

LA FILOSOFIA LIBERAL DE DAVID HUME

I. INTRODUCCIÓN

La figura del escocés David Hume, *the fine flower of the Anglo-Scottish eighteenth-century mind*, como ha escrito Basil Willey, es la de un típico pensador de la Ilustración, muchos de cuyos ideales formuló a la perfección, hasta el punto de superarlos, llevado por su oposición al constructivismo racionalista. Despertado por él de su sueño dogmático, será el alemán Kant quien complete y dé forma definitiva al espíritu de aquella época, cuyo iniciador oficial fuera el inglés Locke. Este había resumido el programa de los nuevos tiempos en un conocido pasaje del famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

«La luz que tenemos en la mano ilumina lo suficiente para esclarecer todos nuestros proyectos..., puesto que nuestra misión acá abajo no consiste en conocerlo todo, sino solamente aquello que afecta a nuestra conducta» (1).

Programa que, justamente en este punto, el de la acción humana, fue desarrollado por Hume de una manera que, sin duda, no logró Kant (2).

* * *

(1) Méjico, 1956, I, I, 5 y 6, págs. 19 y 20. Vid. la excelente exposición de I. O. WADE: *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, 1971, 11, págs. 483 y sigs., sobre LOCKE y el poder de las ideas.

(2) Según F. A. HAYEK, KANT probablemente desarrolló «su teoría del imperativo categórico, mediante la aplicación a la ética del concepto de regla de derecho que se encontró ya hecho» gracias a HUME; de ahí, a su vez su teoría del *Rechtsstaat*. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, 1967, «The Legal and Political Philosophy of David Hume», pág. 117. Habitualmente se atribuye a ROUSSEAU una influencia decisiva en la doctrina kantiana del imperativo categórico. Cfr., también, G. VLACHOS: *Essai sur la Politique de Hume*, París, 1955, cap. I, pág. 19. Afirma VLACHOS que «al cabo de las largas críticas que ha dirigido HUME al racionalismo, resulta evidente que el fin que le asigna a la Ciencia de la Naturaleza Humana es una doctrina de la acción», sugiriéndole precisamente a KANT la necesidad de buscar un lugar adecuado para la fe.

En efecto, escribía el filósofo angloescocés en el después tan famoso *Treatise on Human Nature*:

«Constituye la moralidad un tema que nos interesa sobre todos los demás» (3).

Y, como disponía de un modelo, la ya indiscutida y generalmente admirada física matemática de Newton († 1727), abrigaba la esperanza de poder tratar este asunto de una manera nueva y segura. Como es sabido el *Tratado* se subtitula *Intento de introducir en los temas morales el método de raciocinio experimental* (4).

Entre todos los grandes pensadores racionalistas era, por otra parte, David Hume, el único que, por razones incluso meramente cronológicas, podía inspirarse en ese método. Generacionalmente, ni Leibniz, el gran contradictor de Newton entre los continentales, muerto en 1716, o el mismo Berkeley posterior a este último (murió en 1753), entre los ingleses, podían llevar a cabo esa labor renovadora de las ciencias morales entre las que ocupará un lugar especial la política.

Herederero del racionalismo, sin embargo, siempre será considerado Hume el defensor por antonomasia de la Naturaleza frente a la razón. Además, el pensador escocés al liberar la naturaleza humana de la servidumbre a las cadenas lógicas racionalistas, ha liberado simultáneamente la Cultura:

«La razón fría y desinteresada —dirá en la *Enquiry concerning the Principles of Morals*— no puede ser motivo de acción; ésta no hace más que distinguir el impulso recibido del apetito y de la inclinación» (5).

Así, pues, dentro del giro copernicano que, como decía Ortega, representan Descartes, Hume y Kant, significa el escocés el punto de inflexión. Por

(3) London, 1961, III, I, I, pág. 165.

(4) «Los hombres —decía HUME en la *Investigación sobre los principios de la moralidad* (1751), I, pág. 174 (núm. 138)—, en filosofía natural están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas, y no escuchan más argumentos que los derivados de la experiencia. Ya es hora de que intenten una reforma igual en todas las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, que no se funde en los hechos y en la observación». Citamos la ed. de L. A. Selby-Bigge, revisada por P. H. NIDDITCH: *Enquires concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, 1975. En lo sucesivo citaremos *Understanding, o Morals*, respectivamente.

(5) App. I, pág. 294 (núm. 246). Para HUME las percepciones morales no se corresponden con las operaciones de la inteligencia sino con las del gusto y el sentimiento.

lo pronto fue él quien en el libro I del *Tratado* y luego en la *Enquiry concerning Human Understanding*, completó la obra de Locke liberando las ideas y confiriéndoles autonomía al atenerse exclusivamente a los hechos de la conciencia como únicos datos de experiencia. Ciertamente que un poco antes y de forma independiente concibió el italiano Vico la historia humana como historia de las ideas, pero se le debe a Hume la fundamentación filosófica que la hizo posible. Su gnoseología supone, en efecto, que la vida propiamente humana se confunde con la aventura de las ideas cuya trama constituye la civilización. No es casual que su interés en escribir una historia universal date por lo menos de la época del *Treatise* (6). Justamente el creciente interés que despiertan sus escritos políticos y de investigación histórica, tiende ahora a iluminar de otra manera la imagen de este filósofo, el cual aparece como un pensador completo en el que la crítica constituye la introducción necesaria a un pensamiento constructivo que tiene la mirada puesta en el momento postrevolucionario que le tocó vivir. Por ejemplo, como apunta Duncan Forbes en una obra muy reciente sobre su filosofía política, el conocido radicalismo de su crítica de la concepción racionalista del Derecho natural, abre paso a otra concepción mucho más moderna que la que destruye (7). Precisamente en este punto, si no se quiere admitir que le da hecha a Hegel su concepción material del Derecho natural, habrá que convenir que, por lo menos, la anuncia de manera indubitable.

En cualquier caso, además de que todas las partes de su pensamiento se explican recíprocamente, parece hoy, asimismo, mucho más exacta la afirmación, antigua pero no probada, de que David Hume habla siempre de política (8). O sea, que es, ante todo, un filósofo político, y precisamente porque el concepto clave que unifica todo su pensamiento es, justamente como en los grandes filósofos políticos —por ejemplo en Platón el cosmos noetós—, la idea de civilización.

No disminuye con ello, por cierto, su importancia dentro de la historia general del pensamiento, sino que su figura se perfila, y la trascendencia de su obra se afianza.

(6) Vid. E. C. MOSSNER: *The Life of David Hume*, Oxford U. P., 1970, c. 23, página 301.

(7) *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge U. P., 1975, 2, págs. 55 y sigs.

(8) «Su teoría moral es al mismo tiempo una teoría acerca de la sociedad.» J. PLAMENATZ: *Man and Society*, London, 1974, c. 8, pág. 300. W. DILTHEY le consideraba, junto a MONTESQUIEU y GIBBON, una de «las grandes cabezas de la Ilustración», *Hegel y el idealismo*, Méjico, 1956, pág. 51. Sobre HUME, pensador político, vid, en castellano la apretada y excelente síntesis de A. TRUYOL Y SERRA en *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid, 1975.

Dentro de la Historia de las Ideas-Políticas ha tenido un relieve algo borroso; ello es debido a que, ni por su temperamento ni por sus circunstancias, ni por sus concepciones, podía ser un Voltaire o un Rousseau. No obstante, en su patria se dio a conocer por sus *Ensayos morales y políticos* de 1741-42 (al final del ministerio de Walpole, a quien sustituyó W. Pitt) y por la *Historia de Inglaterra*, escrita entre 1754 y 1761, antes que por el *Tratado*, que, publicado en 1739, cuando el autor contaba solamente veintisiete años de edad, constituyó un fracaso editorial (9). El resultado inmediato fue el brevísimo *Abstract* del año siguiente (1740), el folleto-resumen propagandístico descubierto y filiado en 1938 por lord Keynes y Piero Sraffa. En uno de sus apretados párrafos descubre cuáles eran sus tres grandes temas:

«Casi todas las ciencias --dice ahí-- están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y dependen de ella. La única finalidad de la lógica consiste en explicar los principios y operaciones de nuestra facultad razonadora, y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica se refieren a nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres reunidos en sociedad, dependiendo los unos de los otros» (10).

En relación con ellos su idea fija es,

«... ver si la ciencia del Hombre —como dice un poco antes— no admite la misma precisión de que son susceptibles varias partes de la filosofía natural» (11).

Si se recuerda que la obra fundamental de Hume, el *Treatise*, se divide en tres libros: el citado libro I, sobre lógica; el II, sobre las pasiones, y el III, sobre la moral, y si se encajan en este esquema los escritos estrictamente políticos e históricos, redactados con la vista puesta en el presente, y con objeto de proporcionar una imagen imparcial y objetiva de la realidad política en función del pasado histórico, queda completo el cuadro de los grandes temas

(9) En opinión de HAYEK: *Op. y loc. cit.*, pág. 110, la *Historia* de HUME fue tan importante en el siglo XVIII para la difusión del liberalismo *whig* como la de MACAULAY en el XIX. Asimismo «es en Hume y no, según se cree comúnmente, en Locke, quien ha proporcionado una justificación de la revolución, donde se encuentra la exposición más completa de la doctrina liberal de la libertad personal», pág. 109. Por otra parte, la creencia de que HUME fue un *tory* no tiene más base que su imparcialidad; esta actitud le llevó a defender a ese partido de acusaciones injustificadas.

(10) *Resumen*, Buenos Aires, 1973, pág. 30.

(11) *Ibidem*, *id.*, pág. 29.

de Hume. Dentro de ellos tiene una significación especial el de las pasiones, el cual le aproxima a su gran antecesor Th. Hobbes: las pasiones son lo que media entre lo humano, es decir, los hechos de la conciencia, y la naturaleza; son el meollo de la naturaleza-humana y, por tanto, el manantial del que, motivada por ellas brota la acción humana; constituyen tanto la causa de la dinamicidad y de la diferencia, puesto que la razón es estática, como el único aspecto de la Naturaleza del que posee el hombre una experiencia directa a través de la conducta. He ahí por qué es la teoría de la acción el centro de gravitación del pensamiento de Hume, y de qué manera anticipa el gran pensador la temática esencial del idealismo alemán y de Comte —cuya psico-sociología se inspira en él—, y con ella, a grandes rasgos, la del siglo XIX hasta nuestros días (12).

2. LA POLÍTICA NATURAL

Nacido en Edimburgo, la capital de Escocia, en 1711, cuatro años antes se había consumado, definitivamente hasta ahora, la unión de este reino con el de Inglaterra; el mismo Hume nunca llegaría a hablar correctamente inglés, aunque veía en esta lengua el latín del futuro por su expansión en tierras americanas. En 1713 el tratado de Utrecht ponía fin a la guerra de sucesión española, y al año siguiente Jorge I de Hannover (1714-1727) sucedió a «la buena Reina» Ana, entregando el poder a los *whigs*. Los rescoldos de la revolución se prolongaban todavía en las ideas, pero de hecho el nuevo régimen satisfacía los intereses de todos. O, como dice un historiador,

«... la situación alcanzada por la propiedad durante la primera mitad del siglo XVIII favoreció el conservadurismo social y político» (13).

(12) Racionalidad, sociabilidad, actividad son los tres grandes temas de esos pensadores. Y, según HUME, «el hombre es un ser razonable y en cuanto tal, recibe de la ciencia su alimento y nutrición adecuados: Pero tan estrechos son los límites del entendimiento humano, que poca satisfacción cabe esperar al respecto en este particular, sino es de la extensión o aseguramiento de sus adquisiciones. El hombre es un ser sociable, en no menor proporción que razonable: Mas, ni puede gozar siempre de compañía agradable y divertida, ni conservar el sabor de ella. El hombre es también un ser activo, y, debido a esta disposición así como a las variadas necesidades de la vida humana, tiene que someterse a los negocios y a las ocupaciones: La mente requiere, sin embargo, cierta relajación y no puede soportar constantemente su tendencia a preocuparse y a la industria», *Understanding*, I, págs. 8-9 (núm. 4). Verosímilmente, KANT, que no sabía inglés, conoció sólo esta obra de HUME antes de escribir la *Crítica de la razón pura*.

(13) E. L. WOODWARD: *Historia de Inglaterra*, Madrid, 1974, 13, pág. 157.

Es cierto que en 1746, durante el reinado de Jorge II (1727-1760), hubo de ser vencida en Culloden la segunda rebelión jacobita dirigida por Carlos Estuardo, hijo del pretendiente Jacobo III; pero lo fue con facilidad, y durante la vida de Hume la paz social será casi completa. Únicamente la política exterior podía ser motivo —relativo— de inquietud: la guerra de Sucesión austríaca (1740-1748) y la guerra de los Siete Años (1756-1763) tuvieron lugar durante su vida; en 1776, el año de su muerte, comenzó la guerra de independencia norteamericana.

En efecto, desde el punto de vista de las clases, la ilustrada nobleza terrateniente, interesada en el fomento de las artes y de las ciencias y en la aplicación de éstas a la agricultura, era tolerante con el «movimiento ascendente» de los burgueses, pañeros y mercaderes de Londres, Liverpool y Bristol y de los buscadores de riqueza de la India —los posteriores *nababs* de Burke— con tal que comprasen grandes propiedades y adoptasen las maneras adecuadas. La clase media, pequeña pero próspera, se limitaba a mostrar esporádicamente su simpatía hacia los *dissenters*, en parte como pretexto para recordar su derecho a disfrutar de las libertades. Y, en cuanto a la clase trabajadora, ésta era todavía minoritaria en las ciudades (14). Aunque estaba ya en marcha el sistema de los *cercados*, sus consecuencias profundas sólo se dejarán sentir en el último cuarto del siglo, después de muerto Hume, a lo largo del reinado de Jorge III (1760-1820) que pretendía ser un déspota ilustrado al estilo continental.

En fin, desde un punto de vista global cabe resumir estadísticamente la situación en el hecho de que, a pesar del aumento de la población de Inglaterra y Gales desde cinco millones y medio de habitantes a siete millones en 1760, el nivel de vida era comparativamente superior. De hecho, ni siquiera la Iglesia establecida o los *dissenters*, siempre reticentes, mostraban serias inquietudes por la situación de este mundo. Fue precisamente Hume uno de los pocos que, previendo los futuros conflictos, expresó sus dudas acerca de si, pese a la libertad existente, el régimen inglés era, sin embargo, justo. O sea, que prácticamente durante los primeros tres cuartos del siglo la sociedad inglesa fue escasamente conflictiva; las disputas políticas entre el partido del «país» y el partido de la «corte», como finalmente los denominaba Hume haciéndose eco del lenguaje popular, entre los *whigs* y los *tories*, tenían un cierto aire doméstico, relativamente intrascendente ya.

Los escritos ético-políticos e históricos del gran pensador, amigo de

(14) *Ibidem*, id. Los pequeños propietarios de menos de unos 100 acres no podían competir con los terratenientes; o bien pasaban a la situación de *farmers*, como arrendatarios de estos últimos, o bien invertían su capital en nacientes y pronto florecientes empresas manufactureras industriales.

Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, reflejan semejante situación. En comparación con el *Tratado*, hay que convenir con Víctor Cousin, que «parece escrito por el genio de la destrucción»; y se puede añadir con Elie Halévy que, ciertamente, el contraste entre el radicalismo corrosivo de su gnoseología y el tono ponderado de su pensamiento moral y político transluce que su escepticismo «puede ser pensado pero no vivido» (15). La verdad es que su gnoseología constituye una introducción a lo que como humanista verdaderamente le preocupaba en orden a establecer un régimen justo: la política natural. Como escribe en su ensayo *Sobre el comercio*:

«Cuanto menos naturales sean el fundamento y los principios sobre los cuales se funda una sociedad determinada, más dificultades encontrará el legislador para engrandecerla y cultivarla. La mejor política consiste en acomodarse a la condición general de los hombres y obtener de ello el mayor partido posible. Siguiendo el curso natural de las cosas, continua *ad exemplum*, la industria, las artes y el comercio aumentan el poder del Soberano y la felicidad de sus súbditos; de modo que la política que establece la grandeza pública a costa de la miseria de los particulares es una política antinatural» (16).

En la búsqueda de la *política natural* para establecer relaciones justas entre los hombres, Kant y los grandes idealistas alemanes, Burke, Bentham, Ricardo, Comte, Stuart Mill, por mencionar sólo unos nombres con todo lo que significan son, cada uno a su manera, deudores de Hume.

En *filosofía* reduce definitivamente la metafísica a gnoseología y hace pasar a primer plano los temas morales. Es decir, elimina la primacía de la sustancia y, llevando a su última consecuencia el pensamiento de Locke, la sustituye en el nivel epistemológico por la de relación, así como por la de acción —introduciendo con ésta la de proceso— en el plano de los contenidos materiales, con las repercusiones consiguientes en la *teología* y en la crítica de las religiones. Concibe un nuevo modo de escribir la *historia* pensando —con los hechos; y puesto que ahí pone como categoría suprema la de libertad, esta-

(15) Cfr. J. PLAMENATZ: Op. y loc. cit.; L. STEPHEN: *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1962; B. WILLEY: *The English Moralists*, Londres, 1965, y N. K. SMITH: *The Philosophy of David Hume*, Nueva York, 1968.

(16) *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, 1974, «Of Commerce», página 266. Hay dos traducciones castellanas de varios de estos ensayos con el título *Ensayos políticos*. La más antigua a cargo de E. TIERNO GALVÁN, Madrid, 1955, contiene, sobre todo, ensayos económicos. La segunda, Madrid, 1975, responde mejor al título. Citamos la edición inglesa.

blece las bases de la filosofía de la historia— (17). En cuanto a la *política*, se propone hacer de ella una ciencia de la dialéctica entre la libertad —según las ideas de los hombres— y la justicia —de acuerdo con el sistema de necesidades condicionado por la historia; o, en su aspecto estático, en ciencia de la relación entre la libertad histórica y la autoridad cuya síntesis es, en cada momento, la justicia. De esta manera su concepción del *Derecho* no sólo arrumba el *Derecho* natural racionalista sino que se propone buscar en la auténtica positividad del *Derecho* la razón de la legitimidad de los regímenes políticos establecidos. En fin, en *economía*, este amigo íntimo de Adan Smith es uno de sus fundadores; por citar un ejemplo, según el testimonio de Schumpeter, su teoría del comercio internacional desafía al paso del tiempo.

3. LA EPISTEMOLOGÍA INTELLECTUALISTA Y EL SISTEMA DE LAS CIENCIAS

En la búsqueda de la política natural, su método antiintelectualista no es otro en principio que el platónico de dividir los contenidos del conocimiento en infinitas ideas claras y distintas, pero llevando el análisis hasta la raíz. Es decir, haciendo del método cartesiano un uso natural, no técnico, como luego diría Bentham. De ello se desprende que causa y efecto son dos ideas claras y distintas cuyas impresiones pueden concebirse independientemente una de otra (18). Son, por tanto, aislables, igual que las de prioridad o sucesión y las de contigüidad en el espacio y de continuidad en el tiempo, que corresponden a otras tantas percepciones independientes. «Ser es percibir», había dicho Berkeley poco antes; de modo que lo no perceptible y que jamás da origen a una impresión, es la idea de nexa. Berkeley había eliminado del ser los contenidos materiales, dejándolo reducido a sus formas; Hume va más lejos: las formas sin contenido son puros fenómenos del espíritu. Las consecuencias serán incalculables. Por ejemplo, en el llamado idealismo alemán

(17) Cfr. en D. HUME: *The History of Great Britain, The Reigns of James I and Charles I*, Penguin, 1970, la introducción de D. FORBES, espec. 2, pág. 15.

(18) «Al ser separables unas de otras todas las ideas distintas, y ser evidentemente distintas las ideas de causa y efecto, nos resulta fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento y como existente un instante después, sin añadirle la idea distinta de una causa o de un principio productivo. La separación de la idea de causa de la de su comienzo de existencia, es plenamente posible para la imaginación, y, por consiguiente, resulta tan factible la separación actual de esos objetos que no implica ni contradicción ni absurdo, de suerte que no pueda ser refutada por ningún raciocinio basado solamente en puras ideas; sin lo cual se hace imposible demostrar la necesidad de una causa.» *Treatise*, I, III, III, págs. 82.

los complejos de ideas serán reductibles a la unidad con que su forma intuitiva se presenta al espíritu, es decir, la forma se presenta como el método de conocer espontáneamente. Dicho sea de paso: si Hume ha hecho posible la Historia de las Ideas, también ha dado el paso decisivo para la reducción de éstas a la Historia de las Formas vitales. En suma, lo que no son ideas claras y distintas ni, por consiguiente, reductibles a formas en ese sentido epistemológico, no existe, es una ficción de la mente. Y esto es lo que ocurre con la idea de causalidad o nexa, la cual no corresponde a ninguna percepción. Es justamente la forma de presentación de los fenómenos lo que crea la ilusión del nexa. Resulta obvio, por tanto, que según la tesis epistemológica central de Hume,

«... la idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, gracias a la cual vemos que dos cosas están constantemente unidas entre sí y que están siempre presentes en la mente. Pero como en la mente no hay más que cosas presentes —prosigue— que las percepciones, síguese que podemos observar una conjunción o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero nunca podemos observarla entre percepciones y objetos» (19).

Es decir, si no cabe observar el nexa entre las percepciones y sus objetos, con mayor razón hay que negar la necesidad de la relación entre los hechos mismos. La explicación de la idea de causalidad consistirá, pues, en que formando parte la mente humana de la naturaleza, rige en ella el principio de atracción universal en que se funda la ley de la gravedad de Newton, bajo la forma de principio de la asociación de ideas (20). Las ideas mismas tienden a conectarse entre sí, y puesto que su origen es una percepción, esa tendencia mental a constituir formas o figuras se identifica, sin más, con un hecho de la naturaleza. Sin embargo, puesto que a cada percepción corresponde una impresión y a ésta una idea —la cual es una copia de la impresión y, por tanto, más débil— lo cierto es que la conexión no se percibe jamás. *No hay correspondencia entre el plano gnoseológico y el plano ontológico.* La idea de causalidad es solamente una necesidad de la mente y, por consiguiente, decía luego Kant, un proceso subjetivo. Con ello, como ha escrito el profesor Tierno Galván, el problema del tradicional conocimiento del ser se transforma en el del conocimiento de la realidad (21). Sólo posee valor de realidad lo que el hombre es capaz de conocer. Las disputas filosóficas se van a plantear en ade-

(19) *Ibidem*, id., I, IV, II, pág. 204. Vid. *Resumen*, pág. 31.

(20) Vid. *Ibidem*, id., I, I, IV, pág. 21.

(21) Prólogo a D. HUME: *Ensayos políticos*, Madrid, 1955, págs. 12 y sigs.

lante en torno a esta capacidad y a los medios de potenciarla. De momento, puesto que resulta que el hombre sólo dispone de ideas independientes y dispersas acerca del mundo externo, lo que propiamente hace el hombre es interpretar (22). Hume no vacila en apelar a la imagen del teatro:

«El espíritu —escribe— es una especie de teatro en que cada percepción aparece, pasa y repasa en un cambio continuo. Metáfora ésta, la del teatro que —asegura Hume— no es engañosa; la sucesión de nuestras percepciones es lo que constituye nuestro espíritu, pero no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana y confusa, del teatro en que se representan estas escenas» (23).

3.1. Ciencias ideales

Sólo existe una región en donde reina indiscutida la razón: en el mundo de las ideas puras, sin aristas pero también sin vitalidad, fuerza o energía propias; es decir, incontaminadas e incontaminables por las pasiones. Es el ámbito platónico de las ideas geométricas en que el escocés confina al racionalismo: el campo de las ciencias ideales o de ideas.

Por eso distingue Hume, en principio, ese mundo ideal de los juicios lógicos, donde impera la necesidad identificada con la razón, del mundo más amplio de los hechos externos a la conciencia (el mundo de los juicios empíricos), y del mundo de los juicios normativos o mundo de los valores; éste se distingue a su vez de los otros dos por ser un ámbito de ideas auténticamente vitales, en que las pasiones juegan un decisivo papel determinando a la voluntad. Si en el mundo de los hechos las ideas están impregnadas de material empírico —a diferencia del ámbito de las ciencias geométricas—, en el mundo de los valores lo decisivo son los sentimientos. Pero, en principio, en ambos lo necesario de los juicios lo determina la *costumbre* (24). Es esta

(22) Pues las mismas imágenes que dejan las impresiones en el pensamiento y en el raciocinio son débiles y, a fin de cuentas, no existe más diferencia entre pensar y sentir o entre ideas e impresiones que el «grado de fuerza y vivacidad con que impresionan el espíritu y penetran en nuestro pensamiento o conciencia», *Treatise*, I, I, I, página 12. Y, en todo caso, en cuanto a las impresiones mismas su «causa última es, en mi opinión —escribe HUME: *Ibidem*, *id.*, I, III, V, pág. 87—, perfectamente inexplicable por la razón humana, por lo que siempre será imposible decidir con certeza si provienen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente o si derivan del autor de nuestro ser».

(23) *Ibidem*, *id.*, I, IV, VI, pág. 239.

(24) Cfr. en *Ibidem*, *id.*, I, III, III; titulada *Why a cause is always necessary*, páginas 81 y sigs.

el fundamento directo de las ciencias empíricas, e indirectamente, el de las axiológicas. En uno y otro casos el conocimiento tiene una raíz social (25). Las conexiones entre las percepciones de las cuales resultan las ideas correspondientes se deben al hábito contraído mentalmente por el hecho de vivir en sociedad:

«... cuando se presenta la causa, la mente, fundada en el hábito —dice Hume—, pasa indistintamente a la concepción y a la creencia del efecto normal» (26).

La costumbre induce, pues, al espíritu a creer en la existencia de una causa (27).

(25) «Gracias a la intervención del mecanismo psicológico de la costumbre —comenta VLACHOS— se mantiene la causalidad, pero sigue siendo, en cuanto a sus orígenes, una "invención" del espíritu humano.» Op. cit., c. I, págs. 24 y sigs. La «invención» —capacidad específica de la naturaleza-humana—, en cierta manera, en el estado civilizado es en los aspectos más importantes patrimonio de unos pocos: «La mayor parte de la Humanidad —escribe HUME anticipando una idea que luego recogió COMTE— puede dividirse en dos clases: la de las inteligencias *superficiales* que sólo rozan la verdad, y la de las inteligencias *profundas* que penetran en ella. La última clase es, con mucho, la menos común y me permito añadir que la más útil y estimable. Quienes la constituyen idean y proponen dificultades que quizá ellos mismos no puedan resolver, pero dan lugar con frecuencia a importantes descubrimientos cuando caen en manos de personas de comportamiento intelectual menos abstracto.» *Essays*, «Of Commerce», páginas 259.

(26) *Resumen*, pág. 41.

(27) «La creencia se origina, por tanto, solamente en la costumbre, siendo una idea concebida de una manera particular», afirma HUME en la misma obrita que contiene la quinta esencia del *Treatise*, pág. 40. Un poco antes indica que la creencia implica una concepción «y es, sin embargo, algo más...», pág. 38. Resulta muy interesante el comentario de HEGEL: «La experiencia sola, como percepción sensible no contiene ninguna *necesidad*, ninguna conexión causal ... La necesidad —prosigue— está específicamente contenida en la relación de causa y efecto... Esta especie de universalidad que vinculamos a la necesidad resulta ser, pues, costumbre. En la medida en que vemos a menudo la consecuencia, estamos acostumbrados a considerar como algo necesario la conexión», *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, 20, p. 3.^a 2, c. 2, A, págs. 277-278. W. DILTHEY: Op. y loc. cit., ha destacado que en las lecturas del joven HEGEL, en Berna, se encuentran TUCÍDIDES, como era usual en la época, y GIBBON que debe mucho a HUME.

3.2. *Ciencias empíricas*

Entre las ciencias del mundo exterior y las ciencias de los hechos de la conciencia o mundo interior (28), existe todavía una diferencia. En las primeras, la costumbre *induce* a creer, determinando la conducta en función del conocimiento más o menos probable, según la prueba o verificación empírica. Ahora bien, las ciencias del mundo externo en cuanto tales, tienen como su principio de determinación un supuesto o una hipótesis que es, en sí misma, inverificable:

«... que el curso de la naturaleza seguirá siendo uniformemente igual.»

Por eso preferiría llamar empíricas a las llamadas leyes de la naturaleza:

«Nunca puede demostrarse que aquello que es posible es falso; y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, ya que nosotros somos capaces de concebir ese cambio. No sólo eso; voy todavía más lejos y afirmo que tampoco se podría probar mediante argumento *probable* alguno, que el futuro debe ser conforme al pasado... Esta conformidad es un *asunto de hecho*, y, si ha de ser probado, sólo admitirá aquella prueba que provenga de la experiencia... Solamente nos determina la costumbre cuando suponemos que el futuro se conforma al pasado» (29).

Una primera consecuencia es que si el Derecho natural racionalista se apoya en la existencia de leyes naturales, demostrada la falsedad de esta creencia en tanto no cabe una percepción sensible de las mismas y, en todo

(28) Como se sabe, HUME niega rotundamente la idea de sustancia y, por tanto, la de sustancia psíquica o yo subsistente. Frente a DESCARTES y BERKELEY sostiene que no tenemos intuición de nosotros mismos, sino que sólo percibimos «un conjunto de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento». *Treatise*, I, IV, VI, pág. 239. La falacia del hombre universal, típica del pensamiento ilustrado aparece en HUME, pues, muy atenuada. Cfr. D. H. FISHER: *Historian's Fallacies. Towards a Logic of Historical Thought*, London, 1970, c. VII, pág. 205.

(29) *Resumen*, pág. 36. Como la acción mira al futuro es posible que no se resigne a lo acostumbrado. La acción propiamente humana es la que quiere o intenta liberarse del pasado.

«caso, lo que se tiene por natural depende de las costumbres, Hume derrumba el pretendido Derecho natural eterno e inmutable como las ideas geométricas. Inmutables y eternas son sólo las ideas puras, ajenas a la vida. Pero las que más importan son, justamente, las ideas vitales, las ideas con las que el hombre actúa humanamente, proyectando su vida hacia adelante.

3.3. *Ciencias axiológicas o normativas*

Así, pues, David Hume examina con fruición el mundo de las ciencias valorativas y sus distintos campos pragmáticos. En ellas, aunque a efectos prácticos la necesidad se identifica con la costumbre, no es ésta lo que determina la acción inventiva, innovadora, sino la *creencia*. No es la costumbre, el apego a la rutina, lo que mueve la voluntad, sino la imaginación que supone fines creíbles, mediante la síntesis de la experiencia y los impulsos de las pasiones.

«El efecto de la creencia —afirma Hume— consiste en poner una idea simple en plano de igualdad con nuestras impresiones y, por ende, en dotarla de una suerte de influencia sobre estas últimas» (30).

La imaginación, que Hume cuida de distinguir de la fantasía, introduce así una infinita variedad de acciones y de modos de acción, precisamente porque la creencia libera relativamente la voluntad del imperio de la rutina, como se pone de relieve en los casos extremos del «entusiasmo» o del «fanatismo» que censura a propósito de los partidos religiosos; en éstos llegan a predominar las pasiones, en detrimento de la razonabilidad. En fin, de lo que se trata es que mientras del conocimiento de un objeto no cabe deducir nada ulterior, en cambio en el campo de la acción propiamente humana, que es el campo de la Cultura, resulta posible calcular las consecuencias que pueden seguirse de la relación entre los medios disponibles y los fines determinados por el sentimiento. Hume, que afirma así la autonomía del mundo de la cultura, lo identifica con el mundo histórico, en cuanto ambos pertenecen, desde el punto de vista de la acción, al reino de la posibilidad (31).

(30) *Treatise*, I, III, X, pág. 120.

(31) La posibilidad deriva de la diferencia entre ficción y creencia. Vid., por ejemplo, *Understanding*, V, II, pág. 48 y sigs. (núms. 39 y sigs.).

La unidad de ambos mundos, el de la cultura y el histórico, constituye la Civilización (32).

Hume ha desvelado, pues, tres usos del término razón: como necesidad, como capacidad de relacionar —en ambos casos como facultad de comparar, en uno ideas, en otro hechos— y como cálculo al comparar lo posible y lo dado. En todo caso, la razón, en el campo de la acción creadora se somete al sentimiento de manera que, en la vida corriente, no sólo no exige verificación sino que permite incluso satisfacer ciertos fines no explicables por la sola razón. Como dice el propio Hume, la creencia es,

«... una idea vital relacionada o asociada con una impresión presente» (*a lively idea related to or associated with a present impression*) (33).

Es una específica *manera* de concebir el fin con *force, vivacity, solidity, fairness, or steadiness*:

«Variedad de términos —se excusa Hume— que puede parecer no filosófica, pero que sólo pretende expresar ese acto de la mente que establece realidades más presentes para nosotros que las ficciones, que hace que pesen más en el pensamiento, y que les da una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación» (34).

* * *

La creencia es, pues, un principio de acción y, en relación con ésta, la misión de la razón estriba en relacionarla con la *opinión*, con el estado de las costumbres, con el sentido común, pues sólo éste legitima esas creencias. Mientras en

«... las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía, apelar a la opinión general puede ser considerado con justicia poco leal y nada convincente, en cuestiones de moral

(32) «Un complejo de civilización puede crecer solamente donde se desarrollan ciertos tipos de instituciones legales...» F. A. HAYEK: Op. y loc. cit., pág. 111. Es una idea constante de HUME que sólo la vida en sociedad le concede al animal humano sus excepcionales poderes.

(33) *Treatise*, I, III, VIII, pág. 107.

(34) *Ibidem*, *id.*, I, III, VII, pág. 99.

y de crítica —escribe Hume en el ensayo sobre *El contrato originario*— no hay realmente otra norma por la que decidir la controversia» (35).

La psicología de Hume es la psicología colectiva de Mandeville y no la individualista de Locke; éste es todavía un racionalista en cuya gnoseología pervive un cierto innatismo al margen de la experiencia. Por ende, respecto a las acciones humanas, lo más que se puede decir desde el punto de vista de la opinión es que son

«... loables o censurables; pero no que son racionales o irracionales» (36).

problema con el que todavía se debatirá, por cierto, Max Weber, pues

«... las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón» (37).

Los actos humanos corresponden a ideas vitales regidas por *a sense of morals*. Hume vincula estrechamente la acción humana a la gnoseología y, como decía Hegel, todo su problema consiste en que el conocimiento humano se forma en medio de «un conflicto entre la razón y el instinto» (38).

La opinión no es un *supuesto* como la «uniformidad del curso de la naturaleza», sino un hecho de experiencia, que constituye el criterio para determinar el grado y la manera en que una acción es loable o censurable. Y esto es todo lo que puede establecer la razón: que la acción es *razonable* o no desde el punto de vista de la opinión pública, la cual constituye el *test* de la moralidad en cuanto expresa el *ēthos* colectivo (39). El filósofo escocés se

(35) Página 472.

(36) *Treatise*, III, I, I, pág. 168.

(37) *Ibidem*, *id.*, pág. 167.

(38) *Op.* y *loc. cit.*, pág. 280. «Lo que nos afecta no puede ser jamás una quimera; por tanto, creemos que, en la medida en que nuestra pasión se compromete de un lado a otro, la cuestión cae dentro de la comprensión humana.» *Treatise*, III, I, pág. 165. El conflicto está, en la terminología de PASCAL, a quien había leído bien el escocés aunque no le apreciaba mucho, entre el orden del espíritu y el orden del corazón. Sobre esto L. DIEZ DEL CORRAL: *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, Madrid, 1965.

(39) La etología de STUART MILL procede de HUME. Sólo que aquél vuelve a la psicología individualista de HOBBS y de LOCKE. GUILLERMO WUNDT, que siguió en este punto a MILL, no fue mucho más lejos debido a que, según observó alguna vez ORTEGA, el psicologismo en que se apoya todo el pseudopositivismo redujo la conciencia a una suerte de física mental, malográndose así la idea.

expresa con dureza contra el racionalismo político en su utopía irónica. El ensayo sobre *Una República perfecta*:

«De todas las clases de hombres, la más perniciosa es la de los forjadores de utopías —dice— cuando tienen en su mano el poder y la más ridícula cuando no lo tienen» (40).

La opinión es anterior a la acción y, por tanto, la sociedad precede a la moralidad. Hume critica agudamente el estado de naturaleza, pues, de acuerdo con su gnoseología «para conocer una cosa es preciso que ésta exista». Respecto al estado de naturaleza no hay ninguna experiencia, mientras que todos la tienen acerca del hecho de la vida social. Y dado que la sociedad existe como reunión de individuos, tiene que fundarse asimismo en algún principio de atracción: la simpatía. Otro hecho de experiencia universal que explica —igual que la ley de la gravedad en la física— porque existe la sociedad y no un perpetuo estado de naturaleza; el cual no pasa de ser, pues, una hipótesis no probada, que Hume, influido por las ideas fisiocráticas, no concibe necesariamente como caótico al estilo de Hobbes (41).

En efecto, si bien el amor a sí mismo constituye el móvil mayor de la naturaleza humana en cuanto implica un instinto de autoconservación, no obstante afirma que, si se observa atentamente, se percibe por doquier que

«... la ley de la naturaleza y la experiencia parecen protestar contra el sistema del amor propio» (42).

(40) *Essays*, pág. 499. En realidad distingue HUME en ese ensayo entre utopía y modelo: «Todos los proyectos de gobierno, que suponen una gran reforma de costumbres de la Humanidad, son absolutamente imaginarios. Tales son las repúblicas de Platón y la utopía de sir Thomas More. El único modelo estimable de república que se ha ofrecido al público es *La Oceana*», págs. 500-501. El ensayo se inspira, precisamente en la obra de HARRINGTON. El modelo es útil frente a los proyectos de los utopistas, que se oponen a la naturaleza. HUME sólo concibe la civilización como trama de ideas vitales y no de ideas puras; es decir, como el resultado de infinitas acciones individuales, pues prácticamente acción e idea se corresponden o se identifican; por tanto, el curso de la Civilización es siempre inesperado. HUME es un antiprofeta. Probablemente el verdadero continuador de HUME en este aspecto es A. N. WHITEHEAD que en tiempos recientes ha reformulado el concepto de civilización en un sentido muy parecido, aunque en discusión con él. Vid. A. H. JOHNSON: *Whitehead's Philosophy of Civilization*, Nueva York, 1962.

(41) «Este estado de naturaleza ha de ser considerado, por consiguiente, como una mera ficción, no muy distinta de la *edad de oro* que inventaron los poetas; salvo la diferencia de que el primero se describe como plenamente bélico, violento e injusto; mientras que el segundo se describe como la condición más encantadora y pacífica que cabe imaginar.» *Treatise*, III, II, II, pág. 198.

(42) *Morals*, V, I, pág. 215, núm. 174.

La razón es estática, egoísta; pero, asegura más adelante,

«... si examinamos la constitución de la naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia y la observación diaria, nos vemos obligados a concluir *a priori* que es imposible que un ser tal como el hombre sea indiferente a la felicidad y al infortunio de sus semejantes» (43).

El sentimiento es más fuerte que la razón y, por ende, niega, frente a Hobbes y Locke, el origen puramente utilitario de la sociedad (44):

«La utilidad es solamente una tendencia a un cierto fin; por tanto constituye una contradicción en los términos que algo nos agrada como medios para un fin, cuando el fin mismo no parece afectarnos» (45).

La sociedad es, pues, anterior a la utilidad. Sólo en sociedad es posible tener fines humanos; el cálculo utilitario es una consecuencia de la vida social. Burke, su sucesor, dirá lo mismo.

Del análisis de la vida social se desprende que existen en ella dos tipos de relaciones: relaciones de interdependencia, que son, sin duda, las primarias, y relaciones de dependencia, que lógicamente han debido generarse después. Implican una sutil diferencia entre el interés y la utilidad, encubierta por la aparente primacía del amor a sí mismo:

«El amor a sí mismo es un móvil muy grande de la naturaleza humana, pero, por otra parte, el interés de cada hombre se encuentra tan estrechamente ligado con el de la sociedad que es preciso excusar a los filósofos cuando creen que la parte que reconocemos al bien general cabría reducirla al interés que atribuimos a nuestra propia felicidad y a nuestra propia conservación» (46).

(43) *Ibidem*, *id.*, V, II, pág. 230, núm. 187.

(44) «La sociedad, en cuanto existe —comenta VLACHOS— engendra para el individuo una necesidad que sobrepasa su sentimiento natural de utilidad. Sociedad significa interdependencia.» *Op. cit.*, c. I, pág. 28. Para HUME el sentimiento de humanidad coincide con el sentimiento moral. Vid. *Morals*, VI, I, pág. 235, núm. 192.

(45) *Morals*, V, II, pág. 219 (núm. 178).

(46) *Ibidem*, *id.*, V, II, pág. 219. «En verdad la cosmogonía moral imaginada por Hume no es una filosofía del egoísmo.» G. VLACHOS: *Op. cit.*, c. I, págs. 25 y 26.

En cuanto a las relaciones de interdependencia, si excluimos aquellas que se refieren a «la persona que se ama o estima», las cuales se fundan en hábitos o virtudes naturales, espontáneos, la razón calculando a corto plazo se manifiesta como *interés*. Las de dependencia se explican por el cálculo a largo plazo, como utilidad; en ésta, en el interés colectivo, se fundan las auténticas virtudes, las virtudes sociales.

* * *

La doctrina de Hume de *la virtud* constituye, en cierto sentido, el meollo de su filosofía, pues de ella se nutre precisamente el concepto de civilización como asimilación progresiva en los hábitos y en las costumbres de las virtudes sociales o artificiales, haciendo progresar los sentimientos morales:

«Aunque sea *natural* e incluso necesario este progreso de los sentimientos, resulta cierto que es impulsado por el artificio de los políticos, quienes, para gobernar más fácilmente a los hombres y preservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado en suscitar estimación hacia la justicia y aborrecimiento a la injusticia» (47).

Hay dos clases de instintos, naturales y sociales, en los cuales se funda a su vez la doctrina de la virtud, dando lugar a las dos clases de deberes morales (48). Pero,

«... nada puede ser más antifilosófico que esos sistemas que aseguran que la virtud se identifica con lo que es natural, y el vicio con lo antinatural» (49).

Justamente esto equivale a desconocer el rasgo fundamental de la naturaleza humana. A saber, que

«*Mankind is an inventive species*; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, cabe decir con cierta propiedad que es natural como algo que procede directamente de principios originales, sin que intervenga el pensamiento o la reflexión.» Justamente por eso, «aunque las reglas de justicia sean *artificiales*, no son *arbi-*

(47) *Treatise*, III, II, II, pág. 204.

(48) Vid. *Essays*, «Of the Original Contract», pág. 466.

(49) *Treatise*, III, I, II, pág. 181.

desarrollando implícitamente supuestos que se encuentran ya en Hobbes, sólo cabe hablar de virtud cuando interviene la reflexión, que es el factor diferencial de la especie humana, de manera que el instinto no actúe espontáneamente. Hume llama virtuosa a «toda cualidad o acto mental que merece la aprobación general de la humanidad; y viciosa, toda cualidad que es objeto de reproche o de censura general». Todo esto conlleva el problema de la justicia.

* * *

Es la *justicia* la virtud social por excelencia, de la cual dependen todas las demás, de las cuales se ocupa la filosofía moral; pero ésta constituye el objeto de la filosofía política. Un orden justo es aquel que coincide con el sentir de la opinión. De esta manera, Hume ha liberado también la idea de justicia, tanto del componente intelectualista de origen griego-estoico como del trascendentalismo cristiano, volviendo, por decirlo así, a la concepción pragmática romana del *ius*: es justo lo que es derecho y, por consiguiente, la regla de Derecho no existe por ser justa, sino como una suerte de convención relativa a la utilidad común, que se determina más por la voluntad (la imaginación), que por la razón. Trátase de un nuevo voluntarismo, ajeno al maquiavélico, que sustituye la razón de Estado por la razón pública, tema que desarrollaría luego ampliamente Augusto Comte (55). El filósofo escocés propone dos hipótesis iluminadoras para explicar el origen de la justicia.

Por una parte, cabe imaginar un estado social en que exista tal abundancia de toda clase de bienes que todos puedan satisfacer ilimitadamente sus necesidades. O bien, cabe suponer otro en que, aún no existiendo abundancia, posean los individuos una calidad tal que estén dispuestos a sacrificarse en aras de la felicidad de sus prójimos. La solidaridad será tan espontánea en ambos casos que entonces la justicia se convierte en hipótesis impensable.

Pero, de hecho, ni la Naturaleza es tan generosa ni el ser humano es tan perfecto, apareciendo así la idea universal de justicia como una necesidad vital, para orientar y regular la propiedad. Y dado que «el origen de la justicia explica el de la propiedad» (56) explica, asimismo, el origen y la naturaleza

(55) Cfr. D. NEGRO: «Augusto Comte y el espíritu de la sociología: de la idea de civilización a la razón pública de la sociedad industrial», en *Revista Internacional de Sociología*, junio, 1973.

(56) *Treatise*, III, II, II, pág. 196. El concepto de justicia es formalmente universal, materialmente variable; a aquél se llega mediante el análisis del lenguaje.

de las reglas de Derecho (57). Mediante ellas se trata de mantener un equilibrio entre las consecuencias de la natural situación de escasez y la falibilidad humana:

«... si se entiende por convención un sentimiento del interés común que experimenta cada hombre en torno suyo... —escribe—, la justicia se funda en las convenciones humanas» (58).

Es decir, el *sentimiento* de justicia no deriva del instinto (59); resulta vano disputar si es natural o no, debido a la ambigüedad del término natural: en un animal tan sagaz como el hombre, el producto necesario de su razón ha de ser estimado como natural (60). La justicia está en la base de todas las relaciones de interdependencia que regula el Derecho; éstas, lo mismo que las necesarias relaciones de dependencia que se subordinan al Gobierno, son relaciones políticas en la medida en que esta institución garantiza coactivamente su vigencia; la imposición de sanciones es siempre actividad política.

O sea que, por lo pronto, el Derecho positivo se identifica con el Derecho objetivo, puesto que,

«... las reglas de la equidad y de la justicia dependen enteramente del estado particular y de las circunstancias en que se encuentran los hombres, debiendo su origen y su grado de autoridad a la utilidad que resulta para la sociedad de su observación estricta y rigurosa» (61),

cuyo cumplimiento es, precisamente, lo que impone la necesidad del Gobierno; este es así, lo que estructura la sociedad convirtiéndola en sociedad his-

(57) «En general podemos observar que todas las cuestiones de la propiedad se subordinan a la autoridad de las leyes civiles que extienden, restringen, modifican y alteran las reglas de la justicia natural, de acuerdo con la *conveniencia* particular de cada comunidad. Las leyes hacen o deben hacer una referencia constante a la constitución del Gobierno, las maneras, al clima, la religión, el comercio, la situación de cada sociedad.» En nota correspondiente a este texto alude a MONTESQUIEU, *Morals*, III, II, págs. 196-7 (núm. 158).

(58) *Ibidem*, id., Append. III, pág. 306 (núm. 257).

(59) *Ibidem*, id., III, II, pág. 201 (núm. 160).

(60) *Ibidem*, id., App. III, pág. 307 (núm. 258). «Hay una proposición que, creo, cabe considerar como cierta: que es solamente del egoísmo y de la limitada generosidad del hombre, junto con la escasa provisión que ha hecho la naturaleza para atender sus necesidades, de lo que deriva la justicia su origen» (*Treatise*, III, II, II, página 200).

(61) *Morals*, App. III, pág. 305.

tórica. Hume se aproxima a la concepción del espíritu general de la nación de su amigo Montesquieu, al desembocar su psicología colectiva en una doctrina del carácter nacional, que apuntala el convencionalismo en torno a la forma de realizar la idea de justicia. El Derecho reflejará el *ēthos*, resumiendo los anhelos, deseos y aspiraciones comunes de los miembros que forman la opinión pública de una comunidad, racionalizados como intereses comunes. Y es de ahí de donde brota la justificación del sentimiento de dependencia:

«Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos —escribió en el ensayo sobre *Los primeros principios del Gobierno*— que la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los gobernantes. Si nos preguntamos por qué medios se produce ese milagro, hallaremos que, puesto que la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión. La opinión es, por tanto, el único fundamento del Gobierno, alcanzando esta máxima tanto a los Gobiernos más despóticos y militares como a los más populares y libres» (62).

La fuerza de la opinión depende del sentimiento universal de justicia, en el cual se apoya:

«La conveniencia, o más bien la necesidad, que inclina a la justicia, es tan universal y apunta de tal modo por doquier hacia las mismas reglas, que el hábito de la misma tiene un sitio en todas las sociedades» (63).

El vigor que comunica ese sentimiento cumple las condiciones que exige la filosofía de Newton para establecer un principio (64). En este caso, el relativo al orden de la sociedad política: el Gobierno no debe ser gobierno de hombres sino gobierno de leyes, pues en éstas se traduce el sentimiento de la justicia que mueve a la opinión:

«... aunque los hombres estén gobernados en gran medida por el interés, éste, como todas las cosas humanas, se guía siempre por la

(62) *Essays*, «Of the First Principles of Government», pág. 29.

(63) *Morals*, III, II, pág. 203 (núm. 162). La idea de justicia es universal y formal, ciertamente, pero se apoya en un hecho: el hábito de buscar, pedir o hacer justicia.

(64) *Ibidem*, id. (núm. 163).

opinión»; la cual añade, por cierto, "ha experimentado un cambio súbito y notable en los últimos cincuenta años, debido al progreso de las luces y la libertad..." (65).

Formalmente no está demasiado lejos de Hobbes —el teórico del Estado burgués de Derecho del siglo XIX—. La única diferencia —esencial por lo demás— con *gratum salis*, consiste en que los individuos han convenido tácitamente en darse como soberano al Derecho. Hume está exponiendo la concepción del *gobierno bajo el imperio de la ley*, de acuerdo con la naturaleza humana. Imitando una frase célebre, se podría decir que la opinión pública es el motor de la Historia. O, con palabras de Ortega, que Hume «insinúa que el tema de la Historia consiste en demostrar cómo la soberanía de la opinión pública, lejos de ser una aspiración utópica, es lo que ha pesado siempre y a toda hora en las sociedades humanas» (66). Por eso, para el pensador inglés nunca es la libertad el fin directo del Gobierno, sino su perfección, como una consecuencia derivada del ejercicio de la justicia, bajo la forma de libertad personal y seguridad de los individuos garantizada por la regla de Derecho. Lo que equivale a decir que el libre albedrío es otra entidad ficticia. Pero el ataque a este concepto intelectualista (o teológico) vendrá desde el lugar más inesperado en cierto modo, tratándose de Hume: desde la Historia. Ahí encuentra la prueba de que la libertad es el sentimiento resultante de una situación histórica. El escocés va incluso más lejos y afirma que este sentimiento es característicamente moderno. Para él la Historia, por lo menos la historia moderna, es historia de la libertad, o del modo en que llega a emerger y luego se desarrolla este sentimiento. Derecho, Política e Historia quedan, pues, íntimamente trabados en la ética de Hume. Justamente en la medida en que éste opone la Historia tanto a la doctrina del Derecho natural racional, como a la de los derechos naturales (de Locke) *a priori*. La Historia es el test de la experiencia de la humanidad (67).

(65) *Essays*, «Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic», pág. 51.

(66) *Obras Completas*, IV, Madrid, 1951, págs. 232-3.

(67) «Si consideramos la brevedad de la vida humana y nuestro limitado saber, hasta de lo que sucede en nuestro propio tiempo, tenemos que ser sensibles al hecho de que tendríamos que ser para siempre niños en entendimiento, si no fuese por este invento, que extiende nuestra experiencia a todas las edades pasadas, y a las naciones más distantes... De un hombre conocedor de la historia, puede decirse en cierto sentido que ha vivido desde el comienzo del mundo, y que ha hecho continuas adiciones a su *stock* del saber de cada país» (*Essays*, «Of the Study of History», pág. 561).

5. SABER HISTÓRICO Y CIVILIZACIÓN

Aunque Colligwood le achacaba falta de conciencia histórica, ya el propio Ortega reclamaba, en el conocido prólogo sobre Dilthey, e inducido sin duda por éste, una mayor atención al pensador escocés cuya *Historia de Inglaterra* fue todavía muy leída a mediados del siglo XIX. Las lecturas de que es objeto últimamente contribuyen a iluminar de otra manera todo su pensamiento.

Por ejemplo, en contra de su pretendido ahistoricismo resulta que el escritor inglés ya reprochaba a Maquiavelo lo mismo; es decir, haberse dejado llevar por los ejemplos de la antigüedad sin ver esas

«... grandes revoluciones que han tenido lugar en los asuntos humanos, y tantos acontecimientos que han surgido, contrarios a lo esperado por los antiguos y que bastan para hacernos sospechar cambios todavía mayores» (68).

Por lo pronto, impresionado por el hecho moderno del aumento de la riqueza, Hume va a ver la Historia como crecimiento:

«El comercio —escribe en el mismo ensayo sobre *La libertad civil*— no fue tenido por asunto de Estado hasta el pasado siglo, y apenas lo menciona algún autor político de la antigüedad... Son la gran opulencia, grandeza y éxitos militares de las dos grandes potencias marítimas —se refiere a Holanda e Inglaterra— lo que primero parece haber mostrado a la Humanidad la importancia de la extensión del comercio» (69)

Menciona otros factores, sobre todo el progreso de las ciencias y las artes, todos los cuales comportan una creciente racionalidad (70). Mas, en último

(68) *Essays*, «Of Civil Liberty», pág. 89.

(69) *Ibidem*, id., pág. 90. Como en ADAM SMITH, para HUME es la economía una parte o rama de la política.

(70) Ya observó ADAM SMITH, en *The Wealth of Nations*, III, c. 4, que fue HUME el primero en notarlo. Vid. el comentario de D. FORBES en su introducción citada a la *History of England*, del escritor escocés, en 5, pág. 40: comprendió que «los efectos del comercio y de la manufactura han sido la introducción gradual del orden y del buen gobierno, y con ellos de la libertad y la seguridad individuales». La *Historia* de HUME preanuncia la posterior oposición dialéctica, entre razón y libertad, de las diversas filosofías de la historia.

análisis, el cambio decisivo, el que sintetiza todos los cambios, el cambio histórico, se manifiesta en las *manners*, en la aparición de nuevas pautas de comportamiento más suaves y más humanas (71). De ahí su gran interés por la Historia cuya «principal utilidad»

«... consiste en descubrir principios constantes y universales de la naturaleza humana considerada en todos sus estados y en todas las situaciones de la vida; es la que nos proporciona los materiales de donde sacamos nuestras observaciones sobre los resortes reglados de las acciones humanas» (72).

El estudio de la Historia muestra de qué modo usa el hombre sus potencias, y por eso su *Historia de Inglaterra* es historia pensada y no mera narración (73). Hume pone en práctica ahí —en verdad con poco interés por los datos— su concepción de la Historia como historia de la civilización. Ello responde a su idea, compartida con Adam Smith y los economistas clásicos, y que tanto relieve tendrá después en Burke, de que

«... en la necesaria marcha de las cosas, el Derecho debe preceder a la ciencia» (74).

(71) Según HAYEK, lo que hizo HUME fue, «ante todo, una teoría del crecimiento de las instituciones humanas que llegó a constituir la base de su argumentación a favor de la libertad, así como poner los cimientos de la obra de los grandes filósofos morales escoceses, de Adam Ferguson, Adam Smith y Dugald Stewart, reconocidos hoy como los primeros predecesores de la moderna antropología evolutiva». Agrega HAYEK que «demostró que nuestras creencias morales no son naturales en el sentido de innatas ni una invención deliberada de la razón humana, sino un *artefacto* en el específico sentido en que emplea este término, es decir, un producto de la evolución cultural según lo denominaríamos nosotros» (Op. y loc. cit., pág. 111).

(72) *Understanding*, VIII, I, pág. 86 (núm. 65).

(73) La *Historia* de HUME es historia de las ideas: HUME «no fue ni lo intentó jamás ser un "historiador de la historia". Su *Historia* se basa en fuentes impresas. Tampoco es la obra de un hombre que haya luchado en la arena de la política nacional... Su *Historia* es esencialmente la obra de un destacado pensador contemplativo. *Thoughtfulness* es su especial cualidad: es por el lenguaje la más intelectual, la historia narrativa más *gedankenreich*...» (D. FORBES en la introducción citada a la *History*, 2, pág. 13). Vid. también W. DILTHEY: Op. cit., especialmente, págs. 151 y sigs.

(74) *Essays*, «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», pág. 119 (en nota).

Puesto que,

«... la sociedad humana se halla en perpetuo fluir, y a cada instante desaparecen unos hombres del mundo y otros llegan a él, es preciso, a fin de conservar la estabilidad del Gobierno, que los jóvenes se conformen con la constitución vigente y sigan los pasos de sus padres. En toda institución humana han de tener lugar innovaciones, constituyendo una gran suerte que el genio ilustrado de la época los incline a la razón, la libertad y la justicia; pero ningún individuo tiene derecho a hacer cambios violentos, peligrosos incluso cuando los emprenden los legisladores. De tales novedades precipitadas hay que esperar siempre mayor mal que bien» (75) ... «La Historia mantiene en un justo medio entre ambos extremos [entre las concepciones del hombre de acción y las del filósofo] y sitúa los asuntos (*objects*) en su verdadero punto de vista» (76).

Así, pues, y de acuerdo con el hecho de que la acción del Gobierno determina a largo plazo los modos de la acción social, la historia de Hume es, en primer lugar, historia política que describe las acciones del Gobierno; en segundo lugar, historia de la civilización, que se manifiesta en el creciente sentimiento universal de benevolencia, y, en tercer lugar, historia de la libertad como principio que polariza los acontecimientos reduciéndolos a una unidad de sentido (77).

* * *

Eliminada así la metafísica del libre albedrío, la justicia será en cada caso el resultado de la oposición dialéctica entre la autoridad y los sentimientos de libertad. Sin libertad no cabe hablar de «perfección de la sociedad civil», pero sin autoridad tampoco se puede hablar de libertad, la cual depende de las posibilidades de acción en función de la utilidad que el Gobierno garantice (78). Como dijo en el ensayo sobre *El origen del Gobierno*,

«... en todos los Gobiernos se da una perpetua lucha intestina abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia

(75) *Essays*, «Of the Original Contract», pág. 463. HUME llega a sostener la posibilidad de que algún día cambie toda la compleja textura del mundo. Vid. A. C. DANTO: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968, III, pág. 23.

(76) *Ibidem*, id., «Of the Study of History», pág. 562.

(77) Cfr. D. FORBES: *Op. y loc. cit.*, 2, págs. 15 y 16.

(78) La concepción de HUME aboca a una filosofía de la historia. Y en ésta, con palabras de VLACHOS, «es el poder, más que la solidaridad natural del grupo, el que

ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo Gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, llegar a ser en ninguna constitución, total e incontrolable» (79).

Por lo mismo contempla la Historia desde un punto de vista universal o, por lo menos, de hecho, europeo. Si en política la razón calcula, en historia compara las distintas situaciones: *We naturally judge of everything by comparison* (80). Es así como Hume se propone racionalizar la Historia (81). Dice con razón Forbes, insistiendo en ello, que su *Historia* es la historia de la civilización en Inglaterra; cabe denominarla Europeocéntrica (82).

Ve que en el Continente la balanza se inclina a favor de la autoridad y en Inglaterra a favor de la libertad. Reconoce complacido este hecho, no sólo como súbdito británico, sino porque le permite comparar y confirmar su hipótesis, o más bien convicción, de que

«... nada hay tan favorable para el auge de la civilización y el saber como una variedad de Estados vecinos e independientes relacionados entre sí por el comercio y la política. La emulación que de modo natural nace entre ellos, es fuente segura de mejora. Pero, en lo que más quisiera insistir es en el freno que tales territorios limitados ponen tanto al poder como a la autoridad» (83).

Mas cuando examina la presente situación de Inglaterra, piensa que el grado de justicia existente no es proporcional al grado de libertad (84). Los

desempeña el papel directivo» (Op. cit., VI, pág. 105). En la página siguiente, este mismo autor añade: «al rechazar la idea de automatismo absoluto de la economía social y al introducir la idea de desorden histórico como la condición previa de todo progreso institucional, el filósofo escocés se sitúa en la base misma de la filosofía de la historia del liberalismo». En HUME se da claramente una despolitización, que equivale a desvalorización, de la idea de progreso en cuanto pone la sociabilidad «natural» como el postulado fundamental.

(79) *Essays*, pág. 38.

(80) *Treatise*, III, X, pág. 256.

(81) Cfr. G. VLACHOS: Op. cit., c. XII, pág. 171.

(82) Op. y loc. cit., 3, págs. 22-3. En este y en otros sentidos, la influencia de HUME sobre el pensamiento histórico alemán, apenas puede ser exagerada. Vid., por ejemplo, las referencias de H. BUTTERFIELD: *Man On His Past*, Cambridge, 1969, capítulo II, págs. 42 y sigs.

(83) *Essays*, «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», pág. 120.

(84) «La libertad inglesa —escribe D. FORBES (op. y loc. cit., 4, pág. 24)— no sólo es excéntrica respecto a la norma europea en el presente, sino que se aparta radicalmente de un pasado medieval en que, según Hume, la experiencia política de

regímenes han de ser justos para que en ellos crezca el sentimiento de libertad, pero éste débese más bien, en la Inglaterra de su época, a una especie de euforia postrevolucionaria (85). Es decir, que, desde el punto de vista de la civilización, la libertad es una cuestión de *grado*, relativo a las condiciones generales. Pone sus esperanzas en el auge del *middling rank*, de los hombres de clase media

«... que son —dice— la mejor y la más firme base de la libertad pública» (86).

La clase media precisa a la vez de la autoridad y de la libertad (87), y es, por tanto, según Hume, la más interesada en un régimen justo y equitativo, cifra del progreso de la civilización. Es decir, el filósofo, que observa la realidad de su tiempo, hace una criptocrítica del régimen aristocrático inglés; pertenece a la línea de pensadores políticos del «justo medio» que discurre, resumiéndola en unos nombres, desde Aristóteles hasta Montesquieu, Guizot y Tocqueville (88).

* * *

Esta doctrina del *juste milieu* apoyada en el método comparativo, influye decisivamente en su concepto de civilización cargándolo de significación polí-

Inglaterra fue europea, y no exclusiva. La continuidad se debe para Hume al hecho de que los Estuardo heredaron la autoridad casi despótica de los soberanos Tudor: ésta era para él la "antigua constitución" en relación con el siglo diecisiete.» L. L. BONGIE ha notado, en *David Hume. Prophet of the Counterrevolution*, Oxford U. P., 1967, «que la *Historia* de Hume fue empleada a menudo para mostrar cuán equivocado estaba realmente Voltaire [que en *Lettres philosophiques* sostenía que era Inglaterra y no Francia una nación ilustrada, tolerante, emancipada en política y religión] y para ilustrar a los franceses de cuán afortunados eran al no ser ingleses». Eso explicaría «la muy desacostumbrada popularidad de la *history of England* de Hume en el siglo XVIII francés» (I, 5, pág. 30, y I, 2, pág. 2). Y es una razón por la que, para el liberalismo continental, HUME era un *tory* y no un *whig*.

(85) Cfr. D. FORBES: Op. y loc. cit., 3, 20. «Resulta fácil darse cuenta —escribió HUME en el ensayo *That Politics may be reduced to a Science*, pág. 17— que aunque el Gobierno libre ha sido generalmente el mejor para quienes comparten su libertad, son, sin embargo, los más ruinosos y opresores en relación con sus provincias.» Aunque añade otras consideraciones generales, sin duda esta máxima tiene que ver con su condición de escocés.

(86) *Essays*, «Of the Refinement in the Arts», pág. 284. No obstante, es consciente de que «un Gobierno puede durar siglos, aunque el peso del poder y el de la propiedad no coincidan», según escribe en el otro ensayo «Of the First Principles of Government», págs. 31-2.

(87) Vid. el ensayo antes citado y «Of Civil Liberty».

(88) Sobre esta corriente en el pensamiento moderno, L. DíEZ DEL CORRAL: Op. cit.

tica. Hume la extrae de la observación de la realidad europea contemporánea que le parece en conjunto satisfactoria:

«He de observar que todos los tipos de gobierno, libres y absolutos, parecen haber experimentado en nuestra época una gran mejoría, tanto en la política exterior como en la interna. El equilibrio de poderes constituye un secreto político que hasta ahora no había sido bien conocido, y he de añadir que también la política exterior de los Estados ha recibido grandes mejoras en el último siglo... Pero aunque todos los tipos de gobierno han mejorado en nuestra época, es el monárquico —admite este republicano por vía de consecuencia— el que más parece haber adelantado en su perfección. Hoy puede decirse de las Monarquías civilizadas lo que antes constituía alabanza exclusiva de las Repúblicas: que *en ellas gobiernan las leyes, no los hombres. Ofrecen orden, método y constancia en grado sorprendente, y allí la propiedad está segura, se fomenta la industria, florecen las artes y el Príncipe vive tan apaciblemente entre sus súbditos como un padre entre sus hijos...* No obstante hay que reconocer que aunque los Gobiernos monárquicos se han acercado más a los populares en dulzura y estabilidad, siguen siendo inferiores a ellos. Nuestra educación y nuestras costumbres inculcan mayor humanidad y moderación que las antiguas, pero no han sido capaces hasta ahora de superar del todo los inconvenientes de esa forma de gobierno» (89).

Esa doctrina del justo medio, que afecta incluso a las opiniones de Hume sobre política internacional, es correlativa a la que luego Humboldt, junto con Schiller uno de los mejores conocedores alemanes del pensador inglés, resumiría en la máxima de «la fértil variedad de situaciones». Desarrollada sistemáticamente por el liberal Montesquieu, constituye para Hume una especie de axioma. Por ejemplo, no vacila en afirmar que

«... quizá no sea un bien para nación alguna importar de sus vecinos las artes en estado de gran perfección... pues las artes y las ciencias necesitan tanto como algunas plantas, tierra nueva; y, por rico que sea un país, todo nuestro celo y capacidad no conseguirán que una vez exhausto vuelva a producir nada perfecto o acabado en la especie» (90).

(89) «Of Civil Liberty», pág. 95.

(90) «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», pág. 137.

La civilización no se constituye sólo internamente, mediante las innumerables acciones de los individuos que componen cada nación, sino que es la síntesis de los actos colectivos de los grupos humanos, de las naciones y de los Estados como individuos históricos; por tanto, la figura y la forma de un Estado se perfilan precisamente en las relaciones interestatales. La *variedad* es, en suma, la mejor garantía de la civilización:

«La cuestión del origen y progresos de las artes y las ciencias no es algo totalmente dependiente del gusto, el ingenio y la inteligencia de unos pocos, sino de los de todo un pueblo y, por consiguiente, puede ser explicable en cierta medida por causas y principios generales» (91).

La razón es que

«... quienes cultivan las ciencias en un Estado son siempre pocos; la pasión que los gobierna es limitada: su gusto y su juicio, delicado y fácil de pervertir, y su aplicación, capaz de verse perturbada al menor accidente. En consecuencia, la suerte o causas secretas y desconocidas, han de tener gran influencia en el origen y progreso de todas las actividades superiores» (92).

La uniformidad artificial que acaba ahogando las pasiones, podría impedir la acción de esas causas. De acuerdo con su doctrina, las causas propiamente dichas son siempre desconocidas. Hume no cree en el progreso, sino en que la inteligencia humana, aunque limitada, es capaz, no obstante, de acuerdo con lo que enseña la Historia de mejorar la condición de la especie. Y justamente su filosofía tiene una secreta intención: ilustrar sobre la conducta humana razonable para que la Humanidad no pierda el estado de civilización alcanzado y, en lo posible lo perfeccione (93).

(91) Ibidem, id., pág. 115. Agrega: «... Pero estoy persuadido de que en muchos casos es posible explicar con buenas razones por qué un país es más culto y civilizado, en cierta época, que cualquiera de sus vecinos.»

(92) Ibidem, id., pág. 114.

(93) Para HUME «nada garantiza la continuidad de la civilización, lo mismo que nada hay inevitable acerca del progreso. Existe siempre bajo la superficie un hervidero de pasiones, presto a irrumpir de improviso en cualquier momento como una explosión violenta de "entusiasmo" fanático» (D. FORBES: Op. y loc. cit., 4, págs. 35-6). HUME anuncia a GIBBON (1737-1796). «La sociedad resulta ventajosa porque añade *energías, capacidad y seguridad*» (*Treatise*, III, II, pág. 192). Pero éstas pueden perderse si predominan las pasiones.

Naturalmente, la economía ocupa un lugar destacado en este orden de cosas. Y frente a los prejuicios mercantilistas vigentes no vacila en afirmar igual que su paisano Adam Smith:

«Me atrevo a confesar que, no sólo como hombre sino como súbdito briánico, ruego para que florezca el comercio en Alemania, España, Italia e incluso Francia» (94).

En suma, escribe en otro lugar como el mayor elogio posible, a la vez que justificando su concepto, eminentemente político, de civilización:

«Europa es hoy una copia ampliada del pequeño modelo griego» (95).

* * *

La lección que se desprende de la experiencia histórica es, pues, que la política natural consiste en una práctica moderada en todos los órdenes, tanto de la autoridad como de la libertad: *Extremes of all kinds are to be avoided* (96). Es así cómo el cambio histórico que se concreta en las *manners* se va gestando lentamente, sin romper la continuidad esencial mediante la introducción de innovaciones bruscas que acaban por reforzar el peso de la autoridad (97). Sus propios escritos sobre el estado presente de Inglaterra tienen como fin fomentar esta virtud:

«Una cosa es cierta —afirma— y es que cuanto mayor moderación usemos al hablar de los hechos pasados, más cerca estaremos

(94) *Essays*, «Of the Jealousy of Trade», pág. 338. «La naturaleza —escribe un poco antes, en la pág. 336—, al dotar con una diversidad de capacidades, climas y tierras a las diferentes naciones, ha asegurado su mutua interrelación y comercio, en la medida en que todas ellas se muestren industriales y civilizadas.»

(95) «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», pág. 122.

(96) Entre otras importantes verdades que las lectoras de su ensayo «Of the Study of History» —que se dirige expresamente al público femenino— pueden aprender de la historia, se cuentan de manera especial dos particulares, «cuyo conocimiento puede contribuir en gran medida a su tranquilidad y reposo. Que nuestro sexo, igual que el suyo, está lejos de ser un conjunto de criaturas tan perfectas como se está predispuesto a imaginar, y que el amor no es la única pasión que gobierna al mundo masculino, sino que es frecuentemente superado por la avaricia, por la ambición, la variedad y un millar de otras pasiones» (pág. 558).

(97) Reconoce J. PLAMENATZ (op. cit., c. 8, VI, pág. 330) que la concepción que tiene HUME de la reforma difiere de la de BURKE: «La innovación puede ser amplia

de lograr un pleno acuerdo entre los partidos, y una total aquiescencia a nuestra forma de gobierno actual. La moderación, prosigue generalizando, es conveniente para cualquier régimen. Sólo la pasión puede derrocar un poder establecido; y un exceso de celo en sus partidarios no dejará de suscitar el mismo estado de ánimo en sus antagonistas. La transición de la oposición moderada a un régimen, a la total reconciliación con él —afirma Hume— resulta fácil e irreversible» (98).

Llevado por sus convicciones filosóficas se transforma Hume en un ideólogo del compromiso, si puede decirse así. Un fin secundario pero importante de la obra de Hume es aventar los rescoldos de la revolución, y, en un plano más general, debelar el racionalismo político, mostrando, mediante un análisis fundamentalmente lingüístico, pero también sociológico al estilo de Montesquieu, que los regímenes políticos nunca son lo que dicen aunque lo aparenten. En cuanto depositarios de la Historia, constituyen siempre un caleidoscopio de elementos muy diversos y su realidad no es siempre pareja a su ideología. Sabe que,

«... equilibrar un gran Estado o sociedad, sea monárquico o republicano, mediante leyes generales, es obra de tan gran dificultad que ningún ingenio humano, por muy capaz que sea, puede llevarlo a cabo con solo la razón y la reflexión» (99).

La política para decidir sobre el equilibrio que impone el Derecho ha de tener en cuenta la enseñanza de la Historia y, sobre todo, que los regímenes son siempre, de algún modo, producto de la tradición histórica. Ahora bien, dentro de su ámbito estricto se guía por un axioma general de carácter formal.

6. LA PRÁCTICA POLÍTICA

El axioma fundamental de la filosofía o ciencia política dice: *Public utility is the sole origin of Justice*. Su principio de operación reza: *Reflec-*

y, sin embargo, benéfica, en el supuesto de que sea lenta y cauta; en el supuesto, también, de que quienes la emprendan intenten solamente un poco cada vez, preocupándose siempre de la medida en que afecta al pueblo.»

(98) «Of the Coalition of Parties», pág. 485.

(99) «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», pág. 125.

tions on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit (100).

La filosofía política reflexiona sobre lo justo en función de la situación histórica o Estado de sociedad, calculando los beneficios que pueden alcanzarse; es más, imaginando fines colectivos. La filosofía jurídica, estrechamente vinculada a la política se ocupará de definir las reglas de Derecho pertinentes, incluyendo las sanciones o coacciones adecuadas, que constituyen los medios. De este modo, las reglas jurídicas, en cuanto aplicación de la teoría de la acción según la naturaleza humana, son verdaderas causas eficientes, aunque sus efectos sólo se manifiestan a largo plazo, por la utilidad que reportan al grupo al mejorar sus condiciones generales de vida humanizándola. De esta manera, Hume, dentro aún de la línea trazada por Hooker, desteologiza, por decirlo así, la teología política del Estado-nación, mediante la politización de la creatividad humana:

«Los legisladores —escribe en el ensayo sobre las *Posibilidades científicas de la política*— no han de confiar el gobierno futuro de un Estado a la casualidad, sino que deben establecer un sistema de leyes que regulen los asuntos públicos contemplando sus consecuencias más remotas. Los efectos se corresponden siempre a las causas, y el sabio ordenamiento de una República constituye la mejor herencia que se puede dejar a los siglos venideros» (101).

La política es, pues, previsión a largo plazo, ya que se trata de imaginar fines posibles calculando que las virtudes artificiales correspondientes lleguen a naturalizarse al pasar a formar parte de los usos colectivos. No está otra vez muy lejos David Hume del Platón de *Las leyes* al sostener que,

«... las leyes buenas pueden producir orden y moderación en el Gobierno, cuando los usos y las costumbres han inculcado poca humanidad o justicia en el carácter de los hombres» (102).

La esencial dimensión pedagógica y humanista de la política se cumple introduciendo como elemento normativo de la ley ese cálculo a largo plazo,

(100) Subrayado nuestro. *Morals*, III, 1, pág. 183 (núm. 145).

(101) Pág. 22. Cfr. J. FUEYO: *Estudios de teoría política*, Madrid, 1968, «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político», págs. 441 y sigs.

(102) *Ibidem*, id., pág. 23. El problema de la justicia es idéntico al de la humanización.

que por su naturaleza, al estar fuera incluso del alcance de la duración de la vida humana, tiene como única pauta de orientación la utilidad del conjunto (103).

He ahí por qué, desde un punto de vista meramente formal, después de sustituir el Derecho natural por convenciones, Hume reintroduce tres leyes naturales, en el sentido de uniformidades o recurrencias observables a través de la historia, en torno al derecho de propiedad. Tales leyes naturales fundamentales son: *la estabilidad de la posesión*, que estudia en la sección III de la parte segunda del libro tercero del *Treatise*; *la de su transferencia por consentimiento*, de la cual se ocupa en la sección siguiente, y *la del cumplimiento de las promesas*, que constituye el objeto de la sección quinta. El sistema de Derecho es, en cada caso, el desarrollo, según las condiciones, de esas tres leyes básicas.

En fin, la *política práctica* no es una cosa absolutamente diáfana; no constituye exactamente un reino de ideas claras y distintas. Por eso le corresponde al filósofo,

«... que no es ni de un partido ni de otro —surge de nuevo el recuerdo de Platón— sopesar todas las circunstancias, asignándole a cada una su peso y su justo valor. Pronto se percatará de que todas las cuestiones políticas son infinitamente complicadas y de que en esta clase de investigaciones raramente se presentan cosas puramente buenas o puramente malas» (104).

Razón sumamente importante para que el único imperativo categórico de la ciencia política sea la libertad de pensar y escribir. Por consiguiente, esta ciencia será más una epistemología fundada en la ciencia de la naturaleza humana, de la que extrae sus reglas básicas, que un saber fijo cuyas conclusiones deban ser rígidamente aplicadas (105). Según esto, Hume va a interpretar, pues, la doctrina en boga del *contrato*, de una manera rigurosamente política, como una suerte de «plebiscito cotidiano», o sea, como un contrato histórico, anticipándose a la doctrina de Burke de la Constitución prescriptiva.

* * *

(103) Como dice VLACHOS (op. cit., c. I, págs. 26-7), el principio de la utilidad invocado por HUME pretende agrupar conceptualmente el conjunto de las acciones humanas, tanto egoístas como altruistas; lo cual sólo puede ocurrir cuando se consideran a largo plazo, es decir, desde el punto de vista público, objetivo.

(104) *Essays*, «Of the Protestant Succession», pág. 492.

(105) Cfr. VLACHOS: Op. cit., VIII, pág. 120.

La última palabra al respecto la había dicho, en Inglaterra, Locke, aunque en verdad, como ocurriré siempre en su filosofía política, de manera poco clara. Ya en el *Treatise*, al examinar la cuestión, aunque admite que el Gobierno originario se fundó en el contrato, añade su consabida idea de que una vez que ha arraigado o adquirido carta de naturaleza, el deber de lealtad y, por tanto, la legitimidad del Gobierno establecido se tornan independientes del mismo. Habría, pues, como hipótesis, válida solamente para los fines del análisis, un contrato originario que vincula causalmente lo natural y lo histórico. Pero diez años más tarde, en el ensayo sobre *El contrato originario* y otros concórdantes, clarifica Hume su posición, de acuerdo con su concepto fundamental de civilización:

«Resulta evidente, escribe en el primero, que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía con mucho de la capacidad de comprensión de los salvajes» (106).

Lo único que muestra la experiencia es que

«... casi todos los Gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, se fundaron originariamente en la usurpación o en la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo...» (107).

Por eso, afirma un poco más adelante:

«No es mi intención excluir el consentimiento del pueblo como justa causa del Gobierno. Donde se da es sin duda la mejor y más sagrada. Lo que afirmo es que muy rara vez se da, y casi nunca plenamente, y, en consecuencia, hay que admitir también otros fundamentos para el Gobierno» (108).

En realidad, lo único claro es que si la sociedad es anterior a toda explicación sobre su origen, el Estado es, respecto a ella, lógicamente posterior. Lógicamente porque, como decía en el *Treatise*,

«... cuando los hombres observan que, a pesar de que las reglas son suficientes para mantener una sociedad, sin embargo, les resulta

(106) Pág. 455.

(107) Pág. 457.

(108) Pág. 460.

imposible observar tales reglas en sociedades grandes y civilizadas, entonces establecen el Gobierno como una nueva invención para alcanzar sus fines, y preservar las viejas ventajas o procurar otras nuevas mediante un ejercicio más estricto de la justicia» (109).

* * *

El *Gobierno* es ya un artefacto de la civilización en razón del interés común o público, que distingue la sociedad natural, espontánea, de la histórica:

«El estado de sociedad sin gobierno es uno de los estados más naturales del hombre» (110).

Y, en cualquier caso, a Hume no le ofrece la menor duda que:

«No existe invento más ventajoso que ese para la sociedad» (111).

Está, pues, muy cerca de sostener que el Estado o gobierno es lo que hace posible la libertad; en realidad es esto lo que afirma implícitamente al sostener que la libertad es un producto moderno cuando el gobierno ha llegado a ser tal que cabe pensar un auténtico gobierno de leyes; otra novedad es que, sin rechazar la doctrina del contrato la clarifica: el contrato se refiere sólo al gobierno, no a la sociedad. Lo cual es una consecuencia directa, por otra parte, de su rechazo de la hipótesis del estado de naturaleza. Hegel sostendrá en estos puntos casi lo mismo (112).

El gobierno resulta, pues, de una suerte de convención, si bien el gobierno o Estado histórico, sólo tácitamente. Con ello Hume ha establecido empero la autonomía de la obligación política respecto a la obligación moral, al separar aquélla de su fundamento natural, puesto que depende de una «convención» expresa o no, ya que el gobierno se basa siempre en la opinión, de la cual depende. Lo cual comporta una ventaja práctica que le permite a Hume

(109) III, VIII, pág. 243.

(110) *Ibidem*, id., III, VIII, pág. 241.

(111) *Ibidem*, id., III, II, X, pág. 255.

(112) «El contrato político representa, a los ojos de Hume, el acto en cuya virtud los hombres "inventan" la ley natural del Estado practicándola» (G. VLACHOS: *Op. cit.*, c. V, pág. 79). Así, sirviéndose del término «convención», destaca la obligación política de su fundamento natural.

poslayar, dadas las circunstancias de su país, la vidriosa cuestión del derecho de resistencia, dado que,

«... en la medida en que el gobierno constituye una pura invención humana para asegurar reciprocidad, ventaja y seguridad, no impone a la larga ninguna obligación natural o moral, una vez que deja de tener esa tendencia» (113).

Cuando cesa la utilidad del gobierno cede la obligación política y el gobierno puede ser renovado. Lo cual equivale a un desarrollo y a una aclaración de la doctrina de Hobbes. O sea, que el gobierno verdaderamente político o histórico se constituye en cuanto se pone al servicio de la justicia. Esto implica que la coincidencia entre la utilidad o interés de los gobernados con la utilidad o interés de los gobernantes en cuanto tales, es lo que consolida el Estado (Hume prefiere siempre decir gobierno):

«Puesto que el gobierno surge de la convención voluntaria de los hombres, resulta obvio que la misma convención que establece el gobierno, determine también qué personas han de gobernar removiendo toda duda y ambigüedad a ese respecto» (114).

La renovación de la personas del gobierno, único aspecto tangible de la relativamente hipotética convención, aunque Hume piensa en el caso concreto de Inglaterra y la *Act of Settlement* (1701), es lo que hace del contrato una suerte de plebiscito cotidiano. Pues está claro que la utilidad pública es principio fundamental del gobierno (115). El contrato en sí constituye

(113) *Treatise*, III, X, pág. 261. «El Gobierno es una pura invención humana en interés de la sociedad. Cuando la tiranía del Gobierno se opone a este interés, remueve la obligación natural de obediencia. La obligación moral se funda en la natural, debiendo cesar, por consiguiente, donde ésta cesa; especialmente cuando el objeto es tal que nos hace prever que habrá numerosas ocasiones en que la obligación natural puede cesar, haciendo que nos formemos una suerte de reglas generales en orden a la regulación de nuestra conducta en semejantes ocasiones» (*Treatise*, III, II, IX, página 152).

(114) *Ibidem*, id., III, X, pág. 253.

(115) «En este particular, el estudio de la historia confirma el razonamiento de la auténtica filosofía, la cual, al enseñarnos las cualidades originales de la naturaleza humana, nos enseña a considerar que las controversias políticas no son susceptibles en la mayoría de los casos, de ser decididas, puesto que se subordinan enteramente a los intereses de la paz y de la libertad. Cuando el bien público no exige evidentemente un cambio es cierto que la concurrencia de todos estos títulos, *contrato original, posesión por mucho tiempo, posesión presente, sucesión y leyes positivas*, constituyen

más bien un hecho psicológico (histórico) que político o jurídico. Se trata de que la obediencia nunca es pasiva, sino siempre activa, debido a lo cual es la opinión el motor de los cambios históricos. Así, en el mencionado caso reciente de Inglaterra, donde, de acuerdo con el principio de la utilidad pública,

«... las ventajas de la sucesión de la casa de Hannover... provienen precisamente de la violación del derecho hereditario y de la elevación al trono de un príncipe al que el nacimiento no le da título para esta dignidad» (116).

En todo caso es cierto, y éste es el problema, que, dada la fuerza de la costumbre,

«... cuando se establece un nuevo gobierno por cualesquiera medios, el pueblo suele estar descontento con él y obedece más por miedo y necesidad, que por sentimiento de lealtad y de obligación moral» (117).

Los gobiernos tienen generalmente su origen en la violencia. El verdadero pacto tiene, pues, una fase previa adecuada a una situación *de facto*: la *promesa* de establecer el derecho justo; el cumplimiento de la promesa es la fuente de la legitimidad. Pero los efectos de las reglas de derecho sólo se manifiestan a largo plazo. Es esencial que el gobierno dure lo suficiente para ganar crédito, y a ello apunta la promesa del momento fundacional o de la fase transitoria.

* * *

Es la promesa, término en cuya precisión se detiene morosamente Hume, lo que da un carácter eminentemente político al pacto, puesto que supone

el título más fuerte a la soberanía, que es justamente mirada como sagrada e inviolable. Pero cuando esos títulos están confundidos y se oponen en grados diferentes, dan lugar frecuentemente a perplejidades, y resultan menos capaces de ser resueltos mediante los argumentos de los abogados y de los filósofos, que por las espadas de los soldados» (*Treatise*, III, X, págs. 260-1).

(116) *Essays*, «Of the Protestant Succession», pág. 489. En cambio, considera en una nota (pág. 495), que «las ventajas que provienen de un título parlamentario para que prevalezca sobre uno hereditario, resultan demasiado abstractas para entrar en la inteligencia del pueblo». En realidad ya estaba en marcha en Inglaterra el proceso de consolidación definitiva del Parlamento que, por lo demás, había sido la causa de la revolución. Solamente el mecanismo de los partidos no estaba plenamente establecido. La cuestión queda, no obstante, planteada hasta los tiempos de BENTHAM.

(117) «Of the Original Contract», pág. 461.

una declaración unilateral de voluntad: Hume «desjuridifica» el mismo contrato y con ello queda claro lo que opone su concepción a la más medieval de Hobbes que se impone en el siglo XIX. Prometer es comprometerse desde una situación de fuerza o poder, y el contrato se convierte de hecho en un compromiso; lo cual le acerca de por sí a la naturaleza de lo político. Si se añade que es también eminentemente histórico en cuanto sólo se perfecciona en la medida en que, en virtud de la promesa, el gobierno dura, adquiere crédito y suscita la obediencia activa, es decir, estableciendo la obligación política, está clara la diferencia entre el contractualismo de Hume y las demás doctrinas paralelas. Además hay que añadir otro dato importante ya aludido. Mientras por lo general el contractualismo tiende a inspirarse en la doctrina civilista de los derechos reales —lo cual sucede claramente en Hobbes y Locke—, el modelo del contractualismo de Hume es precisamente el derecho de obligaciones; quizá Rousseau se acerca a él y sólo hasta cierto punto; y desde luego la doctrina de Burke de la Constitución prescriptiva, sigue estrictamente sus pasos. En un texto en que se refiere específicamente a Inglaterra, afirma:

«La carta de nuestras libertades fue anterior al uso de la escritura y a todos los demás actos civilizados: pues, la descubrimos claramente en la naturaleza del hombre y en la igualdad o en algo que a ella se aproxima, presente en todos los individuos de la especie. El poder que impera hoy en día, basado en flotas y ejércitos, es claramente político y deriva de la autoridad, efecto del gobierno establecido. La fuerza natural de un hombre reside sólo en el vigor de sus miembros y en la firmeza de su valor, y jamás bastaría para sujetar la multitud al mando de uno sólo. Únicamente el consentimiento y la conciencia de los beneficios resultantes de la paz y el orden pudieron lograr esos efectos» (118).

Son, decía ya en el *Tratado*,

«... el tiempo y la costumbre, los que confieren autoridad a todas las formas de gobierno y a todas las sucesiones de los príncipes, ha-

(118) Ibidem, id., pág. 454. «Si se considera cuán parecidos son todos los hombres en sus fuerzas físicas, e incluso en sus potencias y facultades mentales, hasta que la educación los cultiva, hemos de admitir que, al principio, sólo su consentimiento pudo asociarles y sujetarles a su autoridad.»

ciendo que el poder, que se fundaba al principio solamente en la injusticia y la violencia, llegue a ser con el tiempo legal y obligatorio» (119).

Se trata claramente del derecho de obligaciones aplicado al plano político porque, más consecuente y menos jurídicista que Hobbes, en cuyo pensamiento perviven muchas ideas medievales, pone en el centro mismo del contrato y no secundariamente como derivado, el hecho del poder político que su gran antecesor racionalista tiene empero que «deducir» del supuesto estado de naturaleza. De esta manera es como llega Hume a establecer las «leyes naturales» de la sociedad, las cuales se relacionan con los tres conceptos en que, según él, se basan todos los gobiernos: el *interés público*, el *derecho al poder* y el *derecho de propiedad*: «en ellos se funda también toda autoridad de los pocos sobre los muchos» (120).

La relación mando-obediencia referida directamente a la naturaleza humana, se sitúa así en el centro de la política.

Mientras no se violen esos tres principios que constituyen la razón de ser de la *obligación política*, los que vinculan a gobernantes y gobernados, Hume no sólo niega el *derecho* a la resistencia, sino que, en su opinión, no llegará siquiera a suscitarse su necesidad, pues el gobierno, o mejor el régimen establecido, será entonces legítimo. La obediencia es connatural al ser humano y, por eso, no menos que a la tiranía, teme a la anarquía:

«La verdad es que no hay nada tan terrible como la total desaparición del gobierno, que deja en libertad a la multitud haciendo depender la constitución o elección de un nuevo régimen de una gran parte de la población, pues nunca llegarán a intervenir todos» (121).

La resistencia, más que a un derecho, equivale a un recurso fáctico sólo utilizable en casos extremos —puramente fácticos también, sin ninguna base

(119) III, X, pág. 264.

(120) «Of the First Principles of Government», pág. 30. «Hay, sin duda, otros principios que refuerzan éstos —agrega— y que determinan, limitan o modifican sus efectos, como el egoísmo, el temor y el afecto; pero podemos afirmar que carecen por sí solos de influencia y dan por supuesta la de los ya mencionados. Han de considerarse, por tanto, principios secundarios del Gobierno.»

(121) «Of the Original Contract», pág. 459.

política y ni siquiera moral— de tiranía. A la situación de anarquía nunca se llega sin más, sino que es consecuencia de la tiranía, la cual es anti-política:

«He de confesar que siempre me inclinaré por quienes mantienen firmemente el lazo de la obediencia y consideran su infracción como el último recurso para casos desesperados, cuando el pueblo corre un gran riesgo de violencia y tiranía» (122).

* * *

Resumiendo lo anterior cabe decir que la forma de gobierno adecuada al estado de sociedad constituye el resultado del contrato político, y que esa legitimidad de ejercicio, sancionada por la opinión, es la fuente de la obediencia:

«... un nuevo deber —dice— inventado para apuntalar el de la justicia» (123).

Se funda en el hábito y la costumbre:

«El hábito —añade un poco más adelante en el mismo ensayo sobre *El origen del gobierno*— no tarda en consolidar lo que han creado imperfectamente los demás principios de la naturaleza humana: entonces los hombres, hechos a la obediencia, no piensan ya en apartarse del camino seguido por ellos y sus antepasados, y en el que los mantienen tantos motivos apremiantes y palmarios» (124).

Hablando con su franqueza habitual, afirma Hume en otro lugar que,

«... la obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares, que la mayoría de los hombres no indagan su origen o causa por lo

(122) *Essays*, «Of the Passive Obedience», pág. 475.

(123) «Of the Origin of Government», pág. 36. Por otra parte, HUME sabe que «el amor al mando es tan fuerte en el corazón del ser humano que muchos no sólo sucumben ante él, sino que anhelan los peligros, fatigas y desvelos del Gobierno; pero una vez elevados a esa condición, aunque a menudo por el acicate de sus pasiones personales, suelen encontrar un visible interés en la administración imparcial de la justicia» (págs. 36-7).

(124) *Ibidem*, id., pág. 37. «Cuando nos hemos acostumbrado durante largo tiempo a obedecer a un grupo de hombres, ese instinto o tendencia general que hemos de suponer que constituye una obligación de lealtad, toma fácilmente esta dirección y escoge a ese grupo de hombres con tal objeto» (*Treatise*, III, X, pág. 255).

mismo que no se ocupan del principio de gravitación, la resistencia de los cuerpos u otras leyes universales de la naturaleza...» (125). «Ninguna máxima se ajusta más a la realidad (*conformable*), tanto por razón de prudencia como de ética —decía en otro lugar—, que la de someterse tranquilamente al gobierno que encontramos establecido en el país donde nos acontece vivir, sin inquirir con excesiva curiosidad acerca de su origen y su primer establecimiento» (126).

* * *

Hume es también un escéptico en política, si bien mucho menos que en gnoseología; su escepticismo político se debe a que la realidad está llena de matices y a que los fines y los valores que rigen la conducta humana son, en cierta manera, imprevisibles. De ahí su opinión acerca de las formas de gobierno, dado que resulta inadecuado el método geométrico en los asuntos humanos. Y la razón de su inclinación a la forma mixta de gobierno: en parte porque ésta admite en su seno la variedad, en parte como verificación sociológica de que el régimen existente más libre se rige por esa forma. En Inglaterra,

«... la razón de que las leyes nos den tal libertad, parece ser nuestra forma mixta de gobierno, no del todo monárquica ni enteramente republicana. En mi opinión es observación cierta en política que las dos formas extremas de gobierno, la libertad y la esclavitud, suelen parecerse, y que, si apartándonos de ellas ponemos cierta dosis de Monarquía en la libertad, el gobierno se hace más libre; mientras que si mezclamos alguna libertad con la Monarquía el yugo resulta menos gravoso e intolerante» (127).

La sombra de Hobbes matiza, no obstante, su doctrina:

«... las formas extremas de la Monarquía absoluta y de la República —dice un poco después, en el mismo ensayo *Sobre la libertad de prensa*— se asemejan en ciertas circunstancias materiales. En la primera el magistrado no teme al pueblo; en la segunda, el pueblo

(125) «Of the Original Contract», pág. 456.

(126) *Treatise*, III, II, X, pág. 257.

(127) *Essays*, «Of the Liberty of the Press», pág. 8.

no teme al magistrado. Esta ausencia de temor engendra confianza y crédito en ambos casos, e introduce cierta libertad en las Monarquías y algún poder arbitrario en las Repúblicas» (128).

No es que no tenga sus preferencias. Al contrario,

«... no se puede negar que una forma de gobierno es mejor que otra, independientemente de las costumbres y del carácter de los hombres» (129).

En definitiva, este admirador de Harrington es un republicano que no cree por ahora realizable su ideal. Contemplando el estado de la civilización en Europa, piensa que, de hecho, en las Monarquías absolutas existe cierta libertad, puesto que hay cierta justicia, la cual se manifiesta en las maneras civilizadas, aunque aquélla no constituya su principio. Y en Inglaterra, país sin duda libre, aunque la Monarquía no está todavía plenamente consolidada hay asimismo cierta justicia. Todos los regímenes pueden ser legítimos, incluso el despótico que, a diferencia de Montesquieu, que borra la distinción, no confunde con la tiranía. Ello depende del nivel de civilización de la sociedad de que se trate. En todo caso, considerando como extremos, desde el punto de civilización alcanzado, la forma republicana y la monárquica, su tesis es que en el régimen republicano impera plenamente la regla de derecho, mientras en un régimen monárquico absoluto y hasta despótico, pero no tiránico, la fuente del derecho es directamente la costumbre. Todo depende, en definitiva, del estado de la opinión, del modo de sentir más común. Pero por eso las formas no son indiferentes; otra cosa sería equivalente a dar la razón a

«... quienes dan por bueno que todos los gobiernos son iguales y que la única diferencia radica en el carácter y en la conducta de los que gobiernan» (130).

Hume tiene, pues, su teoría acerca de mejor gobierno, la cual se relaciona directamente con el carácter individual de la acción humana que impulsa los

(128) Ibidem, id.

(129) «Idea of a Perfect Commonwealth», pág. 500.

(130) «That Politics may be reduced to a Science», pág. 13. Añade: «sería realmente muy triste que las cosas humanas tuviesen tan poca consistencia y que su suerte dependiera únicamente del carácter y del humor accidental de unos cuantos».

cambios en la cultura y las leyes naturales del gobierno. Teoría que cabe resumir en dos conclusiones. La primera que

«... el Gobierno que comúnmente recibe el calificativo de libre es aquél que admite el reparto del poder entre diversos órganos, cuya autoridad unida no es menor, y suele ser mayor que la del Monarca, porque en sus funciones usuales de administración debe obedecer a leyes generales y uniformes previamente conocidas por los diversos órganos y todos sus súbditos» (131).

Es decir, que el mejor gobierno es intrínsecamente el gobierno mediante leyes, a las cuales queda también éste sometido en su acción; la Monarquía constitucional, dado el estado general de la civilización.

Y segunda,

«... que toda la vasta máquina del Gobierno no tiene en última instancia otro objeto o propósito que administrar justicia; o, en otras palabras, servir de soporte a los jueces» (132).

De nuevo la soberanía del Derecho concretada en la superioridad del poder judicial. Soberanía del Derecho inconfundible, sin embargo, con la posterior doctrina del Estado burgués de Derecho en que la soberanía corresponde, sólo formalmente, a la Constitución.

* * *

El Gobierno mantiene la unidad de un grupo social civilizado, es decir, complejo, basado en la división del trabajo, la cual, prácticamente, sirve de apoyo a la teoría social de Hume. Pero el Gobierno no agota con ello su función, sino que en él cristalizan los movimientos de la opinión; es decir, que dirige la acción colectiva. El vehículo entre la opinión y el Gobierno son,

(131) «Of the Origin of Government», pág. 39.

(132) Ibidem, id., pág. 35. «Reyes y Parlamentos, armadas y ejércitos, funcionarios de la Corte y del Tesoro, embajadores, ministros y consejeros privados, todos se hallan subordinados en sus fines a esta parte de la administración. En la medida en que su deber lo llama a inculcar la moralidad, incluso respecto al clero puede ser considerado justamente, en lo que hace a este mundo, que su institución no tiene otro objeto.» El ideal platónico de la Justicia como idea suprema es también el de HUME, si bien el escocés agrega su punto de vista histórico y de ahí la perpetua relación entre la justicia y la libertad.

indudablemente, para el pensador escocés, los partidos políticos a los cuales presta gran atención (133).

Los *partidos* implican división, pero en cuanto forman parte de una unidad, esta división es el mecanismo que introduce en el Gobierno el movimiento de la opinión.

Pensando, sobre todo, en los caso de agitación excesiva, recientes todavía en el recuerdo, cree que, en principio,

«... la influencia de estas divisiones se opone directamente a la de las leyes. Las facciones subvierten el gobierno, reducen las leyes a la impotencia y engendran las animosidades más feroces entre hombres de una misma nación, que se deben ayuda y protección mutuas» (134).

Mas, en vista de la situación ya existente y considerando el lado positivo de los mismos, anticipa la doctrina de Burke. Por ejemplo, en el ensayo titulado *Of the Coalition of Parties*, escribe:

«Abolir toda distinción de partido puede no ser factible y acaso tampoco deseable en un Gobierno libre. Los únicos partidos peligrosos son los que sostienen opiniones contrarias a la forma de gobierno, la sucesión de la Corona o los más importantes privilegios de los diversos órganos de la Constitución, si no hay lugar entre ellos para el compromiso o el acuerdo; de modo que la controversia pueda resultar de tal magnitud que justifique incluso una oposición por las armas a las pretensiones de los antagonistas» (135).

Distingue en abstracto las facciones y partidos en dos clases: personales y reales. En los primeros, el tipo de relación es la amistad y la enemistad personal; en los reales, la relación se funda en la opinión o en el interés y de hecho, sobre ambos; el interés es lo que mueve a los dirigentes y el afecto o consideraciones de principio a los seguidores (136).

En Inglaterra se ha llegado ya a una situación en que, pese a sus orígenes

(133) «La opinión puede ser de dos clases, según se base en el interés o en el derecho...» escribe, desarrollando esta idea en *Of the First Principles of Government*, página 29.

(134) *Essays*, «Of Parties in General», pág. 55.

(135) Página 478.

(136) Vid. «Of Parties in General», págs. 55 y sigs.

nes, como «el corazón humano está hecho para reconciliar contradicciones», escribe en *humaniste*,

«... a partir de la revolución, un *tory* puede ser definido en pocas palabras como amante de la Monarquía, aunque sin descuidar la libertad, y partidario de los Estuardo, y un *whig* como amante de la libertad, aunque sin renunciar a la Monarquía, y partidario de la dinastía protestante de Hannover» (137).

Originariamente eran ambos partidos de principios, rasgo cuya novedad señala, por cierto, Hume en partidos estrictamente políticos y no religiosos (138). Con el tiempo, atemperadas en parte las pasiones, tanto el partido de la «corte» como el partido del «país» (139) son ya, sin embargo, partidos mixtos, «influidos por los principios y por el interés» (140), y cuya influencia simultánea ha hecho bascular la corriente de simpatía por el gobierno popular o republicano hacia la Monarquía (141). Es, en parte, el caso de este mismo pensador: un *whig* que, en la medida en que examina las realidades políticas con espíritu independiente, puede parecer un *tory* a los ojos del *whiggismo* vulgar como él mismo solía decir en su correspondencia.

(137) *Essays*, «Of the Parties of Great Britain», pág. 70. Las formas de vida humana implican necesariamente en su seno contradicciones. De ahí la necesidad histórica y civilizada del gobierno.

(138) «Of Parties in General», pág. 58.

(139) «Of Parties in Great Britain», pág. 63.

(140) *Ibidem*, *id.*, pág. 64. «Nada hay tan corriente como ver a partidos que han nacido de una diferencia real, continuar una vez desaparecido el motivo. Cuando los hombres se alistan en bandos opuestos, cobran afecto a las personas de que se han rodeado y odio a sus antagonistas, y estas pasiones se transmiten con frecuencia a su posteridad.» «Of the Parties in General», pág. 56.

(141) *Essays*, «Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic», pág. 52. ... Por tanto «he de declarar francamente que, aunque sea preferible la libertad a la esclavitud en la inmensa mayoría de los casos, antes preferiría ver en esta isla una Monarquía absoluta que una República. Porque vemos qué clase de República podemos esperar.» ... Si bien «la Monarquía absoluta equivale a la muerte más dulce, a la verdadera *euthanasia* de la constitución británica», pág. 52-53.

7. CONCLUSIÓN

Su política no es, pues, conservadora (142), sino la de un intelectual libre de prejuicios, cuyas conclusiones le insertan en la corriente anglo-escocesa del liberalismo arraigado en la tradición, que se atiende objetivamente a los hechos. Los principios rectores de su filosofía podrían sintetizarse así, empleando sus propias palabras:

Primero,

«... que la libertad constituye un bien inestimable en la sociedad, y que todo cuanto favorezca sus progresos y seguridad, jamás será bastante estimado por parte de todo aquel que se considere amigo del género humano» (143).

Segundo, que

«... es por tanto preferible y proporciona la mayor seguridad, tanto al Soberano como a los súbditos, un Gobierno suave y moderado» (144).

En cuanto a lo demás, dicho también con sus propias palabras, cabe

«... sospechar que el mundo es todavía demasiado joven para fijar en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, igual que en todas las demás, sino que nos falta la materia suficiente sobre la que ejercitarlo» (145).

(142) Por ejemplo, PLAMENATZ, ya citado al respecto, afirma que «Hume fue, sin duda, fuertemente conservador». Aunque reconoce que «ni se horrorizó de lo establecido ni vio en ello la señal de Dios». Op. cit., c. 8, VI, pág. 331. Más ponderado y exacto fue el juicio de su contemporáneo VOLTAIRE, precisamente a propósito de su *History*: «El señor Hume no parece en su *Historia* ni parlamentario, ni realista, ni inglés, ni presbiteriano; sólo se descubre en él al hombre ecuaníme.» Cit. en L. L. BONGIE: Op. cit., I, 3, pág. 11.

(143) «Of the Protestant Succession», pág. 497.

(144) «That Politics may be reduced to a Science», pág. 22.

(145) «Of Civil Liberty», pág. 89.

La reacción antiliberal del siglo XIX, iniciada por los conservadores, en cuanto pasó a ser dirigida por los epígonos del progresismo del siglo XVIII, adquirió un tono externamente mucho más optimista. Al calor del entusiasmo suscitado por el desarrollo de las ciencias, fomentó nuevos partidos eclesiásticos, esta vez secularizados, dispuestos a poner en cuestión no sólo la civilización europea, sino la civilización misma. En defecto de auténticas ideas-creencia, en seguida consideraron la utopía, atribuyéndole los contenidos más dispares para consumo de la opinión, a la que suplantán, como el verdaderomotor de la Historia.

DALMACIO NEGRO

R É S U M É

David Hume est essentiellement un penseur politique, bien qu'il soit surtout connu par l'attention qui a été prêtée à sa critique de la métaphysique traditionnelle. Cependant il est certain que cette même attitude critique est née de son intérêt pour la politique en tant que partie essentielle de la morale. Ce qui met également en lumière le fait que sa philosophie n'est pas seulement négative, mais qu'elle offre, précisément dans le domaine de la politique, des aspects constructifs du plus grand intérêt. C'est sans doute le premier grand penseur qui ait proposé une exposition cohérente de la philosophie libérale.

S U M M A R Y

David Hume is, essentially, a political thinker, although this fact has been obscured by the justified attention that has been paid above all to his criticism of traditional metaphysics. The truth is, however, that this same critical attitude is impelled by his interest in politics as an essential part of morals. This demonstrates that his philosophy is not negative only but offers, specifically in politics, constructive aspects of the greatest interest; to the extent that he can be said to be, without any doubt, the first thinker of his stature to give a coherent account of the liberal philosophy.

The first part of the report discusses the current state of the world economy and the impact of the global financial crisis. It highlights the challenges faced by many countries, particularly in the emerging and developing world, and the need for coordinated international action to address these challenges. The report also discusses the role of the International Monetary Fund (IMF) in providing financial assistance and technical support to member countries.

The second part of the report focuses on the impact of the global financial crisis on the world economy. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The third part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The fourth part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The fifth part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The sixth part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The seventh part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.

The eighth part of the report discusses the impact of the global financial crisis on the world's financial system. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on the world's poor. The report also discusses the impact of the crisis on the world's financial system and the need for reforms to strengthen the system and prevent a similar crisis from occurring in the future.