresé a lo que explica esa circunstancia (teoría de las pasiones). Corro el riesgo de parecer poco sistemático con el fin de llamar la atención sobre temas problemáticos en la teoría del escocés. Explicar paso por paso la teoría de Hume seguramente resulta más ordenado pero no me permite hacer el énfasis en conclusiones que, por su carácter polémico, resultan más llamativas. Reconstrucciones de la obra humeana hay muchas y muy valiosas, yo no pretendo una mejor, sino que busco señalar desde una narrativa distinta temas que resultan inquietantes en el terreno de la filosofía social.

2.1.1 LA TEORÍA DE LAS PASIONES: UNA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA DE LA SOCIABILIDAD HUMANA

Hemos dicho en apartados anteriores que la investigación que Hume emprende sobre la naturaleza humana tiene dos fuentes; la primera es la introspección, ésta supone la observación cuidadosa de los fenómenos sensoriales y psíquicos producidos al interior del sujeto (impresiones, ideas, asociaciones, etc.); la segunda es la observación de las relaciones entre los seres humanos (pasiones, acciones, instituciones, etc.). Así, también hemos hecho énfasis en que Hume supone que el orden del “mundo externo” está condicionado por los límites de la naturaleza humana y que, justamente es dicha naturaleza la que ordena los fenómenos (giro newtoniano). Si consideramos que los fenómenos sociales son parte de ese “mundo externo” podemos concluir, sin demasiados problemas, que esos fenómenos se encuentran igualmente condicionados por la naturaleza humana. Ante ello resulta importante en la construcción de la *ciencia del hombre* explicar cómo los individuos se comportan en dicho mundo y qué *principios* explican sus movimientos⁷⁸. La tarea es construir un modelo que nos permita ordenar las

⁷⁸ En este sentido es interesante notar que Hume analiza los fenómenos sociales casi como si quisiera dar cuenta de un sistema de objetos parecido al de los planetas. Por momentos, parece que, como filósofo social, se sitúa igual que Copérnico ante el sistema celeste: así como el científico prusiano planteaba modelos para explicar la dinámica de los astros con principios simples que redujeran la complejidad de la observación, Hume busca modelos que puedan explicar la dinámica social con el mismo tipo de principios.

regularidades observables en el comportamiento humano⁷⁹.

Para Hume, los fenómenos que se encuentran en la base de las relaciones humanas, son lo que podemos denominar con el nombre de *pasiones*. Éstas constituyen el elemento fundamental para salir del “mundo interno”, su presencia provoca que el ser humano salga de sí mismo, principalmente porque las pasiones suceden, en buena medida, por la relación de los seres humanos con el “mundo externo” y con otros seres humanos. Es importante señalar que la teoría de las pasiones humeana no nos da cuenta de los fenómenos sociales más sofisticados, sino que nos presenta algo así como los *rudimentos* de dichos fenómenos, nos explica el terreno *natural* de la sociabilidad. Aquí aún no sucede la inventiva humana, las relaciones emotivas entre los humanos, en sentido lógico, son previas a los artificios que buscan dar estabilidad a la sociedad. Las pasiones, sin embargo, se encuentran en la base de la ciencia moral, ellas suceden tanto en un *estado rudo*, como en uno *civilizado*. Lo importante para nosotros es que en ellas encontramos la fuente de donde emana un modelo explicativo de la sociedad.

2.1.2 CARACTERIZACIÓN DE LAS PASIONES

Dentro del modelo perceptual humeano las pasiones se sitúan como *impresiones de reflexión*, esto es, percepciones que suceden al interior de los humanos después de la percepción de objetos o situaciones particulares. Esta cadena puede ejemplificarse como sigue: primero percibo un conjunto de sonidos producidos por instrumentos musicales, después que éstos sonidos impactan mis sentidos, percibo sensaciones de agrado o disgusto dentro de mí, éstas sensaciones derivadas son lo que propiamente podemos llamar como pasiones.

Para el filósofo escocés la característica básica de estas impresiones es que pueden ser distinguidas en términos de placer y dolor:

[...] los dolores y los placeres corporales son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina [...]⁸⁰

⁷⁹ La ciencia en este sentido parece incluir tanto la descripción de las observaciones, así como el ordenamiento de dichas observaciones en *principios* explicativos.

⁸⁰ *TNH*, II, I, I, p. 276.

Éstos sentimientos dan cuenta de otros más complejos como la aversión y el deseo; la tristeza y la alegría; el orgullo y la humildad; el amor y el odio, etc. La teoría humeana trabaja con este esquema de oposición (dualista) tratando de dar con ello una explicación de la amplitud y variedad de nuestros sentimientos. Como se puede observar, se trata de un principio explicativo simple con el que se pretende reducir la complejidad que se nos presenta al observar el conglomerado de nuestras *impresiones de reflexión*. Según la forma en que se presenten los sentimientos de dolor y placer podremos ir haciendo clasificaciones distintas de dichas pasiones. Particularmente importante para el filósofo escocés será la división de pasiones en *serenas* y *violentas*, así como en *directas* e *indirectas*, de éstas clasificaciones surgirán dos temas importantes; la primera nos llevará al tema de la corrección moral (el comportamiento moral es el que se adecúa a las pasiones serenas), mientras que la segunda división servirá para discutir el origen de la voluntad (las acciones son el producto de pasiones directas como la tristeza o la alegría). Por el momento sólo apunto los temas con la promesa de abordarlos más adelante.

El orden de exposición que propone Hume para su teoría de las pasiones es curioso pues comienza por las pasiones indirectas (orgullo, humildad, amor y odio) para después pasar a las directas (deseo, aversión, tristeza, alegría, etc.). Esto es una propuesta singular porque las pasiones indirectas suponen un grado mucho más complejo de relaciones y circunstancias humanas que las pasiones directas. Así, Hume en las secciones dedicadas a las pasiones indirectas nos expondrá relaciones desde las que pueda explicar el mecanismo de simpatía, mientras la sección dedicada a las pasiones directas aborda el tema de la acción. Resulta entonces que Hume decide primero dar cuenta de cómo nos relacionamos con los demás y cuáles son los principios que nos permiten explicar nuestra naturaleza social, para después centrarse en las causas de la acción.

2.1.3 ORGULLO Y HUMILDAD: CONSCIENCIA DEL YO, PRIMERAS CONSIDERACIONES SOBRE EL VICIO Y LA VIRTUD

El filósofo escocés parte de la suposición de que las pasiones no están sujetas a definición, y que por ello, lo que se debe hacer es una descripción de la forma en la que éstas se presentan y de las relaciones que las provocan. Las pasiones indirectas tienen dos focos primordiales de atención el primero es el yo (*self*) y el segundo son los demás seres humanos (*fellows*). El primer objeto lleva a Hume a desarrollar la forma en la que el individuo se relaciona consigo mismo y cómo proyecta hacia el exterior los sentimientos derivados de esa relación, mientras en el segundo la temática gira en torno a la forma en la que el individuo se relaciona con los demás y cómo afecta en su interior dicha relación.

El análisis comienza por el orgullo y la humildad, que podrían ser definidos también como sentimientos de grandeza e inferioridad⁸¹. Inmediatamente la descripción nos lleva hacia el yo, que es considerado como el objeto de dichas pasiones. Éste, sin embargo no es la causa de éstas pasiones, más bien son sus cualidades y su relación con el mundo lo que provoca un sentimiento u otro; si esas cualidades resultan agradables o valiosas emergerá el orgullo, por el contrario si son desagradables o perniciosas el sentimiento presente será el de humildad. Así si al observar mi casa, impacta mis sentidos su belleza, me sentiré orgulloso, igualmente me sentiré humillado si esa casa resulta deslucida. La pasión se excita entonces no porque la casa sea bella o fea sino por su relación conmigo. Por ello, si encontrara una casa hermosa u espantosa pero que no tuviera alguna relación conmigo, no podría sentir ninguna clase de orgullo o humildad.

Aquí lo interesante es ¿cómo hacer de esto un principio científico? pareciera que las causas de éstos sentimientos podrían ser muy distintas e incluso incompatibles, ¿cómo suponer que el orgullo y humildad tienen una regularidad y no se deben a un *capricho de la mente*? ¿no podría yo considerar bella mi casa y sentirme orgulloso, aunque para los demás la casa resultara

⁸¹ Creo que es importante considerarlos así para no confundir el sentimiento de *humildad*, con la *humildad cristiana*. El primero es sólo un sentimiento que define mi carácter, el segundo un valor ético que supone una actitud ante el mundo.

sumamente desagradable? Pero aquí lo que se discute no es la universalidad del gusto⁸², lo que es universal son las causas del orgullo y la humildad:

Pero para que desechemos toda duda bastará dirigir nuestra atención a la naturaleza humana, con lo que veremos que en todas las naciones y épocas han sido siempre las mismas cosas las que han engendrado orgullo y humildad, y que, aún tratándose de una persona extraña, nos es posible saber qué cosas aumentarán o disminuirán sus pasiones de esta clase.⁸³

Así, si mi casa me causa orgullo aunque no sea en absoluto bella, debe poder explicarse de otra manera, por ejemplo, puede ser que la causa de orgullo sea más bien el trabajo honesto que he realizado para adquirirla, también si la casa en la que habito la construí yo mismo puede causar orgullo por la utilidad que percibo en mis acciones. Así, de lo que se trata es de encontrar el origen del sentimiento de orgullo e intentar encuadrarlo en una explicación científica: cualquier persona sentirá orgullo por poseer un objeto que se obtuvo por medios honestos o, cualquier persona puede sentir orgullo por haber construído un objeto que resulta útil. Según esto, quien siente orgullo por una casa que no parece bella, no es un loco, sino que su sentimiento se explica por principios diferentes; hay otras regularidades en el comportamiento humano que pueden explicar el orgullo.

Seguramente, no es necesario insistir en el papel que juega esta *regularidad de la naturaleza* en la construcción de la *ciencia del hombre*, es claro que muy poco podríamos avanzar con una ciencia que no nos pudiera dar cuenta de ciertas relaciones constantes, explicadas mediante principios. La idea como hemos anotado ya, es que podamos reducir la cantidad y complejidad de fenómenos que tendríamos que describir si atribuyéramos a cada uno una causa particular:

⁸² Cfr TNH, II, I, VII, p. 299: “[...] la belleza consiste en un orden y disposición de las partes tal que, sea por la *originaria constitución* de nuestra naturaleza, por *costumbre*, o por *capricho*, es apropiada para producir en el alma placer y satisfacción. Este es el carácter distintivo de la belleza y que la hace absolutamente distinta a la fealdad, cuya tendencia natural es la de producir disgusto.”

Es interesante que el juicio estético pueda jugar algún papel en el terreno de las pasiones y la moral. Resulta curioso que sea la regularidad de dicho juicio, lo que en alguna medida sostenga ciertas manifestaciones del orgullo y la humildad, pues parece que si el juicio estético estuviera sujeto a la arbitrariedad, también lo estarían éstas pasiones: sentiríamos orgullo de la posesión de los objetos más inservibles y humildad por la posesión de objetos sumamente valiosos. Ahora, como Hume supone que la belleza natural tiene relación con la belleza moral por su poder de producir placer, podríamos suponer también que sin un juicio estético adecuado, podríamos juzgar como bella o digna de honra la acción más viciosa y hacer lo contrario con una acción virtuosa.

⁸³ TNH, II, I, III, 281.

Quando se inventa tranquilamente un nuevo principio para cada nuevo fenómeno, en lugar de adaptarlo a uno antiguo, y nuestras hipótesis se ven sobrecargadas con una tal variedad, ello es prueba cierta de que ninguno de estos principios es correcto, y de que lo único que deseamos es cubrir nuestra ignorancia de la verdad mediante un cúmulo de falsedades.⁸⁴

Ahora que, no sin cierta perplejidad, algunas páginas después nos encontramos que Hume, al exponer la cadena de sentimientos que surge una vez excitada una pasión, concluye:

Quando la mente es movida por una pasión, le es difícil limitarse a esa sola pasión, sin cambio ni modificación alguna. *La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad.*⁸⁵

¿Cómo entender éstas concepciones opuestas? Parece que la idea de Hume es hacer valer un principio que le parece fundamental para su *ciencia del hombre*, aquel principio de la imaginación que supone que nuestras percepciones se siguen unas a otras a una gran velocidad, esto es, el principio asociativo de la mente. Según esto, no podríamos olvidar que nuestras percepciones no permanecen fijas por demasiado tiempo, es importante para Hume reafirmar el dinamismo de los fenómenos humanos, esto imprime una seria valía a su estudio, por la dificultad que supone: a cada momento requerimos de *congelar* la naturaleza humana para poder explicar la forma en la que funciona ese *tren de percepciones* que sucede dentro cada uno de nosotros. Como sabemos, la explicación del funcionamiento de la cadena perceptual, depende de los *principios de asociación natural*: semejanza, contigüidad y causalidad, que no son otra cosa que mecanismos que nos permiten asumir el dinamismo de la mente y ,a la vez, aspirar a una explicación científica de ella.

Aquí vale la pena recordar que en el apartado que dedica el filósofo escocés a la *identidad personal* los seres humanos somos definidos como un *haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una*

⁸⁴ *Ibid.*, 282. El pasaje de Hume no sólo recuerda el *principio de parsimonia* de Newton, sino también aquella discusión de Locke sobre los nombres generales. *Cfr. Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, III, III, § 4: “[...] un nombre distinto para cada cosa en particular no sería de gran utilidad para el progreso del conocimiento, el cual, aunque fundado en cosas particulares, se amplía en concepciones de orden general, a las cuales las cosas ya reducidas a clases bajo nombres genéricos quedan propiamente sujetas.”

⁸⁵ *TNH* II, I, III, 283, el subrayado es mío.

*rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento*⁸⁶. El intento por no desmentir dicha afirmación es notorio y en la discusión de las pasiones del orgullo y la humildad, la afirmación cobra importancia dado que éstas pasiones refieren a un yo (*self*) que se define como *esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima*⁸⁷. Así, resulta importante concluir no sólo que el orgullo y la humildad pueden ser explicados a través de causas similares (sin que la situación específica en la que se encuentren los seres humanos modifiquen esas causas), también es importante recordar que encontrar esas causas similares le ha requerido al filósofo la necesidad de *parar* el tren de percepciones al que estamos sujetos todo el tiempo. No es que Hume quiera recordarnos caprichosamente su esfuerzo filosófico, sino que nos señala dimensiones diversas en las que aborda los fenómenos. Suponer que un fenómeno se agota por una sola vía de análisis para Hume resultaría poco atractivo.

Finalmente lo que tenemos son dos observaciones distintas; la primera nos indica una regularidad en los distintos seres humanos, lo cual, nos permite concluir que orgullo y humildad pueden ser explicados de forma universal; la segunda nos recuerda el dinamismo de nuestra mente, la cual, está sujeta a principios de asociación. Así no resultan principios discordantes, se trata de encontrar la regularidad en un dinamismo que podría parecer caótico.

Con todo Hume vuelve a la idea inicial de su teoría de las pasiones, la cual supone que son el dolor y el placer es lo que subyace en las distinciones emotivas. El orgullo y la humildad son pasiones que producen sensaciones específicas de las que dependen absolutamente: *Así, el orgullo es una sensación placentera, y la humildad lo es dolorosa; y si eliminamos el placer o el dolor, no queda en realidad ni orgullo ni humildad*⁸⁸.

Pero más allá de un principio explicativo ¿qué es lo que nos proporciona esta tesis en la construcción de la *ciencia del hombre*? Lo importante aquí es lo que causa esta relación entre placer y dolor con el orgullo y la humildad, dichas sensaciones propician atención sobre nosotros mismos, lo cual nos permite

⁸⁶ *TNH*, I, IV, VI, p. 253.

⁸⁷ *Ibid.*, II, I, II, p. 277.

⁸⁸ *TNH*, II, I, V, 286.

*pensar en nuestras cualidades y circunstancias*⁸⁹ que es una condición fundamental para la elaboración de la distinción ética de vicio y virtud. La idea es que las pasiones de orgullo y humildad, al tener por objeto el yo son pasiones relacionadas con todo aquello de que este sea propietario o responsable. De tal suerte, también son causas de orgullo y humildad la posesión de un carácter vicioso o virtuoso. Por supuesto, la primera pregunta que podríamos hacer al filósofo escocés es ¿qué es lo que caracteriza a un carácter como vicioso o virtuoso? Pues bien, la respuesta es simple aunque no por ello fácil de comprender. Un carácter define su naturaleza por el placer o el dolor que causa a su *poseedor*, esto es *mi* virtud me causará sensaciones agradables, mientras que *mi* vicio, sensaciones desagradables. Desde la perspectiva de Hume los vicios son rasgos del carácter que nos ponen en situaciones de desventaja, tal es el caso de la cobardía, la avaricia, la injusticia: La cobardía me deja desprotegido, la avaricia genera resentimiento por parte de mis congéneres (lo cual me deja desprovisto en situaciones donde la cooperación sea necesaria) y la injusticia irá en detrimento de la estabilidad social que es un bien supremo. Por el lado contrario, las virtudes nos ponen en situaciones de ventaja: la valentía nos defiende, la generosidad genera confianza con mis congéneres (lo que puede ser muy beneficioso en un momento de aprietos) y la justicia me permite vivir en una sociedad estable en la que no este expuesto a un constante riesgo. De esto concluye el escocés que es evidente que la contemplación de *mi* virtud causará una sensación de placer y la de *mi* vicio una sensación de dolor.

La discusión sobre el vicio y la virtud es de vital importancia para el tema que abordamos pues supone ya una salida del “mundo interno” hacia el mundo social, pues aunque estas cualidades requieran de una referencia a nuestro yo, es evidente que cuando estas cualidades se proyectan sobre el mundo compartido socialmente, los grados de vivacidad con que impactarán nuestra mente, se verán aumentados por la aprobación o reprobación de los demás. En efecto, es posible que me desmoralice al darme cuenta de que he sido avaro o injusto, sin embargo, este sentimiento será exponencialmente mayor si siento

⁸⁹ *Ibid.*, 287.

sobre mí la voz reprobatoria del público, dicha voz provocará un sentimiento mayor de dolor sobre mí, al que me provocaría mi propio juicio:

Nada [nos] halaga más... que la habilidad de agradar a los demás con nuestro ingenio, buen humor o cualquier otra cualidad; tampoco hay nada que nos produzca una mortificación más viva que nuestro fracaso en ese punto.⁹⁰

El tema del vicio y la virtud no es tratado a profundidad en el análisis de Hume sobre las pasiones, sin embargo, es importante para nosotros destacar algunos puntos se desprenden de su breve análisis. El primero es la idea de que los vicios y virtudes son juicios de valor que resultan *naturales* (espontáneos) en la vida humana. Nuestra naturaleza está dispuesta para las distinciones morales: nuestra natural inclinación para sentir dolor/placer en conjunción con nuestra tendencia a sentirnos satisfechos o insatisfechos de nosotros mismos según nos hayamos puesto en situación de ventaja o desventaja, indica que es necesario que los sentimientos de vicio y virtud surjan: El sentimiento de dolor *naturalmente* hace presente el yo; también de forma *natural* soy capaz de notar que ese placer o dolor fue causado por mí mismo, es decir, por una disposición de mi carácter que me pone en ventaja o desventaja. De esto se puede concluir que es *natural* que hagamos juicios de valor⁹¹.

La segunda es la universalidad de la dimensión ética, en tanto que todos somos capaces de sentir dolor y placer, así como de auto inspeccionarnos, todos somos capaces de construir nociones de vicio y virtud. Parece que Hume busca darle a la ética una caracterización que pueda ser más fácilmente compartida por los seres humanos, el filósofo escocés apuesta a que este tipo de caracterización ética puede ser percibida por todos independientemente de su situación específica, mientras que las éticas que apuntan a valores metafísicos o trascendentes están sujetas a una relatividad mucho mayor: no es seguro que los valores emanados de una ética fundada en la trascendencia o en entidades metafísicas sea inteligible o siquiera realista para todos.

⁹⁰ *TNH*, II, VII, 297.

⁹¹ Quizá lo más significativo de ésta propuesta es que el primer juicio de valor que puedo hacer cae sobre mí mismo. Parece incluso un mecanismo que me protege y advierte sobre las situaciones de desventaja en que pueden colocarme mis pasiones.

La hipótesis que con más visos de probabilidad ha sido propuesta para explicar la distinción entre vicio y virtud, y el origen de derechos y obligaciones morales, señala que ciertos caracteres y pasiones debidos a la originaria constitución de la naturaleza producen dolor por el solo hecho de ser examinados o contemplados, mientras que, por análoga razón, otros ocasionan placer.⁹²

El tercer punto a destacar es que la ética de Hume es más *prosaica*, no apunta a la *esencia* de la bondad o la maldad, sino que apunta a su función: la virtud es ventajosa y el vicio desventajoso⁹³. Esto es un *leit motiv* en la obra del escocés, las esencias han sido erradicadas de su teoría desde las primeras páginas de su obra. Así, en el terreno político, instituciones como la propiedad, la justicia, el gobierno, etc. son valoradas mucho más por sus funciones o por su *sentido* que por una concepción de su *esencia*. Esto es una característica importantísima de la obra humeana pues supone que los valores escapan la arbitrariedad y la relatividad en tanto que tienen un sentido específico, pero que dentro de los límites de su funcionalidad son revisables, no hay un sentido absoluto de las cosas, existen límites que no podemos atravesar, principios que nos guían, pero las esencias de *lo virtuoso*, *lo justo*, *lo bueno* se nos escapan apenas las revisamos concienzudamente.

El análisis que hace Hume sobre las pasiones indirectas lenta pero eficazmente nos va llevando hacia un tema que le preocupa fuertemente: cómo podemos estar seguros de que la naturaleza humana es algo reductible a principios científicos ¿es posible explicar dicha naturaleza con modelos explicativos cómo los que explican las revoluciones celestes? Responder estas cuestiones requiere dar cuenta de si es posible, a través de la experiencia, tener algún acercamiento a la *naturaleza* de nuestros compañeros (*fellows*).

Hume normalmente parece suponer que la naturaleza humana es algo compartido por todos los seres que se nos asemejan, sin embargo, en algún punto del libro de la pasiones del *Tratado* comienza a surgir la necesidad de

⁹² *TNH*, II, VII, 296.

⁹³ Me parece que respecto a este punto será importante discutir más adelante si la postura de Hume puede concebirse como un antecedente del Utilitarismo. Parece que si entendemos este movimiento a través de la famosa premisa: "El mayor bienestar para la mayor cantidad posible" podríamos decir que Hume bien podría participar de dicha postura: Es más probable que nos adhiramos a la virtud si la concebimos como ventajosa (útil), sin embargo eso no indica que será la totalidad de los individuos los que se guíen por la virtud. Parece que una visión de la virtud en términos de "ventaja" acercará a los más posibles a esta conducta.

darle un sustento más poderoso a dicha suposición. El concepto que permitirá desarrollar esta tesis es el de *simpatía*.

2.1.4 SIMPATÍA Y EXPERIENCIA SOCIAL: RASGOS COMUNES DE LA NATURALEZA HUMANA

Es notable que, siendo un tema que le preocupa, Hume no dedique un apartado específico para desarrollar una teoría de la simpatía. El desarrollo del concepto lo encontraremos de manera fragmentaria en numerosas secciones de su análisis de las pasiones y encontraremos también referencias a él en su teoría social y política. Con todo, lo disperso de la exposición no ha impedido que la concepción humeana se haya hecho paso en la historia de las ideas, considerándose su concepción de la simpatía como una de las más importantes de su teoría.

Para el propósito de este trabajo, una aproximación a la concepción de la simpatía es importante al menos por dos razones: primero porque nos permite darle profundidad a la idea humeana que compone a la naturaleza humana como regular y universalmente compartida y segundo porque nos permite dar una visión de la *naturalidad* de los vínculos sociales, así como de los límites y las formas de dichos vínculos en la teoría del ilustrado escocés.

La definición más sintética que hay en el libro de las pasiones sobre la simpatía es la que la caracteriza como *comunicación de pasiones*. Esta dimensión resulta vital en la teoría si recordamos lo influyente que resulta la mirada de los demás para acrecentar los sentimientos de placer y dolor que puede causar el vicio y la virtud; esta mirada resulta determinante en la revisión de nuestra conducta social: *Los hombres siempre tienen en cuenta las opiniones de los otros cuando hacen juicios sobre sí mismos*⁹⁴. El efecto más notable de esta situación es que genera conductas semejantes entre los hombres:

[...] hombres de gran juicio y entendimiento encuentran muy difícil seguir su propia razón e inclinaciones cuando éstas se oponen a las de sus amigos y compañeros habituales. A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del suelo y el clima, que, aunque

⁹⁴TNH, II, I, VIII, p. 303.

continúen siendo siempre iguales, son incapaces de conservar idéntico el carácter de una nación durante todo un siglo.⁹⁵

Pero lo que observamos sólo es un efecto, un signo de la simpatía. Como efecto, lo que explica es la semejanza de ciertas conductas humanas, sin embargo, lo fundamental es que ella misma se debe a una semejanza entre las criaturas humanas y es esa similitud la que nos da la posibilidad de participar en los sentimientos de los otros, así como *aceptarlos con gusto y facilidad*. Las afecciones, según Hume, dependen de la constitución de la naturaleza humana es por ello que *participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos*⁹⁶.

¿Pero qué significa *descubrir* las pasiones de los otros? ¿En qué momento, la percepción de los movimientos de los demás deja de ser la percepción de objetos con movimientos particulares y se convierte en una relación humana? Desde el ámbito de la percepción parece muy difícil contemplar a los demás como algo diferente a un objeto animado, lo que hace fundamental a la simpatía en una teoría social es que el otro aparece como *mi compañero (my fellow)*. Las sensaciones del otro, sus dolores y placeres, al impactarme se convierten en impresiones vivaces dentro de mi propia persona, podríamos decir que sentimos lo que el otro siente.

Lo interesante es que la simpatía revela nuestra naturaleza compartida, no es que los sentimientos ajenos me impacten como individuo, sino que me impactan como ser humano, como ser sintiente (es por ello que también los animales sienten simpatía⁹⁷). No es necesario que conozca o esté relacionado con el *afectado* para tener simpatía con él, basta con que mi mente asocie las afecciones de los otros con mi propia naturaleza para que yo me sienta *afectado* por los dolores o placeres de los demás⁹⁸.

⁹⁵ *TNH*, II, I, XI, pp.316–317. Una formulación similar se encuentra en el ensayo *De los Caracteres Nacionales*: “Si recorremos todo el globo, o revolvemos en los anales de la historia, descubriremos toda clase de señales de simpatía o contagio de modales, y ninguna influencia del aire o el clima”. Eugene F. Miller, *David Hume: Ensayos morales políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011, p. 201.

⁹⁶ *TNH*, II, I, XI, p. 320.

⁹⁷ *Cfr. TNH*, II, II, XII, 398: “Es evidente que la *simpatía*, o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres. El miedo, la cólera, el valor, y muchas otras afecciones son comunicadas frecuentemente de un animal a otro, aunque éstos no conozcan la causa productora de la pasión original.”

⁹⁸ *Cfr. Max Scheller Esencias y Formas de la Simpatía*, ed. Losada. El autor sostiene que definitivamente la capacidad de sentir lo que el otro siente, no significa que simpatizamos con él.

Ahora, a pesar de que la simpatía es un mecanismo que nos hace conscientes de nuestra naturaleza y hace presente la semejanza entre los seres humanos, la forma en la que se desarrolla difiere según la proximidad que tengamos con quien se encuentra afectado. Definitivamente, no me produce la misma simpatía el dolor de mi madre, que el dolor de alguien a quien no conozco, este es uno de los principios de la sociabilidad que bien valdría la pena explorar. Desde la perspectiva de Hume, la semejanza, la contiguidad y la causalidad, como principios asociativos, no sólo intervienen para conectar impresiones e ideas, sino que en la dinámica social juegan un papel primordial sobre todo a la luz de la simpatía. Por más que compartamos una naturaleza, las pasiones de un extranjero, digamos un asiático, serán menos susceptibles de generar en nosotros simpatía que lo que lo harían los juicios de una persona de nuestra misma nacionalidad. En una guerra por ejemplo, aunque estemos aliados con extranjeros contra un enemigo en común, seremos más susceptibles de simpatizar con quien nos es más familiar. Nuestro compatriota nos es más semejante que nuestro aliado y, a su vez, nuestro aliado nos resulta más contiguo que nuestro enemigo. De la misma forma la causa común hace que estemos más conectados con los sentimientos e intereses de nuestros aliados que con los de nuestros enemigos. Todo esto dice Hume, es el notable efecto de la costumbre en nuestra imaginación:

La mente encuentra fácil y satisfactoria la contemplación de objetos a los que está acostumbrada, y los prefiere naturalmente a otros menos conocidos, aunque de suyo puedan ser más valiosos. Es por esta misma cualidad de la mente por la que tendemos a abrigar una buena opinión de nosotros mismos y de todos los objetos que nos pertencen.⁹⁹

Ahora, en la teoría de las pasiones, los principios de asociación nos proporcionan un elemento fundamental para acercarnos a los sentimientos de *amor* y *odio*, que son en los que se sintetizan los ámbitos próximos y lejanos de la sociabilidad. Valdrá la pena detenerse en ellos para poder explicar los límites de los vínculos sociales que establecemos.

⁹⁹ TNH, II, II, IV, p. 354.

2.1.5 AMOR Y ODIOS: LOS LÍMITES Y ALCANCES DEL VÍNCULO SOCIAL

Igual que en el caso del orgullo y la humildad, Hume asume que las pasiones del amor y el odio, no pueden definirse sino que deben explicarse en términos del objeto al que hacen referencia, en este caso: *alguna otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes*¹⁰⁰. Por supuesto, la caracterización del amor y el odio, también depende de sensaciones de dolor o placer, ahora causados por la impresión de las cualidades de esa *otra persona*. Así, aunque el objeto de dichas pasiones sea distinto, se relacionan con el orgullo y la humildad por las sensaciones que producen; la humildad es una sensación emparejada con el odio, mientras el orgullo está emparentado con el amor:

Nada hay que produzca mayor vanidad que alguna cualidad brillante en las personas con quienes nos relacionamos, y nada nos humilla más que su vicio o descrédito.¹⁰¹

Las pasiones de amor y odio nos relacionan afectivamente con otras personas, lo que resulta en fenómenos de atracción y repulsión social. Nuestra observación, igual que en todos los fenómenos nos indica que hay una gran multiplicidad que abarcar, lo que nos indica la necesidad de reducir esto a ciertos principios explicativos. Una parte de ello ya se ha adelantado al asumir el amor como una sensación placentera y el odio como una sensación desagradable, asimismo la consideración de los grados de simpatía según la proximidad de las personas reduce también la complejidad del fenómeno. Sin embargo, todavía queda camino por recorrer.

No sólo las cualidades agradables de una persona son lo que nos hace sentir amor por ella, también sentimos algún grado de amor por aquel con quien tenemos un *asiduo contacto*. Así, dice Hume, es un fenómeno notable que preferimos la compañía de quien nos resulta *familiar* aunque no encontremos en él ninguna cualidad realmente valiosa y de la misma manera rechazamos la compañía de un extraño aunque conozcamos su valía personal. Naturalmente, atrae nuestra pasión quien es semejante. Por supuesto, habría que anotar que un *extraño* dejará de serlo si la relación con él me resulta

¹⁰⁰ TNH, II, II, I, p. 329.

¹⁰¹ TNH, II, II, II, p. 339.

agradable por una manifiesta semejanza entre su carácter y el mío e incluso podré preferirlo a quien sólo me es contiguo. Cada principio de asociación tiene una fuerza específica. Así, las relaciones de parentesco aunque son las que con mayor facilidad excitan la simpatía por la contiguidad que suponen, se fortalecen cuando experimentamos semejanza de carácter en las personas que la componen. De la misma manera la relación de parentesco se verá disminuida en su fuerza si esta sólo se funda en la contiguidad, por ello, si nuestro medio-hermano muestra un carácter distinto al nuestro, será menor la simpatía que sentiremos por él que la que sentimos por nuestro hermano, con quien percibimos una semejanza de carácter.

Es importante anotar que el filósofo escocés termina entendiendo el amor como el deseo de felicidad hacia otra persona y el odio como el deseo de desgracia hacia otra¹⁰². Esto determina aún más el terreno de las relaciones sociales, ni el amor, ni el odio resultan pasiones fijas o pasivas, por el contrario, cuando se presentan activan estos deseos de felicidad o desgracia que irán cerrando los círculos sociales. Las personas que se deseen felicidad mutua se mantendrán más cerca, mientras quienes se deseen desgracia se mantendrán más lejos¹⁰³. Tiene tal fuerza esta condición de la naturaleza humana, que ante el sufrimiento de un amigo puede apagarse nuestra felicidad:

Quien se entrega a algún placer mientras que su amigo sufre algún pesar, siente más vivamente el dolor reflejo del amigo, en virtud de una comparación con el placer original que goza. De hecho este contraste debería avivar también el placer presente. Pero como se supone que en este caso es el pesar la pasión dominante, todo aumento cae de su lado y es absorbido por esa pasión, sin actuar en absoluto sobre la afección contraria.¹⁰⁴

En términos de los factores *naturales* que nos impulsan a la sociabilidad, para Hume resultan importantes no sólo los vínculos *simpáticos* fomentados por la semejanza o la contiguidad de las personas con quienes nos relacionamos, también es un motivo de proximidad la utilidad que una persona

¹⁰² Cfr. *TNH*, II, II, VI, p. 367.

¹⁰³ Es importante pensar si el odio resulta necesariamente en la repulsión y el alejamiento de una persona. Si consideramos el deseo de desgracia anejo al odio, pareciera que dicho deseo imprime una atención especial hacia la otra persona manteniéndola en el ámbito próximo; quien odias resulta más importante que quien te resulta indiferente. Incluso podríamos pensar que el odio podría manifestarse como un fenómeno pasional simpático en el que *invertimos* las relaciones sintiendo placer al percibir el dolor del otro y dolor al percibir su placer. Hume mismo define este sentimiento como *malicia* y lo considera como un límite a su sistema.

¹⁰⁴ *TNH*, II, II, VII, p. 377.

pueda producir para los fines de nuestra vida:

Cualquier persona que pueda encontrar el medio de sernos útil y agradable por sus servicios, su belleza o sus halagos, contará efectivamente con nuestro afecto; por el contrario, quien nos ofenda o disguste no dejará nunca de suscitar nuestra cólera o nuestro odio.¹⁰⁵

En este pasaje podemos encontrar además un tema que le preocupa al filósofo escocés que no hemos señalado con el debido énfasis: la parcialidad humana. En efecto, las relaciones en las que participamos, no siempre resultan honestas o provechosas, por el contrario, solemos vincularnos con ciertas personas sólo por el hecho de que han excitado nuestro orgullo aunque las razones por las que nuestras cualidades fueron exaltadas no fueran del todo sinceras o, incluso si quien nos honra lo hace a través de mentiras. En su contraparte, no nos causa dificultad rechazar a quien devalora alguna de las causas de nuestro orgullo aunque esta persona estuviese hablando con la verdad. En el curso normal de la vida esto nos impide valorar las cualidades de quien nos es adverso¹⁰⁶, de tal suerte que, cuando nuestra nación se encuentra en guerra con otra *detestámos a esta última acusándola de cruel, pérfida, injusta o violenta, y sin embargo, siempre estimamos que nosotros y nuestros aliados somos equitativos, moderados y clementes*¹⁰⁷. Será importante no perder de vista esta cualidad humana pues le presentará ciertas dificultades a Hume cuando intente explicar cómo podemos *superar* esta condición parcial para establecer una sociedad estable, motivada en sus acciones, por *consideraciones generales del placer*, esto es, por una consideración imparcial del placer que me lleve a considerar virtuoso aquello que vaya en pro del mantenimiento de la sociedad aunque atente contra mi placer.

Para los efectos de este capítulo lo que importa es que desde la perspectiva de Hume, la dinámica de los seres humanos se encuentra fuertemente encauzada por las comparaciones que éstos hacen entre ellos, los hombres *juzgan siempre a los objetos más por comparación que por su valor y mérito*

¹⁰⁵ *TNH*, II, II, III, p. 348.

¹⁰⁶ Es importante notar que superar esta condición es fundamental para la ética y la política, Hume concibe importante que podamos valorar los vicios y las virtudes de las personas independientemente de la relación que mantengan con nosotros.

¹⁰⁷ *TNH*, II, II, III, p. 348.

*intrínsecos*¹⁰⁸. La superioridad ajena tiende *naturalmente* a dejarnos un sentimiento desagradable, al contrario cuando nos sentimos superiores a alguien esto nos genera un sentimiento placentero. Así otros ámbitos de proximidad y lejanía están determinados por esta característica, siempre buscaremos mantener lejos a quien es inferior porque eso reafirma la idea que tenemos de nosotros mismos; igualmente buscaremos acercarnos a quien consideramos superior. Con todo, los principios de contiguidad y semejanza oponen ciertos límites a estas premisas: un soldado raso no se ve tan apresurado a acercarse a su general como si al cabo o al sargento; el general le resulta demasiado lejano para excitar sus pasiones, no le es semejante ni contiguo, por el contrario el cabo es semejante y también contiguo: *una gran desproporción destruye la relación, evitando así que nos comparemos con quién nos está alejado*¹⁰⁹.

Así la sociedad termina siendo descrita por Hume como un *sistema de espejos*¹¹⁰ donde cada persona es capaz de reflejar las emociones de los demás, lo que influencia definitivamente la búsqueda del placer a la que está sometida nuestra naturaleza. En el camino de la acción es imposible asumirse como un individuo aislado cuyas motivaciones responden solamente a su egoísmo. Para el filósofo escocés, no cabe duda de que la naturaleza humana tiende hacia la sociabilidad (tesis en la que se opone a Hobbes), y tampoco cabe duda de que es en ella donde el ser humano se encuentra en una mejor disposición para el disfrute de los placeres hacia los que se inclina nuestra acción:

No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable.¹¹¹

Para nuestra exposición, se hace imperioso hablar de un tema que subyace a lo que observamos en este recorrido por las causas naturales de la sociabilidad y es que, resulta fundamental desarrollar lo que Hume expone acerca de la acción pues ello es lo que le da sentido a una teoría moral que

¹⁰⁸ TNH, II, II, VIII, p. 372.

¹⁰⁹ TNH, II, II, VIII, p. 378.

¹¹⁰ TNH, II, II, V, p. 365.

¹¹¹ TNH, II, II, V, p. 363.

quiere sostenerse en la naturaleza emotiva de los seres humanos. Sabemos que para Hume es primordial alejar su teoría social de la tesis que emparenta a la virtud con la adecuación de las acciones a la razón, pues esto le parece irrealizable e inconsistente. La razón no nos da cuenta de la distinción entre dolor y placer que es el fundamento para los sentimientos de aprobación y reprobación anejos a las concepciones de virtud y vicio. Según Hume, lo único que nos motiva a actuar son nuestras pasiones, lo que necesitamos entonces es saber cómo inspiran éstas nuestros principios volitivos, de ello depende la posibilidad de la corrección moral. Necesitamos saber bajo qué principios actuamos para poder saber cómo guiar la acción hacia un beneficio social.

2.1.6 PASIÓN Y ACCIÓN

Hume comienza la sección que titula *de la voluntad y las pasiones directas* con una breve descripción de dichas pasiones, para después abordar el tema de la acción. Éstas pasiones son entendidas como las impresiones inmediatas que surgen tras el placer/dolor o el bien/mal; deseo y aversión, tristeza y alegría, esperanza y miedo son los ejemplos que de éstas nos presenta el filósofo escocés.

Como decíamos, la descripción es breve y se ve rápidamente abandonada para dar paso al tema de la acción, la *voluntad*, considerada no propiamente una pasión sino el efecto más notorio de la sensación de dolor o placer, un impulso voluntario que se traduce en la movilidad ya sea del cuerpo o de la mente:

*Por voluntad no entiendo otra cosa que la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente.*¹¹²

Así que el objetivo es explicar las causas de las voliciones mentales o corporales que deben ser consideradas como actos intencionales y que, comúnmente, dice Hume, se asumen como libres. El ilustrado escocés, en esta explicación, vuelve a sus pretensiones newtonianas e intenta describir los movimientos humanos desde una perspectiva *causalista*, en la que las acciones pueden ser comprendidas a través de principios científicos. Una vez

¹¹² TNH, II, III, I, p. 399.

más, la propuesta indica reducir la complejidad del caos fenoménico: ante la pluralidad de causas que podemos imaginar para explicar las voliciones humanas, debemos observar y buscar los principios que mejor expliquen el fenómeno. Según esto, las acciones humanas se deben juzgar con los mismos parámetros con los que razonamos sobre los objetos externos:

Existe un curso general de la naturaleza de las acciones, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. *El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad en las acciones que fluyen de ellos, y de esta uniformidad se forma la esencia misma de la necesidad.*¹¹³

El tema se engloba en términos de libertad y necesidad. La pregunta es si las acciones humanas pueden estar sujetas a una causalidad más o menos determinable o, más bien, suceden sin que podamos darle algún sentido a su aparición. Según lo que nos sugiere el pasaje anterior, la propuesta de Hume es que las voliciones humanas pueden ser entendidas con reglas que reduzcan el caos observable y que, por tanto, podemos describir las acciones en términos de necesidad. Finalmente, poder describir las acciones en términos causales, es fundamental para la *Ciencia del Hombre*, porque nos da la posibilidad de explicar el acontecer social de forma científica. Esto es, nos permite predecir, en alguna medida, cómo van a actuar los seres humanos¹¹⁴. Si no pudiéramos predecir éstos movimientos, todo nos aparecería como un enorme sinsentido, tal y como sucedía con la observación de las revoluciones planetarias antes de que Copérnico expusiera sus leyes¹¹⁵. Es por ello que Hume, en el terreno de los movimientos humanos, dará primacía a la idea de necesidad sobre la de libertad. Desde esta perspectiva, la libertad no es otra cosa que el azar e implica la imposibilidad de determinar las causas que explican el comportamiento humano. En buena medida, para Hume, quienes mejor se adaptan a esta noción de libertad son los “locos” quienes en sus acciones *muestran menos regularidad y constancia... que los cuerdos*¹¹⁶, de tal suerte que ser libre no tiene, en este sentido, ninguna ventaja para la vida. La

¹¹³ *TNH*, II, III, I, p. 403. El subrayado es mío.

¹¹⁴ Tema que por lo demás ya se ve claro al enunciar la simpatía.

¹¹⁵ Es importante recordar que la simpatía juega un papel importante en esta predicción, somos capaces de dar cuenta de las acciones de los otros porque podemos *entrar* en el otro por una naturaleza compartida que sentimos gracias al mecanismo de simpatía.

¹¹⁶ *TNH*, II, III, I, p. 404.

apuesta, no cabe duda, sigue siendo la de una observación rigurosa del acontecer humano, con la que se pueda explicar su orden, los “locos” son las excepciones al experimento, no son evidencias que nos puedan sugerir que el terreno de la acción no es explicable en términos científicos.

Para evitar equívocos es necesario enfatizar que lo que el filósofo escocés entiende por libertad tiene un significado muy concreto, se trata de un movimiento de la mente o del cuerpo que no tiene explicación causal, por eso el “loco” es la persona más libre, los motivos de su acción nos aparecen extraños e incomprensibles. Éste personaje, juega en esta dinámica, el papel del “año bisiesto” en las revoluciones del planeta Tierra, es una irregularidad que debe explicarse mediante otro principio.¹¹⁷

Ahora, creo que es importante tener cuidado al acercarnos a esta peculiar caracterización de la libertad y la necesidad. La posibilidad de explicar en términos causales las acciones humanas, no quiere decir que podamos eximir a las personas de la responsabilidad de sus acciones, tal panorama sería claramente inadmisibles: explicar no implica disculpar. La *necesidad* que el filósofo le atribuye a las acciones, de ninguna manera implica, que un asesinato, robo o cualquier otro crimen puedan ser entendidos como acciones inevitables e incontrolables que no puedan ser juzgadas. Las acciones no son *necesarias* en ese sentido, por el contrario la misma idea de que las acciones pueden explicarse en términos de causas eficientes es justamente lo que, según Hume, nos permite atribuir acciones determinadas a personas concretas.

Aquí entramos a un tema importante en la teoría de la acción: el vínculo del individuo con la acción. La pregunta fundamental es ¿qué nos indica que una

¹¹⁷ Poco alentador resulta el filósofo escocés en este sentido. Aunque no parece que el tema de la locura sea algo que le preocupe particularmente, si parece que de su explicación de la dinámica de la acción se pueden desprender consecuencias poco defendibles. Si el “loco” es quien no se adapta a la regularidad o a la científicidad de la sociedad ¿qué posición tomaremos respecto a éstas personas? ¿los excluimos por nuestra incapacidad de comprenderlos? ¿buscamos adaptarlos a la regularidad?, más aun, si “loco” es aquel que actúa de forma irregular, parece que muchos de nosotros seríamos “locos” por lo menos en algún momento de nuestra vida. Con todo, habrá que decir que Hume en ningún momento utiliza juicios de valor para caracterizar a la figura del “loco”, éste sólo se caracteriza como un fenómeno más en la descripción de la dinámica humana, el cual, funciona para darle sustento a la idea de que las acciones humanas son explicables por la *Ciencia del Hombre*. Creo incluso que podríamos sugerir, que si Hume le dedicara algún análisis a la figura del “loco” buscaría otros principios que explicaran su condición. Dado que la posición de Hume respecto a la naturaleza humana ha sido la de describirla de forma empírica, no parece fácil creer que el filósofo escocés tomaría para este caso la posición de juez y valorara al “loco” como alguien indeseable.

acción es imputable a una persona? La posición humeana indica que si queremos atribuir una acción a una persona cualquiera, debemos poder establecer un vínculo estrecho entre la acción observada y el supuesto emisor, de lo contrario, la persona carece de responsabilidad. Según esto, sólo se nos puede hacer responsables de una acción, si esta fue causada con toda claridad por la disposición de nuestro carácter. Si realizamos una acción que no corresponde a nuestro carácter, habría que hacer muchas consideraciones para determinar el grado de nuestra responsabilidad. Incluso, si no pudiéramos establecer algún vínculo entre una acción y nuestro carácter, podríamos decir de esa acción que *propiamente no es nuestra* y que no somos responsables de ella. Nuestra *uniformidad* entonces es la que justifica la atribución de acciones, sólo si podemos establecer una cadena causal que vincule nuestra persona con una acción determinada podemos asumirnos como responsables de ella:

Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; sino procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor – de ser buenas – o en su descrédito – de ser malas – .¹¹⁸

Considerando acciones libres (azarosas), las valoraciones de mérito o demérito carecen de sentido. Así, para establecer juicios de valor sobre las acciones es importante poder establecer la *necesidad* entre una acción y una persona.

Aquí creo que debemos detenernos para no perder de vista algunos aspectos de esta teoría. Es importante subrayar que Hume está abordando el tema de la acción desde dos observaciones distintas. La primera parte de concepciones generales de la naturaleza humana, con ella, el filósofo escocés pretende enfatizar la posibilidad de predecir ciertas acciones humanas. La segunda, parte de la observación de caracteres particulares y permite determinar el grado en el que las personas están ligadas con las acciones. Así que en este terreno tenemos insertos tanto el tema de la *uniformidad de la naturaleza*, como el de la *uniformidad personal* (entendida como la conexión entre una persona y sus acciones). Creo que las dos observaciones suponen temas importantes para una explicación científica de la sociedad. La uniformidad de la naturaleza humana permitirá al escocés seguir su propuesta

¹¹⁸ TNH II, III, II, p. 411.

científica, al reducir la complejidad que se observa en los movimientos humanos para *dar orden*. Por otro lado, el tema de la atribución de acciones le permite asumir una postura congruente en el plano de la justicia: si un juez tomara en cuenta el razonamiento humeano sobre la atribución de acciones, podría considerar como atenuantes ante un crimen el grado en que la persona juzgada se encontraba ligada con la acción que se le atribuye. Así, si una persona es descubierta robando pero se revela que fue una situación extrema la que la motivó a actuar y no se puede comprobar que la disposición de su carácter sea la causa de su acción, entonces el juez podría atenuar el castigo o incluso exculparlo. Finalmente, Hume busca explicar de forma general el fenómeno de la acción, sin olvidar los detalles particulares de ésta. No sólo es importante describir las tendencias generales de la acción humana, en la elaboración de una ciencia también resulta sustancial detenerse sobre fenómenos particulares para observar los detalles. Así, no sólo es importante predecir el curso general de la acción humana, también es importante detenerse en los individuos y comprobar si esa generalidad es aplicable a ellos, tomando esto en sentido jurídico, Hume parece apuntar al antiguo tema de la equidad enunciado por Aristóteles: *toda ley es universal [pero] hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal*¹¹⁹.

Ahora, ya que para Hume resulta fundamental dar cuenta de las causas eficientes de los fenómenos que analiza, será importante en lo que sigue explicar qué es lo que motiva las acciones. Éste es un tema de vital importancia para la teoría del ilustrado escocés, pues de él se desprende una crítica feroz a la ética racionalista que pretende que las acciones virtuosas son aquellas que se adecuan a los mandatos de la razón. Para Hume, por el contrario, ninguna acción puede ser causada por la razón y por tanto la acción virtuosa no puede ser aquella que se constriñe a la razón. Desde esta postura Hume elabora su teoría ética y comienza a adelantarnos algunos aspectos de su teoría política. Tanto la distinción entre vicio y virtud, como el tema de la *corrección moral* se explican habiendo rechazado la primacía de la razón, dando paso a las pasiones como el fundamento de esta teoría.

¹¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1137-a, 10-30.

2.1.7 PASIONES: MOTIVOS DE ACCIÓN

Quizá, el que sigue sea uno de los pasajes más célebres del *Tratado*:

La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.¹²⁰

Como el mismo Hume anuncia, esta es una afirmación poco usual que valdrá la pena explicar. Lo primero que hay que considerar es el contexto en el que se afirma, recordemos que el filósofo escocés estudia la naturaleza de la acción mientras *declama* ésta famosa expresión. Si bien esta postura puede entenderse como parte de la constante actitud crítica que Hume mantiene contra el racionalismo, debemos ser cuidadosos en la forma en que entendemos dicha crítica, pues no se trata de un rechazo total a la razón sino de establecer cuáles son sus límites. Así, uno de éstos límites se encuentra precisamente en el terreno de la voluntad. La razón, en tanto que sólo da cuenta de cuestiones de hecho y de relaciones entre ideas¹²¹, jamás podría despertar la voluntad de ningún ser humano. Pero esto no quiere decir que la razón no tenga ningún papel en la conducta humana, sino que se ve constreñida a dirigir nuestras acciones.

[...] el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a la causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia.¹²²

Son las pasiones las que *encienden* nuestra voluntad, ellas son el principio dinámico de los seres humanos. La expectativa de dolor o placer respecto a algún objeto nos invita a actuar: sentimos inclinación hacia el placer y aversión hacia el dolor, esos son los motores *naturales* de la acción. La razón sólo puede indicarnos el “mejor camino”: nos señala la relación que guardan los objetos que excitan nuestras pasiones con aquellos que los rodean. Esto,

¹²⁰ *TNH* II, III, III, p. 416.

¹²¹ *Cfr. TNH*, II, III, III, p. 413: “El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información.”

¹²² *TNH* II, III, III, p. 414.

definitivamente nos proporciona herramientas para dirigir nuestra acción, pero no la motiva. Así, el hambre me puede mover a buscar frutos en algún árbol o arbusto, pero la razón me indicará cómo acercarme mejor a dicho objeto. La razón puede variar la forma de nuestra acción, pero ella nunca será el motivo de nuestras voliciones. Satisfacer el hambre, nos mueve porque nos causa placer, mientras su contraparte nos causa dolor. De igual forma la amenaza de un mal terrible nos mueve a evitarlo y la promesa del bienestar nos impulsa a buscarlo.

Ahora, aunque Hume expone el placer y el dolor, en general, como los motores de las voliciones, es importante notar que éstas sensaciones no siempre se presentan de forma violenta causando acciones inmediatas, por el contrario, hay ciertas sensaciones que se presentan de forma casi imperceptible en nuestra naturaleza, *conocidas más por sus efectos que por su sentimiento*, y que también pueden *despertar* nuestra voluntad. Éstas *serenas pasiones* pueden considerarse como instintos originarios implantados en la naturaleza humana o como un apetito general hacia el bien y aversión hacia el mal. Para Hume lo importante de esta consideración, es que le permite explicar porqué se ha pensado que la razón puede motivar nuestra acción: se trata de una confusión debida a la *debilidad sensorial* de éstas pasiones. Según esto, las *acciones tranquilas* de la mente, son entendidas (*por todos aquellos que juzgan de las cosas por su apariencia*) como operaciones de la razón debido a que ésta no produce ninguna emoción sensible :

Quando alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde las determinaciones de la razón[...] Su naturaleza y principios son supuestamente iguales por el solo hecho de que sus sensaciones no son claramente diferentes.¹²³

Este no es el último punto en el que Hume asume una actitud crítica respecto al papel de la razón en el terreno moral, pero sí es un conclave significativo. De estas consideraciones el filósofo escocés comienza a explicar cómo los caracteres virtuosos son aquellos en los que *hay un predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas*¹²⁴. A este respecto, resulta importante notar que entre los sentimientos que pueden ser identificados como *pasiones serenas* se encuentran instintos originarios como la benevolencia, el

¹²³ TNH, II, III, III, p. 417.

¹²⁴ *Ibid.*, 418.

amor a la vida y la ternura con los niños, así como el apetito general hacia el bien que ya habíamos mencionado. Resulta entonces que el dilema ético en la obra de Hume es cómo conducir las acciones humanas hacia ese terreno donde no somos dominados por la violencia del resentimiento, el odio o el egoísmo. Si consideramos que uno de los postulados del filósofo escocés indica que lo placentero nos invita a acercarnos, mientras el dolor nos aleja, parece que el dilema no es menor ¿Qué motivación tendríamos para realizar algo que no redunde en nuestro placer? La gran dificultad es que, en el curso de la vida, nos encontraremos muchas veces con oposiciones de deseos que pueden alejarnos fácilmente de las *pasiones apacibles*. Quizá la benevolencia sea la más natural de las inclinaciones, pero como admite el propio Hume, también lo es el resentimiento, así que sin ninguna dificultad nos podríamos encontrar en un panorama donde pasiones violentas y viciosas se superpongan a pasiones serenas y virtuosas. De tal suerte, la vida social se configura como un juego de pasiones del que difícilmente saldremos ilesos, pues *no existe hombre que posea esta virtud (la preeminencia de las pasiones serenas) con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo*¹²⁵.

Será muy difícil seguir avanzando en este tema mientras nos encontremos con una noción de virtud tan reducida como la que tenemos, si bien el encuadre de virtud como el predominio de las pasiones serenas nos permite observar que es posible formular una ética sin apelar a algo distinto que los sentimientos, necesitamos tener más claro el *status* de la virtud y el vicio. Ya se adelanta desde aquí que si podemos inclinarnos a la benevolencia, al amor a la vida o al apetito por el bien, es porque éstas acciones nos causan alguna clase de placer. Según lo que hemos visto hasta ahora los placeres se encuentran fuertemente emparentados con el bien, pero es evidente que Hume no pretenderá defender que toda acción que nos cause placer en el terreno individual pueda entenderse como virtuoso, la satisfacción de los apetitos corporales, presumiblemente nos causan placer a todos, sin que ello implique que las acciones dirigidas a dicho disfrute siempre sean virtuosas.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 419.

2.2 VICIO Y VIRTUD: UNA DISTINCIÓN NO RACIONAL (SENTIMIENTOS MORALES)

El tema de la acción en la teoría humeana no se ha desarrollado de manera aislada, sino que se considera como un antecedente importante para el análisis de la naturaleza de la moralidad¹²⁶. Así el Libro III del *Tratado* comienza describiendo a la moralidad como un aspecto humano dirigido definitivamente a la acción, de tal suerte que, una vez más Hume esgrime un rechazo a las pretensiones tradicionales de la razón, asumiendo que no puede esperarse que las distinciones morales puedan estar originadas en las facultades del entendimiento.

Como hemos visto, para Hume la razón sólo nos da cuenta de cuestiones de hecho y de relaciones entre ideas, por ello, si vicio y virtud fueran clasificaciones racionales, entonces tendrían que poder ser distinguidos en esos términos. Si la distinción fuera racional, tendríamos que suponer que una acción cualquiera, en sí misma, puede ser juzgada como viciosa o virtuosa, es decir que tendríamos que asumir que la moralidad de una acción puede ser determinada de forma abstracta. La razón, ciertamente podrá esclarecernos las características de una acción cualquiera; puede describirla como un fenómeno de la física; puede servirnos para entender los fenómenos que observamos en términos causales, pero esta observación es del mismo tipo que la de un par de bolas de billar en colisión: podemos explicar todos los movimientos de esos dos objetos, pero jamás podremos adherir a sus movimientos las nociones de bien y mal o de vicio y virtud.

El vicio y la virtud, no son cualidades observables de ninguna acción y tampoco son relaciones que se puedan inferir de la mera observación. Según esto, al observar, por ejemplo, un asesinato, lo único que podemos obtener mediante la razón es un conjunto de objetos relacionados de una forma determinada: observamos una persona que con algún artefacto o con su propia fuerza provoca un daño corporal a otra persona, observamos que dicha persona se desvanece tras el daño y también observamos reacciones distintas en las personas que lo observan. Lo que no podemos observar es el vicio que normalmente se atribuye a este tipo de acciones. Si el vicio fuera observable,

¹²⁶ Cfr. Barry Stroud, *Op. Cit.* p. 241.

también podríamos observarlo en un árbol que se desploma y al hacerlo mata a una persona que se encontraba a un costado suyo.

Las categorías morales, dice Hume, se nos escapan si nos concentramos en los objetos, sólo una vez que observamos en nuestro interior podemos encontrar las distinciones entre vicio y virtud. Un asesinato no sería diferente de cualquier relación entre objetos de no ser porque este nos causa un sentimiento de reprobación hacia la persona que ejecuta dicho acto. De igual forma, que un árbol le caiga encima a una persona y la mate no produce en nosotros sentimientos de reprobación hacia el árbol, por simpatía podríamos sentir compasión por la persona que falleció o por sus familiares, incluso puede generarse en nosotros alguna clase de miedo o aversión por los árboles pero es imposible que, en condiciones saludables, sintamos alguna clase de reproche hacia el árbol.

De aquí surgen algunas cuestionantes, en primer lugar ¿porqué sólo sentimos reprobación por el hombre asesino y no por el árbol si los dos causaron el mismo efecto? En segundo lugar ¿cualquier sentimiento de aprobación o reprobación puede considerarse como fundamento de las distinciones morales?

La primera cuestión tiene que ver con la ya expuesta *atribución de acciones*, una persona es sujeto de reprobación moral siempre y cuando podamos establecer un vínculo entre su carácter o disposición y la acción que se le imputa. Así, mientras al observar al “árbol asesino” lo único que podemos atribuirle son las leyes físicas que se le atribuirían a cualquier objeto, por otro lado, al observar algún asesino humano podemos atribuirle intenciones y voliciones que lo determinaron a realizar el acto:

Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter. La ejecución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral.¹²⁷

Habría que agregar en este sentido, que Hume considera las acciones como signos externos de cualidades internas de los sujetos. Entonces, según lo que hemos expuesto en otras partes de este capítulo, las acciones, unidas a las

¹²⁷ TNH III, I, II, p. 477.

consideraciones generales sobre la naturaleza humana y la simpatía son los vehículos que nos permiten transportarnos hacia el mundo interno de los demás seres humanos. De esta manera, las relaciones morales se entienden como la cadena causal que comienza con las pasiones de una persona cualquiera y termina en el sentimiento de aprobación o reprobación que sentimos después de observar una acción y atribuírsela. Ahora que, si pensamos en aquella metáfora del “sistema de espejos” con la cual Hume caracteriza a la sociedad, el análisis de la moralidad resulta aún más significativo, pues nos indica que cualquier acción realizada por cualquier persona será evaluada no sólo por una, sino por una pluralidad de personas que *proyectarán a otras personas* su sentimiento de aprobación o reprobación de nuestras acciones. Así, la moralidad resulta un cúmulo de acciones y reacciones vinculantes, que bien pueden crear límites claros a quien siga sus pasiones violentas sin ningún recato. Quizá, la sentencia que una sola persona realiza de nuestras acciones no resulta significativa para poner un freno a nuestro accionar, pero un juicio que al *reflejarse* comienza a convertirse en juicio compartido bien podría generar, en el sujeto juzgado, pasiones como el miedo a la exclusión que lo obligasen a refrenar sus impulsos más feroces. Habría que considerar además que el sentimiento de reprobación, desde la perspectiva de Hume, es uno desagradable e incluso doloroso que podría despertar una cadena de pasiones en quien lo perciba, lo que puede desembocar, sin mucha dificultad, en acciones que vayan en perjuicio del juzgado, si a esto le agregamos los *reflejos pasionales* pronto tendremos una coacción social ejercida hacia el individuo vicioso. Esto último nos debe guiar en la respuesta a la segunda pregunta que habíamos enunciado: ¿cualquier sentimiento de aprobación o reprobación tiene un carácter moral?

2.2.1 PERCEPCIÓN GENERAL DEL PLACER: DEL INTERÉS PRIVADO AL INTERÉS PÚBLICO

Sin demasiados esfuerzos ya podemos adelantar que un *sentimiento moral* no es cualquier percepción de aprobación o reprobación hacia las acciones de alguien. Tal y como dice Hume:

Es verdad que los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así, nos

resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza.¹²⁸

Sin embargo, con todo y la parcialidad de la mente, Hume no duda en afirmar que éstos sentimientos son discernibles. Esto se sustenta en que, la reprobación que podría sentir hacia las acciones de mi enemigo, carece de la *peculiaridad* que ofrece la reprobación de una acción viciosa. Asimismo que yo tienda a considerar mis acciones, en comparación con las de mi enemigo, como dignas de aprobación también carece del carácter peculiar que una aprobación con virtud. Lo importante es aclarar cuál es ese carácter *peculiar* del sentimiento moral.

Lo primero que hay que considerar es que el sentimiento moral es una especie de sentimiento placentero o doloroso que provoca aprobación o reprobación, una vez apuntado esto lo que necesitamos saber es cómo hacer que nuestras percepciones sobre los actos ajenos no estén condicionadas por nuestros intereses particulares, o más bien, cómo reconocer por un lado los sentimientos que nos provoca la acción de una persona cualquiera por la relación que mantiene con nosotros y, por otro, los sentimientos que nos provoca la acción sin considerar la relación que tiene con nosotros. Según esto, ante la presencia de una acción cualquiera tendríamos dos sentimientos distintos: el que nos provoca la persona en tanto individuo y el que nos provoca la persona en tanto humano.

Para Hume el sentimiento moral no es otra cosa que la consideración de un *carácter en general y sin referencia a nuestro interés particular*¹²⁹. Esto no deja de resultar extraño pues no resulta fácil comprender como podríamos considerar un carácter de forma general. Pareciera que Hume piensa que es posible sentir abstractamente. En este sentido resulta importante recordar el principio de simpatía que hemos expuesto anteriormente, es por la simpatía que nos resulta posible sentir lo que los otros sienten, observando así nuestra naturaleza compartida. Así, aunque una persona nos cause desagrado por alguna relación particular que guardamos con ella, también es posible que aprobemos ciertas cualidades suyas por la relación que éstas guardan con el resto de los seres humanos. Desde esta perspectiva lo que tenemos es una

¹²⁸ TNH, III, I, II, p. 472.

¹²⁹ TNH, III, I, II, p. 472.

percepción general del placer – aprobación provocada por las acciones o cualidades de algún sujeto en específico. A pesar de que alguna persona en particular nos resulte repulsiva, aún podemos sentir placer por conductas suyas que favorecen a la humanidad tales como la benevolencia o el amor a la vida. Esto nos permite volver la vista sobre la noción de virtud con la que empezábamos esta discusión, al cual, nos sugería que un carácter virtuoso era aquel en el que predominaban las *pasiones apacibles* sobre las *pasiones violentas*. Lo que Hume asume como virtuoso entonces, no es sólo comportarnos de forma benevolente, generosa, etc. sino que seamos capaces de favorecer esta clase de cualidades frente a nuestras percepciones particulares sobre cualquier persona. Así, el filósofo escocés da un valor importante a las cualidades que considera valiosas socialmente y con ello apunta la forma en la que podemos transitar de la mera consideración de nuestro interés privado hacia el interés público. Que seamos capaces de sentir placer por aquello que beneficia a la sociedad y dolor por aquello que la daña es fundamental para poder fundamentar la teoría de una sociedad que se construye en base a los sentimientos. Tal y como dice Kliemt:

Allí donde Hobbes puede oponer al egoísmo sólo la razón y por tanto, en última instancia, no logra explicar el orden social, Hume – y en eso se aproxima a Shaftesbury – ve la actuación de serenas pasiones sociales. Y es sólo este recurso a las pasiones lo que permite a Hume dar una explicación satisfactoria de las instituciones sociales.¹³⁰

Ahora, ya nos ha dicho Hume que ninguna persona puede mantenerse de forma permanente en el terreno de las *pasiones apacibles*. Por otro lado, parece que la capacidad de hacer juicios morales es una cualidad natural en los seres humanos. Lo que no queda claro es por qué ciertos caracteres tienden más hacia la búsqueda de su satisfacción personal y por qué otros son más susceptibles a la influencia de las pasiones serenas. Incluso creo que resulta interesante preguntarse si hay mecanismos que nos puedan conducir hacia la corrección moral de nuestro carácter o si, una vez construido este resulta difícil dar marcha atrás.

¹³⁰ Harmut Kliemt, *Op. Cit.*, p. 49.

Según lo que leemos en el *Tratado*, este no es un tema de fácil solución, pues las acciones que realizamos parecen estar fuertemente encausadas por la influencia de la costumbre:

[...] cuando una pasión se convierte en principio estable de acción, y constituye la inclinación dominante del alma, no produce ya por lo común ninguna agitación sensible. Dado que una repetida costumbre, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa oposición, y emoción, que acompañan de modo natural a todo momentáneo arrebató de pasión.

El pasaje nos pone en dificultades, porque resulta que la costumbre nos puede situar en un estado apacible, sólo por la repetición de ciertas acciones, no importa que clase de acciones sean. Así, un juez se vuelve menos susceptible a sus arrebatos conforme pasa el tiempo, aunque también un asesino a sueldo se vuelve más indolente conforme suma muertes. La costumbre es un acompañante de la acción a tal grado que, cuando queremos realizar una acción a la que no estamos acostumbrados se nos presenta muy complicado: *percibimos una cierta rigidez en las facultades y resulta difícil mover a los espíritus en su nueva dirección*¹³¹. Además los seres humanos se encuentran fuertemente condicionados por lo que le es próximo en tiempo y lugar, de tal suerte que si hemos estado acostumbrados a un escenario de crímenes, lo más natural será que nos inclinemos hacia una vida que se conforme a esos estándares. La solución a este tipo de circunstancias no parece encontrarse en el terreno natural de la sociabilidad, sino que se requerirá de artificios sociales como las reglas de justicia y propiedad, así como un gobierno para poder reconducir este tipo de conflictos. Además es claro que no se puede esperar que haya soluciones inmediatas a estos problemas, se requiere un largo período de aprendizaje para que las personas puedan dejar de actuar sólo conforme a su propio interés y puedan percibir las ventajas de las virtudes. Cambiar el flujo de la costumbre, requiere de un gran esfuerzo cooperativo que puede necesitar el paso de varias generaciones para que pueda tener resultados.

Con todo, habrá que reconocer que el análisis que Hume hace de las pasiones, la acción y la moralidad nos deja un buen sustento para entender

¹³¹ TNH, II, III, V, p. 422.

cómo y para qué surgen instituciones encaminadas a reconducir los conflictos sociales. La justicia, la propiedad, el gobierno o la constitución no tendrían ningún sentido en el análisis humeano si no pudiéramos partir de que hay ciertas tendencias humanas comunes que nos llevan tanto a la cooperación, como al egoísmo. Es importante tener en cuenta todo el terreno espontáneo de la sociabilidad humana para poder entender por qué surgen los artificios sociales, pero también para poder dirigir éstos artificios hacia soluciones realistas y efectivas. Si artificios como el gobierno olvidan que las personas son capaces de cooperar, de actuar conforme a ciertas virtudes como la benevolencia, o si se olvida de que las personas naturalmente están sujetas a relaciones como el amor, el odio, la envidia, el orgullo, correrá el riesgo de proponer soluciones absolutamente disparatadas que lo hagan completamente inútil y que, por tanto, comprometan su estabilidad.

En lo que sigue abordaremos las concepciones de Hume sobre los artificios con el objetivo de dar mejores explicaciones sobre éstos temas que completan la teoría social del escocés.

3.- LA CIENCIA MORAL: RECONDUCCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL ÁMBITO LEJANO

Si hemos de interpretar la filosofía política de Hume como una *historia conjetural*, lo que tendríamos en el esquema del Libro III del *Tratado*, y en general en la teoría política del filósofo escocés, es la presentación de la fase de una sociedad compleja, un terreno donde las relaciones humanas se enfrentan ante la necesidad de superar las condiciones de inmediatez y parcialidad impuestas por sus pasiones. Se trata de una fase en la que las relaciones con nuestros pares más cercanos (familia, amigos, vecinos) ya no son suficientes, pues requerimos de una relación en la que podamos actuar en razón de intereses de grupos amplios, es la fase de relaciones institucionales donde se requieren reglas que sirvan para la convivencia de una gran cantidad de individuos. No se trata de reglas vitales para sociedades de cazadores, recolectores o de pequeñas aldeas, por el contrario, son reglas que necesitan las organizaciones sociales complejas como ciudades, reinos o estados nacionales. Más aún, la narración del filósofo escocés parece apuntar a

sociedades comerciales como la Gran Bretaña del s.XVIII, donde resultaría primordial el tema de la justicia distributiva: las reglas que regulen la propiedad, así como gobiernos estables capaces de ofrecer condiciones favorables para el desarrollo de las actividades de sus miembros.

El filósofo escocés plantea su teoría política usando explicaciones genéticas y causales de las instituciones que garantizan la estabilidad de una organización social compleja. Dicha teoría depende de ciertas distinciones y aclaraciones; la primera es establecer cuáles son las condiciones del juicio moral, que supone determinar si las distinciones morales provienen de la razón o, de otra facultad humana; la segunda es establecer las condiciones de la justicia, esto supone determinar las causas que originan esta institución y también explicar el valor moral que los seres humanos suelen dar a su aplicación; la tercera es determinar un modelo en el que se esclarezcan las reglas de la propiedad; la cuarta supone explicar las condiciones en las que surgen los gobiernos, así como las causas por las que los seres humanos se someten a las reglas que emanan de ellos. Nos ceñiremos a este esquema básico para presentar nuestra interpretación sobre la teoría política del ilustrado escocés.

3.1 LAS DISTINCIONES MORALES

Al iniciar el libro III del *Tratado* Hume asume como primordial la tarea de dilucidar si las distinciones morales se derivan o no de operaciones racionales. Si seguimos la tónica con la que el filósofo había impregnado su análisis sobre las pasiones, no debería extrañarnos que la tesis sea la de defender que la moral no es una operación racional, sino sentimental. El argumento central consiste primero en una caracterización de las operaciones de la razón: éstas se ocupan sólo de relaciones entre ideas o de cuestiones de hecho. Si esto es así, la moral no puede derivarse de la razón, pues ni en los hechos, ni en las relaciones entre ideas podríamos encontrar aquello que caracteriza los juicios *morales*, lo único que podemos encontrar son distinciones relativas a la veracidad o la falsedad, es decir: *acuerdo o desacuerdo con relaciones reales de ideas, o con la existencia y los hechos reales*¹³². Así, en tanto que la moral

¹³² TNH, III, I, I, p. 458.

juzga respecto de las acciones de los seres humanos, habrá que concluir que no deriva de la razón, pues las acciones no pueden considerarse como verdaderas o falsas, sino como laudables o censurables.

Desde esta perspectiva, la sola percepción de una acción determinada no nos provee de los elementos suficientes para configurar distinciones morales. Es necesaria una observación interna, una percepción de un sentimiento peculiar que se sitúa en nuestra mente. Un asesinato, un robo, una violación, no serían distintos de una colisión entre bolas de billar, o cualquier otra percepción del mundo externo si no fuera por los sentimientos peculiares que ocurren en nosotros al presenciar tales situaciones.

[...] dado que el bien y el mal morales pertenecen tan sólo a las acciones de la mente y se derivan de nuestra situación con los objetos externos, las relaciones de que surjan estas distinciones morales deberán establecerse únicamente entre acciones internas y objetos externos, y no deberán ser aplicables, ni a acciones internas comparadas entre sí, ni a objetos externos.¹³³

La característica fundamental de la moral entonces, es que se trata de un *fenómeno interno* que juzga acciones externas, se trata de algo connatural al ser humano, sí, pero que no proviene de operaciones racionales. La moral no es un conjunto de axiomas demostrables, ni de leyes naturales desde los cuales calificamos las conductas de las personas, se trata de *sentimientos especiales* que se producen ante la presencia de ciertos movimientos humanos. En buena medida, para Hume la naturaleza de la moral, supone entender que no son cualidades de los objetos (en éste caso acciones), sino que son *percepciones de la mente* y, en ese sentido virtud y vicio son comparables con los sonidos, los colores, el calor y el frío

[...] cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos.¹³⁴

Hume, en éste argumento vuelve a aplicar lo que hemos denominado en otros momentos como “giro newtoniano”, la moral no es una cuestión previa a la experiencia humana, sino que depende de la naturaleza humana. Es por ello que como dice Hartmut Kliemt: a Hume ha de haberle parecido casi natural la

¹³³ *Ibid.*, p. 465.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 469.

necesidad de configurar una ciencia del hombre¹³⁵, pues fenómenos como la moral no pueden ser explicados sin hacer un estudio concienzudo de la *naturaleza humana*. Lo interesante del argumento, es que la moral no se vuelve una actividad específicamente humana por su naturaleza racional, sino por su naturaleza sentimental: es parte fundamental de la naturaleza humana sentir aprobación o reprobación hacia ciertas conductas o acciones de los seres humanos. Esto es fundamental porque le permite al escocés seguir delineando ciertas regularidades de los fenómenos humanos, apelando únicamente a una observación fina de ellos, evitando así comprometerse con dogmas clásicos.

Ahora el problema para Hume ya está enmarcado en sus términos, la moral es un fenómeno que depende de lo humano y que sólo puede ser explicado por la experiencia. Así las preguntas fundamentales son ¿de qué naturaleza son las impresiones que nos causan aprobación o desaprobación? Y ¿de qué modo actúan sobre nosotros?

Según Hume, la naturaleza particular de los sentimientos morales es la de un peculiar placer o dolor que surge cuando contemplamos las acciones de los seres humanos. Es importante señalar la palabra *peculiar*, pues el placer o dolor provocados por las acciones humanas no tienen la misma cualidad que el placer o dolor provocado por otras percepciones.

Lo mismo produce placer una buena composición que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente por el placer que proporcionan ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro.¹³⁶

Para Hume es perfectamente claro que situar las distinciones morales en el terreno de las sensaciones, puede suscitar una noción de una moral absolutamente relativa y parcial, por eso insiste en la peculiaridad de los sentimientos morales: ellos se derivan de la naturaleza humana y no se parecen a ningún otro sentimiento de placer o dolor. Según esto, asumimos que un carácter es virtuoso o vicioso sólo cuando lo consideramos en general y

¹³⁵ Hartmut Kliemt, *Op. Cit.*, p. 37.

¹³⁶ *TNH*, p. 472.

sin atender a nuestros intereses particulares. Como sabemos, el filósofo escocés no ignora la parcialidad humana, la cual, podría fácilmente llevarnos a confundir nuestros intereses con lo que es bueno, sin embargo contrario a Hobbes, no asume que la parcialidad o el egoísmo sean algo insuperable, ni que se presenten en la misma medida en todos los seres humanos.

[...] nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones.¹³⁷

Pero, ¿cómo pueden superar los seres humanos su parcialidad y atender *el buen sentido y juicio*? Éste es uno de los temas fundamentales de la teoría moral y política humeana. Ya hemos visto en el capítulo dedicado a la teoría de las pasiones que la parcialidad humana no es una situación insuperable, sino que se ve mediada por *virtudes naturales* como la generosidad o la benevolencia. Incluso hemos notado que cuando se trata de relaciones cercanas, como la que tenemos con nuestra familia o nuestros amigos, el egoísmo se encuentra bastante menguado. Lo que resulta fundamental para el escocés ahora, es explicar cómo podríamos superar la parcialidad, más allá de relaciones familiares o de relaciones sociales poco complejas. Cómo podríamos encaminar nuestras acciones de tal manera que no afectemos la estabilidad social, suponiendo una sociedad en la que una buena parte de los individuos nos son desconocidos e incluso indiferentes. Resolver este problema implica un análisis de lo que Hartmut Kliemt ha llamado las *Instituciones Morales*, que en el caso de Hume están representadas con toda claridad por la justicia y la propiedad, las cuáles a su vez serán los preceptos rectores de instituciones políticas como el gobierno, las cuáles también serán analizadas por Hume con el fin de presentar un modelo completo de una sociedad comercial compleja como la Gran Bretaña del s. XVIII en la que transcurrió su vida.

No quisiera comenzar el tema de dichas instituciones, sin antes hacer algunas consideraciones sobre el tema de las distinciones morales, que desde mi perspectiva, reavivan el carácter ilustrado de Hume en el que tanto insistimos en el primer capítulo de esta investigación. Para el filósofo escocés,

¹³⁷ *Idem.*

un modelo moral empirista, en el que las acciones virtuosas no son determinaciones de la razón, sino sentimientos es importante no sólo por una cuestión de coherencia metodológica, sino que constituye una afrenta directa contra el dogmatismo y la superstición que él considera característicos de la moral tradicional. La idea de una moral demostrable por la razón, supone que ella es susceptible de certeza y que su estudio podría ser equivalente al del álgebra y la geometría¹³⁸, lo que para el filósofo escocés nos condena a apelar abstracciones ininteligibles sobre el bien, el mal, lo justo y lo injusto manteniendo la obscuridad en este tema. Según esto, dar una explicación de la moralidad apelando a los sentimientos resulta de mayor valía científica, porque es una explicación más simple y más intuitiva de la conducta humana. Tal y como dice Hume, al concluir que vicio y virtud sólo pueden distinguirse por el dolor y placer particulares que provocan:

Esta conclusión resulta muy conveniente, pues hace que nos limitemos a la simple cuestión de *por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando lo examinamos o consideramos*, si deseamos mostrar el origen de su rectitud o depravación morales, sin que tengamos necesidad de buscar relaciones y cualidades incomprensibles que no existieron jamás en la naturaleza ni tampoco fueron concebidas en nuestra imaginación de un modo claro y distinto.¹³⁹

Más aún, desde la perspectiva de los sentimientos es posible, como veremos a continuación, explicar fenómenos complejos de la dinámica social como la justicia, las reglas de propiedad, la institución del gobierno o la obediencia civil.

3.2 LA JUSTICIA

El tema de esta institución social, en la teoría humeana, como ya lo hemos mencionado en diversas ocasiones, se circunscribe a la distinción entre virtudes-vicios naturales y virtudes-vicios artificiales. Esto es, acciones que se producen por motivos naturales y cuya aprobación o rechazo son espontáneos, y acciones que se producen sólo después de un largo proceso de aprendizaje y cuya cualidad moral depende de ese mismo proceso. En lo que sigue buscaremos acentuar la importancia que tiene la justicia en la construcción de

¹³⁸ Cfr. *TNH...*, III, I, I, p. 463.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 476.

una *historia conjetural* sobre la sociedad, siendo ésta uno de los eslabones primordiales entre un grado de sociabilidad simple y uno complejo.

Hume comienza el análisis sobre la justicia considerándola como una conducta que no procede de la espontaneidad humana, sino que surge después de ciertos artificios y convenciones sociales. Se trata de una invención que obedece a las necesidades y circunstancias de los seres humanos. Desde esta perspectiva, la justicia puede ser considerada como un *segundo grado de moralidad*. Es una virtud no puede suscitarse de forma inmediata en el acontecer humano, sino que sucede después de un proceso creativo. En la naturaleza humana no existen motivos naturales para obedecer reglas de justicia; respetar las posesiones de los demás, respetar los pactos de cooperación, etc., no son condiciones que los seres humanos acepten con *naturalidad*, por el contrario si suponen que las posesiones de los demás, o su fuerza, pueden darles algún beneficio estarán plenamente motivados a realizar las acciones necesarias para aprovecharse de ello. La justicia es para Hume un producto que surge del proceso civilizatorio:

[...] supongamos que una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días [...] *¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?* Cabe responder que mi respeto por la justicia [...] **no me cabe duda de que esa respuesta es justa y convincente para un hombre civilizado, formado según una cierta disciplina y educación. Pero en su condición más ruda y natural esta respuesta tendría que ser rechazada por totalmente ininteligible y sofisticada.**¹⁴⁰

No existe alguna *pasión original* que guíe nuestra acción hacia el cumplimiento de la justicia, los seres humanos no son honestos de forma espontánea, ni tampoco profesan alguna especie de amor por la humanidad o amor al prójimo que naturalmente pudiera provocar acciones encaminadas al cumplimiento de la justicia. Esto es argumento suficiente para que Hume concluya, que la justicia *surge de un modo artificial aunque necesario de la educación y las convenciones humanas*¹⁴¹.

Habría que subrayar que de ninguna manera puede suponerse que *artificial* suponga arbitrariedad o relativismo, por el contrario, el filósofo escocés supone que la justicia tiene un fundamento que refiere a las condiciones a las que está

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp.479–480. El subrayado es mío

¹⁴¹ *TNH*, p. 484.

sometida la naturaleza humana. Precisamente, las reglas de justicia tienen el objetivo de mediar la parcialidad y egoísmo provocados por esas condiciones. Mediante una investigación genética, Hume pretende explicar, en primer lugar, el modo en que han sido establecidas las reglas de la justicia y en segundo lugar, las razones por las cuáles atribuimos *belleza moral* al cuidado de dichas reglas. Este es quizá el apartado del *Tratado* donde con mayor claridad observamos el método llamado *historia conjetural*, en él Hume narra las condiciones en las que pudo haber surgido la justicia, igual que en otros apartados, la narración supone un modelo antropológico desde el cual se pretende poder analizar un fenómeno. No es pues una cuestión de hecho, sino una conjetura presentada de forma narrativa en la que se pretende estipular las condiciones que obligan a los seres humanos a abandonar el estado rudo y natural, para pasar a un estado civilizado y convencional.

3.2.1 EL ORIGEN DE LA JUSTICIA: LOS FUNDAMENTOS DEL ARTIFICIO

El punto de partida de la narración es un conjunto de observaciones antropológicas que resultarán claves para una explicar las motivaciones para establecer las reglas de justicia.

Hume comienza su *historia* caracterizando a los humanos como los animales más desprovistos, aquellos con quienes la naturaleza ha sido menos bondadosa, otorgándoles carencias y necesidades innumerables, así como medios muy limitados para superar esas condiciones. Así, mientras criaturas como el león o la oveja tienen una condición compensada (el león es un animal voraz pero tiene condiciones corporales para satisfacerse; la oveja es débil pero frugal), en el ser humano se observa una *conjunción antinatural de necesidad y debilidad*¹⁴². Su alimento es difícil de conseguir, requiere de vestido y albergue para protegerse de la intemperie y, por si fuera poco, carece de garras, agilidad, fuerza bruta o cualquier otro elemento que le pueda ayudar a satisfacer sus necesidades. En conclusión, el ser humano, si tuviera que someterse en una batalla uno a uno, perecería muy fácilmente en manos de la intemperie o de cualquier animal mejor provisto. Entonces, ¿qué es lo que ha

¹⁴²*Ibid.*, 485.

hecho que el ser humano pueda sobrevivir? Nada más que la asociación con sus pares, responde el filósofo escocés:

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria.¹⁴³

Es notorio en el argumento del ilustrado escocés, que si bien los seres humanos pueden alcanzar superioridad ante los otros animales por medio de la sociedad, ésta última no proviene de una planeación racional, sino que su causa es la necesidad a la que el ser humano está sometido desde el momento de nacer. Incluso resalta que Hume, no sitúa la superioridad humana por sus facultades racionales, sino que, ésta se debe a la conjunción de fuerzas y habilidades que le proporciona la sociedad. La subordinación de los animales a nuestro dominio, no supone entonces jerarquías morales u ontológicas, sino que es la consecuencia lógica de un modo específico de asociación.

Ahora, aunque en efecto la necesidad puede considerarse como la causa general de la asociación humana, parece que hay instintos que explican de manera más específica cómo sucede esto. Dar cuenta de esto, es importante para Hume, pues con ello evita que su teoría del origen de la sociedad sea una mera abstracción. Aunque la tesis de la debilidad de los seres humanos sea una buena intuición respecto al origen de la sociedad, carece de especificidad, es decir, ésta tesis nos explica porqué es necesaria la sociedad pero no cuál es la experiencia que fundamenta la intuición primera.

Así, el filósofo escocés apela a una causalidad que hoy podríamos llamar biológica para completar su explicación del origen de la sociedad, ésta consiste en suponer que es el apetito sexual, inherente a todo animal, el que provoca la primera reunión entre seres humanos siendo ella el fundamento para la primera

¹⁴³ *Idem*. Es importante notar la noción progresiva de la sociedad, ella es el medio idóneo para satisfacer nuestras necesidades sí, pero también ella crea nuevas necesidades (comodidades). Lo interesante es la apuesta evolucionista de Hume, el ser humano crece en capacidad conforme crece la sociedad. Como buen ilustrado, el escocés siempre muestra entusiasmo por el progreso, aunque habrá que ser cuidadosos con la forma en la que empleemos dicho concepto, pues no hay en Hume un optimismo tal que le haga olvidar las condiciones en las que está situado el ser humano, el progreso no eliminará todos los vicios e imperfecciones de la naturaleza humana.

experiencia de la sociedad. Lo interesante del argumento, es que Hume presume que la unión sexual produce el germen de la sociedad en tanto que la unión no sólo es entre dos seres humanos de diferente sexo, sino que también produce una nueva relación con los hijos que nacen de esa relación. De aquí Hume induce una noción de la primera sociedad :

[...] en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.¹⁴⁴

El argumento es tan viejo como la filosofía misma, es el que se ha denominado “familia natural”, sin embargo, lo interesante del párrafo anterior es cómo se inserta en la filosofía humeana. Hay por lo menos tres elementos importantes; el primero es que “familia natural” no está identificado con la “primera familia”, es decir que se usa la estructura de esta teoría pero se niega su contenido religioso¹⁴⁵; algunas de las teorías del origen de la sociedad que tematizan alrededor de una “familia natural”, suponen que esa familia es la que proviene de la unión entre Adán y Eva, como también suponen los reyes legítimos son aquellos que descienden de dicha unión¹⁴⁶. Por supuesto, la teoría de Hume al apuntar a la secularización política, se aleja de este tipo de argumentación. El segundo aspecto que podemos destacar es la idea de una

¹⁴⁴ TNH, p. 486.

¹⁴⁵ Por supuesto, Hume no nos explica el origen de esa “familia natural”, pues ella sólo es un presupuesto teórico para explicar las condiciones *naturales* que nos ayudan a entender cómo llegamos a experimentar los beneficios de la sociedad. De hecho, podemos suponer que Hume no pensaba que hubiera *una* familia natural, sino muchas que fueron asociándose poco a poco hasta formar una configuración social compleja. Es claro que uno de los puntos centrales de la filosofía moral de Hume es la secularización de los argumentos y que jamás suscribiría tesis religiosas sobre la familia natural que fueran en favor de un patriarcalismo fundamentado en Adán, Moisés, Noé o cualquier otro. Con todo, no sería descabellado pensar que Darwin pudiera haber tenido presente esta noción secularizada de las familias naturales al configurar su teoría de la evolución, podríamos pensar que lo que hizo Darwin fue darle una explicación genética a esa familia que expone Hume. Cfr. William B. Huntley, “David Hume and Charles Darwin”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, no. 3, (Jul. – Sep., 1972), p. 458: “[...]it may be argued that the works of David Hume at times provided a direct point to which Darwin reacted. But at the same time Hume had contributed heavily to the outlook many had in the century of Darwin, especially several who were strong direct influences upon Darwin. Without trying to measure the relative weight of the reading Darwin did which led to the statement of his theory of the origin of species from specific authors like Malthus, Hershell, Lyell, and others, I think that Hume must be included in the list.”

¹⁴⁶ Este es el argumento que esgrime Filmer y que John Locke criticará fuertemente en su *Primer Tratado sobre el gobierno civil*.

virtud natural presente en los padres y que se expresa en el amor hacia sus hijos, esto ayuda definitivamente a darle forma a una teoría genética de la sociedad, sólo por ese amor puede plantearse la posibilidad de que la primera causa de la sociedad sea la “familia natural”. El tercer elemento, es la idea del aprendizaje social, esto nos permite entender a la naturaleza humana como algo dinámico (los seres humanos pueden aprender a convivir y superar sus vicios) y también nos permite explicar las instituciones como un producto de la experiencia histórica. Sin duda, es importante notar que en las dos últimos elementos subyace una noción básica para la teoría política que plantea Hume: la noción de límite. El amor de los padres hacia los hijos limita la autoridad evitando su exceso, de tal suerte que no hay autoritarismo en el origen de la sociedad, mientras la educación y la experiencia limita el egoísmo, lo que ayuda a que la sociedad no esté regida por la *ley del más fuerte*.

Éstos elementos reafirman tesis importantes del análisis humeano, por un lado, el amor a los hijos abona en favor de la tesis humeana en contra del egoísmo absoluto:

Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo¹⁴⁷.

Por otro lado, la idea de un aprendizaje gradual abona en favor de una explicación empírica de la sociedad, no es una demostración racional lo que nos lleva a crear una sociedad, sino que es una experiencia repetida:

[...] para formar una sociedad no sólo es necesario que resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto alcanzar ese conocimiento.¹⁴⁸

Con todo, este sólo es el comienzo de un análisis riquísimo sobre las condiciones de la sociedad, de sus causas, formas e instituciones. Lo que tenemos son apenas intuiciones y argumentos sobre los primeros rudimentos de la sociedad, se asoman pequeñas críticas al contractualismo hobbesiano y a las nociones patriarcalistas de la “familia natural”. Desde esta óptica Hume

¹⁴⁷ TNH, p. 484.

¹⁴⁸ *Idem*.

aborda un amplio abanico de problemas en los que ya no sólo describe los pormenores de la sociedad, sino que problematiza con agudeza las condiciones a las que los seres humanos estamos sometidos.

3.2.2 LA SOCIEDAD, LA NATURALEZA HUMANA Y LA CONVENCION: UNA SOLUCION, UN PROBLEMA, OTRA SOLUCION

La primera dificultad que Hume encuentra en el desarrollo de su argumento, indica que así como es nuestra propia naturaleza la que nos lleva a asociarnos, en ella misma se encuentran las condiciones para poner en riesgo la estabilidad de la sociedad. La parcialidad humana, que es una especie de egoísmo mitigado, opone serias dificultades para la prosperidad de las asociaciones humanas. El amor hacia los demás, aunque presente, se encuentra claramente limitado ofreciéndose el mayor afecto a nuestros parientes y conocidos, lo que habría de provocar un eventual enfrentamiento entre familias o aldeas con el fin de conseguir los medios necesarios para la subsistencia. De tal suerte, el egoísmo absoluto que Hume niega a los individuos, podría trasladarse a pequeñas aldeas provocando un estado poco favorable para el desarrollo de la sociedad. Ciertamente, el problema no sería tan álgido si no fuera porque los bienes que proporciona la naturaleza son escasos, de difícil acceso y además fácilmente transferibles. Así, concluye Hume que la teoría del origen de la sociedad supone serias dificultades, pues así como la sociedad es la condición necesaria para la obtención de los bienes, también la naturaleza de esos bienes condiciona la estabilidad de la sociedad: *nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades*¹⁴⁹. Todo parece sugerir que es importante que, si se quiere elaborar una teoría convincente, hay que atender la especificidad del egoísmo en la naturaleza humana:

[...] es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes.

No es un tipo de egoísmo cualquiera, sino uno dado en grados. Justamente la tesis humeana supone que una explicación satisfactoria de la dinámica

¹⁴⁹ TNH, p. 488.

social, debería indicar cómo podemos superar ese tipo de parcialidad. El problema más grave sin duda, es cómo desarrollar un interés por quien nos es extraño, es decir, generar un interés por el bien común. Aunque habrá que admitir que es una *buena noticia*, saber que nuestro egoísmo no es absoluto y que, en alguna medida, sabemos cooperar. El problema es que, si no podemos desarrollar interés por personas que nos resultan extrañas o indiferentes (los ámbitos lejanos de la sociedad, como los llama Kliemt), entonces será imposible mantener la estabilidad de una sociedad compleja lo cual nos somete a una perpetua lucha entre aldeas, o por lo menos, nos sitúa en sociedades poco desarrolladas que están impedidas para construir la tecnología necesaria para un mejor aprovechamiento de los bienes disponibles¹⁵⁰.

Ya que no tenemos evidencia de que exista alguna tendencia natural que nos ayude a explicar cómo generar un interés por lo lejano, entonces, según Hume tendremos que *hechar mano* del artificio o la *invención moral*, que es aquello que ha de darnos la pauta para entender cómo el ser humano puede superar su parcialidad.

Una *convención*, dice el ilustrado escocés, es lo que los seres humanos idean para mantener la estabilidad de la sociedad, frente a la constante amenaza que la parcialidad humana y escasez de los bienes producen. Ésta *convención* es un acuerdo general con el que se pretende *conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o su suerte*¹⁵¹. La convención, supone entonces, la restricción de nuestras pasiones y establece algunos límites a nuestra acción.

¹⁵⁰ No resulta superfluo recordar que el contexto social y político de Hume estaba fuertemente influenciado por la idea del control de la naturaleza. Ya desde el s.XVII existía una gran esperanza en poder solucionar los problemas de adquisición de los recursos mediante el desarrollo de nuevas tecnologías, la paradoja, lo sabemos bien, es que aún habiendo alcanzado el objetivo de producción con las mejores técnicas, lo que no se ha logrado es una distribución más equitativa. Esta es una de las razones principalísimas para revisar estudios como el de Hume, quien a pesar de tener expectativas positivas con relación al avance científico y tecnológico, jamás suscribió la tesis de que eso fuese suficiente para lograr la justicia, por el contrario, el ilustrado escocés siempre se manifestó preocupado por el problema de la distribución y por la necesidad de regular las relaciones humanas. Ingenuidad no es un sustantivo que caracterice bien la personalidad de Hume, a pesar de todo su entusiasmo ilustrado siempre se mantuvo crítico ante las capacidades de la naturaleza humana. Como lo hemos dicho en otras ocasiones, su filosofía siempre manifestó una conciencia clara sobre los límites, pensar que el desarrollo industrial sería una condición suficiente para la justicia y la equidad no hubiera concordado con esta postura.

¹⁵¹ TNH, p. 489.

Recordando la teoría de la acción humeana, la primera exigencia que tendríamos para la teoría de la convención sería la de especificar qué pasión puede seducirnos para cumplir las condiciones de la convención, cómo hacer para que el acuerdo no sea algo más que buenas intenciones. Según Hume, lo primero que habría que considerar es que, en efecto, si la convención contraviniera absolutamente nuestras pasiones jamás se habría establecido, lo segundo es que no se trata de un acuerdo hecho de forma consciente e intencional en un momento específico, sino que, es el producto de un largo proceso de aprendizaje moral. Nuestras pasiones se han autorefrenado después de experimentar que la forma en la que mejor pueden satisfacerse es respetando las posesiones de los demás. Para entender mejor el argumento Hume nos ofrece tres proposiciones:

1.- La convención no es una promesa, sino que se trata de un *sentimiento general del interés común*, esto es, la comunicación de una experiencia que me indica que redundo en mi interés que respete el disfrute que otra persona tiene de sus posesiones, pues si actúo así, la otra persona actuará de la misma manera. Así, cuando *el otro* experimenta lo mismo que yo, acuerda conmigo un comportamiento limitado respecto a las posesiones. Una situación que ejemplifica bien esta situación es un bote de remos, si dos personas impulsan este bote, en efecto lo hacen por un acuerdo, pero sin haber necesitado una promesa de por medio, están conscientes de que la cooperación es la única forma en la que podrían moverse: no es una promesa, sino la necesidad lo que los mueve.

2.- La convención adquiere fuerza porque surge de forma gradual. Una experiencia repetida de los inconvenientes que resultan de la transgresión de un acuerdo reafirman el sentimiento del interés. Hume utiliza el lenguaje para ejemplificar esta situación. Las palabras que utilizamos para designar ciertos objetos, cumplen su función sólo si convenimos utilizar las mismas. Si transgredimos el acuerdo, el resultado será que nuestra comunicación será defectuosa. Por supuesto, el acuerdo no se establece en una asamblea en la que se promete usar determinadas palabras para designar determinados objetos, sino que se establece en el uso diario confrontando unas palabras con otras, hasta que por costumbre se le da preeminencia a algunas. Así, un mexicano que vive en España, lentamente tendrá que aceptar que los

modismos propios de su región le impiden comunicarse de una forma adecuada, conviniendo usar los usos españoles.

3.- La convención supone la esperanza de reciprocidad. Evidentemente no hay forma de entender el sentido de este acuerdo sin este elemento, lo interesante es que esa reciprocidad no viene dada por un compromiso explícito, sino que es la necesidad y cierta desconfianza en la naturaleza humana lo que nos lleva a comportarnos de forma recíproca. Sabemos que si nos comportamos de forma egoísta, lo más probable es que los demás comiencen a comportarse de la misma manera, lo cual, comprometería la estabilidad de nuestras posesiones que, como hemos visto es el peor de los escenarios.

Es importante resaltar que la convención, tal y como la plantea el filósofo escocés pretende tener una fuerza mayor que una promesa. Por lo menos, en una situación en la que no hay instituciones que se encarguen de sancionar el incumplimiento de las promesas, resulta mucho más efectiva una convención. Mientras una promesa puede ser mera palabrería o la expresión de buenas intenciones, una convención supone condiciones de la naturaleza humana mucho más confiables. Resulta mucho más estable suponer la cooperación basándonos en una naturaleza y experiencia compartida, que suponer la cooperación dándole valía a la palabra de otro. Por supuesto, podríamos argumentar que al no cumplir una promesa también vamos a experimentar ciertos inconvenientes y que eso puede incitarnos a cumplirlas, pero esto no representa ninguna dificultad para el filósofo escocés, ya que, es la experiencia repetida lo que nos hará comprender la inconveniencia de no cumplir las promesas, lo cual supone que si una promesa se cumple es porque le precede una convención. Finalmente, la postura de Hume es que en un estado de cosas como lo es una sociedad poco desarrollada, hay muy pocos elementos para confiar en las promesas, se requiere una larga cadena de experiencias para que los seres humanos aprendamos a moderarnos y a respetar pactos explícitos.

Ahora, antes de caer en una confusión, habrá que decir que la convención que limita las posesiones no es identificable con la justicia o con ninguna institución moral, jurídica o política, sino que es la condición fundamental para que éstas instituciones, propias de sociedades complejas, puedan tener lugar.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho y obligación*.¹⁵²

Más aún, para Hume existe una relación de grados que comienza con la convención y que termina con el derecho y la obligación. No hay forma de entender la última sin la primera o sin los pasos intermedios. Así, el sentido de justicia está determinado por nuestra convención inicial y el de derecho por nuestro sentido de justicia. La complejidad del desarrollo social explica la complejidad de las instituciones, no existe el derecho si antes no existe la justicia y tampoco existe la justicia si no existen leyes de la sociedad.

Ahora, es importante notar que la apuesta del filósofo escocés gira en torno a un tipo de justicia muy específica, a saber, la *justicia distributiva*. Esto se ve con toda claridad en el siguiente pasaje:

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obtener esta regla, *queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia*.¹⁵³

No deja de sorprender el entusiasmo de Hume respecto a ésta convención, su argumento indica que siendo el egoísmo la pasión más perniciosa de todas y considerando que es la única que, dejándose en libertad posee el poder de *poner en jaque* la estabilidad social, es muy provechoso que haya una regla que lo limite. Según esto, como el *ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos*¹⁵⁴, es la única pasión que se extiende de forma perpetua a través del tiempo, pues prácticamente nadie puede evitar sentir voliciones que vayan en favor de ella, entonces, al detener la extensión de esta pasión, estamos obteniendo el más valioso de los bienes sociales.

El pasaje sorprende por su contenido hobbesiano y por un aparente reduccionismo. Desde mi perspectiva, es preciso insistir en que Hume pretende establecer las condiciones necesarias para una sociedad compleja. El filósofo escocés no supone que haya un egoísmo total en los seres humanos, sino que

¹⁵² TNH, p. 491.

¹⁵³ *Idem*. El subrayado es mío.

¹⁵⁴ *Idem*.

existe una generosidad limitada dirigida a nuestros pares más cercanos. El problema, como habíamos mencionado antes, es que una vez *repartida* nuestra pequeña generosidad ya no hay ninguna motivación natural para frenar la fuerza de nuestro egoísmo, en otras palabras, nuestro *clan* se comportará de la misma manera que se comportan los individuos en el *estado de naturaleza* propuesto por Hobbes. Así, lo que necesitamos es un mecanismo que nos obligue a comportarnos de la misma manera que nos comportamos con nuestros correligionarios. Hume supone que si hayamos ese mecanismo, habríamos entrado en un terreno social donde está garantizada la estabilidad de un cuerpo social complejo y que, por tanto, habríamos controlado el núcleo del conflicto social. Aunque el entusiasmo del escocés resulte complicado de comprender, creo que es importante no perder de vista el sentido de convención y recordar que ella supone un acuerdo para mediar un conflicto después de una larga experiencia de los inconvenientes que provoca el desenfreno de nuestra *ansia por poseer*. Así, lo que supone la convención es que hemos aprendido a cooperar, lo cual sin duda es motivo de entusiasmo. Si bien no podemos presuponer que de esa cooperación se pueda derivar necesariamente una *perfecta armonía*, si podemos suponer que entre más acostumbrados estemos a cooperar, mejores resultados tendremos en el terreno de la distribución. Acostumbrarnos a cooperar supone que hemos experimentado que nuestro bienestar depende del de los demás, lo que nos motiva a frenar nuestros impulsos egoístas.

La conclusión a la que Hume llega, que resulta sumamente pertinente, es que la sociedad que mejores condiciones tenga, no es aquella donde convivan los seres humanos más buenos, sino aquella donde convivan los humanos que hayan tenido la mejor capacidad para aprender lo que les da la experiencia. No hay jerarquías ontológicas entre las distintas sociedades, sino grados de aprendizaje. Según esto, toda asociación humana que aprenda a cooperar habrá conquistado la capital del conflicto y podrá encaminarse hacia la prosperidad.

3.2.3 LAS CONDICIONES OBJETIVAS DE LA JUSTICIA

Según lo que hemos expuesto, para Hume la naturaleza humana se encuentra situada en un término medio entre un estado de absoluto egoísmo y uno de absoluta generosidad. Pero este término medio, como veremos a continuación, también se expresa en los bienes externos: no nos encontramos ni en un estado de absoluta escasez, ni tampoco en uno de absoluta abundancia. Esto es importante porque nos permite establecer cuáles son las condiciones objetivas de la justicia. Vale la pena profundizar un poco en las implicaciones de esto para darle mayor fuerza a la teoría que presenta el filósofo escocés. Para ello requerimos analizar las consecuencias que en la dinámica humana tendrían condiciones extremas.

Si partimos de un estado donde lo que predomina es el egoísmo, o la escasez, la primera intuición que tenemos es que la cooperación sería imposible. Si la naturaleza humana no tuviera alguna inclinación natural hacia la cooperación, aún siendo esta parcial, no habría forma alguna de que pudiéramos mediar el conflicto social y este tendería a resolverse por medio de la fuerza. De igual forma, si ni el trabajo más arduo o el consumo más frugal pudieran satisfacernos, las condiciones serían absolutamente caóticas. Ante situaciones de esta naturaleza, cualquier regla que intentara establecer reparticiones justas de bienes o que intentara establecer los límites de la propiedad sería absolutamente inútil. Esto es claro, según Hume, si atendemos situaciones como la guerra donde la única regla pertinente es la del sometimiento del enemigo, o si imaginamos situaciones como una sequía perenne donde ni el mejor sistema cooperativo puede evitar una muerte segura de la mayoría de los individuos. Si lo que existe es una voracidad incesante por los bienes de los demás y a esto le agregamos la desconfianza absoluta que ello provoca, la única regla que puede tener cierta efectividad es la de la fuerza. Por otro lado si lo que existe es una escasez asfixiante, lo único que podemos esperar es que las pasiones humanas desemboquen en un egoísmo descarnado y, por tanto, en una guerra donde sobrevivirá el más fuerte. Sin duda, Hume está pensando en Hobbes al abordar el tema desde esta perspectiva y, de manera más o menos clara lo que nos dice es: “Si la

naturaleza humana fuera tal y como la describe el filósofo de Malmesbury, en efecto, sólo la fuerza y decisión de un soberano bien armado podría solucionar el conflicto al que están sometidos todos los seres humanos”. Más aún, si fuera en extremo difícil conseguir los bienes necesarios para la subsistencia, ningún soberano, por fuerte que fuera, podría solucionar el conflicto, ni habría forma de escapar de la destrucción. Por supuesto, el objetivo del filósofo escocés es comprobar que, según su análisis de las condiciones iniciales de una sociedad, no podemos suscribir la tesis hobbesiana, ni tampoco podemos olvidar que la naturaleza nos ha provisto de los bienes suficientes para la subsistencia, siempre y cuando se encuentren bien repartidos.

En su contraparte, si asumiéramos un estado donde todos los seres humanos poseen una generosidad desinteresada, o donde la naturaleza nos provee de los alimentos más exquisitos sin que necesitemos ningún esfuerzo para obtenerlos, si viviéramos como en la llamada *edad de oro*, entonces, cualquier distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* resultaría igualmente superflua. En una situación tal, no habría lugar para el egoísmo, pues este surge solamente cuando comparamos los pocos bienes que tenemos con todo lo que necesitamos. Si todas nuestras necesidades se cubrieran de manera espontánea, la vida del ser humano transcurriría en torno a las virtudes más nobles y cultivaría bienes mucho más valiosos. En un estado así: *La música, la poesía y la contemplación constituirían su única ocupación. La conversación, la risa y la amistad constituirían su única diversión.*¹⁵⁵

El hecho es que el ser humano no se encuentra en ninguna de esas condiciones extremas y que, los pocos momentos en los que se encuentra así, su conducta demuestra que cualquier tipo de acuerdo mediante el que se pretenda garantizar la estabilidad social resulta inaplicable. Esto sugiere que, si de hecho hemos podido establecer acuerdos es porque no estamos sometidos a ninguna situación extrema.

Las descripciones de situaciones extremas sirven para que Hume pueda reafirmar el *status* artificial de la justicia, ella es una consecuencia de las condiciones a las que se encuentra sometido el ser humano, que son el egoísmo, la generosidad limitada, bienes accesibles mediante mucho esfuerzo

¹⁵⁵ David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos, 2007, sección III, parte I, p.183.

y la inestabilidad de dichos bienes. Ninguna de éstas condiciones *naturales* u *objetivas* puede motivarnos a cooperar más allá de nuestro ámbito próximo, ni tampoco a respetar las posesiones de los demás.

Así, ante la falta de un sentimiento espontáneo que nos invite al respeto de la justicia, el ser humano tiene que intervenir el propio flujo de sus pasiones con un artificio, una *invención moral*. Ahora que, lo importante para Hume, es que el artificio no es una operación arbitraria, ni tampoco una operación racional. No es arbitraria porque obedece ciertas reglas y no es racional porque las reglas emanan de las pasiones. En alguna medida, la idea es que el artificio a pesar de no suceder espontáneamente, se deriva de las pasiones propias de la naturaleza humana y responde a sus problemáticas de forma *natural*. Sin duda, resulta extraña la idea de un *artificio natural*, aunque no se trata de una contradicción. Aquí el sentido de *natural* es que no es contrario a la naturaleza humana. La idea es que si un artificio fuese totalmente opuesto a dicha naturaleza, no tendría jamás la posibilidad de ser establecido. Por ejemplo, sería imposible que, dadas las condiciones en las que se desarrolla el ser humano, pretendiéramos que la regla de la justicia fuera que siempre procuráramos el bien ajeno antes que el propio, eso según Hume, sería *antinatural*. El propósito del artificio es reconducir el flujo espontáneo de ciertas pasiones, sin que ello suponga la obligación de algo absurdo. La diferencia entre *reconducir* y *obligar* es sustancial para la teoría del escocés, pues en ella se sienta la afirmación de que la justicia es artificial, más no arbitraria.

Que la justicia sea artificial, no supone que sea la ocurrencia de algún grupo de personas que pretende convertir su arbitrio en regla de comportamiento. La justicia no puede ser entendida como la imposición de un modo de convivencia. Por el contrario, es un acuerdo, no entendido como el *arbitrio* de la mayoría, sino como el producto *necesario* de una experiencia compartida. Según Hume, es improbable que las inconveniencias a que nos somete nuestra naturaleza, pudieran repetirse indefinidamente sin que se produjera una alteración en nuestra conducta, pues si así fuese, nuestra sobrevivencia estaría francamente comprometida. Así, *reconducir* significa que, ante una repetición constante de los inconvenientes de nuestro egoísmo, la misma pasión *decide* buscar una mejor forma de satisfacerse. La pasión, por sí sola, nos indica que darle carta libre es la peor de las alternativas.

3.2.4 LA JUSTICIA COMO VIRTUD

Hasta ahora, siguiendo el esquema narrativo de Hume, hemos insistido mucho en los argumentos que sustentan la idea de que la justicia se deriva de un artificio, y aunque es un tema central, queda incompleto si no se explica porqué y cómo la justicia puede ser considerada como una virtud.

Según el ilustrado escocés, toda la explicación genética de la justicia nos relata los pormenores del artificio entendiéndolo como obligación *natural*. Al narrar el origen de la justicia, lo que se ha explicado son las condiciones que obligan a los seres humanos a suscribir reglas de posesión en una sociedad pequeña donde el vínculo con todos los miembros es más o menos claro. Sin embargo, al observar el desarrollo de la sociedad, nos damos cuenta de que también la justicia supone una obligación *moral*. La explicación que da Hume sobre esto, aunque sucinta, integra un eslabón fundamental en su *historia conjetural*, pues explica cómo funciona la justicia en una sociedad compleja.

La tesis de Hume indica que aunque el auto-interés sea suficiente para regular nuestra conducta *cuando la formación de la sociedad está en su primer estadio*, resulta insuficiente *cuando la sociedad se hace numerosa*¹⁵⁶. Esto se explica porque en una sociedad compleja, no es fácilmente perceptible, que al quebrantar las reglas de justicia, provocamos desorden y confusión comprometiendo la estabilidad de la sociedad y de nuestro propio bienestar.

Es cierto, dice Hume, que la complejidad social puede causar que realicemos acciones que atenten contra la justicia, sin que consideremos que eso ponga en riesgo la estabilidad del conjunto. Sin embargo, jamás dejamos de percibir los daños que la injusticia provoca, a menos que nos encontremos cegados por la pasión. Así, ante una arquitectura social compleja, lo que podemos suponer es que los seres humanos que la habitan han desarrollado sentimientos profundos sobre la justicia que les impiden olvidar su importancia.

Tanto es así, que aún si una injusticia fuera cometida contra alguien que nos es totalmente lejano o indiferente, no podríamos permanecer indiferentes, sino que nos vincularíamos con esta persona por el mecanismo de simpatía. Así las cosas, la injusticia cometida contra otros nos genera disgusto y quien era

¹⁵⁶ TNH, p. 499.

lejano se hace próximo. Más aún, el disgusto nos recuerda que la estabilidad social redundaría en nuestro propio beneficio, generándose entonces un rechazo por quien violenta las leyes (incluso si somos nosotros mismos quienes rompemos las reglas). En este momento, la justicia comienza a concebirse como una virtud y la injusticia como vicio por el placer y dolor que respectivamente nos causa su consideración. La simpatía entonces, ha facilitado la transición de la justicia entendida como obligación *natural*, a una justicia entendida obligación *moral*. Así, este mecanismo nos abre la posibilidad de superar nuestra parcialidad, propia de una sociedad reducida, encausándonos a la cooperación propia de una sociedad numerosa. Siendo esto así, ha tenido sentido entender la justicia como artificial, como también ha resultado provechoso adherirle un *status* moral. Lo primero nos permite constituir una sociedad estable, mientras lo segundo nos permite mantener su desarrollo.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés*, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés ya ha sido atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello.¹⁵⁷

3.3 LA PROPIEDAD

Hemos dicho ya que la justicia distributiva es aquella que preocupa al filósofo escocés en su análisis social y político. Así, las reglas que determinan la propiedad, es decir, las reglas que regulan las posesiones, suponen un elemento fundamental en su explicación de la sociedad.

La primera característica que habría que notar, es que al igual que la justicia, la propiedad es una institución que se funda en artificios, es una relación entre sujetos y objetos establecida por ciertas convenciones, cuyo objetivo primordial es darle estabilidad a las posesiones. Como ya se ha mencionado, la inestabilidad de las posesiones compromete seriamente la propia permanencia de la sociedad que es el único medio fiable que tiene el ser humano para

¹⁵⁷ TNH, p. 533.

subsistir, por ello, resulta indispensable que las reglas de propiedad se encuentren bien establecidas.

Ahora, regresando al terreno de la *historia conjetural*, es necesario considerar, que la institución de la propiedad surge en sociedades donde ya existen ciertas reglas de justicia en las que se asientan las bases para asegurar la estabilidad social. La propiedad no es más que la especificidad de las reglas de posesión y convivencia convenidas con anterioridad. Para Hume parece particularmente importante, antes de entrar en el análisis de instituciones políticas como el gobierno, especificar cuáles son las circunstancias que originan la propiedad y qué reglas emanan de dicha situación.

3.3.1 LAS REGLAS ELEMENTALES DE LA PROPIEDAD

Según lo que leemos en la obra de Hume, la regla de la estabilidad de la posesión (que es la que funciona como el fundamento de la justicia y la sociedad), es insuficiente en tanto que se trata de una regla *demasiado general*. Una vez que hemos entendido que es importante dejar que *el otro* disfrute de sus posesiones, en efecto, hemos dado el primer paso hacia la construcción de una sociedad próspera. Sin embargo, poco efectiva resultará esta regulación si ella carece de especificidad y si no atiende las condiciones particulares en las que se circunscribe el fenómeno de la propiedad.

Así, ante el problema que representa no tener reglas específicas para regular las posesiones, los seres humanos tenderán naturalmente a establecerlas (sin un intervalo de tiempo demasiado grande a partir de su primera convención). Según las dificultades observables, la primera regla sería que una vez establecida la sociedad, cada persona puede mantenerse en posesión de lo que ya poseía antes de esto, así, su posesión se convierte en propiedad que no es otra cosa que la *garantía de una posesión continua y estable*. El problema dice Hume, es que las reglas de propiedad deben superar la condición de *posesión natural* establecida en los rudimentos de las sociedades. Esto es, aunque en la fundación de la sociedad lo más justo sea que cada quien mantenga lo que ya de hecho posee, esto no resuelve lo que sucederá con las generaciones posteriores. Según esto, habría que investigar

qué otras causas pueden dar origen a la propiedad. El filósofo escocés encuentra cuatro: ocupación, prescripción, accesión y sucesión.

La ocupación implica la idea de una posesión clara: cuando *nos hallamos en tal situación, con respecto a ella* [la cosa poseída], *que está en nuestro poder el utilizarla, y nos es posible moverla, alterarla, o destruirla de acuerdo con el placer o provecho del momento*¹⁵⁸. Así, una persona que llegara a una isla pequeña y deshabitada, se encontraría en posesión de ella, por derecho de ocupación¹⁵⁹, siempre y cuando fuera capaz de manipular a su antojo la mayoría de los bienes provenientes de esa isla. Si el tamaño del terreno es proporcional a la fuerza y capacidad de una persona, entonces puede asumirse como dueña de él. Por esta razón, si un viajero llegara a una isla deshabitada pero de grandes dimensiones, sería evidente que no se encuentra en posesión de ella pues le es imposible controlarla, de lo único que sería poseedor es del terreno que puede manipular a su antojo.

La segunda condición de la propiedad es la *prescripción* y refiere a la relación entre la duración de la posesión y la estabilidad de ésta. Según Hume, ninguna sociedad podría aspirar a la estabilidad si no considerara la necesidad de establecer una relación clara entre posesión y tiempo. Esto es importante porque, aunque la posesión pueda ser evidente cuando una persona acaba de adquirir algún objeto, la relación entre la persona y el objeto tiende diluirse en nuestra mente conforme transcurren los años:

Cualquier período considerable de tiempo aleja de tal modo los objetos que éstos parecen perder en cierto modo su realidad, haciendo que tengan tan poca influencia sobre la mente como si nunca hubieran existido.¹⁶⁰

Pero que haga falta una percepción fuerte de la propiedad, no implica que ella haya prescrito. Así, objetos que poseemos pero que no usamos de forma constante, o que usamos muy poco, no dejan de ser de nuestra propiedad. Con

¹⁵⁸ TNH, III, II, III, p. 506.

¹⁵⁹ Es notable que Hume use como ejemplo el llamado *Ius Inventionis*, derecho natural al que tradicionalmente se apelaba en las empresas colonizadoras para justificar la ocupación de un territorio determinado. Es un derecho que apela al sentido común, en términos llanos podría expresarse como *yo llegué primero*: lo que supone que si encuentro algo que me es útil y no hay nadie que me impida su uso, puedo poseerlo sin temor a estar infringiendo ninguna regla. Con todo, es un derecho que es fácilmente vulnerable por la fuerza de otros (ya sea en términos de naciones o de personas), por ello, es indispensable que una sociedad establezca este derecho como la primera regla de distribución de bienes.

¹⁶⁰ TNH, III, II, III, p. 508.

todo, Hume requiere explicar porqué y cómo justificar una relación que aparentemente se diluye con el tiempo. Lo importante, es que no es el tiempo de posesión lo que fundamenta que un objeto que obtuve hace cincuenta años, siga siendo tan mío como lo fue el día que lo adquirí, lo que fundamenta esto es el sentimiento que se generaría hacia el objeto en cuestión:

Aquello que nos ha estado presente durante largo tiempo y ha sido utilizado a menudo para nuestro provecho, de eso es de lo que menos deseamos separarnos; podemos vivir, en cambio, fácilmente sin posesiones que nunca hemos disfrutado y a las que no estamos acostumbrados.¹⁶¹

Entonces ¿Es el apego por los objetos lo que fundamenta la posesión prolongada? Parece que no es esto lo que sugiere el escocés. Recordemos que Hume en sus investigaciones genéticas normalmente busca las causas naturales de algún fenómeno. Su análisis de la propiedad tiene la intención de ser descriptivo, no normativo. Hume no supone que nuestro apego a los objetos sea un fundamento suficiente para la propiedad, sino que, asume que si ignoramos las relaciones que establecemos con los objetos, nunca podremos entender la naturaleza humana y por tanto, tampoco podremos entender cómo surgen las reglas de propiedad. Una posesión prolongada adquiere mayor fuerza, no por el apego que yo le tengo, sino porque las demás personas *reconocen* ese sentimiento en ellas: asumen que, igual que yo, se sentirían muy apegados a una casa adquirida hace cincuenta años.

Es entonces, gracias a la *simpatía*, que resulta evidente para todos, que la posesión inmediata no puede ser superior a la posesión prolongada. Ese es el fundamento de la *no prescripción de la propiedad*. Siendo así las cosas, es necesario que las sociedades asuman que una posesión prolongada es igualmente legítima que la posesión inmediata. Así, aunque un sujeto invadiera mi casa y se encontrara inmediatamente en mayor posesión del objeto que yo, jamás le otorgaríamos a él *derecho de ocupación* sobre la casa, pues eso comprometería la estabilidad social. Si la propiedad estuviera sujeta a la posesión inmediata, ello devendría en la inestabilidad absoluta de los bienes y nos situaríamos en un estado regulado por la ley del más fuerte.

Una vez esclarecido esto, Hume apunta la tercera regla que considera como fundamental para entender el fenómeno de la propiedad, que es la de

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 503.

accesión. La regla establece, que cualquier dueño de un objeto, es también dueño de aquellos que estén subordinados a este: si poseemos un jardín, somos dueños de sus árboles, sus arbustos y también de los frutos que nazcan de ellos. Igualmente, si somos dueños de una granja, somos propietarios también de sus campos y cosechas, así como de sus animales y productos.

Es importante notar que, según la postura humeana, somos dueños de todos los productos subordinados, incluso antes de que éstos aparezcan. Esto porque la imaginación provoca que nuestra mente, insensiblemente, pase de un objeto a otro. Creemos que los objetos están unidos de manera indisoluble y por ello al poseer uno, nos asumimos también como dueños del otro. Nuevamente, de lo que se trata es de explicar porqué nos abrogamos determinados derechos de propiedad, no hay juicio moral en ello, Hume no asume la *accesión* como bueno o malo, sino como una actitud observable en el ser humano.

Finalmente, el filósofo escocés atiende la propiedad por *sucesión*, esto es, la que se adquiere de manera hereditaria. Ésta se encuentra cimentada básicamente en dos situaciones, la primera refiere a la relación cercana que han tenido los herederos con los objetos heredados y la segunda a la relación de los herederos con el propietario original. Según esto, nos parece natural asumir que las posesiones de una persona pasen, después de la muerte de éste, a sus hijos, porque ellos han tenido una relación cercana tanto con los objetos, como con la persona que los posee. Al terminarse la vida de una persona, resulta natural que a nuestra mente vengan sus hijos, o sus familiares cercanos, y así la transferencia de posesiones de uno a otro resulta también *natural*. Sí a esto agregamos que la voluntad del propietario original de ceder sus bienes a sus descendientes, o a cualquiera de sus familiares, redundaría en el interés de la sociedad, pues con ello se evitan peleas descarnadas por los bienes que se acaban de *liberar*, entonces habría que admitir, según el filósofo escocés que no hay nada más natural que la *sucesión* de la propiedad entre personas de la misma familia.

Es importante notar que las reglas de propiedad que supone el escocés, están fundadas no sólo en la teoría de las pasiones, sino que en alguna medida, también encuentran fundamento en su teoría del entendimiento. Nuestros sentimientos de propiedad no sólo están fundamentados por la

relación de proximidad que tenemos con nuestros familiares o amigos (sucesión), sino que responden a las condiciones asociativas de la mente. Parecería entonces que aquí la razón ya tiene un papel importante, pues la propiedad parece poder entenderse no sólo como una relación entre sujetos y objetos, sino como una relación de ideas (prescripción y accesión) y también como una cuestión de hecho (ocupación).

Ahora, aunque la teoría de la propiedad expuesta por Hume en su *Tratado*, no sea un análisis exhaustivo sobre relaciones económicas, ni tampoco una exposición detallada de las complicaciones de las instituciones jurídicas que regulan las relaciones entre los humanos y sus propiedades, si resulta una buena aproximación de *sentido común*, a los elementos antropológico-económicos de una teoría social. Para Hume el acento en este apartado no está en la elaboración de una teoría económica compleja¹⁶², sino en la idea de que una sociedad no puede mantenerse adecuadamente sin reglas que especifiquen los límites de lo *mío* y lo *tuyo*. Pero esas reglas no pueden tampoco darse en términos de *la ley del más fuerte*, sino que deben ajustarse a nociones de justicia que respeten la naturaleza humana. Desde la perspectiva humeana la ocupación, la prescripción, la accesión y la sucesión, son las intuiciones básicas que pueden permitir la regulación de propiedades de forma justa. Se trata de una justicia muy a lo Ulpiano: *La justicia es la constante y perpetua voluntad de darle a cada quien su derecho*¹⁶³. Lo importante para nosotros, es discernir cuál es el sentido que el filósofo escocés le da a la justicia, y es que para Hume *darle a cada quien su derecho*, indica apelar a una observación concienzuda de la *naturaleza humana* que nos permita entender cuáles son sus tendencias espontáneas y qué solución sería la más simple ante los problemas que se le presentan al ser humano. Así, su análisis nos indica el origen de conductas e instituciones sociales, y también nos muestra que, el *sentido común* que guió a los seres humanos para crear determinadas instituciones, nunca debe perderse de vista.

Es importante notar que el análisis sobre las reglas de propiedad, refuerza la tesis humeana que indica que, aunque la sociedad sea indispensable para la

¹⁶² Definitivamente una teoría económica sin elementos tan básicos como la relación producción-posesión, las relaciones compra-venta, etc., sería una teoría superflua.

¹⁶³ "Iustitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi". Justiniano, *Corpus Juris Civilis*, Libro I, Título I.

sobrevivencia, los seres humanos siempre tendrán aspiraciones individuales (egoísmo) que comprometan la estabilidad del conjunto. Los seres humanos no poseen ninguna tendencia natural que les permita situar a la comunidad por encima del individuo. Se necesitan artificios, mecanismos que regulen las tendencias naturales de los seres humanos y, aunque esos mecanismos sean aprendidos con mediaciones de tiempo ligeras entre el problema y la solución, nunca podemos olvidar que las reglas que hemos convenido responden a nuestra naturaleza, sí, pero no son infalibles.

3.4 LAS PROMESAS

Hume, en su análisis social, busca explicar todos aquellos fenómenos que le parece sustentan la dinámica social humana, *las promesas* son uno de éstos fenómenos. Es importante notar que si seguimos la interpretación de la teoría humeana en términos de una *historia conjetural*, y consideramos que lo que presenta el filósofo escocés son grados de complejidad y sofisticación social, entonces las promesas supondrían un desarrollo social más amplio que el que suponen las reglas de justicia y propiedad. Siendo esto así, resulta que la existencia de dichos actos indica una estructura social previa, pero también supone que esos actos surgen para solucionar alguna cuestión que no está del todo atendida por la *anterior* estructura social.

Por otro lado, hay que señalar que el análisis de las promesas resulta significativo para Hume debido a la crítica que hace de la teoría del *pacto social*. Según el filósofo escocés, aún suponiendo que en el origen de la sociedad hubiera existido algún pacto para fundarla, de ninguna manera podríamos considerar que ese pacto estaba dado en términos de una promesa. Los pactantes no podrían haber prometido obediencia y sumisión a un gobierno común, pues en ese momento no había condiciones bajo las cuáles esa promesa pudiera tener validez. No había ninguna instancia que pudiera *dar fe* de tal hecho, ni tampoco había alguien autorizado para sancionar el incumplimiento del acuerdo. En palabras del ilustrado escocés:

[...] una promesa no sería inteligible antes de ser establecida por las convenciones humanas; y [...] aun en el caso de ser inteligible, no estaría acompañada de ninguna obligación moral.¹⁶⁴

La promesa, entonces, es el producto de una convención, y como tal, se trata de un producto histórico que depende de ciertas condiciones y que pretende solucionar, artificialmente, ciertos problemas que emanan de la condición humana. La estrategia para entender a las promesas como artificios es similar a la que el ilustrado escocés propone tanto con la justicia, como con la propiedad. Según esto, si no podemos encontrar algún sentimiento *original* que nos motive a cumplir una promesa, difícilmente podremos asumir que esta sea algo distinto de una convención o un artificio. Como en otras ocasiones, que Hume pregunte *si existe una motivación natural para realizar x*, es sólo un recurso retórico, de antemano el filósofo escocés pretende demostrar que la promesa es un producto artificial.

3.4.1 GENÉTICA DE LAS PROMESAS

Lo primero que hay que considerar al estudiar el origen de la promesa es que ella supone la obligatoriedad de un acto futuro. En este sentido, según Hume, ella no es un acto de la voluntad o un deseo: la voluntad está sujeta al presente y una promesa bien puede suponer una acción que no deseamos realizar. Entonces ¿qué es lo que nos lleva a actuar conforme a una promesa hecha? Hume encuentra la respuesta en el *sentido del deber*, aunque no sin complicaciones, pues dicho sentido debe existir antes que la promesa y no hay ninguna inclinación natural hacia ese tipo de sentimiento.

Los seres humanos, de forma espontánea no sentimos ninguna obligación moral para cumplir promesas, como sí la podemos sentir para ayudar a alguien que se encuentra en graves apuros. Si encontramos a un niño ahogándose o a un anciano herido, nos sentimos obligados moralmente a asistirlos, por el contrario, no nos sentimos obligados a ayudar a un extraño a recoger su cosecha, aunque hubiéramos *prometido* que lo haríamos.

Es importante notar que las promesas indican relaciones de cooperación con extraños, Hume no tiene ningún problema para explicar cómo se da la

¹⁶⁴ TNH, III, II, V, p. 516.

cooperación entre familiares o amigos, hay tendencias naturales que nos invitan a ello. El problema es cómo podríamos cooperar con personas a las que no les profesamos afecto ¿Cómo explicar las relaciones de una sociedad compleja? esa es la pregunta que guía en todo momento el análisis del escocés sobre las *cuestiones morales*. Las reglas de justicia y propiedad, desde luego, ya nos dan ciertos parámetros para entender la arquitectura de un conjunto humano desarrollado, sin embargo esas convenciones no son suficientes:

La invención de la ley natural concerniente a la *estabilidad* de la posesión [justicia] ha hecho ya que los hombres se toleren unos a otros; la de la *transferencia* de propiedad y posesión por consentimiento ha comenzado a hacer mutuamente provechosa la vida en común. Pero todavía estas leyes naturales, aun cumplidas rigurosamente, son insuficientes para que cada uno resulte tan beneficioso para el otro como están los hombres naturalmente destinados a serlo.¹⁶⁵

Las promesas, entonces, surgen de la necesidad de mejorar las condiciones sociales que nos proveen las reglas de justicia y propiedad. Particularmente la promesa funciona como un mecanismo para mejorar las reglas de *transferencia* y para establecer relaciones comerciales más complejas como lo son el intercambio de servicios y de trabajo. Es importante que las promesas se establezcan como mecanismos sociales, si es que aspiramos al desarrollo de una sociedad compleja. El problema, sin embargo, es determinar qué circunstancias nos harían respetar este tipo de compromisos, qué se necesita para que se desarrolle el *sentido del deber* y que las promesas tengan alguna fuerza.

Desde luego una posibilidad para responder éstas cuestiones, sería la de apelar a la constitución de una autoridad que sancione el incumplimiento de este tipo de *contratos*. Desde la perspectiva de Hume ese tipo de pactos, como hemos visto, son ininteligibles en un estado social poco desarrollado y, aún suponiendo que pudieran darse, no nos garantizan un vínculo social fuerte y duradero. Por el contrario, las figuras de autoridad, deben fundamentar su legitimidad en la experiencia social. Si las autoridades, se constituyen para dar solución inmediata a un problema determinado y no responden a un proceso de aprendizaje social, corren el riesgo de entenderse como imposiciones, lo

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 520.

que a la larga, compromete seriamente su estabilidad. Para Hume, la voluntad de un legislador no es suficiente para garantizar la salud del cuerpo social, las instituciones deben ser el producto de la dinámica humana, finalmente, producto de la necesidad de procesar el conflicto. Podríamos decir que apelar a la institución de autoridades, sin más, es para Hume un artificio arbitrario, producto de voluntades que han tenido la fuerza para someter a la mayoría. No es que el filósofo escocés niegue la necesidad de órganos de gobierno y de impartición de justicia, sino que, niega que de ellos solos puedan emanar vínculos sociales duraderos que los legitimen.

Para el filósofo escocés, la mejor solución la encontraremos si rastreamos el origen de las promesas. El análisis concienzudo de la naturaleza humana es lo que nos permite entender el fundamento de las instituciones sociales. Es este estudio el que nos revela los elementos que hacen de un artificio un producto, no de arbitrariedad de voluntades, sino de ciertas condiciones objetivas.

Siendo esto así, lo primero sería recordar que los seres humanos están sometidos a una condición de *generosidad limitada*. Según esta observación podríamos concluir que, los humanos, naturalmente preferirán abstenerse de ayudar a un extraño, aún si este promete retribuir el favor. :

Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por tí y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría en vano tu gratitud. Así pues dejo que trabajes tú solo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas.¹⁶⁶

Es evidente si dejamos que el flujo de éstas pasiones siga su curso, resulta sumamente infructífero en el desarrollo social, además de que alimenta la parcialidad humana, lo cual, puede ponernos en situaciones francamente tensas. Imagínese que, por desconfianza, decidimos no cooperar, pero por alguna circunstancia, uno de los campesinos del pasaje citado tuviera una gran cosecha, mientras el otro tuviera una terrible. No es improbable que el campesino desfavorecido, por envidia, por codicia o, simplemente por hambre, pudiera intentar robar la cosecha del campesino próspero. Ya sea que fracase

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 521. El pasaje sin duda recuerda el llamado *dilema de los prisioneros*.

o tenga éxito en su empresa, el resultado es el de la tensión social, pues se acrecentaría la desconfianza que ya de por sí se tiene. Se ve entonces porqué las reglas de justicia y propiedad, aunque siendo indispensables, no garantizan la estabilidad del cuerpo social.

El problema estriba en cómo generar confianza entre los seres humanos, cómo lograr cooperación con el fin de establecer una sociedad próspera. Según el filósofo escocés la solución implica la *reconducción de las pasiones*; experiencias repetidas de las desventajas que conlleva el no cooperar y de la inestabilidad social generada, paulatinamente causan un sentimiento que sugiere la necesidad de pactar ciertos intercambios de fuerzas, propiedades, etc. Lentamente, comprendemos que cumplir promesas reeditarán en nuestro beneficio: cumplir mi palabra, aunque conlleva un sacrificio me da algún dividendo que resulta mayor. Esto reconduce nuestro egoísmo y nos *obliga* a establecer las promesas como una institución social.

Una vez que hemos entendido que la mejor manera de satisfacer nuestro egoísmo es la de cooperar, entonces habremos encontrado el camino de la confianza. Paradójicamente, egoísmo y confianza van de la mano: Sé que eres igual de egoísta que yo y también sé que me necesitas para obtener mejores bienes; tú sabes lo mismo de mí. Confiamos mutuamente porque *nos conocemos*, comunicamos nuestra naturaleza y porque sabemos que si no hay cooperación los dos perdemos. El recurso, como sabemos, ya lo ha usado Hume para entender cómo podríamos conducirnos bajo reglas de justicia. Redunda en nuestro interés ayudar al otro porque sabemos que, en algún momento, podríamos requerir su ayuda. Sabemos también que si prometemos cooperar y no lo cumplimos, habrá desconfianza en torno a nosotros lo cual nos generará serias desventajas.

La promesa es pues un *intercambio interesado* entre los seres humanos, donde el interés es lo que nos *obliga* a cumplir el intercambio, pero donde también se genera una obligación moral. Según esto, con el paso del tiempo y después de que se han convenido ciertos *signos* que acompañan las promesas, es decir, una vez que hemos convenido una fórmula verbal que identificamos como *promesa*, también iremos desarrollado un sentimiento de obligación moral hacia ella. Progresivamente, junto con la expresión de una promesa, apareciera en nosotros el *sentido del deber*. Una vez que

prometamos algo, inmediatamente sentiremos una obligación para con los demás (aunque también con nosotros mismos), sentiremos el deber de cumplir nuestra palabra. Pero el deber no está anejo a los signos, ni al compromiso que expresamos de hacer algo en un futuro, el deber se encuentra unido a una historia que nos indica que es necesario cooperar. Lo que quiere Hume, como ya hemos mencionado, es explicar qué haría que la promesa funcionara como un vínculo social fuerte y eso, sólo lo puede lograr, si apela a una *historia de la naturaleza humana* que lo justifique. La experiencia humana nos ha demostrado que una situación en la que nos neguemos a cooperar, será una situación muy desventajosa; una vez que experimentamos las ventajas de pactar cooperación, nuestra mente puede realizar una asociación fuerte entre pacto y obligación. Éstas dos nociones no están unidas *per se*, sino que se unen después de una mediación social, sólo experimentando los beneficios de la asociación es posible que la fórmula *yo prometo* pueda estar vinculada a la expresión *yo me obligo*. Es importante que se genere ese *segundo sentimiento*, para que podamos cooperar de forma más espontánea y *natural*. Si cada vez que hiciéramos una promesa, necesitáramos *reconstruir* la historia de la humanidad y del conflicto social, si tuviéramos que reflexionar todo lo que sopesaron los *primeros contratantes* entonces el desarrollo social se vería seriamente obstaculizado. Una vez experimentada la utilidad de los artificios sociales, los seres humanos ya no es sólo el interés lo que mueve sus acciones sino una *moralidad artificial*:

Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés [para vivir en sociedad], y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales*. Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de éstas reglas[...]¹⁶⁷

El mundo social, entonces, es una especie de *segunda naturaleza* que hace parecer que todas las virtudes son inherentes a los seres humanos. Esto es lo que nos lleva a creer que la justicia existe previo a la intervención humana y también nos invita a suponer que quien no tiene dichas reglas carece de las facultades humanas. Pero según la perspectiva del filósofo escocés lo que

¹⁶⁷ TNH, III, II, VI, p. 534.

tendríamos que asumir es que una sociedad que carece de reglas de justicia, solamente carece de experiencia, no de humanidad. La *segunda naturaleza* es importante porque es el signo de una sociedad experimentada, esto es, un cuerpo que ha generado lazos lo suficientemente estrechos para que sus individuos puedan vivir en paz y desarrollar sus capacidades. Finalmente, que la justicia, el respeto a la propiedad y el cumplimiento de promesas se conviertan en obligaciones morales, importa porque significa que se ha superado el terreno de la inmediatez. Según esto, una vez establecida la sociedad, respetar las reglas de justicia, propiedad e intercambio nos resulta más sencillo.

Hasta este punto, la *historia* de Hume sobre el origen y funcionamiento de la sociedad, sólo nos ha dado lo que podríamos llamar rudimentos, o como él lo llama, *las leyes fundamentales de la naturaleza*. Es decir, hemos observado aquellas condiciones indispensables para que una sociedad pueda vivir en paz. La conclusión de esto es que, en un mundo donde no se observen dichas leyes, *será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres*¹⁶⁸. La justicia, la propiedad, y las promesas (contratos) son apenas las condiciones mínimas para que una sociedad garantice su desarrollo.

3.5 INSTITUCIONES POLÍTICAS: ARTIFICIOS PARA UNA SOCIEDAD COMPLEJA.

No es posible perseguir los fines de la vida de forma más o menos satisfactoria sin una sociedad, pero tampoco es posible pensar que la sociedad, una vez que se ha convertido en una organización compleja, pueda sostenerse por sí misma. Y es que la parcialidad humana, no se modifica con ningún artificio, es una condición ineludible que supone la necesidad una gran cantidad de convenciones para la convivencia humana. Instituciones como la justicia, la propiedad y las promesas son definitivamente útiles para la vida en sociedad pero, sin duda, también son insuficientes.

El problema se expresa como sigue: en una sociedad pequeña o rudimentaria, podemos suponer que los individuos fácilmente se darían cuenta de la utilidad de las reglas, lo cual los invitaría a cumplirlas. Si esto sucede,

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 526.

estarán sentadas las bases para el desarrollo de una sociedad más populosa y compleja, donde las relaciones entre conciudadanos se harán cada vez más lejanas y nuevamente los seres humanos se verán tentados por su parcialidad. Paradójicamente, el desarrollo social compromete la estabilidad, pues en la experiencia de una sociedad con cierto grado de desarrollo, para los individuos resulta evidente, que la desobediencia a las convenciones no compromete, por lo menos en el corto plazo, la seguridad y la paz social. Así, algún individuo comienza a comportarse según su arbitrio y, al observar que la sociedad no se desmorona por ello, otros comienzan a imitarlo. Paulatinamente, la sociedad se encuentra de nuevo en una situación débil que indica la necesidad de nuevos mecanismos para la regulación de las relaciones humanas. Requerimos instituciones que salvaguarden el cumplimiento y el respeto de las *leyes fundamentales*.

Es el gobierno la institución necesaria para garantizar la estabilidad de una sociedad compleja. Hume no hace especificaciones sobre la mejor forma de gobierno, ni sobre las formas concretas como éste debe ejercer su poder, sino que, fiel a su teoría, investiga su génesis.

Como ya dijimos, no es tan fácil sentir la necesidad y obligatoriedad de la justicia en una sociedad compleja, pues su incumplimiento no genera una desventaja inmediata, ni tampoco compromete seriamente la estabilidad. El problema como se advierte, es que una vez que esta conducta prospera, nos encontramos a un paso del caos. Así, la percepción de esta dificultad es lo que para el filósofo escocés origina la idea de un poder común. Es necesario un artificio que nos permita sancionar la obligatoriedad de las reglas de justicia y propiedad en un horizonte amplio, evitando así que el cumplimiento de dichas reglas quede sujeto a la voluntad y arbitrio de cada individuo. La justicia es un bien demasiado caro y la naturaleza humana lo suficientemente parcial, como para dejar la primera al amparo de la segunda, es necesario establecer un poder dedicado a la protección de las leyes que garantizan la salud del cuerpo social, ese poder es lo que generalmente llamamos gobierno.

Antes de especificar los elementos que condicionan al gobierno y la forma en la que el artificio se construye me parece importante notar dos cuestiones. La primera es que Hume supone que una sociedad (rudimentaria) puede existir y permanecer sin la necesidad de un poder común; el gobierno es producto de

la necesidad de una sociedad compleja, es indispensable para grandes ciudades o estados nacionales, pero no para pequeñas comunidades rurales. La segunda, que el poder de los gobiernos se fundamenta en la necesidad de la protección de la justicia en un horizonte social amplio, pero no hay promesas, ni pactos que instituyan el gobierno. La institución de poderes que sancionen las injusticias, no es una decisión premeditada y calculada por los individuos que conforman una sociedad, sino que es un producto que surge espontáneamente en sociedades que lo requieren.

Ahora, lo que nos interesa saber es cómo es posible que dándole el poder de sanción a un grupo de personas, igualmente parciales que todos los seres humanos, podamos garantizar el cumplimiento de la justicia ¿Cómo superarán éstas personas su parcialidad y podrán hacer de la defensa de la justicia su mayor necesidad? En última instancia habría que preguntarse qué haría que éstas personas orientaran sus acciones hacia el bien común y no hacia su propio beneficio.

Para Hume no hay otra salida que el artificio, no la superación sino la reconducción de la naturaleza humana. En este caso, la operación consiste en una *inversión* en la situación de ciertas personas, que nos dé por resultado que su mayor interés sea el del cuidado de la justicia. De lo que se trata es de *invertir* su situación *natural* de necesidad y darles motivos para que encausen sus acciones hacia la protección de la justicia: hacer próximo lo que es lejano. Colocamos a éstas personas en un estado de privilegio, donde todas sus necesidades estén completamente satisfechas, y de tal suerte que se disminuya considerablemente su inclinación hacia las pasiones que comprometen la estabilidad social. Más aún, una vez que perciben que su situación de privilegio depende de la salud del cuerpo social, sus inclinaciones se dirigen hacia la protección de las reglas que garantizan la preservación de las condiciones indispensables para la convivencia y la armonía social. Se trata, después de todo, de la reconducción del egoísmo, saber que garantizar la armonía social garantiza también mis privilegios, me haría necesariamente querer dicha armonía: satisfago mejor mi parcialidad si protejo la justicia que si la descuido.

Es importante subrayar de nuevo que la institución de un gobierno no es una operación racional, previamente calculada, sino un fenómeno social que se

produce por las necesidades de las agrupaciones complejas y que sucede de forma más o menos espontánea. Después, se puede analizar este fenómeno *como si* los seres humanos, de hecho, hubieran decidido de forma consciente constituir un poder común, pero esto se hace con el único propósito de entender las condiciones de la naturaleza humana, que explican el porqué de dicha institución. Este es el método de la historia conjetural: apoyados en la observación de la naturaleza humana, narramos una historia que nos permita agrupar los fenómenos que observamos y así reducir su complejidad. Si quisiéramos narrar la historia de la humanidad, como de hecho sucedió, con lo que nos encontraríamos, dice Hume, es que casi ningún gobierno se ha establecido de forma consensuada y premeditada, sino que normalmente éstos se establecen por la fuerza. El problema de ésta óptica realista es que nos proporciona una noción muy limitada de la naturaleza humana y sus instituciones sociales. Hume, en oposición a Hobbes, supone que no es un argumento lo suficientemente fuerte pensar que la fuerza de los gobernantes y el miedo de los individuos a este poder es lo que garantiza el cumplimiento de la justicia. La apuesta del filósofo escocés nos indica que para que los gobiernos puedan ser instituciones francamente seguras, deben estar cimentados en alguna condición humana y en algún sentimiento, de lo contrario el artificio estaría condenado a fracasar. Un artificio social, debe trabajar con los elementos de la naturaleza humana que le faciliten su funcionamiento, si intenta remar contra ella, se encontrará permanentemente en entredicho. Con todo, el modelo no debe hacernos olvidar los datos de la experiencia, pues haciéndolo así, perdemos de vista que ha sido un proceso histórico lo que nos hace entender el gobierno como una institución indispensable para la vida en común. Sólo después de un largo período de adaptación podemos entender al gobierno como la mejor forma para garantizar nuestra seguridad. Igualmente, la idea de que la legitimidad del gobierno recae directamente en su capacidad para asegurar las condiciones que hacen funcionar la maquinaria social, surge solamente después de un largo proceso civilizatorio. Una vez que se ha alcanzado cierto grado de ilustración, podrían los seres humanos cuestionarse sobre las instancias que deslegitiman el poder ejercido por un gobierno.

Así, historia y naturaleza humana son dos elementos que confluyen para elaborar una teoría de la sociedad. La historia nos indica la complejidad de la

ingeniería social, la imposibilidad de resolver un problema de una vez y para siempre, no es una decisión sino un proceso lo que explica la dinámica social. A su vez, el estudio de la naturaleza humana, nos provee de los elementos necesarios para explicar el proceso histórico: la parcialidad humana, la acción como producto no racional y la sociedad como medio indispensable para la supervivencia resultan buenas guías para observar científicamente la dinámica de los seres humanos. Sin éstos elementos, la historia no sería más que un caos y la posibilidad de orden social dependería, en efecto, de la instauración de gobiernos fuertes que mantuvieran a raya los flujos sociales.

3.5.1 LA OBEDIENCIA CIVIL: OBLIGACIÓN DE SEGUNDA INSTANCIA

Ahora, en esta *historia*, requerimos entender no sólo las razones que explican cómo se forman los gobiernos y los motivos de los gobernantes para adherirse a la justicia, sino también las razones por las cuales los ciudadanos se decidirán a obedecer a los gobernantes ¿Qué sentimientos explican nuestra obediencia a los poderes? ¿Qué artificios son necesarios para dirigirnos con tal conducta?

Como es de esperarse los motivos de la *obediencia civil*, no se encuentran en el respeto a la virtud de los gobernantes, ni en el miedo a su fuerza, sino que se encuentran decididamente en la búsqueda de la mejor forma de satisfacer el egoísmo¹⁶⁹. Para entender esta situación, Hume propone analizar otras circunstancias que están en el origen de los gobiernos. Según su narración, este tipo de instituciones no surgen por el desequilibrio dentro de una sociedad, sino en el momento en que una sociedad es atacada por otra, esto es lo que provoca la necesidad de un mando común, que nos permita proteger los bienes que como comunidad hemos obtenido. Obedecemos ese poder porque resulta indispensable para poder resguardarnos de los males de

¹⁶⁹ Es importante notar que no es que Hume niegue que la virtud de los gobernantes o, el miedo a ellos, constituya un motivo para la obediencia. Para el escocés, existen éstos motivos pero son demasiado débiles para considerarlos el fundamento único de la obediencia. Depender de la fuerza o la virtud de los gobernantes, nos coloca en terrenos muy inestables ¿Cómo asegurar que todo gobernante tenga una fuerza o virtud lo suficientemente admirables como para garantizar la obediencia? Para Hume la idea es que es mucho más efectivo crear instituciones que, al estar cimentadas en la naturaleza humana, no dependan de las características específicas del gobernante en turno. Así la estabilidad social dependerá ya no de cualidades extraordinarias, sino de diagnósticos más precisos de la conducta humana.

la guerra. Por otro lado, si fuéramos una sociedad que decide atacar a otra en búsqueda de mejores recursos, resultaría indispensable que estuviéramos organizados en torno de algún líder que fuera capaz de llevarnos a la victoria. Normalmente, dice Hume, el poder de este jefe termina en tiempos de paz, sin embargo, paulatinamente los seres humanos caen en la cuenta de que un poder común resulta sumamente útil no sólo para proteger la sociedad durante la guerra, sino que en tiempos de paz, éstos jefes también resultan un buen instrumento para proteger las riquezas obtenidas mediante la guerra, el comercio, el trabajo, etc. Así, con el tiempo, éstos jefes ya no sólo tienen poder militar, sino que, cuando comienzan a decidir sobre asuntos civiles, adquieren poder político y se convierten en monarcas.

Es el incremento en las posesiones, lo que obliga a los seres humanos a abandonar el estado social no gobernado. Las instituciones políticas, sólo tienen cabida una vez que una sociedad se ha hecho de una cantidad de bienes lo suficientemente grande como para que su estabilidad pueda estar amenazada tanto por luchas internas, como externas.

El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado muchas familias y haya pasado mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado [...]¹⁷⁰

El aumento en las riquezas provoca que los seres humanos puedan olvidarse fácilmente de la necesidad y utilidad de las reglas de justicia, esta condición es un obstáculo para pensar a largo plazo, lo que puede degenerar en caos. El gobierno es importante porque evita que los seres humanos de una sociedad que ha obtenido mejores recursos, olviden la volatilidad de dichos recursos y asuman que la estabilidad se encuentra a buen resguardo. Toda sociedad que haya adquirido cierto grado de desarrollo, dice Hume, requiere obedecer a un poder común si es que quiere poder mantenerse en pie.

A pesar de las reservas que el filósofo escocés manifiesta sobre la teoría del *pacto social*, aquí vuelve sobre él y le otorga cierta validez. La idea es que, dado que ninguna sociedad podría subsistir sin las *leyes fundamentales* (estabilidad de la posesión, transferencia de las posesiones y pactos de

¹⁷⁰ TNH, III, II, VIII, p. 541.

cooperación), todo gobierno deriva su autoridad de la protección de esas leyes, así una vez que los miembros de una sociedad han percibido la utilidad de un gobierno en la obtención de sus fines, pactan obediencia con éste. Debido a que las promesas ya son instrumentos de uso común entre los seres humanos, prometerle obediencia a un poder en una situación como ésta es perfectamente válido y sancionable. Sin embargo, para Hume no es sólo el contrato hecho con los gobernantes lo que nos obliga a la obediencia, sino que, esa obligación queda rápidamente enraizada en nuestras costumbres y la obediencia ya no responde sólo al pacto, sino también a nuestra naturaleza. En última instancia, el *pacto de obediencia*, existe en un momento determinado, pero su validez termina rápidamente por supeditarse a la naturaleza humana y a la historia. La tesis de Hume es que las obligaciones civiles, derivan de las obligaciones sociales (él las llama naturales¹⁷¹). El cumplimiento de la justicia, las reglas de propiedad y las promesas, que resultan fundamentales para la estabilidad social, nos obligan a su observancia en una sociedad no gobernada, pero también en una sociedad gobernada son éstas prerrogativas las que nos comprometen a la obediencia civil.

Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales.¹⁷²

Ésta idea deriva en un análisis sobre la legitimidad del poder político. Hume no acepta todas las implicaciones de la teoría del *pacto social*, pero sí asume que es la protección de las *leyes fundamentales* aquello que hace de un gobierno, una institución legitimada. Los individuos tienen obligación con el gobierno, siempre y cuando éste garantice las condiciones sociales para las que fue instituido, si esto no sucede, la obligación cesa.

¹⁷¹ La terminología de Hume no deja de ser confusa, el uso que hace del término *natural* en momentos parece arbitrario. Si él había insistido tanto en entender los deberes sociales como artificiales ¿porqué ahora los llama naturales? Parece que, tener en cuenta la forma de la narración de esta *historia*, nos puede ayudar a superar esta dificultad. Y es que, hay que recordar que una vez que hemos experimentado por algún tiempo las reglas de justicia, propiedad, promesas, etc. éstas se vuelven espontáneas o naturales. Es decir, una vez que el cumplimiento de las leyes fundamentales se ha arraigado en las prácticas sociales podemos entenderlas como *naturales*; su origen es artificial, pero su uso es *natural*.

¹⁷² *TNH*, III, II, VIII, p. 543.

Con todo, la obligación desaparece no por el incumplimiento de un pacto, sino por la inutilidad de obedecer a magistrados, reyes o legisladores que no velen por la conservación y salud de la sociedad. Siendo ella, el bien más caro para los seres humanos, resulta absurdo someterse a un poder común cuando éste no cumple sus funciones, pues ello pone en peligro la supervivencia de todos. Ahora bien, Hume admite que la idea del *pacto social*, que confiere a los individuos el poder de revelarse frente a un gobierno tiránico o despótico, es correcta, aunque se deriva de premisas erróneas. Esto supone, no necesariamente una negación tajante de la mentada teoría, sino la búsqueda de principios más sólidos para sostener las mismas conclusiones.

Los tratadistas políticos que han recurrido a una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno deseaban establecer un principio perfectamente justo y razonable, pero el razonamiento sobre el que intentaban establecerlo era falaz y sofisticado. Querían probar, en efecto, que nuestra sumisión al gobierno admite excepciones, y que una tiranía desmesurada por parte de los gobiernos bastaba para librar a los súbditos de todo vínculo de obediencia.¹⁷³

Para Hume, la propia idea de que el *pacto* es una decisión consciente y racional con miras a ciertos objetivos, es donde se funda el error de la teoría del *pacto social*. No sólo porque esto no tiene referente empírico, sino porque, aún si lo tuviera, éste no podría ser un motivo permanente para que los individuos se sintieran obligados con el gobierno y tampoco para que los gobernantes se sintieran comprometidos con sus súbditos. En este sentido, resulta más razonable, suponer que la autoridad que ha obtenido un gobierno, proviene del interés que todos tendríamos en él. El vínculo entre gobernantes y gobernados, no está dado por un contrato, sino por la necesidad que los unos tienen de los otros; los gobernados requieren de las sanciones de los gobernantes para poder vivir en paz; los gobernantes requieren la obediencia de los gobernados para poder preservar sus privilegios. Se trata de grupos sociales interdependientes.

Finalmente, la apuesta de Hume apunta al sentido común, el cual considera como una fuente de vínculo social más sólida que la del *pacto*. Pues, aún suponiendo la existencia de un contrato en el origen de la sociedad, prácticamente nadie podría sentirse vinculado con su gobierno por un artificio

¹⁷³ *TNH*, III, II, IX, p. 550

de esa naturaleza. No existe en las consciencias ningún referente de consentimiento voluntario hacia el gobierno, lo que hay, es la costumbre de obedecerlo; “nacé obligado” dirían la mayoría de los individuos si se les preguntaran los motivos de su obediencia. Evidentemente, sí la costumbre fuera el único fundamento de la obediencia, estaríamos dando un argumento bastante pobre en favor de ésta. Hume, consciente de esto, advierte que lo que subyace a esa costumbre es una *intuición del interés público*. Los ciudadanos, no son solamente autómatas que obedecen porque así lo ha prescrito su historia, sino que la naturaleza humana les *indica* que redunde en su interés la obediencia a un poder común.

Hay que subrayar que lo que presenta el filósofo escocés, es un modelo antropológico con el que pretende explicar el funcionamiento de la sociedad. Es una *historia conjetural*, precisamente porque narra las condiciones humanas que pudieron dar pie a la formación de ciertas instituciones. La pretensión no es explicar cómo sucedieron de hecho las cosas, pues atendiendo a la evidencia histórica lo que observamos es que, en el origen, la mayoría de los gobiernos tienen una legitimidad más bien dudosa y la obediencia a ellos se fundamenta en la fuerza. Desde la perspectiva humeana, el problema es que si agrupamos las evidencias sin un modelo científico, lo que tenemos es un conjunto de hechos que se suceden en el tiempo de forma caótica. Apelar a la historia sin un modelo antropológico, supone además justificar el poder ejercido de forma tiránica, pues asumimos que el dominio del más fuerte es la única razón por la que los seres humanos se agrupan en torno a poderes públicos. Finalmente, si a la historia no se le observa filosóficamente, estaremos cometiendo una falacia naturalista.

Por el contrario, si para estudiar la historia, establecemos un modelo antropológico, podremos ordenar nuestras observaciones y así podremos entender las diversas instituciones sociales y políticas, ya no como el resultado de una decisión arbitraria, sino como un producto colectivo justificado por las necesidades de la naturaleza humana. Historia y filosofía, son para Hume estudios complementarios, no es posible entender las instituciones de una forma razonable sin apelar a éstas dos disciplinas. La primera nos da los elementos necesarios para evitar teorías descabelladas, y la segunda, nos

permite observar nuestros movimientos sin que ello suponga un vértigo infranqueable.

Las instituciones entonces, son legítimas, no porque en su origen se encuentre la voluntad y consentimiento de los individuos, sino porque son el producto de su propia naturaleza. Leyes, gobiernos, etc, fueron creadas para la protección y beneficio de todos, no sólo para un grupo privilegiado, ni tampoco para satisfacer los deseos de las mayorías. Las instituciones derivan de la necesidad de vivir en sociedad, toda voluntad particular que atente contra el bien público deberá ser considerada como ilegítima. Así, el gobernante que oponga su interés personal a la protección de las *leyes fundamentales* deberá ser considerado como un tirano y, de la misma manera, será tiránico todo grupo que asuma sus ambiciones como superiores al interés público.

Hume apuesta al equilibrio de las fuerzas sociales y de los estamentos en favor de la protección de nuestra naturaleza. Es una defensa de la Constitución Mixta británica, defensa de la historia y de los individuos que la conforman. Lo interesante es que la defensa no es una mera posición personal, Hume no defiende el modelo británico por su cercanía a éste, sino porque es el que mejor responde a las prerrogativas de una *ciencia moral*. El desenvolvimiento de la naturaleza humana indica, según Hume, que sólo las agrupaciones políticas donde todos los individuos estén considerados, serán las que puedan garantizar una estabilidad social duradera. Gobiernos donde el poder no éste repartido, suponen una constante incertidumbre, pues agudizan los perfiles egoístas de los seres humanos. Si los súbditos se encuentran amenazados por el arbitrio de su señor, tenderán naturalmente a desobedecer para satisfacer las necesidades que su gobierno no garantiza. De cualquier manera, como ya habíamos anotado, aunque los gobernantes pudieran por medio de la fuerza o la virtud, lograr que sus súbditos se sometieran a su voluntad ¿cuánto tiempo puede durar? ¿qué garantía existe de que la virtud o la fuerza de un gobierno será heredada a sus descendientes? Las respuestas del escocés a éstas preguntas ya las conocemos, el propio hecho de tener que someternos a ellas es ya un signo de inestabilidad social. Sólo las instituciones, entendidas como mecanismos diseñados para mediar la parcialidad humana, pueden garantizar la permanencia del cuerpo social. Desde luego, no porque se piense que las instituciones son perfectas, sino porque son constantes y perfectibles a la vez.

Podríamos ejemplificarlo de la siguiente manera: supongamos que para medir el tiempo, dependiéramos de un sabio, conocedor de los ciclos de los planetas, de las estrellas, etc, él es el único que sabe cómo realizar tal arte, por supuesto tiene aprendices, pero el problema es que no estamos ciertos ni de la sabiduría, ni de la virtud de tales sujetos. Así, nos encontramos en una situación muy delicada en la que dependemos de las circunstancias de unas cuantas personas para poder seguir recibiendo un bien que suponemos indispensable. Si el sabio ha dispuesto, tras su muerte, a un heredero vicioso o ignorante, entonces habríamos perdido demasiado. Por el contrario, si se diseñara un mecanismo, un modelo, con el cual pudiéramos medir el tiempo, ya no dependeríamos ni de la virtud, o la sabiduría de un individuo, sino de la conservación del modelo y del estudio de éste para perfeccionarlo. De forma análoga, diseñando un mecanismo o modelo político, destinado a procesar nuestros conflictos, dependeremos más de su estudio y corrección que de la virtud, sabiduría o fuerza de ciertos individuos. Desde luego, lo importante es que el modelo esté inspirado en la *naturaleza humana* y no en las características de individuos determinados, sólo así, podríamos pensar que, como científicos sociales, estamos trabajando en favor de la preservación de la sociedad.

4.- CONCLUSIONES

4.1 Vs. PACTO SOCIAL: HACIA UN VÍNCULO SOCIAL MÁS SÓLIDO

Hemos mencionado en diversas ocasiones que Hume se opone a la teoría del *pacto social*, sin embargo no hemos profundizado en sus motivos, ni las alternativas que da para abordar los problemas que intenta solucionar tan afamada teoría.

Desde luego los conflictos que aborda el contractualismo: la legitimidad del poder político, la relación entre gobernantes y gobernados, el origen de las instituciones jurídicas (fuentes del derecho), etc, son temas que preocupan al escocés. Su negativa a aceptar la idea de un pacto fundante, se debe a que cree que apelando a la experiencia se pueden dar explicaciones mucho más contundentes y razonable sobre los fenómenos sociales y políticos.

Lo que asume el filósofo escocés, es que la arena de las convenciones nos da evidencia mucho más verosímil para explicar los vínculos sociales, que la que nos puede dar una teoría que propone un pacto entre los individuos como fundamento del complejo entramado de relaciones jurídicas y políticas de una sociedad desarrollada. La propuesta del escocés, no deja de ser sorprendente, sobre todo si recordamos que ya desde Platón, la convención suscitaba desconfianza por su pluralidad y contingencia características.

La crítica más explícita que hace Hume al contractualismo, ya se advierte, es la de negarle validez por su falta de referente empírico. Ésta es una crítica desafortunada y poco eficaz para enfrentarse a algún entusiasta del pacto social, pues dicha teoría no pretende describir un hecho, sino establecer un paradigma normativo. Para los teóricos contractualistas, el problema no es el origen de las sociedades, los gobiernos, los aparatos legislativos, etc, sino los parámetros sobre los que debería fundamentarse su legitimidad. Así, la idea humeana de que el *pacto social* es un concepto que debe rechazarse por su falta de referente parece no llevarnos a ningún lado.

Ahora, por supuesto Hume sabe que la teoría del *contrato social* ha sido planteada de formas distintas. Hobbes, Locke y Rousseau (por citar algunos ejemplos de teóricos contractualistas conocidos por el escocés) manifiestan diferencias importantes tanto de forma como de fondo en sus exposiciones¹⁷⁴. Pero el filósofo escocés, no parece reparar demasiado en éstas diferencias, su crítica al *pacto* no parece circunscribirse a una manifestación específica de éste. Es la idea de que un gobierno éste legitimado por el consentimiento general lo que le parece indefendible.

Esto no quiere decir que niegue todas las tesis de los contractualistas; comparte la idea hobbesiana del egoísmo humano aunque la considera simplista e incompleta; comparte la idea de que el *estado rudo* no es el adecuado para el desarrollo de las mejores virtudes, aunque no pretende que sea imposible relacionarse armónicamente en ese estado; comparte también la

¹⁷⁴ John Rawls supone que la crítica de Hume hacia el contrato social va directamente dirigida a John Locke. Desde mi perspectiva, el filósofo escocés discute muchas de las consecuencias del una teoría como el *pacto social* de forma general. Le molestan los voluntarismos que pueden emanar de las teorías de Hobbes y de Rousseau, como también le incomoda la idea lockeana de que el pacto tiene la función de legitimar o perfeccionar *derechos naturales*. Cfr. John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009 pp. 215 – 224.

idea de que un gobierno debe garantizar ciertas condiciones de convivencia, aunque no supone que esa obligación del gobierno derive de un pacto. Esto último es lo que Hume, considera como el problema central del contractualismo, según él, plantear que un gobierno se debe a sus súbditos porque es producto de la voluntad de éstos últimos, nos lleva a conclusiones indeseables. Las instituciones políticas, no pueden ser concebidas como producto de una decisión; no importa si del pacto se deriva el poder de un soberano o de un pueblo. Las instituciones no deben entenderse como producto de voluntades si es que queremos dar explicaciones razonables sobre los fenómenos sociales y evitar justificaciones de regimenes tiránicos. Por el contrario, para Hume, es importante entender que los mecanismos sociales y políticos surgen de forma involuntaria por la necesidad de reconducir ciertas conductas humanas, no surgen *ex nihilo*, ni por un cálculo de las ventajas que nos darían determinadas instituciones.

Esto lleva a Hume, en su afán ilustrado, a considerar el *contrato social* como un *entusiasmo filosófico*, producto más de la fantasía y los buenos deseos que de un análisis imparcial de la naturaleza humana. Para el filósofo de Edimburgo, ningún gobierno merece la honra de suponerse legitimado por un pacto. Ni siquiera la monarquía inglesa que comandó Guillermo III después de la *Revolución de 1688* puede considerarse como producto del consentimiento general:

No nos dejemos engañar por los cambios que se establecieron mediante la *Revolución Gloriosa*, **ni nos entusiasmemos hasta tal punto con el origen filosófico del gobierno**, como para imaginar que todos los demás sistemas son monstruosos e irregulares. Incluso aquel acontecimiento distó mucho de corresponder a estas refinadas ideas.¹⁷⁵

Contra la tesis refinada del pacto social, Hume opone el sentido común: Todos los gobiernos tienen su origen en la usurpación y la conquista; la violencia es lo que ha dado a cualquier gobierno poder sobre sus súbditos y la costumbre es lo que los ha legitimado.

Casi todos los gobiernos que existen actualmente, o de los que la historia guarda memoria, se han basado originalmente en la usurpación, en la

¹⁷⁵ David Hume, "Del contrato Original", *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*, ed. Trotta, Madrid, 2011, p. 410. Las *negritas* son mías.

conquista, o en ambas cosas, sin ninguna pretensión de justo consentimiento o voluntario sometimiento por parte del pueblo.¹⁷⁶

Hay que insistir en que esta crítica no implica demasiados problemas para un contractualista, de hecho, es probable que éste aceptaría las observaciones historicistas de Hume. El problema que le señalaría es que desde esa perspectiva, no resulta claro cuáles serían los vínculos entre gobernantes y gobernados, cuáles son los límites de las voluntades de cada uno. Una descripción histórica del origen del gobierno, no nos ayuda a desarrollar una teoría de la obligación política que permita establecer los fundamentos para una convivencia social duradera. El filósofo escocés tiene claro esto, ello es lo que le permite esgrimir una crítica al *contrato social* que resulta más atractiva. La tesis de Hume es que es posible establecer criterios de los vínculos sociales, apelando únicamente a un estudio empírico de la naturaleza humana, lo cual, permitiría hacer una teoría *razonable* de los lazos sociales haciendo que la obligación política y la legitimidad del gobierno dependan de la *ciencia del hombre* y no de *entusiasmos intelectuales* o *supersticiones religiosas*¹⁷⁷.

Lo primero que habría que aclarar es qué significa *razonable* en este contexto. Sin duda, una parte de esto se remonta al *hypotheses non fingo* newtoniano: no impondremos nuestros deseos y opiniones, sino que buscaremos principios derivados de un estudio científico de la naturaleza humana. Pero *razonable* también parece indicar moderación política. Se trata pues de una justificación científica del *Common Law* británico. Hume se rehúsa a tener por ciertas abstracciones que no deriven de la experiencia, no sólo porque las considere como ideas incorrectas, sino porque producen entusiasmo que pueden incitar a revoluciones violentas. En última instancia la idea de es que aunque las instituciones y leyes sean producto de las convenciones humanas y de sus costumbres, ello no quiere decir que sean arbitrarias. La Constitución británica, no es un fenómeno histórico que surge por caprichos o necesidades particulares, sino que surge después de un largo proceso de aprendizaje. Es cierto que dicha institución es *hija de su tiempo*,

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 409.

¹⁷⁷ Valores secularizadores que impregnan toda la teoría política del ilustrado escocés. No se trata solamente de una teoría que apele a la imparcialidad sin más, es una teoría que ante todo reconoce la necesidad de *desdogmatizar* el conocimiento con el fin de reconocer la falibilidad humana y la inutilidad de verdades fijas.

pero responde a características de la naturaleza humana presentes en cualquier época. Según esto, no podríamos disponer de los lazos que nos unen socialmente o políticamente so pretexto de un principio moral supremo, ajeno a toda historia o intervención humana¹⁷⁸. De la misma manera, una teoría política que suponga que los vínculos entre gobernantes y gobernados, así como sus obligaciones, dependen de algo distinto a la naturaleza humana y devenir histórico debería rechazarse por *presuntuosa y quimérica*.

Ir más allá de los límites impuestos por nuestra propia condición, advierte Hume desde las primeras páginas de su *Tratado*, implica adentrarnos en el *mare tenebrosum* de la superstición. Traspasar las columnas de Hércules con el fin de encontrar el secreto último de nuestra naturaleza, sólo nos sumerge en las peligrosas aguas del entusiasmo. La explicación de los vínculos sociales no se encuentra *más allá* de lo que podemos observar. Lo cierto es que la observación no puede hacerse desde cualquier lugar, el cauce de un río nos resulta inasequible desde una ladera o en su desembocadura, sin embargo, si lo observamos desde lo alto de una montaña donde nace, tendremos una observación con la que podemos entender su sentido. Igual sucede con la naturaleza humana, observar su flujo desde su origen nos permite entender con mayor claridad su sentido. Evidentemente nuestra vista no puede abarcar todo su cauce, pero lo abarca mejor situándose en lo *alto de la montaña*¹⁷⁹.

La gravedad, entre otros principios de la física explican el cauce del río. Por sí solos, éstos principios jamás podrán explicar con exactitud la forma del caudal, pero sí permiten establecer algunos parámetros a los que se adecuará tal fenómeno. Así, la debilidad individual, la escasez de recursos, la parcialidad, la generosidad limitada, etc son principios que explican la sociabilidad humana. Ninguno de ellos nos puede dar un retrato exacto de una sociedad

¹⁷⁸ Con todo, Hume admite el derecho a rebelión ante una tiranía. *Cfr. TNH...* III, II, IX, p. 551: "Como el interés es, por consiguiente, la sanción inmediata del gobierno, éste no puede tener una existencia más antigua que aquel, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también."

¹⁷⁹ *Cfr. Duncan Forbes, Hume's Philosophical Politics*, New York, Cambridge, 1985, p. 111: "Faced with the variety of mankind, the infinite diversity of manners and morals, what does the science of man do? It 'traces matters a little higher' (*A Dialogue*), that is, traces them back to the underlying general principles of human nature as such. The Rhine flows North, the Rhone South, but both have their source in the same mountain and obey the same law of gravity, though they flow through very different landscapes. The historian, one might say, explores downstream, the scientist of man works upstream to those more general and abstract principles of human nature which are constant."

determinada, pero sí ciertas características que muy probablemente observaremos. No sabemos cómo será el sistema de impartición de justicia, ni las reglas exactas que determinan la propiedad, como tampoco la forma de gobierno de alguna sociedad que jamás hayamos observado. Aún así, es posible saber que esa sociedad para subsistir requirió reglas de justicia, propiedad, promesas, etc, y sabemos que si dicha sociedad se volvió populosa y compleja requirió de un gobierno o poder común al que se obedeciera para mantener su estabilidad. El origen de los vínculos sociales se puede explicar por ciertas características observables en los seres humanos, igualmente, la naturaleza de las instituciones que fortalecen los vínculos la podemos explicar por su función: tenemos las instituciones que tenemos y no otras porque responden a nuestra condición, porque son útiles para mediar los conflictos propios del ser humano. Si nuestra naturaleza fuera absolutamente egoísta o infinitamente benevolente; si el mundo nos proveyera de recursos inagotables o nos escondiera concienzudamente los bienes más indispensables, entonces las reglas de convivencia que conocemos serían francamente absurdas, ninguna de ellas serviría para procesar los conflictos humanos.

La sociedad en efecto, es producto humano, la justicia, la propiedad y el gobierno también, pero esto no quiere decir que fuera nuestra voluntad, ni una decisión consciente y calculada lo que produjo tales fenómenos. La sociedad y sus reglas, al modo de ver humeano son un tanto involuntarias¹⁸⁰.

Lo que es fundamental de esta tesis es que, aún suponiendo que un pacto pudiera dar origen y sentido a alguna sociedad, esto no vincularía a los seres humanos de una forma duradera y estable. Las convenciones, artificios sociales producto de nuestra experiencia, son fenómenos que sustentan con mayor fuerza los vínculos sociales. Ellas se explican por nuestra naturaleza,

¹⁸⁰ Es interesante notar que esto en alguna medida puede ser una adaptación de lo que Fioravanti llama *ius involuntarium* y que es característico de la Edad Media. Cfr. Maurizio Fioravanti, *Los Derechos Fundamentales*, Madrid, ed. Trotta, 1999, pp. 27-28:

“[...] advertimos que el medioevo tenía sin duda *su propio modo* de garantizar *iura y libertades*, derechos y libertades. [Advertimos] la presencia de un derecho objetivo, radicado en la costumbre y la naturaleza de las cosas, que asigna a cada uno su propio lugar, es decir, sus derechos y sus deberes, comenzando por los más poderosos, los que están en la cúspide de la pirámide jerárquica. Se trata de un derecho que sustancialmente es *ius involuntarium*; que ningún poder fue capaz de definir y sistematizar por escrito.”

Desde luego, Hume no comulga con la idea de jerarquización medieval, sin embargo, un *derecho objetivo radicado en la costumbre y la naturaleza de las cosas* parece ser una tesis muy acorde con el pensamiento humeano, sobre todo si *naturaleza* no es pensada en términos de esencias, sino de funciones.

son la respuesta a un largo proceso de aprendizaje sobre las dificultades que presenta nuestra condición. Desde esta perspectiva, las instituciones sociales y políticas, no surgen por una decisión de una facción, una asamblea, etc, sino que surgen paulatinamente a medida que vamos entendiendo las necesidades de nuestra especie.

La apuesta de Hume es señalar que un pacto no es necesariamente el producto de un aprendizaje social, sino de una emergencia social o política y que una decisión emergente no se adhiere al imaginario social con la misma fuerza que lo hacen las costumbres. El pacto apela a voluntades, implica decisiones que responden a las necesidades de un momento específico, y que intentan extrapolarse a la solución total del conflicto social. Pensemos por ejemplo en el pacto hobbesiano o rousseauiano, son voluntades las que están a cargo de la fundación del Estado y también de la promulgación del derecho. Desde luego, los aparatos jurídicos y políticos son necesidades sociales, el problema no es la creación de éstos mecanismos sino la forma en que se crearon. Aún si las *voluntades constituyentes* actuaran de forma moderada y fueran capaces de pensar a largo plazo, no tendríamos ninguna certeza de que esto se mantendría así. Porque el pacto entendido en esos términos *instituye* un poder que no admite un límite jurídico claro; en ninguno de los dos casos existe una Constitución que pueda garantizar que no estaremos sujetos al arbitrio de un monarca, una asamblea o a una turba enardecida. En términos generales podría pensarse que los límites que tendría el Leviatán hobbesiano son sólo fácticos: si no garantizas ciertas condiciones básicas de convivencia y cooperación volveremos al *estado de naturaleza*, no porque haya un pueblo con derecho a rebelarse a la tiranía, sino porque habrá una turba enardecida que apelará su fuerza para obtener lo que necesita. La voluntad popular de Rousseau, tampoco admite límite jurídico, en tanto que de ella emana el derecho, el cual puede cambiar a su antojo. Aquí el límite es un tanto intrínseco al mismo concepto de *voluntad popular*, si legisla de forma tiránica iría en detrimento de sí misma.

Ahora, es importante decir que con un pactista al estilo de Locke, la discusión sería definitivamente distinta pues en su teoría no sólo hay pacto, sino también *derechos naturales* inquebrantables, una Constitución y la posibilidad de rebelión ante una tiranía. Hume seguramente compartiría

muchos más puntos de vista con éste planteamiento que con el de Hobbes o Rousseau, sin embargo, la idea de un pacto social del cual emanan las instituciones necesarias para el perfeccionamiento de la vida social, seguiría siendo motivo de muchas disputas. Gobierno de leyes y no de hombres, en esto parecen confluír Hume y Locke, los lazos que nos vinculan no deben estar a disposición de arbitrios de facciones o individuos. Pero hay un desacuerdo fundamental y es que para Hume la idea de un pacto, aún si este está complementado por límites jurídicos claros al poder político, no es lo que garantiza de mejor forma las condiciones para una sociedad estable. Se necesitan instituciones que sean el producto de un aprendizaje social y la reconducción de las pasiones. Vale la pena señalar que para criticar la idea del pacto, el filósofo de la *Atenas del Norte*, reescribe un apunte hobbesiano. Hume, al igual que el filósofo inglés, admite que el egoísmo es una condición ineludible de la naturaleza humana, sin embargo, señala que las inconveniencias de dicho fenómeno no se solucionan con la institución de un soberano que legisle con fuerza y autoridad. Es la *mano invisible* del aprendizaje social, de las convenciones humanas lo que nos permite mejorar nuestra condición. Para el filósofo escocés, la experiencia repetida que indica que la mejor forma de satisfacer nuestro egoísmo es cooperando, genera un vínculo entre los seres humanos mucho más eficaz para lograr la convivencia pacífica de lo que podría lograr la decisión de un soberano. Se trata de *educar el egoísmo*, procesar el conflicto mucho más que pretender resolverlo. Hume no sólo busca límites jurídicos al poder político, quiere que esos límites deriven de una ciencia y no de abstracciones como los *derechos naturales*, ni tampoco de decisiones derivadas de un pacto, este es el gran desacuerdo con John Locke. Finalmente, si pudiéramos imaginar qué le diría Hume a Locke sobre el pacto quizá fuera algo así: “Sr. Locke, es posible usted tenga razón, tal vez haya habido un pacto en el origen de la sociedad. Pero debe admitir que los lazos sociales más fuertes no emanan del supuesto pacto, sino de nuestra condición y que es ella la que nos ha *obligado* a crear las instituciones que tenemos. Creo también Sr. Locke, que usted puede concederme que los límites que hemos podido imponer al poder político, son producto del aprendizaje social y no de una decisión calculada de un pueblo en *estado rudo*.”

Ahora, hay dos elementos en la teoría del *pacto social* que valdría la pena considerar porque ninguno de ellos puede encajar en la teoría del ilustrado escocés y nos indican aspectos importantes de ella. El pacto suele caracterizarse por dos elementos que, según se le conciba, pueden estar diferenciados temporal y ontológicamente: el primero conlleva la formación de un pueblo o sociedad (*pactum societatis*) y el segundo la obediencia a un poder común (*pactum subjectionis*). Para Hume los dos elementos son dignos de rechazarse; el primero porque que la sociedad se entiende como producto de un cálculo consensuado; el segundo porque entiende la obediencia como un fenómeno producto de una promesa irrealizable. Hemos visto ya en otras secciones de éste trabajo que para el filósofo escocés, existen ciertas pasiones (tendencias naturales) que invitan a los seres humanos a asociarse en grupos de intereses comunes: familias, aldeas, pueblos. También hemos explicado que para Hume la sociedad es un fenómeno que se entiende por las necesidades del ser humano, i.e. es imposible que los humanos podamos sobrevivir sin asociarnos. Según esto, habría que concluir que la sociedad no es producto de la voluntad de los seres humanos, sino que es el resultado *natural* de la experiencia de nuestra condición. Aquí *natural* implica que los seres humanos se asocian de manera espontánea, sin la necesidad de ninguna mediación: nuestra propia naturaleza nos impulsa sin grandes obstáculos hacia la creación del mundo social. Tanto nuestras pasiones como nuestras necesidades nos han *obligado* a agruparnos, nada de eso ha estado sujeto a nuestra decisión o consentimiento, ha sucedido antes de que siquiera pudiéramos reparar sobre ello. Si la sociedad hubiera dependido de nuestro consentimiento, es probable que nuestra especie se hubiera extinguido antes de siquiera lograr una asociación pequeña.

Respecto a la obediencia al poder común, sabemos que Hume expone que ello se debe a un aprendizaje gradual que en primer lugar nos indica que es necesario un gobierno para la organización de una sociedad compleja, y en segundo lugar, que es útil obedecerlo si queremos disfrutar de las ventajas que ofrece una sociedad de este tipo. El lazo entre gobernantes y gobernados, tampoco puede pensarse en términos de un pacto porque ello indicaría que conscientemente *prometimos* someternos a las disposiciones de un poder común. Ya sabemos que desde la perspectiva humeana los gobiernos son

producto de la usurpación y la conquista, de tal suerte que es el miedo y la fuerza lo que primero nos hace obedecer aunque no es eso lo que hace que dicha conducta permanezca. Con el tiempo, los seres humanos hemos entendido que obedecer al gobierno resulta útil para la realización de nuestra vida. Pero esto no quiere decir que hayamos consentido obedecer, *nacimos obligados*, dice el filósofo escocés y nos hemos acostumbrado a seguir haciéndolo porque en ello percibimos ventajas. La obediencia como un vínculo estable sólo sucede después de que los seres humanos hemos aprehendido sus beneficios, mientras esto no ha sucedido, la obediencia depende de la fuerza que pueda ejercer la autoridad sobre sus súbditos. De esto resulta evidente, que un gobierno requiere que la obediencia se vuelva algo *natural* para sus súbditos si no quiere estar usando constantemente el recurso de la fuerza. Hume afirma en su ensayo *Del Contrato Original* que en el origen de los gobiernos es cuando es más inestable la situación debido al descontento que puede haber en amplios sectores de la sociedad que se quiere gobernar, así, pensar en un pacto de obediencia resulta absurdo en tanto que no existen las condiciones para que haya un consentimiento general de obediencia. Tampoco existen las condiciones para que un pueblo pueda prometer obediencia, aún si sólo apeláramos a un consenso mayoritario, no es posible pensar que existen las prerrogativas de confianza necesarias para suponer que la obligación de la promesa se hará efectiva. Hume apela a las costumbres y el aprendizaje social paulatino porque sabe que sólo eso garantiza instituciones a largo plazo. Un pacto requeriría de muchas instituciones estables para poder realizarse en condiciones adecuadas: confianza entre los pactantes, instituciones que sancionen su incumplimiento, etc no son elementos que podamos suponer en el origen de ninguna sociedad.

Ahora, otra forma de considerar el pacto social indica que el pacto de asociación y el de obediencia se dan en un mismo momento. Según esto, asociarse implica forzosamente haber constituido también un poder común al que se le promete obediencia. El problema para el escocés en este sentido sería que dicha perspectiva niega la posibilidad de entender a la sociedad como un fenómeno autónomo¹⁸¹. Hemos dicho en otras secciones del trabajo

¹⁸¹ El tema es importantísimo en el desarrollo del concepto de *sociedad civil*. Cfr. Christopher J. Finlay, "Hume's Theory of Civil Society", *European Journal of Political Theory*, 3 (2004), p. 371:

que para Hume es posible pensar en sociedades que no requieran de un poder común para poder vivir armoniosamente, tal es el caso de pequeñas aldeas, sociedades de cazadores y recolectores donde el grado de desarrollo no es demasiado sofisticado. Esta idea ha permitido al ilustrado escocés diferenciar entre la dimensión *próxima* de la sociedad y la dimensión *lejana*. Es fundamental la distinción porque con ella podemos explicar el egoísmo humano por grados: entre más cercano el vínculo más fuerte la percepción de que necesito del otro, esto reduce mi propensión al egoísmo; el fenómeno se invierte al alejarse el vínculo. De esta observación Hume concluye que el poder común sólo es necesario para sociedades donde nuestros vínculos son lejanos como sucede en las grandes ciudades. Necesitamos un artificio como el gobierno, porque en una sociedad populosa y compleja no es fácil percibir que una conducta egoísta nos afecta a todos y pone en peligro la estabilidad social.

Para concluir podríamos decir que la negativa de Hume al pacto social implica tener en cuenta diversos aspectos. Primero la evidencia histórica que apunta que los gobiernos se fundamentan en la usurpación y la conquista; segundo que un aprendizaje social paulatino puede darnos vínculos sociales mucho más fuertes que los que genera un pacto; tercero que podemos explicar los vínculos sociales apelando a una observación de la naturaleza humana y sin apelar a ningún principio ajeno a la historia y experiencia de ésta; cuarto que la sociedad no es algo que pudiéramos elegir instituir o no y que la obediencia es más efectiva si se aprende que si se pacta; quinto que pueden existir sociedades sin gobierno y que este es sólo una necesidad de sociedades populosas y complejas. Dijimos ya que el filósofo escocés apunta a la moderación política, creo que esto puede darnos cierta luz sobre su crítica al contractualismo, pues parece que éste le inspira desconfianza por el poder que podría entregarle a un pueblo o a un monarca, por los entusiasmos que podría generar. Hume apunta a que nuestras leyes deben ser el resultado de la experiencia colectiva, sin que esto quiera decir aprobación unánime. Aunque es claro que no es posible tal tipo de aprobación, tampoco es siquiera deseable, porque si las leyes se piensan como el producto de un consenso,

"Hume's conception of society and government is comesurable with modern theories of civil society. Hume's theory is built around a fundamental distinction between society and government".

aún si este es total, corren el grave peligro de ser arbitrarias. El filósofo escocés advierte un dejo de voluntarismo en las teorías contractualistas, eso es lo que encuentra más criticable. Sobre todo porque cree que su estudio de la naturaleza humana, puede plantear principios sobre el flujo humano que permitan pensar los vínculos sociales como necesidades intrínsecas de la naturaleza humana, los cuales pueden surgir sin que para ello sea imperativo una decisión consciente.

Cabe notar que el convencionalismo humeano no implica la aceptación sumisa de cualquier gobierno, ni tampoco supone que todo producto histórico es necesariamente bueno. Hume admite explícitamente que ante una tiranía insoportable un pueblo tiene derecho a decidir una rebelión. Lo que es importante para él es admitir que los vínculos sociales históricos no son el producto de arbitrariedades e injusticia que se han perpetrado a lo largo del tiempo, sino que muchos de esos vínculos sociales se pueden explicar como fenómenos que responden a la naturaleza humana y que por tanto deben tomarse como principios que deben regular nuestras decisiones políticas y legislativas si es que no se quiere dictar leyes absurdas o irrealizables.

4.2 ARTIFICIO SOCIAL: ¿UNA SEGUNDA NATURALEZA?

Hemos hablado ya en diversas secciones de este trabajo sobre la noción de convención, ese acuerdo paulatino e histórico entre los seres humanos que deviene en instituciones como la justicia, la propiedad, el gobierno, etc. En lo que sigue intentaremos dar algunas perspectivas sobre lo que implica dicha noción.

Lo primero desde luego es recordar que la noción de convención está directamente ligada con la de artificio. En palabras muy llanas esto quiere decir que éstos acuerdos no se dan espontáneamente, sino que requieren la mediación de la experiencia, la historia, la sociedad para que puedan darse. Como vimos en el apartado anterior, éstos acuerdos, desde la perspectiva humeana no suceden de forma voluntaria y consciente, lo que supone que no dependen ni de cálculos racionales hechos por los individuos, ni tampoco de decisiones tomadas por los individuos con arreglo a un fin. Entonces, los

acuerdos dependen de mediación pero no de decisiones explícitas ¿Cómo es esto y qué implica?

La idea es que actos como la benevolencia, la misericordia, el egoísmo con quien me es indiferente, etc, no son de la misma naturaleza que actos como el respeto a la justicia. Los primeros suceden en los seres humanos sin que hayan necesitado ninguna clase de aprendizaje: si vemos a un niño ahogándose inmediatamente acudiremos en su ayuda. También si vemos la oportunidad de robar algo que nos es útil lo haremos sin el menor reparo.¹⁸² Los segundos, por su parte, requieren de experiencia social: si las posesiones de alguna persona nos interesan, no tenemos ningún motivo inmediato para respetar dichas posesiones. Los motivos se *crean*, se *inventan*, son artificiales. Lo interesante es que aquí la invención no supone un acto plenamente voluntario, calculado o consciente, sino más bien un acto al que *nos obliga* nuestra propia naturaleza. El ser humano no amanece un día con la idea de que es necesario establecer reglas que regulen las posesiones, sino que éstas reglas van surgiendo paulatinamente ante la necesidad. No se junta una asamblea un día a decidir cuáles van a ser las leyes que regulen nuestra sociedad, sino que cada ser humano, en su cotidianeidad, va *descubriendo* la importancia de respetar la vida de los demás para poder disfrutar la suya. Al observar que dando *rienda suelta* a mi egoísmo consigo resultados muy variables y me someto a la inestabilidad de la *ley del más fuerte*, tiendo a ir moderando mi conducta hacia el respeto a lo ajeno. Así aprendemos que si queremos que los demás respeten nuestras posesiones, debemos respetar las de ellos, es el famoso *Quid tibi fieri non vis alteri ne feceris*. Lo interesante de este razonamiento es que a pesar de que el respeto a la vida ajena no sucede de forma espontánea, sino que depende de la inventiva humana, ese respeto debe considerarse como algo necesario: tuvo que haber sucedido para que subsistiéramos en las sociedades en que nos desarrollamos.

Así parece que el artificio corresponde a una *segunda naturaleza*, lo cual puede entenderse desde dos perspectivas: la primera indica que el ser humano, después de un período de largo de experiencia, tiende *naturalmente* a

¹⁸² Desde luego la regla no es perfecta, habrá personas que dejen al niño ahogarse, esas personas para Hume son locos que carecen del menor entendimiento de su propia condición. Igualmente habrá quien naturalmente tienda a la moderación y no robe. El asunto es que éstos casos son excepciones y no nos sirven como datos para la elaboración de una ciencia social.

auto-regular los defectos que emanan de su *primera naturaleza*; la segunda indica que el ser humano es *naturalmente* inventivo.

Desde las dos perspectivas podemos concluir que los artificios, los inventos, ayudan a la perfección de la condición humana, a la superación de la inmediatez. Con todo, podemos decir que son dos características distintas de la naturaleza humana. La primera nos indica que los seres humanos poseemos la capacidad del aprendizaje social, esto es evidente para Hume porque sin ello no habríamos podido establecer sociedades complejas y muy probablemente nos hubiéramos extinguido en una guerra interminable entre familias y aldeas. La segunda indica que somos capaces de crear objetos, modelos e instituciones que nos ayuden a mejorar la calidad de nuestra vida, esto es igualmente indispensable ¿Qué habría sido de nosotros sin la capacidad para crear herramientas que suplieran nuestras deficiencias corporales? ¿Qué habría sido de nosotros sin la capacidad de inventar instituciones que pudieran mediar nuestras deficiencias morales? Es importante respecto a este punto observar que tanto una rueda como las reglas de justicia son producto de un aprendizaje experimental y paulatino y no de un cálculo racional; mediante la observación de la naturaleza vamos entendiendo que una rueda es un instrumento que nos sería útil para el transporte, como también mediante la observación de nuestra naturaleza vamos comprendiendo que una institución como la justicia es útil para la vida en común.

Ahora tanto nuestro aprendizaje como la invención apunta a la dimensión histórica y temporal del ser humano. Sabemos que esta dimensión es fundamental en la teoría de Hume, de ella parte para examinar los fenómenos sociales y políticos que envuelven la dinámica humana. La idea del escocés es que éstas características, tradicionalmente emparentadas con la pluralidad y la contingencia, pueden entenderse de forma científica. El ser humano se desarrolla en el terreno plural de la historia sí, pero en ese flujo va dejando rastros de regularidad. La naturaleza humana en efecto es histórica y por tanto está sujeta a ciertas contingencias ineludibles, sin embargo, eso no quiere decir que no podamos encontrar ciertas evidencias de universalidad en su acontecer.

Por el momento no nos detendremos a revalorar los modelos con los que Hume quiere *cientifizar* la historia, eso lo haremos en el apartado final de éstas

conclusiones, lo que es importante señalar es que los artificios, nuestra *segunda naturaleza*, desde luego dependen del desenvolvimiento histórico. La percepción del cambio, del flujo, del caos de nuestra historia termina por obligarnos a buscar alternativas que estabilicen nuestra vida. Eso son los artificios, invenciones que pretenden darnos algo de control sobre las revoluciones que nos envuelven. Las pequeñas regularidades que encontramos en el incesante flujo de fenómenos, lentamente nos van dando la posibilidad de crear instrumentos que nos ayuden a superar la inmediatez. Pudimos ir encontrando ciclos climáticos que nos permitieron hacer mejores cosechas y administrar nuestros recursos, también confeccionar ropas adecuadas para las distintas estaciones, de la misma manera, fuimos encontrando regularidades en el comportamiento de nuestra especie que nos permitieron crear instituciones que pudieran salvaguardar la estabilidad social por un tiempo mayor.

Con los artificios arreglamos nuestra conducta hacia un tiempo y una realidad aún no experimentada. Son nuestra posibilidad de pensar a largo plazo, de no estar sujetos a la benevolencia que se limita a nuestros pares más cercanos, de tampoco estar constreñidos a las inclemencias del clima o de cualquier otra condición del mundo. En alguna medida, los artificios pueden pensarse como la conquista de nuestra naturaleza, no sólo porque nos permiten mediar tanto las deficiencias físicas como las morales, sino porque también nos habilitan lentamente para ir cruzando el camino de la ciencia. La posibilidad de cierto control sobre nuestros recursos y sobre nuestras conductas genera la estabilidad necesaria para que podamos avocarnos al estudio de las cosas y así ir perfeccionando lo que hemos aprendido en el flujo de la experiencia.

Antes de terminar este apartado, habrá que recordar que en la teoría de Hume, el artificio social, está íntimamente ligado con el fenómeno jurídico. La justicia es la primer conducta humana que el filósofo escocés analiza en razón de su artificialidad. El análisis da por resultado lo bien puede sintetizarse en la frase *la justicia es artificial pero no arbitraria*. Ya en otros momentos hemos especificado que esto se debe a que la justicia surge por mediación social sí, pero sobre todo como una auto-regulación de ciertas pasiones de la naturaleza humana. Lo que no hemos especificado del todo es que la propuesta de Hume

pretende ser una defensa y justificación muy innovadora de la tradición jurídica que le es propia el *Common Law* británico. En lo que sigue intentaremos profundizar un poco más sobre esta idea.

4.3 ENTRE IUSNATURALISMO Y IUSPOSITIVISMO: UNA TERCERA VÍA (DERECHO CONSUECUDINARIO NO ARBITRARIO)

Dice Paolo Grossi que el derecho *es una realidad hecha de raíces, arraigada en los estratos profundos de nuestra civilización*¹⁸³. No es que sea una afirmación influenciada por el filósofo escocés pero muy bien la podría aceptar éste último. Para Hume el derecho definitivamente se encuentra arraigado en nuestra cultura, en nuestra historia, en nuestra experiencia, pero más que cualquier otra cosa parece estar adherida a nuestra naturaleza social. No sería posible pensar la realización de una vida social compleja si no fuera por fenómenos como la justicia, la propiedad, las promesas, etc, esto lo hemos dicho ya muchas veces. Hemos dicho también que ésta condición hace que el derecho pueda ser considerado como algo que proviene de nuestras costumbres, sin que entendamos estas como producto de arbitrariedad o de necesidades particulares de determinados grupos humanos. Por el contrario, si consideramos que los seres humanos necesitan de instituciones jurídicas para el desarrollo de su vida social y aceptamos, como Hume, que dichas instituciones son el producto necesario de la interacción de nuestras pasiones en el flujo de la historia, entonces podemos concluir que nuestras costumbres no han surgido del mero arbitrio, sino que su existencia se debe a las condiciones de la naturaleza humana. Éste es uno de los grandes temas de la filosofía social del ilustrado escocés, sino que el más grande. Tal y como dice Knud Haakonssen:

To see justice in this way, as an unintended consequence of individual human actions, must be one of the boldest moves in the history of the philosophy of law. And it is as ingenious as it is bold. For it allows Hume to avoid an excessive rationalism, of a Hobbesian kind, although justice is a result of human activity, it is not deliberately constructed by men. And in this sense Hume avoid the pitfalls of legal positivism [...]¹⁸⁴

¹⁸³ Paolo Grossi, *Europa y el Derecho*, España, Crítica, 2008, p.14.

¹⁸⁴ Knud Haakonssen, *The Science of The Legislator*, p. 20

El filósofo escocés apuesta por una teoría *mano invisible* del derecho que le permita una defensa moderna del tradicional *Common Law*. Más aún la teoría le permite una postura republicana en la que el derecho ha sido hecho por todos, sin que ese *todos* se tenga que entender como una *voluntad popular* al estilo de Rousseau¹⁸⁵. El derecho lo hemos hecho todos porque hay cierta uniformidad en nuestra naturaleza que nos ha impulsado a actuar y establecer leyes de determinada naturaleza. Aunque no haya estado nuestra voluntad en la elaboración del derecho, ningún individuo puede sentirse ajeno a él en tanto que su naturaleza sí ha participado.

Habrá que ser claros y decir que, aunque podamos extraer reflexiones o posiciones republicanas en el pensamiento del filósofo escocés, no tan fácilmente podemos incluir a Hume dentro de la tradición republicana. De hecho su objetivo parece indicar que lo que le importa, más que la forma de gobierno, es lo que ha solido llamarse “Rule of Law”. Tal y como apunta Haakonssen:

[...] “the rule of law”, was, in the British political debate, associated with “free” governments, wether purely republican like those of the Italian city states and the United Provinces (Netherlands), or “mixed” like the British government. One of Hume’s most provocative contributions to this debate was his partial divorce of the question of the nature and stability of government from that of nature and stability of governmental action. He showed, first, that absolute monarchies like France were under certain circumstances perfectly able to adopt the rule of law and serve the public interest; and, second, that “free” governments like British one harboured forces that tended towards anarchy, and thereby tyranny and the undermining of the public interest.¹⁸⁶

Según esto, la idea es que no se trata de justificar tal o cual forma de gobierno, sino de que cualquier gobierno tenga leyes estables que apunten hacia el interés público. Hume busca la construcción de una ciencia política de la que puedan extraerse principios que sirvan para establecer un gobierno de leyes, independientemente de si es una monarquía o una república.¹⁸⁷ En su

¹⁸⁵ Como veremos enseguida, esto no necesariamente indica que Hume fuera un partidario de la República como mejor forma de gobierno.

¹⁸⁶ Knud Haakonssen, “The Structure of Hume’s political theory”, *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge, 1993, p. 201.

¹⁸⁷ Cfr. David Hume, “Que la política puede reducirse a ciencia”, *Ensayos políticos, morales y literarios*.

ensayo *La libertad civil* reconoce que incluso monarquías absolutas como la francesa pueden entenderse como gobiernos de leyes:

Cabe afirmar ahora, respecto a las monarquías civilizadas, lo que anteriormente se decía sólo de las repúblicas: *que son gobierno de leyes, no de hombres*. Son susceptibles de orden, método y constancia, hasta un grado sorprendente.¹⁸⁸

En muchas ocasiones leeremos en Hume una tendencia a defender los *gobiernos libres*, lo interesante es que como científico social está dispuesto a revisar sus propias posiciones y buscar principios más allá de sus deseos. El principio que se repite una y otra vez en su obra es *gobierno de leyes no de hombres*. En palabras del escocés: *me apesadumbraría pensar que los asuntos humanos no admiten mayor estabilidad que la que obtienen los humores y caracteres de determinadas personas*.¹⁸⁹

Lo que resulta confuso en la tesis del escocés, es que si el derecho ha emanado de las necesidades de nuestra naturaleza y su finalidad es la de regular esas necesidades de mejor forma ¿por qué entonces hay legislaciones injustas? ¿qué explica los *gobiernos de hombres*? ¿qué falló en el curso de nuestra naturaleza? Lo que ha fallado, según Hume, es el aprendizaje. Apelamos a grandes personas, olvidando que eso no puede garantizar la estabilidad de las leyes. Apelamos a intervenciones divinas y también a nociones descabelladas de la naturaleza humana sin tener ninguna evidencia de ellas, exageramos nuestra condición ya sea para bien o para mal y ello nos lleva a fundar el derecho sobre entusiasmos o supersticiones. Así, la idea de que la virtud de que un sabio emperador permeará la historia de una nación, la idea de un ser humano absolutamente benevolente o absolutamente egoísta, la idea de una justicia previa a la intervención humana causan ordenamientos jurídicos injustos porque son ajenos a la experiencia humana. Es por ello que tanto una perspectiva como la de Hobbes que pone al ser humano en la cúspide del egoísmo, o una como la de Locke que pretende que hay derechos innatos causan sospechas en Hume¹⁹⁰. Son diagnósticos erróneos

¹⁸⁸ David Hume, "De la libertad civil", en *Ensayos...* p. 115.

¹⁸⁹ David Hume, "Que la política puede reducirse a ciencia", *Ensayos...*, p. 52.

¹⁹⁰ Quizá sea importante recordar que uno de los objetivos de Hume es aislar a la naturaleza humana de cualquier noción metafísica o religiosa. *Cfr.* Knud Haakonsen, "The Structure of Hume's political theory", p. 186: "Hume, of course, has no time for scholastic essences, and his naturalism, precludes any role for the divine voluntarism of most protestant natural law".

argumentaría el filósofo escocés. Un mal aprendizaje social, muy probablemente nos guiará a un derecho dependiente de voluntades que tienda a la arbitrariedad. Que Hume suponga que la justicia se explica por las necesidades humanas, no indica que todo derecho positivo sea válido. Por el contrario, nos señala que si un derecho positivo se encuentra dictado por voluntades que no entienden el flujo y las condiciones de la naturaleza humana muy probablemente éstas voluntades dictarán un derecho arbitrario e injusto.

Entonces ¿Qué clase de teoría es la que postula el ilustrado escocés? Como ya hemos apuntado, su perspectiva es la de darle al *Common Law* británico una justificación científica más sólida que la pura tradición. Pero ¿por qué el *Common Law*? porque este proviene del aprendizaje social, no apela a voluntades o esencias, sino que refiere a las experiencias que ha tenido un pueblo en su historia. Son las mejores leyes porque son el producto de una experiencia colectiva. Justicia, propiedad, gobierno, etc, no son instituciones arbitrarias porque su causa no se encuentra en la voluntad de una persona o un grupo. Son instituciones involuntarias que responden a la dinámica social de los seres humanos.

Por supuesto toda la teoría que Hume ofrece sobre la justicia y sobre el derecho no pretende decirnos qué leyes debemos establecer, ni tampoco hacer ningún juicio sobre las especificidades de cada régimen. Por el contrario la idea del ilustrado escocés es que cada sociedad tendrá distintas expresiones jurídicas. Lo que nos presenta Hume son una serie de principios que él considera como indispensables para analizar cualquier sistema jurídico. Saber que un *gobierno de leyes* es más estable que uno de hombres; entender la dimensión artificial de la justicia, la propiedad, la obediencia; entender que la historia no pasa en vano y que la experiencia nos provee de conocimientos importantes son *pedras de toque* en la filosofía social humeana. El derecho puede ser establecido desde una perspectiva histórica y empirista sin que ello signifique estar desatendiendo el terreno normativo del derecho. Hume no está proponiendo que entendamos todo derecho positivo como válido o justo, más bien, el derecho positivado será justo si atiende las condiciones indispensables para el desarrollo de la naturaleza humana. Por eso el filósofo escocés hace tanto énfasis en las convenciones, éstas no pudieron haberse dado de forma arbitraria, necesitaron de un largo proceso de aprendizaje para que pudieran

establecerse justo eso las dota de sentido y las legitima. Desde luego, las convenciones no tienen un sentido trascendente, pero tienen una función, justicia, propiedad, obediencia han sido instituciones *creadas* para algo, muy específicamente para coadyuvar a la estabilidad de la sociedad que es el bien más caro para la humanidad. Finalmente cuando decimos que el filósofo escocés apunta una defensa del *Common Law* que supone una *tercera vía* entre el *Iusnaturalismo* y el *Iuspositivismo*, estamos expresando que las convenciones no pueden ser producto de la arbitrariedad porque requieren tiempo y aprendizaje para establecerse. Un *Iusnaturalista* comete un error serio si intenta reducir el derecho consuetudinario a una costumbre sin validez normativa. Es decir que el derecho consuetudinario no es un derecho que apela a las costumbres y tradiciones por una especie de *fervor localista*, sino que se fundamenta en éstos fenómenos porque supone que en ellos hay aprendizajes que han costado mucho sufrimiento a los seres humanos como para que en ellos no haya algo más que el arbitrio de las generaciones.

En última instancia pareciera que lo que Hume quiere hacer es evitar que el *Common Law* británico sea criticado en términos de una falacia naturalista. No es que un defensor del derecho consuetudinario afirme: es derecho entonces es justo. Lo que supone un defensor de esta manifestación jurídica, es que se considera que lo que se ha entendido como derecho refiere a una larga historia de aprendizaje. La experiencia de un pueblo está asentada en su *ordo juris*. Los derechos históricos son justos, no por tradición, sino porque en el flujo del tiempo, en el flujo del conflicto, hemos llegado a la conclusión de que x o y es justo o injusto. Claro está que nuestra experiencia podría indicarnos que derechos que hemos tenido por justos, en realidad no lo son, pero esa es precisamente la belleza del *Common Law*: la experiencia corrige, los derechos se van perfeccionando. Sin duda este es un elemento que un filósofo como Hume apreciaba, incluso el propio sentido que le da a la convención es ese, la interacción humana provoca la reconducción de las pasiones que nos generan dificultades. Toda la filosofía social del ilustrado escocés apunta a ese lugar: hay estadios de la sociabilidad, el surgimiento y la función de las instituciones se explica por la evolución de las dinámicas sociales. Una aldea pequeña en Cachemira, no necesita las mismas instituciones que la ciudad de Londres tras la *Revolución Industrial*. Como sabemos, esta idea de la paulatina

complejización de los fenómenos sociales, es parte fundamental del modelo humeano de ciencia social que en otros apartados hemos denominado *historia conjetural*. En lo que sigue haremos algunas consideraciones finales sobre dicho modelo.

4.4 HISTORIA CONJETURAL: UN MODELO CIENTÍFICO PROPIO DE UN ILUSTRADO ESCOCÉS

Sin duda, la idea de que el filósofo escocés expone sus teorías sociales y políticas con arreglo a un modelo científico le dan una dimensión muy rica a su trabajo. Nos dan la posibilidad de entender su escepticismo, su naturalismo pero sobre todo su espíritu ilustrado: crítico, secular, newtoniano.

Ahora, es importante recordar que el término *historia conjetural* no es propio de Hume sino de su compatriota Dugald Stewart, quien enuncia que el método de dicha *historia* corresponde al usado por Hume en su *Historia Natural de la Religión*. El comentario de Stewart señala indirectamente algo que nosotros debemos tomar en cuenta: no es el *Tratado de la Naturaleza Humana*, ni el *Ensayo Sobre los Principios de la Moral* donde Hume desarrolla con mayor soltura el método citado. De tal suerte que, en alguna medida, describir la teoría social del escocés como explicada en términos de esa *historia* supone que le estamos aplicando a su análisis sobre las pasiones, las virtudes, la justicia, la propiedad, el gobierno, etc, un método que no aún estaba del todo claro para él.

Hume no nos presenta una narración fluida sobre la dinámica social cuando analiza los fenómenos de esta, incluso es posible que no observemos tal narración si antes no tenemos la noción de que lo está haciendo. Lo cierto es que una vez que aplicamos el modelo parece darnos una interesante perspectiva del análisis humeano.

En primer lugar nos da la posibilidad de enlazar el libro II y III del *Tratado* con mayor precisión. Un problema que se suscita al no leer estos dos libros como parte de una misma *historia* es que resulta difícil cohesionar la *psicología moral* expuesta en el libro II con la teoría política y social del III. La dificultad estriba en que, sin el concepto de *historia conjetural*, el análisis planteado por Hume en el libro II puede presentarse como una investigación detallada de las

impresiones de reflexión enunciadas en el libro I. Es decir, pareciera como si Hume aún estuviera analizando el *yo privado* de las investigaciones sobre el entendimiento humano, pareciera que el análisis sólo incluyera el *mundo interno* de los seres humanos. Una vez tomada la idea de *historia conjetural* lo que aparece en el libro II es mucho más complejo, hay una psicología moral emparejada con su análisis del entendimiento sí, pero también están lo que podríamos llamar rudimentos de la sociabilidad. Las pasiones, como hemos señalado en el segundo capítulo de esta investigación, no son sólo un fenómeno interno de la naturaleza humana sino que son el terreno donde se desarrollan las acciones más elementales de la asociación humana; las pasiones explican los fenómenos inmediatos de nuestra experiencia social: las familias, aldeas y pequeñas comunidades son producto de ellas.

En segundo lugar hay que tomar en cuenta que la noción de *historia conjetural* es lo que da sentido a la distinción que Hume hace entre virtudes/vicios naturales y virtudes/vicios artificiales. Que la benevolencia sea diferente del respeto de la justicia, sólo tiene sentido si sabemos que la primera es una acción que ha sido causada por una pasión espontánea e inmediata que no requiere la mediación de la historia y la experiencia social, mientras la segunda, es causada por una pasión *adaptada* por la dinámica social y el aprendizaje histórico. Finalmente la obra de Hume en términos de una *historia conjetural* implica pensar que nuestras acciones son un producto del paso del tiempo sobre la naturaleza humana. También es importante ver la distinción entre natural y artificial con los lentes de esta *historia* porque nos permite diferenciar las características de la naturaleza humana que están sujetas al tiempo y las que no. Acciones guiadas por la benevolencia, el egoísmo, etc, no están sujetas a esa mediación temporal: suceden sean cuales sean las condiciones del ser humano, en alguna medida pueden pensarse como *atemporales*. Por el contrario, acciones guiadas por el sentido del deber que provoca la justicia, requieren forzosamente de una *historia*, no sucederían si el ser humano no pudiera desarrollar aprendizaje social. Lo interesante en la teoría del ilustrado escocés es que las virtudes/vicios naturales condicionan las artificiales.

Aquello que definimos como *atemporal* le da sentido a aquello condicionado social e históricamente, en esto se encuentra el tercer elemento que nos

interesa mencionar: la cientificidad de la teoría social del Hume. Sin un vínculo entre los elementos de la conducta humana que el escocés califica como *naturales* con aquellos que caracteriza como *artificiales*, sería complicado explicar los fenómenos sociales más complejos sin alguna dosis de arbitrariedad. Si lo *artificial* no puede entenderse como una reconducción de la naturaleza humana, si no puede establecerse que eso *artificial* está explicado por lo *natural*, entonces tendríamos que asumirlo como un fenómeno producto de voluntades y por tanto no sujeto a análisis científico. La *historia* que presenta Hume, por el contrario, pretende que hay un vínculo entre unos fenómenos y otros. Desde luego no es que pasiones como la benevolencia, el egoísmo, etc, causen directa y automáticamente pasiones como el sentido del deber. Tampoco es que haya una finalidad *prefijada* en esas pasiones que las lleva inexorablemente a su transformación. Sabemos que son pasiones que se educan, se refinan, reconducen su flujo natural después de un largo proceso de aprendizaje. Sabemos que es la intervención humana lo que reconduce esas pasiones, pero es fundamental para no interpretar esta *reconducción* como algo casual o arbitrario, entender que las virtudes/vicios artificiales no pueden explicarse sin los naturales. Finalmente, el paso de lo *natural* a lo *artificial* responde a ciertos principios de la naturaleza humana, jamás sucedería de no ser porque los seres humanos compartimos la debilidad, la escasez de recursos, la benevolencia limitada, la parcialidad con extraños, las pasiones como motores volitivos, etc. Respeto por las reglas de justicia y propiedad, son acciones que se explican por el egoísmo, no son más que la moderación de este por principios de nuestra naturaleza: se reconduce por la necesidad que tiene el ser humano de la sociedad, los humanos terminan por cooperar al aprender que no sólo no es posible sobrevivir sin una sociedad, sino que al cooperar se obtienen mucho más beneficios a largo plazo. De tal suerte que, respetar las reglas no es otra cosa que un *egoísmo ilustrado*. Los humanos en *estado rudo* no pueden acceder a tal conocimiento, la única mediación que tendría su egoísmo será la benevolencia natural y el amor que profesen hacia sus pares más cercanos, si les habláramos de moderar su egoísmo *por mor* de la justicia seguramente nuestras razones les resultarían sumamente extravagantes.

Todo esto permite a Hume trabajar con la idea de la regularidad de la naturaleza humana, que es fundamental para la elaboración de su *ciencia del hombre*. Desde luego aquí *regularidad* debe entenderse en términos de *probabilidad*, Hume no pretende haber descubierto ninguna esencia de los seres humanos, sino que cree que al poder explicar causalmente los fenómenos de la naturaleza humana, ha dado explicaciones científicas de ésta ajenas a todo dogma metafísico o superstición religiosa. La *historia conjetural* es científica porque nos permite explicar la lógica interna de los acontecimientos humanos. En términos de su teoría social *lógica interna* significa haber extraído, de la interminable sucesión de fenómenos sociales, algunos principios que nos permitan observar esa pluralidad de situaciones con algún modelo que les imprima orden. Y es que hay que recordar que la *historia conjetural* no pretende narrar una sucesión de eventos como de hecho sucedieron, sino inferir cómo podría haberse desarrollado tal o cual fenómeno social según ciertas características observables en los seres humanos, su entorno, etc. Según lo que hemos dicho, es la *psicología moral* expuesta en el libro II del *Tratado* lo que “hecha a andar” la *historia* sobre el origen de las instituciones que hemos *creado* para la articulación de la vida social. El modelo de ciencia social humeana está constituido por dos elementos, el primero es el *mundo interno* de los seres humanos y el segundo es esta *historia* donde se aplican los principios extraídos de las investigaciones sobre el *mundo interno* para poder explicar los fenómenos del *mundo externo*, aquellos que se desarrollan en el horizonte social y político de los seres humanos.

Para finalizar quisiera hacer énfasis sobre algunas características de la propuesta del filósofo escocés en términos de su *vena* ilustrada. Hemos mencionado muchas veces que Hume se ha propuesto un programa científico y político *ilustrado*, con el cual quiere evitar los dogmas, ya sea que éstos se entiendan como supersticiones religiosas o como entusiasmos filosóficos. Pues bien parece que esa actitud científica se mezcla muy bien con la personalidad moderada y flemática de un *gentleman* británico, por supuesto, el objetivo aquí no es modelar un perfil psicológico de David Hume, sino hacer énfasis en la *moderación* como una característica importante de su filosofía.

Ya su newtonianismo lo anuncia, una filosofía moral que apele a conocimientos probables, anticipa que la postura de quien la formule no está

determinada por las tentaciones de una *solución total*. Pero más que la influencia del científico inglés, es el escepticismo religioso, su ateísmo lo que le permite desarrollar una teoría política que señale la necesidad de la moderación. Y es que el ateísmo de Hume no es un dogma, él no considera saber que no hay un dios, simplemente considera que no tiene evidencias de ello y que mientras eso permanezca así, la postura más razonable es la del ateísmo. Esta postura, al hacer sus investigaciones sobre la naturaleza humana, le permite tomar el punto de vista de un observador crítico, imparcial y moderado. Hume no tiene (por lo menos eso pretende) la intención de demostrar ninguna cualidad o esencia que él haya prefijado en los seres humanos. Su investigación es quizá hasta prosaica, no hay ningún intento de aseverar una dignidad humana *superior a todo elogio*, tampoco existe la pretensión de demostrar la mezquindad de los seres humanos. Es decir que no hay ni *naturalezas caídas*, ni antropomorfismos, ni nada que no sea el ser humano como *aparece* en su historia, en sus ciudades, en su entendimiento. Tal y como afirma Duncan Forbes, la teoría de Hume resulta especialmente interesante por su tono secular:

What Hume put before his contemporaries therefore was an exclusively secular because exclusively empirical version of the fundamental principles of natural law, an attempt to lay the foundations of a science of morality and law in a science of man which have no need for religious hypothesis [...], which have thrown 'all prejudices'.¹⁹¹

Lo secular desde luego nos lleva a la moderación y la tolerancia, justo porque se trata de una teoría que intenta hacer énfasis sobre aquello que todos los seres humanos podemos compartir. Desde luego es improbable que todos compartamos una creencia religiosa¹⁹², lo que supone que si nuestra política esta asentada sobre nociones de alguna confesión determinada, el resultado será que quien no comparta esa confesión estará excluido de la comunidad. Si bien tampoco Hume pretende que una teoría secular tenga contentos a todos, sí puede aventurarse a decir que una política no sustentada en creencias religiosas tiene un carácter más universal. Quizá haya quien se oponga a la noción prosaica de la naturaleza humana planteada por el ecocés, sin

¹⁹¹ Duncan Forbes, *Op. Cit.*, p. 68

¹⁹² Decía Voltaire en su *Tratado sobre la tolerancia* que incluso era difícil que dos personas que profesaran la misma confesión tuvieran ideas idénticas sobre su religión.

embargo, existen muchas probabilidades de que una mayoría tenga por buena su teoría por la utilidad que presenta.

Hume plantea una naturaleza con la que nos podemos identificar, a la que todos podemos acceder, desde luego, una teoría moral y política dada en esos términos podría presumir de las mismas características. Ésta es la ilustración del escocés, la que plantea la posibilidad de un conocimiento universal, pero que no se olvida de la necesidad de la tolerancia, y que tampoco ignora que eso *universal* no significa un conocimiento de esencias ajenas a la historia y conocidas únicamente por grandes sabios, sino que es *universal* porque es compartido, porque es accesible para el *sentido común*.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Di Castro, Elisabetta, *Justicia, desigualdad y exclusión. De Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009.
- Duque, Félix “Estudio Preliminar” ,*Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. IX-XLIV.
- Emerson, Roger L., “Conjectural History and Scottish Philosophers”, *Historical Papers / Communications historiques*, vol. 19, no. 1 (1984), pp.63-90.
- Envine, Simon “Hume, Conjectural History, and the Uniformity of Human Nature” *Journal of the History of Philosophy*, 31, 4 (October 1993), pp.589–606.
- Fate Norton, David (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge, 1993.
- Finlay, Christopher J., “Hume’s Theory of Civil Society”, *European Journal of Political Theory*, 3 (2004), pp.369-391.
- Fioravanti, Maurizio, *Los Derechos Fundamentales*, Madrid, Trotta, 1999.
- Forbes, Duncan *Hume’s Philosophical Politics*, Cambridge, London, 1985.

- Gill, Michael, "Hume's Progressive View of Human Nature", *Hume Studies*, vol. XXVI, no. 1 (April, 2000), pp.87-108.
- Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, New York, 1991.
- Grossi, Paolo, *Europa y el Derecho*, España, Crítica, 2008.
- Haakonsen, Knud, "The Structure of Hume's political theory", *Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge, 1993, pp.182-221.
- _____, *The Science of the Legislator*, New York, Cambridge, 1981.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011
- _____, *Letters*, Oxford, J.Y.T. Greig, 1932.
- _____, *Investigación sobre el conocimiento humano, Investigación sobre los principios de la Moral*, Madrid, Tecnos, 2007.
- _____, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Hopfl, H.M., "From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment", *The Journal of British Studies*, vol.7, no. 2, (Spring 1978), pp. 19 -40.
- King, James, "Hume's Classical Theory of Justice", *Hume Studies*, Volume VII, Number 1 (April, 1981), pp.32-54.
- Kliemt, Harmut, *Las Instituciones Morales*, México, Fontamara, 1998.
- Locke, John *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Méndez Baiges, Víctor, *El filósofo y el mercader*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Miller, Eugene F., "Prólogo" y "Nota del Editor", *David Hume Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, 2011, pp.9-23.
- Moore, James, "Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition" *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 10, no. 4 (Dec. 1977), pp.809-839.
- Newton, Isaac, *Principios Matemáticos de la Filosofía Moral*, Madrid, ed. Editora

Nacional, 1982.

Pitson, A.E., *Hume's Philosophy of the Self*, New York, ed. Routledge, 2002.

Rawls, John *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009.

Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Serrano Gómez, Enrique, "La Infraestructura moral del mercado y la democracia. Reflexiones a partir de la teoría de Adam Smith.", *Co – herencia*, vol. 2, num. 003 (julio – diciembre, 2005), pp. 45 – 71.

Silva, Carmen, *David Hume: Un ilustrado ejemplar*, Tesis de Maestría, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1988.

Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Stroud, Barry *Hume*, México, UNAM, 2002.

Wences, Isabel, *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil*, Madrid, ed. Dykinson, 1998.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00211

Matrícula: 210381719

CIENCIA DEL HOMBRE Y CIENCIA MORAL: EL PROYECTO POLITICO DE DAVID HUME

En México, D.F., se presentaron a las 15:00 horas del día 7 del mes de febrero del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ
- DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO
- DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: OCTAVIO MARTINEZ MICHEL

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



Octavio Martínez Michel

OCTAVIO MARTINEZ MICHEL
ALUMNO

REVISÓ

[Signature]

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

[Signature]

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

[Signature]

DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ

VOCAL

[Signature]

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO

SECRETARIO

[Signature]

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA