

Naturaleza y función del gobierno en Hume

Hume on the nature and function of government

Ana Marta GONZÁLEZ

Recibido:
Aceptado:

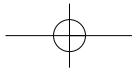
Resumen

Se explora el argumento con el que Hume justifica la existencia del gobierno, articulando elementos psicológicos y sociales. Dada la tendencia natural a satisfacer antes los intereses próximos que los remotos, el cumplimiento de las normas de justicia, que hace posible una cooperación social efectiva, debe remediarse mediante un artificio, el gobierno. Una vez introducido, cumple también una función coordinadora, que potencia las actividades que naturalmente le preceden, especialmente el comercio. Indirectamente, ejerce también una función civilizadora.

Palabras clave: gobierno, instituciones sociales, teoría de la justicia, virtudes artificiales, ciencia política moderna, teoría psico-social de la acción, akrasia, ascetismo social, interés a corto plazo, interés a largo plazo, equilibrio de intereses, esquema cooperativo, refinamiento, poder civilizador del gobierno.

Abstract

I explore Hume's argument for the existence of government, in which he articulates psychological and social elements. Given the human tendency to satisfy the proximate above the remote interests, the fulfilment of the rules of justice, which makes social cooperation possible, must be warranted by the artifice of government. Once the government is in place, it also performs a coordinating function, which strengthens preexistent activities, such as commerce. Indirectly, the government fulfils also a civilizing function.



Keywords: government, social institutions, theory of justice, artificial virtues, modern political science, psycho-social action theory, akrasia, social ascetism, short-term interest, long term interest, balance of interests, cooperative scheme, refinement, civilizing power of government.

En este artículo me propongo analizar el argumento que Hume desarrolla en T.3.2.7, para justificar la existencia del gobierno. Como es sabido, Hume dedica la segunda parte del libro tercero del *Treatise* al examen de las virtudes artificiales. En las secciones precedentes, ha expuesto su tesis acerca de la artificialidad de la justicia, y analizado las tres convenciones básicas –también llamadas por él “leyes naturales”– sobre las que se asienta la sociedad humana: la fijación de la propiedad, su transferencia por consentimiento y las promesas. Sólo entonces pasa a considerar la institución del gobierno.

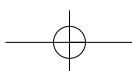
La misma disposición de los temas sugiere que el gobierno es una institución relativamente tardía; en opinión de Hume aparece con una función muy precisa: asegurar el cumplimiento de las normas de justicia o “leyes naturales” allí donde este cumplimiento tiende a debilitarse. Tal y como expresa en la sección siguiente, donde clarifica esta función general y justifica el alcance y los límites del deber de obediencia, el gobierno es una institución muy conveniente y aun necesaria en sociedades grandes, pero no imprescindible en toda circunstancia. Aquí, sin embargo, nos limitaremos únicamente a exponer su argumento general, tal y como aparece en la sección 7.

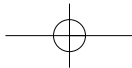
A pesar del interés que, desde hace treinta años, viene suscitando el pensamiento político de Hume¹, su teoría del gobierno ha recibido poca atención. Exceptuando las exposiciones generales sobre su teoría de la justicia, en las que no suele faltar una referencia al gobierno, los pocos estudios específicos sobre esta institución se han afrontado principalmente desde la perspectiva de la teoría de juegos² –interpretación sin duda posible, pero sesgada y anacrónica, si consideramos el contexto de intereses del autor.

Sin embargo, como veremos enseguida, es un tema que permite poner particularmente de manifiesto la articulación de psicología moral y artificio institucional implícitos en el proyecto que inspira el *Treatise*, a saber, el “intento de introducir el método experimental en materias morales”. Desde esta perspectiva, entiendo que el examen de la institución del gobierno en Hume constituye un lugar de referencia para comprender la lógica implícita en la ciencia política moderna, y un lugar privilegiado para comprender en qué sentido su teoría política resulta coherente con un planteamiento liberal de la economía. Más en general, me gustaría hacer notar en

¹ Cf. Cohon (2001).

² Charron (1995).





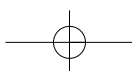
qué medida su enfoque del gobierno avanza en puntos fundamentales el planteamiento funcionalista de las ciencias sociales, al tiempo que pone de manifiesto el potencial civilizador de las instituciones.

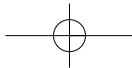
En lo que sigue dividiré mi exposición en cuatro puntos: el primero recuerda el principio que inspira la teoría Humeana de la justicia –la insuficiencia de los principios naturales para dirigir la sociedad y, consiguientemente, la necesidad de potenciar la naturaleza mediante un artificio, con el que imprimimos una dirección nueva a nuestro interés; el segundo se centra ya en la caracterización del gobierno como un tipo de artificio institucional diseñado para solucionar una debilidad de nuestra naturaleza, la tendencia a preferir las ventajas próximas a las remotas; el tercero explora el modo en que determinados diseños institucionales favorecen la función de gobierno, inaugurando una manera de hacer ciencia política; el cuarto, titulado “el gobierno como factor de civilización”, sirve al propósito de contextualizar la teoría política de Hume en una teoría social del proceso civilizatorio.

1. Interés y convención

Para Hume, el auténtico motor del comportamiento humano es el propio interés. Cuestión distinta es cómo conceptualizamos ese interés: ¿se limita sólo a la original pasión por adquirir, a la que Hume reconoce un dominio universal? ¿Abarca también el deseo de tener un carácter moral, capaz de suscitar aprobación y reconocimiento? ¿Tiene unos contornos definidos e inmutables, o puede, por el contrario, expandirse y crecer? Que esto último es, de alguna forma, posible se sigue de la observación de Hume: de manera natural nuestro interés se extiende también a familiares y amigos³; en estos casos, el interés se extiende mediante el afecto.

³ “Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿No veis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen ala mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a al educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida. Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como esta, tan noble, en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión”. T.3.2.2; SBN, 487; “Es manifiesto que en la estructura original de nuestra





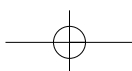
Sin embargo, esta expansión del interés, basada en el afecto, tiene límites. La benevolencia, como virtud natural, no abarca a todos los hombres indistintamente; por otra parte, Hume insiste en que no hay un interés inmediato por el bien común. La justicia, dice, no es una virtud natural, sino artificial. La posibilidad de un orden social en el que se garantice el derecho no descansa en un principio inmediatamente derivado de nuestra naturaleza, sino en la introducción de artificios o convenciones, que imprimen una dirección nueva a nuestro interés.

Según esto, es el propio interés, aunque encauzado mediante un artificio, el que sigue constituyendo el motivo más básico y universal de nuestro actuar, y, por tanto, el principio al que hemos de referir en última instancia la observancia universal que debemos a las reglas de justicia, gracias a las cuales la sociedad humana evita caer en el estado de naturaleza: nos interesa someternos a unas normas que definan un esquema cooperativo⁴; esta es una reflexión que, según Hume, está al alcance incluso de las inteligencias más rudas⁵.

mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos: la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes". T.3.2.2; SBN, 488.

⁴ "Nuestras ideas naturales y no cultivadas de la moralidad, en lugar de proporcionar remedio a la parcialidad de nuestras afecciones, más bien las configuran en esa parcialidad y les confieren fuerza e influencia adicionales. El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del artificio; o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos –debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra– se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las pasiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restricción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de éstas. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra". T.3.2.2; SBN, 489.

⁵ "Ya que es mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de posesión como esta pasión se restringe a sí misma, si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo. Pero si se encuentra que nada puede ser más simple y obvio que esa regla; si se advierte que, para preservar la paz entre sus hijos, todos los padres se ven obligados establecerla, y que a cada momento hay que ir perfeccionado estos primeros rudimentos de justicia, según que la sociedad se va haciendo más grande; si todo esto resulta evidente –como tiene ciertamente que resultar– podemos concluir



Sin embargo, la experiencia muestra que esta convicción no es por sí sola suficiente para que actuemos conforme a ella. En efecto: si las normas de justicia están avaladas por el propio interés, y todos son capaces de darse cuenta de ello, ¿por qué en ocasiones violamos esas normas, desordenando toda la vida social?

Piensa Hume que si somos capaces de violar las normas de justicia, a pesar de advertir cómo ellas, protegiendo el orden social, protegen nuestro interés, es sólo porque, en determinados momentos, movidos por la pasión, nos dejamos llevar más por intereses más próximos e inmediatos. Con ello tocamos un punto capital de la antropología de Hume, que subyace a su entera teoría política, y anuncia el potencial civilizatorio de su teorías social⁶: la distinción entre interés a largo plazo e interés a corto plazo.

Las normas de justicia aparecen en el sistema de Hume como un modo de hacer prevalecer el interés a largo plazo, frente a las solicitudes del momento. Esto último ocurre porque nuestras pasiones siguen fácilmente las representaciones de la imaginación: lo contiguo en el espacio y en el tiempo las excita más intensamente que lo distante. De este modo, atraídos por intereses más inmediatos, llegamos a transgredir las normas de justicia, contraviniendo nuestro interés más general y remoto; sufrimos de lo que W. C. Charron llama “practical myopia”⁷.

Todo ello ocurre más fácilmente, piensa Hume, cuanto más inculta sea nuestra naturaleza, esto es, cuanto menos ilustrado sea nuestro entendimiento. Por ello se plantea la cuestión de cómo ilustrarnos en primer término y, sobre todo, cómo hacer que el interés ilustrado se imponga en la práctica a las pasiones más intensas. Afrontar este problema es importante, porque el comportamiento de la naturaleza inculta tiende de suyo a generalizarse por imitación⁸, y esta misma generalización, a su vez, tiende a convertirse en una razón ulterior que refuerza la conducta transgresora, por cuanto nos lleva a pensar que somos tontos si somos los únicos en imponernos una severa restricción allí donde todos se aprovechan de las transgresiones. De este modo, la sociedad llega a convertirse en algo inseguro.

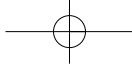
La cuestión, entonces, es cómo volver a hacer de la sociedad un lugar seguro,

que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social”. T. 3.2.2; SBN, 493.

⁶ En la medida en que demoramos la satisfacción de un interés inmediato apelando a un interés remoto, incidimos sobre nuestra disposición psicológica y sobre el mundo externo: por un lado sublimamos las inclinaciones y por otro planificamos intervenciones en el mundo. Ambos aspectos entran dentro de lo que Norbert Elias califica como “proceso civilizatorio”. Cf. García Martínez (2006).

⁷ Charron (1995).

⁸ De ahí también, que al desarrollar su argumento acerca de la convención social básica, Hume también remitiera a la imitación como un refuerzo necesario de nuestra sujeción a las normas de justicia: “Solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puede verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas”. T.3.2.2; SBN, 498.

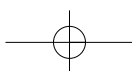


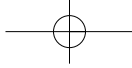
en el que cada uno pueda perseguir su interés sin temor. Esta es la pregunta que a juicio de Hume da razón de la institución del gobierno. Cabría decir que Hume reproduce el problema Hobbessiano de cómo abandonar un estado de naturaleza presidido por el miedo. Y, hasta cierto punto, la solución que ofrecerá Hume puede considerarse análoga a la de Hobbes. Pues, a diferencia de lo que ocurriría con la introducción de la convención social básica –que, para Hume, no tiene el carácter de una promesa⁹– a la hora de justificar la institución del gobierno, Hume no tendrá inconveniente en apelar a una promesa –o, como dirían algunos, a un contrato– para asegurar la vigencia de las reglas de justicia o interacción acordadas por la sociedad de manera autónoma, pero sólo en un primer momento, y aclarando que la fuerza de dicha “promesa” no es otra que la que procede del interés de todos en la subsistencia de la sociedad¹⁰. De ahí que, no obstante esta semejanza superficial, subsistan importantes diferencias entre Hobbes y Hume. Como bien ha visto Harrison, a diferencia de lo que ocurre en Hobbes, el gobierno Humeano no viene a proteger al hombre frente a otros hombres, ni, tampoco –como en el caso de Locke– se propone proteger a los hombres frente a los gobernantes, sino que, ante todo, viene a proteger al hombre frente a sí mismo, concretamente, de la mencionada tendencia a preferir los beneficios cercanos a los remotos¹¹. Desde esta perspec-

⁹ “Esta convención no tiene la naturaleza de una promesa, pues hasta las mismas promesas... surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que algo es realizado por la otra parte”. T.3.2.2; SBN, 490.

¹⁰ “Cuando consideramos cuán parecidos son todos los hombres en lo general, e incluso en sus potencias y facultades mentales, hasta que la educación las cultiva, hemos de conceder que sólo su consentimiento pudo en un principio asociarlos y sujetarlos a una autoridad. Si recorremos el gobierno hasta su primer origen en bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual. Las condiciones bajo las cuales estuvieron los hombres dispuestos a someterse fueron o bien expresas o bien tan claras y obvias que pudo estimarse superfluo expresarlas. Si es esto lo que se quiere significar por contrato original, no puede negarse que el gobierno se funda en sus comienzos sobre un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría con arreglo a este principio... Pero los filósofos que han abrazado un partido (si cabe tal contradicción) no se contentan con estas concesiones. Afirman no sólo que el gobierno nació del consentimiento, mejor, de la aquiescencia voluntaria del pueblo, sino que incluso ahora, ya alcanzada la madurez, no tiene otro fundamento” Hume (1994, pp.98-100).

¹¹ “Many writers, for example Hobbes and Locke, have suggested that men surrendered power to the magistrates in order to gain the protection of these magistrates against other men. According to Hume,





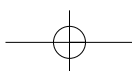
tiva, por tanto, puede afirmarse que Hume propone un remedio institucional para el problema moral de la *akrasia*.

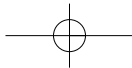
En efecto, en un primer momento, para justificar la necesidad del gobierno Hume no hace sino reproducir el argumento que había desarrollado anteriormente, cuando trataba de justificar la introducción de la convención social básica: en uno y otro caso, el remedio a la inseguridad derivada de la inestabilidad de la propiedad o del incumplimiento de las normas de justicia no viene de la naturaleza, sino del *artificio*. Sin embargo, en seguida aparecen las diferencias. Así, mientras que en el caso de la institución de la convención social básica, Hume insistía en que tal artificio no tiene la forma de una promesa, sino que constituye la simple *expresión de un interés recíproco*, en el caso presente observa que el artificio ha de consistir en el *consentimiento libre* por el que todos los hombres deciden someterse a las normas de justicia. En ello va implícita la referencia a la promesa. Según parece, ahora, cuando lo que ha entrado en juego es la misma sujeción a las normas inicialmente convenidas, ya no es suficiente la simple expresión de un interés recíproco. Por eso, la pregunta que ahora se plantea con más urgencia es la de cómo lograr aquel consentimiento, puesto que, al fin y al cabo, los hombres siguen siendo los mismos, con su misma naturaleza, y, por tanto, siempre tentados a preferir lo cercano a lo remoto.

Al igual que ocurría con la primera institución de las normas de justicia, cabe pensar que sin la previa experiencia de las ventajas anejas a la vida social, ni siquiera podríamos plantearnos esta cuestión, ni estaríamos suficientemente motivados para introducir convenciones sociales, pues no habríamos experimentado los beneficios “de la compañía y la conversación” derivados de la sociabilidad¹². Ésta constituye otra notoria diferencia entre Hume y Hobbes: en el estado de naturaleza Hobbesiano no había realmente vida social, sólo individuos que persiguen su interés y tienen miedo de verse desposeídos por los otros. En cambio, para Hume, un “estado de naturaleza” así concebido no pasa de ser una ficción; si en ocasiones

man’s main reason for surrendering power to the magistrates is in order that they shall protect him against himself. It is because of his own short-sighted tendency, which he is unable to alter, to prefer near to distant advantages, that he does not act on rules of justice, and so harms himself by depriving these rules of any utility. For the same reason he needs magistrates to enforce the rules, and to decide impartially when they have been broken. The fact that man also needs magistrates because he foresees that other men will also break the rules is, according to Hume, only secondary. Indeed, Hume speaks as if the other reason why other men’s transgressions were harmful was that these would make it psychologically impossible for me not to transgress myself (535)” Harrison (1981, pp. 172-3).

¹² “Una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición a la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos –debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra– se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo”. T. 3.2.2; SBN, 489.





hace uso de esta ficción es sólo para resaltar que dicho “estado de naturaleza” debe considerarse social, precisamente porque la convención básica que la hace posible se hace presente con suma facilidad, con sólo expresarnos nuestro mutuo interés en someternos a ella.

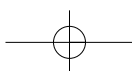
De acuerdo con lo anterior, parecería que incluso para convenir en ese básico esquema cooperativo es preciso que la consideración de un interés remoto tenga cierto efecto sobre nuestra voluntad presente. Pero si tal cosa es posible en última instancia es sólo porque tenemos una experiencia previa de los beneficios de la vida social. En efecto, conviene notar que, para Hume, el interés remoto, por el que nos vemos motivados a reconducir nuestra pasión presente sujetándonos a ciertas convenciones, no viene definido necesariamente por una única pasión –la universal pasión por adquirir– sino también por la posibilidad de prolongar los placeres de la vida social, y, más en general, la posibilidad de desarrollar un carácter apto para la vida social¹³, en toda su riqueza¹⁴.

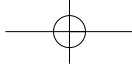
En todo caso, el núcleo del problema, al que Hume procura una solución *institucional*, reside en explicar cómo llegamos a superar nuestra natural tendencia a preferir los beneficios próximos a los remotos. Y, a fin de explicar este último punto, Hume introduce una consideración que, bien mirada, representa una forma de “astucia de la naturaleza”. En efecto, en su opinión, es nuestra misma natural negligencia frente a lo remoto –en cierto modo, nuestra misma limitada naturaleza– la que proporciona el remedio para salir de aquella precaria situación que nos circunscribe al interés presente.

Para ilustrarlo, Hume acude a una analogía óptica. Al igual que, considerados a cierta distancia, los objetos se difuminan en sus aspectos más particulares, permitiéndonos enjuiciar más certeramente su naturaleza, algo semejante ocurre también en este caso: considerando a cierta distancia las ventajas que se derivarían de un

¹³ Esto, me parece, obliga a corregir la crítica que Harrison le dirige a Hume: “Though Hume is right in saying that it is in man’s (collective) long-term interest to have rulers who impose justice on man (collectively), it is not in any given man’s interest to have rules of justice enforced upon him. What is in the interest of each individual man is to have rules of justice imposed upon others, but not on himself. If he ever did meet together with other men to decide whether to have rulers, it would be in his interest to agree that the rules of justice should be imposed upon everybody, excluding himself, if this were possible”, p. 173. Para Harrison, no tiene sentido afirmar que va en interés (próximo o remoto) del propio individuo el que haya leyes y gobierno que le repriman a él individualmente, sino que el verdadero interés del individuo requeriría que las leyes reprimieran a los demás, dejándole a él libre. Si nos limitáramos a considerar la pasión por adquirir, Harrison estaría en lo cierto. Sin embargo, como recogemos en la nota 8, Hume da a entender que la introducción de la convención social básica obedece también a una previa y satisfactoria experiencia de las ventajas de la vida social.

¹⁴ Desde esta perspectiva, el caso del *sensible knave*, que se aprovecha de que los demás cumplen las reglas para perseguir su interés individual, y en esta medida exhibe una racionalidad puramente instrumental, constituye, para Hume, un caso moralmente anómalo, resultado de una incorrecta socialización.



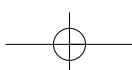


artificio destinado a ordenar la sociedad, advertimos de qué forma un artificio semejante nos beneficiaría. Según Hume, esta clase de consideración, distante, de nuestra propia situación, es lo que el vulgo denomina “razón”¹⁵. Desde un punto de vista práctico, esta “razón” se caracteriza por dos notas relacionadas entre sí: por un lado, permite ideas generales –y, en esa medida, nos hace ganar horizonte– pero, por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, tiene menor incidencia práctica sobre la imaginación¹⁶, y, consiguientemente, sobre el deseo¹⁷.

¹⁵ “Cuando una pasión se convierte por fin en principio estable de acción, y constituye la inclinación dominante del alma, no produce ya por lo común ninguna agitación sensible. Dado que una repetida costumbres, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa oposición, y emoción, que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebatado de pasión. Tenemos pues que distinguir entre pasión apacible y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa. A pesar de esto, es cierto que, cuando deseamos dirigir la conducta de un hombre e impulsarle a una acción determinada, es comúnmente mejor regla incidir sobre las pasiones violentas que sobre las apacibles, y guiarle siguiendo más bien sus inclinaciones que mediante eso que vulgarmente se llama su razón. Tenemos que situar al objeto en tal situación que resulte apropiada para incrementar la violencia de la pasión. Podemos observar, en efecto, que todo depende de la situación del objeto de la pasión, y que bastará una variación en este punto para transformar las pasiones violentas en apacibles, y viceversa. Ambos tipos de pasiones persiguen el bien y evitan el mal, y ambas son incrementadas o disminuidas por el aumento o disminución de bien o mal. Pero la diferencia entre ellas está en que un mismo bien causará una pasión violenta cuando esté próximo, y sólo una apacible cuando esté lejano”. T. 2. 3.4; SBN, 419; “Cuando alguna de estas pasiones (apacibles) está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad”. T. 2.3.3; SBN, 417.

¹⁶ “Cualquier placer de que tengamos noticia nos afecta más que cualquier otro de cuya naturaleza seamos por completo ignorantes, a pesar de que reconozcamos la superioridad de este último. Podemos hacernos una idea particular y determinada del primero, mientras que a este otro lo concebimos bajo la noción general del placer. Y lo cierto es que, cuanto más general y universal sea una de nuestras ideas, menor influencia tendrá sobre la imaginación. Aunque una idea general no sea otra cosa que una idea particular considerada desde cierto ángulo, comúnmente es más oscura, porque ninguna idea particular por la que nos representamos una general está en ningún caso determinada o fija, sino que fácilmente puede cambiarse por otras ideas particulares que valgan también para la representación”. T.2.3.6; SBN, 424-5.

¹⁷ “Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable. Es imposible que la razón pueda tener este último efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición. Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio”. T.2.3.3; SBN, 415.





Así, tan pronto abandonamos esa consideración “racional” de las cosas, marcada por la generalidad y la distancia, y volvemos a considerar los objetos más de cerca, nuestras inclinaciones particulares vuelven también a ponerse en primer plano, y, con ellas, la tiranía de los intereses más inmediatos. Hume aclara todo esto con un ejemplo sumamente ilustrativo:

Al reflexionar sobre una acción que realizaré dentro de doce meses prefiero siempre el bien mayor, sin importarme si en ese momento estará más o menos próximo; ninguna diferencia en ese punto supondrá diferencia alguna en mi presente intención y resolución. La distancia que me separa de la determinación final hace que se desvanezcan todas las pequeñas diferencias, de modo que no me veo afectado sino por las cualidades generales y discernibles del bien o del mal. Pero cuando me voy acercando a la fecha, las circunstancias que en un principio había desatendido comienzan a cobrar importancia y a influir sobre mi conducta y afecciones. Surge ahora una nueva inclinación hacia el bien presente, y me resulta ya difícil adherirme inflexiblemente a mi intención y resolución primeras. Ahora bien, cabe que me resulte altamente desagradable esta debilidad natural y que intente librarme de ella por todos los medios posibles... (T.3.2.7; SBN, 536).

El párrafo anterior recoge bien el dilema que se le plantea al agente que experimenta la discrepancia entre sus intereses a largo plazo y sus intereses a corto plazo: aunque consideradas todas las cosas, preferiría apostar por los intereses a largo plazo, llegado el momento de la acción, que versa siempre sobre lo particular, experimenta la atracción de los intereses más próximos. La cuestión, naturalmente, es cómo hacer prevalecer el interés ilustrado sobre el interés inmediato.

A esta cuestión cabe responder: en la medida en que el interés remoto se nos desvela al formar ideas generales acerca de las cosas, la clave para hacer prevalecer el interés ilustrado sobre el interés inmediato, se localiza exactamente en este punto, en hacer que nuestra conducta sea regulada por las ideas generales, y no por la impresión del momento. Ahora bien, ¿cómo hacer que las ideas generales se impongan a la pasión del momento? Como adelantábamos más arriba, se trata del clásico tema de la *akrasia*.

Antes de apuntar la solución que propone Hume, conviene notar que si en general podemos plantearnos esta pregunta es porque no vivimos simplemente en el instante presente, pero tampoco en el plano general de la razón. En el hombre concreto, que ya tiene experiencia de la sociabilidad, confluyen una multitud de pasiones. Como escribe Kliemt, “un hecho que salta a la vista es que los hombre en sus disposiciones de comportamiento –especialmente con respecto a lo lejano– ni siguen permanentemente un autointerés estrechamente definido in tampoco los afectos y pasiones del momento”¹⁸.

¹⁸ Kliemt (1986, p. 102).



Y, en efecto, Hume observa que los hombres tan pronto actúan en contra de sus intereses como reprimen una pasión en atención a ellos; para él, este dilema puede interpretarse en términos de “oposición de pasiones”; y sugiere que inclinarse hacia una u otra opción depende de cuál sea el carácter general o la disposición actual de la persona. “Lo que llamamos ‘fuerza de espíritu’, dice, implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas”¹⁹.

Ahora bien, si hemos de plantear el dilema en estos términos, entiendo que la cuestión decisiva reside en si en cada momento particular somos *dueños* o no de enfocar los acontecimientos desde una perspectiva general, o bien la perspectiva particular –y con ella los intereses próximos– se nos impone sin que podamos evitarlo. En definitiva, si somos dueños de actuar desde nuestro carácter general, o bien, por el contrario, si lo determinante es la disposición actual en la que nos encontremos.

Conviene indicar que Hume no plantea la cuestión en estos términos, probablemente porque parte del hombre tal y como se encuentra de hecho en la sociedad, y ese hombre, como acabamos de apuntar, tan pronto actúa en un sentido como en el contrario. Si hay alguna posibilidad de *predecir* su comportamiento es sólo en la medida en que el hombre en cuestión tiene un carácter ya formado, pues solo entonces hay en su comportamiento la regularidad necesaria que permite al observador una cierta predicción de los efectos –las acciones– basándose en el conocimiento de las causas –los motivos.

Esta última observación, coherente por lo demás, con el propósito Humeano de aplicar el método experimental a asuntos morales, al que aludíamos en la introducción, explica por qué, en ocasiones, Hume da a entender que las acciones que se escapan a un principio general no constituyen objeto apropiado de la ética²⁰. Si

¹⁹ “Los hombres actúan a menudo conscientemente en contra de sus propios intereses. Por esta razón la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos. Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por tanto, no es solamente el desagrado presente lo que les determina. Podemos observar, en general, que ambos principios actúan sobre la voluntad y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter general o la disposición actual de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo. A estas variaciones de carácter se debe la gran dificultad de tomar alguna decisión en lo concerniente a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones”. T. 2.3.3; SBN, 418.

²⁰ “El hecho de que una acción sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones que no proceden de un principio constante no tienen influencia alguna sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad y, en consecuencia, nada tienen que ver con la moral. Esta reflexión es evidente de suyo y merece que le conceda la mayor importancia en el asunto presente. Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que

tomáramos esto como indicando que sólo son moralmente evaluables las acciones procedentes de un carácter ya formado, demasiadas acciones quedarían fuera de nuestra consideración, pero entonces se plantearía la cuestión de cómo hemos llegado a adquirir un carácter en primer término. John Bricke pretende salir al paso de este problema, argumentando que, para Hume, cualquier acción voluntaria e intencional vale como una acción procedente del carácter, tanto si es una acción característica de la persona o no²¹.

Sin embargo, incluso aceptando la solución de Bricke –que muchos encontrarían controvertida–, el problema –que no es otro que el problema de la libertad– sigue presente, pues Hume da a entender claramente la dificultad de que, en ausencia de un carácter ya formado, tengamos realmente la capacidad de determinemos por el interés remoto y no por el interés inmediato. Así pues, ¿de qué depende que hagamos prevalecer el interés remoto sobre el próximo?

Es probable que, enfrentado a esta cuestión, Hume considerase suficiente constatar el hecho de que oscilamos de lo particular a lo general, simplemente porque así es nuestra naturaleza; y que, en cada caso particular, nos inclinamos en un sentido o en otro, conforme al resultado de la peculiar oposición de pasiones que se origina en nuestro interior, y cuyo completo conocimiento se nos escapa. Según esto, sería la misma naturaleza, con su oposición de pasiones, la que, en un principio, abriría un espacio para que advirtamos la asimetría de intereses próximos y remotos, y pensemos el modo de hacer prevalecer los segundos sobre los primeros, y de este modo remediar la pobre situación en la que ella misma nos deja.

2. El gobierno como remedio institucional de la *akrasia*

Los primeros remedios que Hume considera, para limitar la atracción del interés presente, y abrir espacio a la consideración del interés remoto, son de tipo intelectual: “puedo recurrir al estudio y la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los

se derive dicha acción. Sólo esto es lo suficientemente duradero para afectar a nuestros sentimientos sobre las personas. Es verdad que las acciones son mejores indicadores del carácter que las palabras e incluso más que los deseos y sentimientos, pero sólo en tanto que indicadores van acompañados de amor u odio, elogio o censura”. T. 3.3.1; SBN, 575.

²¹ “As he writes in the *Treatise*: ‘an intention shews certain qualities, which remaining after the action is perform’d, connect it with the person’. (T. 349). If an action proceeds from ‘a particular forethought and design’ (T. 349) it proceeds from something ‘durable’ in the person, which is to say that it proceeds from his character. More generally, if an action proceeds from the ‘sensible and thinking’ part of a person (T. 349) it is an action which flows from his character. When Foot and Helm object to Hume’s theory of responsibility on the grounds that it denies a man’s responsibility for his own uncharacteristic actions, they are, then, wildly wide of the mark. Hume’s position is not that a man is responsible only from characteristic actions, but he is responsible for any action which flows from his character, i.e., any intentional action which he performs” Bricke (1995, p. 252).

amigos, a la meditación frecuente y a repetirme muchas veces la resolución...”. T.3.2.7; SBN, 536.

Sin embargo, inmediatamente observa que tales remedios, por sí solos, son poco efectivos, de modo que es su misma ineficacia la que nos lleva a buscar cualquier otro modo de auto-limitarnos: “Y cuando me dé cuenta de lo poco efectivo de estos medios, abrazaré con placer cualquier otro expediente por el que pueda restringirme a mí mismo y protegerme de esa flaqueza”. T.3.2.7; SBN, 536.

La cadencia de la frase anterior sugiere que nos encontramos ante el último recurso de un hombre desesperado, capaz de cualquier cosa con tal de restringirse a sí mismo, y así garantizar la victoria del interés ilustrado sobre la pasión del momento. Cabría preguntarse por qué, y, sobre todo, hasta qué punto uno abrazaría *con placer* cualquier otro expediente que pueda auto-limitarle. La respuesta que ha dado Hume con anterioridad, al tratar de la introducción de la convención social básica, aludía en última instancia a la misma pasión: el libre despliegue de la pasión por adquirir sólo puede garantizarse si de mutuo acuerdo todos nos sometemos a unas normas de juego, que no anulan la pasión, sino que simplemente moderan su ímpetu, y le otorgan nueva dirección²². Ciertamente, para ello es preciso que la pasión sea permeable a la razón; que se deje persuadir hasta cierto punto por la razón, no puede ser completamente sorda a razones. Diríamos que éste ha de ser un rasgo de todas las pasiones humanas, si es que en algún momento han de poder dar paso a las pasiones apacibles y, de ese modo, forjar un carácter.

En efecto, en la transición de las pasiones violentas a las apacibles, de forma que éstas se conviertan en principio de nuestro actuar, consiste, para Hume, la formación del carácter. Y en esta tarea desempeña un papel capital la natural “oposición de pasiones”, a la que aludíamos arriba, y, en particular, el artificio con el que intentamos remediar los inconvenientes derivados de dicha oposición²³. Desde esta perspectiva se entiende el papel crucial que en la formación del carácter desempeñan las virtudes artificiales. Éstas son las que hacen posible la vida en común más allá del ámbito reducido de familiares y amigos, y de ellas depende en una medida muy considerable la generación de los placeres específicamente humanos –los de la reflexión y la conversación con nuestros semejantes²⁴.

²² Vid. Nota 3: T. 3.2.2; SBN, 489.

²³ Tanto en el plano individual como institucional. En efecto: Hume introduce el artificio por vez primera para superar la parcialidad del sentimiento natural, que limita su alcance al grupo de los próximos, y, en esa medida, no es apto para formar comunidades más amplias: “una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer a los hombres para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión”. T. 3.2.2; SBN, 487.

²⁴ “Aunque (los bribones) consiguieran obrar en secreto y tener éxito, el hombre honrado, si posee



Así pues, el principal medio con el que contamos para restringir la satisfacción inmediata del interés no es simplemente nuestra reflexión, ni mucho menos una invocación directa a la ascesis personal, como si la solución estuviera en poner freno individualmente a nuestra pasión por adquirir. Para Hume, sostener esto supondría desconocer la realidad de nuestra naturaleza. Ésta, a su juicio, se encuentra marcada por dos notas, la avidez y la sociabilidad, que, combinadas, nos hacen abrigar un razonable temor, el temor de que los demás, dotados de una naturaleza tan ávida como la nuestra, puedan arrebatarlos los bienes exteriores que deseamos conservar e incrementar. En efecto, según Hume es la mutabilidad de los bienes externos lo que introduce inseguridad en la vida social, y lo que, por eso mismo, perturba en mayor medida la convivencia²⁵.

Se puede pensar que al localizar el problema en la inseguridad que rodea a los bienes externos, Hume no va suficientemente lejos. Después de todo, lo que nos hace temerosos de perder esos bienes es el amor a dichos bienes, el pensar que nunca tenemos suficientes para satisfacer nuestros deseos, y el saber que los demás también los desean. En este sentido, la raíz del desorden estaría en la avaricia, como había dicho San Pablo. Sin embargo, Hume no considera que la avaricia sea un mal. Considera simplemente que se trata de una pasión inseparable de nuestra naturaleza, y de la que depende realmente lo que llamamos “sociedad”²⁶: “lo mismo da, en

algún barniz de filosofía, o incluso de la reflexión y la observación comunes, descubrirá que los bribones resultan al final las mayores víctimas, y que han sacrificado el disfrute inestimable de una reputación, en lo que se refiere al menos a ellos mismos, por la adquisición de juguetes y chucherías sin valor. ¿Qué pocas cosas son necesarias para satisfacer las necesidades de la naturaleza? Y, en lo que respecta al placer, ¿qué comparación entre la satisfacción no comprada de la conversación, las relaciones sociales, el estudio, incluso de la salud y de las bellezas usuales de la naturaleza: pero sobre todo la reflexión tranquila sobre la propia conducta: qué comparación, digo, entre estas satisfacciones y las diversiones vacías y febriles del lujo y el gasto? De hecho, esos placeres naturales realmente no tienen precio: tanto porque están por debajo de todo precio en su obtención, como porque se encuentran por encima de cualquiera en su disfrute”. E. Sección 9, Parte 2, p. 283-284.

²⁵ “Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de ésta”. T. 3.2.2; SBN, 488. “Una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad... cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos –debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra– se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo”. T. 3.2.2; SBN, 489.

²⁶ Vid. Nota anterior.



efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por sí sola se restringe. Así pues, si es virtuosa, los hombres entran en sociedad gracias a su virtud, y si es viciosa, el efecto es el mismo". T. 3.2. 2; SBN, 492.

Así pues, al conceder a la pasión del interés propio un estatuto moralmente neutro, o al desinteresarse por su cualidad moral, se comprende que no se proponga remediarla en el individuo, sino que pase simplemente a considerarla como un simple hecho, hasta el punto de edificar su completa teoría social sobre esta base. Por esa razón, en efecto, considera que la manera de calmar aquel temor ha de venir por un artificio social con el que nos aseguramos de que, restringiendo de mutuo acuerdo nuestra pasión por adquirir, ésta puede ejercitarse con mayor seguridad.

En efecto, Hume considera que si tal artificio llega finalmente a establecerse es porque nos persuadimos recíprocamente de que sujetarnos de mutuo acuerdo a unas determinadas normas nos beneficia a todos, en la medida en que posibilita que cada uno individualmente pueda secundar con seguridad su pasión por adquirir, y de paso obtener las restantes ventajas de la vida en sociedad. De este modo, perdemos en lo que se refiere a la satisfacción inmediata de la pasión, pero ganamos en lo que se refiere a la duración y seguridad en su ejercicio.

Según esto, la renuncia a una solución ascético-individual al problema de la avaricia no impide, sino que reclama lo que podríamos llamar una ascesis colectiva: toda la sociedad, de común acuerdo, acepta restringir la satisfacción de la pasión presente a fin de poder satisfacerla con más seguridad y duración. Como vería Max Weber, estamos ante una ascesis institucionalizada, la que se encuentra en la base del capitalismo primitivo.

En efecto; se puede pensar, como lo hizo en su día Daniel Bell, que esta ascesis vale para la sociedad burguesa, para el capitalismo primitivo de tipo productivo, pero ya no vale para sus hijos²⁷, para el capitalismo de consumo, marcado sobre todo por el imperio del instante y de lo efímero, que diría Lipovetsky. Pero Hume no piensa que su razonamiento sea dependiente de su particular momento histórico. Como hemos apuntado, considera que la pasión por adquirir es la pasión más básica de la naturaleza humana; que no sería realista prescindir de ese dato, y que, por tanto, si no queremos generar más desorden social, es preciso darle forma institu-

²⁷ "En el temprano desarrollo del capitalismo, el impulso económico sin freno fue controlado por las restricciones puritanas y la ética protestante. Se trabajaba por la obligación de cada uno a su propia vocación o para cumplir con la norma de la comunidad. Pero la ética protestante fue socavada, no por el modernismo, sino por el propio capitalismo. El más poderoso mecanismo que destruyó la ética protestante fue el pago en cuotas, o el crédito inmediato. Antes, era menester ahorrar para poder comprar. Pero con las tarjetas de crédito se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. El sistema se transformó por la producción y el consumo masivos, por la creación de nuevas necesidades y nuevos medios de satisfacerlas... El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo" Bell (1987, p. 33).

cional. En ausencia de instituciones que den forma a la vida social y, de paso, encaucen la vida psíquica del hombre, éste se encuentra perdido.

En este punto, en todo caso, hay que distinguir dos momentos estructurales, o bien, si queremos continuar la exposición histórico-conjetural de Hume, dos etapas: la etapa de la formación de las convenciones sociales básicas que definen un esquema cooperativo, y de las que depende la justicia en general, y la etapa de la introducción del gobierno propiamente dicho, que viene a asegurar el cumplimiento de las primeras. Importa subrayar este aspecto, pues en él se advierte con toda claridad la intrínseca apertura de la teoría política de Hume a una economía de mercado: las normas de justicia, que definen la interacción entre los hombres, se definen todas ellas con anterioridad a la intervención del gobierno. La función del gobierno no es otra que asegurar normas preexistentes –por mucho que, en algunos casos, este “aseguramiento” implique una ulterior determinación de las normas antecedentes o naturales.

En efecto, las convenciones sociales básicas, que Hume llama “leyes naturales”, ya han puesto todos los cimientos del orden social²⁸. Pero en determinadas circunstancias ni siquiera ellas son suficientes: la posibilidad de obedecer las reglas de justicia, que nos benefician a todos, depende de hacer regularmente efectiva la posibilidad de guiarnos por intereses remotos, y no simplemente por intereses inmediatos, para lo cual es preciso introducir un nuevo artificio, que invierta el sentido de los intereses, es decir, que convierta en remoto el interés por violar las normas y en próximo el interés por cumplirlas. El argumento que da Hume para sugerir este giro es significativo:

Como es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación el más remoto (T.3.2.7; SBN, 537).

Merece la pena insistir sobre este punto. Hume considera más fácil modificar las circunstancias en las que desenvolvemos nuestra vida social, que modificar nuestra conducta personal –o, como él mismo dice, “nuestra naturaleza”, originalmente marcada por la tensión hacia lo inmediato–. Se anuncia aquí el viraje de la filosofía política, desde la ética hacia la ciencia empírica de la naturaleza humana. Hume propone tomar al hombre “tal y como es”, no como debería ser, entre otras cosas porque está persuadido de que el hombre no llegará a ser “lo que debe” –sea esto lo que sea– si no se potencia artificialmente su naturaleza²⁹. En este contexto,

²⁸ Esas leyes naturales se asemejan a los principios newtonianos. Tal vez no haya un pasaje en el *Treatise* donde más claramente se perciba la influencia de la física newtoniana que T.2.3.1; SBN, 401-403.

²⁹ El artificio incluye, por supuesto, las virtudes artificiales, de las que, como hemos dicho, depende en gran medida la formación del carácter.

“naturaleza” designa, ante todo, una determinada constitución psíquica, que, puesta en determinadas circunstancias sociales, suele reaccionar de modos bastante previsibles.

En la medida en que Hume edifica su filosofía social y política sobre la reducción de la naturaleza humana a determinadas variables psico-sociales, está dando un paso decisivo hacia la configuración de la moderna ciencia política³⁰. En efecto, razonar, como lo hace Hume, desde la hipótesis de una naturaleza amoral significa razonar desde una abstracción, pues el hombre concreto nunca es sólo una pura pasión por adquirir, ni su conducta puede explicarse sólo desde esa premisa, combinada con otras premisas relativas a la sociedad –por ejemplo, una situación de abundancia o de escasez.

Pero Hume no engaña; él no afirma que los hombres concretos obren necesariamente así, sino que así hemos de tomarlos cuando hacemos política³¹. No excluye que haya hombres de carácter, dotados de gran fortaleza de espíritu, capaces de sobreponerse al interés presente en nombre del interés remoto. Pero entiende que, dada la naturaleza de los hombres, existe una probabilidad muy grande de que la conducta general siga determinadas pautas. Desde luego hay excepciones a esas reglas, pero como tales, las reglas tienen validez general. Y por eso la ciencia política debe partir de ellas³². Ciertamente, con esto se abre otra clase de problemas, en particular, los problemas relativos al alcance explicativo de dicha ciencia, cuando se aplica a situaciones que no se ajustan a los postulados iniciales; y, en consecuencia, qué tipo de variaciones deben realizarse en dichos postulados, a fin de ajustarse en cada caso a la situación. Todo ello requiere una hermenéutica, que los vastos

³⁰ “Hume’s role in the Scottish Enlightenment and its influence on the origins of American social and political thought are issues which have not yet been adequately discussed. But it already appears that if Hume was an American in his principles, it is also true that many of the Framers had taken their principles from Hume and the Scottish Enlightenment”, Livingston & King (1976, p. 18).

³¹ En su Ensayo “De la independencia del Parlamento”, expone precisamente esta idea: “los escritores políticos han establecido como máxima que, al elaborar un sistema de gobierno y fijar los diversos contrapesos y cautelas de la constitución, debe suponerse que todo hombre es un bellaco, y no tiene otro fin que el interés personal. Mediante este interés hemos de gobernarlo, y con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público. Sin esto, dicen, en vano nos enorgullecemos de las ventajas de una constitución, pues al final resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna. Es por tanto, una acertada máxima política la de que todo hombre ha de ser tenido por un bribón, aunque, a la vez, no deja de parecer extraño que pueda ser verdadera en política una máxima que es falsa en la realidad”. Hume (1994, pp. 30-31).

³² “The message of Hume’s theory concerning the basic features of society is that such regularity cannot come from individual minds and wills alone; it depends upon something outside the individual, namely regular or rule-bound institutions that can guide our behaviour and consequently our expectations of each other. If such institutions, once acquired, are lightly given up, we lose habit and regularity; we lose, that is, the most important means of orienting ourselves to others”. Haakonssen (1993, p.196).

conocimientos históricos de Hume alcanzan a sugerir, pero que en modo alguno está desarrollada en sus escritos³³.

En todo caso, lo más aparente en el planteamiento de Hume, precisamente en el curso de su examen de las virtudes artificiales, es el esfuerzo sostenido por identificar los factores psico-sociales que han de tenerse en cuenta a la hora de diseñar instituciones políticas equilibradas; en esa medida, Hume está sugiriendo un modo específicamente moderno de hacer ciencia política; más que de redactar “espejos para príncipes”, fiándolo todo a la virtud del gobernante, el científico político moderno se preocupa de examinar la lógica interna de las instituciones, el modo en que éstas contribuyen al aseguramiento de la justicia. Así, uno de los temas clave de esta ciencia política será precisamente el estudio de los modos en que se pueden equilibrar los intereses próximos y remotos a fin de asegurar el cumplimiento de las reglas de justicia y, de este modo, asegurar el orden social. O, como apuntábamos hace un momento, cómo hacer de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación el más remoto. Para Hume este problema admite una solución institucional, consistente en modificar de tal manera las circunstancias en las que debemos decidir, que lo remoto aparezca cercano, y lo cercano remoto. Seguimos, pues, con la imagen óptica.

Ahora bien, Hume piensa que esto no es directamente practicable con respecto a la totalidad de la humanidad, sino sólo respecto a unos pocos. Cabe preguntar por qué. ¿Por qué no se puede modificar el contexto situacional de todos los agentes de

³³ Se ha dicho que, frente al planteamiento más “científico” de la moral, expuesto en el *Treatise*, en la *Investigación sobre los primeros principios de la moral*, así como en los *Ensayos*, Hume parece ceder de nuevo a la ilustración histórica. Esto, que puede deberse sin más al deseo de llegar más fácilmente a sus lectores, puede tener una explicación más profunda, como la que ofrece Nicholas Capaldi: “In Hume’s theory we can *think* of a self acting through time but we cannot *know* a self acting through time. This reinforces the point that our understanding of ourselves is not by reduction to prior causes, for fictive entities do not have causes, but by reference to the meaning we attach to our actions. The thrust of Hume’s argument is that the historical past is a primitive notion inescapable in all explanation. Historical explanation is thus more fundamental than causal explanation. That is why our memory does not cause our idea of ourselves, rather we discover that idea in memory. To sum up, changing circumstances require us to make choices but those choices are not dictated by the circumstances. The choice creates the ‘now’, and that ‘now’ creates the temporal order. Within that temporal order is revealed our past self, our past choices. In this sense, we can truly say that the self is not the thing which chooses, rather we as selves emerge from our choices. This situation also reveals that we cannot escape our history. Although we are free to choose new paths, our interpretation of present changing circumstances is structured by our past choices. We do not choose or create out of nothing but choose with the only material available to us, namely the past. Since we ourselves are not something other than our social roles, we need the participation of others to maintain our self-image. This means we require some sort of predictable pattern. This means we cannot choose in a manner inconsistent with the past. But inconsistency for Hume ultimately can only mean lack of resemblance. In trying to understand our own choices or the choices of others, we must identify the relevant resemblances. And the only frame of reference Hume will allow for determining relevance is the historical past, not any independent ontological order”. Capaldi (1995, p. 21).

forma que todos ellos, a la hora de decidir, tengan un interés inmediato en atenerse a la justicia? ¿Esta imposibilidad deriva simplemente de razones técnicas? Pienso que no. De hecho la introducción del gobierno traerá consigo un sistema de coerción que, hasta cierto punto, convierte en inmediato el interés por cumplir las normas de justicia, so pena de castigo. Sólo hasta cierto punto, porque, como ha notado Harrison, cabría considerar el castigo mismo un perjuicio remoto, frente a la ventaja próxima asociada a la trasgresión de la ley –con lo cual introducimos un proceso al infinito³⁴. Sin embargo considero significativo que Hume no razone en esta dirección, o al menos no en primera instancia, y pienso que hay una buena razón para ello, pues en el caso de que el cumplimiento justo dependiera únicamente de un sistema coercitivo, sería superflua la virtud moral de la justicia. Pero esto es algo que Hume no puede admitir; una cosa es que el gobierno sancione el comportamiento justo, y otra muy distinta que el comportamiento justo no tenga su motivación moral específica –por mucho que ésta resulte de la internalización de los beneficios asociados a las reglas de justicia, originalmente introducidas en atención al interés³⁵.

En realidad, lo que Hume tiene en mente cuando propone limitar a parte de la sociedad el mecanismo institucional de inversión de intereses próximos y remotos es una idea simple: de entre los miembros de la sociedad se han de seleccionar unos pocos que cumplan y hagan cumplir las normas de justicia, no simplemente por virtud, ni por coerción, sino por su propio e inmediato interés. Estos pocos son los que constituirían el gobierno.

De este modo Hume introduce una división socialmente significativa, una diferenciación social muy clara, entre aquellos que tienen un interés directo e inmediato en cumplir y hacer cumplir las leyes de justicia –los gobernantes–, y aquellos que tienen simplemente un interés remoto en ello –la sociedad:

Pero como esto es impracticable con respecto a toda la humanidad, sólo podrá tener

³⁴ “It is also worth pointing out that the very thing that makes it necessary, according to Hume, to have rulers who enforce rules of justice (the fact that men prefer their short-term to their long-term interests) reduces the effectiveness of the means that are adopted to enforce them. For they are partly enforced by punishing those who break them, and, from the nature of the case, the punishment must occur after the crime. Consequently, man’s tendency to prefer short-term to long-term advantages will frequently to lead him to break rules for advantages which, though not usually adequate to compensate him for what he loses if he is punished, have less psychological effect on his will, as they are less remote in time”. Harrison (1981, p. 174-5).

³⁵ En este sentido, no comparto la opinión de Harrison, quien estima que, para Hume, la justicia es un rasgo que es mejor aparentar que poseer. Cf. Harrison (1981, p. 176). Entiendo, por el contrario, que para Hume las virtudes artificiales son verdaderamente virtudes morales, esenciales para el desarrollo del carácter moral, si bien, a diferencia de lo que ocurre con las virtudes naturales –que tienen un inmediato referente en algún sentimiento natural–, su sanción moral se superpone a consideraciones relativas al interés general.

lugar por lo que respecta a unos poco, a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia. Éstas son las personas a quienes llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas –o este interés es mínimo– en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad (T. 3.2.7; SBN, 537).

Vemos ahora, con toda claridad, cómo el gobierno aparece efectivamente como fruto del artificio de los hombres, y con una misión muy específica: *asegurar* el cumplimiento de las normas de justicia, que existen con anterioridad al gobierno –aunque no con anterioridad a las convenciones de los hombres.

Para Hume, la necesidad de instituir el gobierno se sigue indefectiblemente del crecimiento mismo de la sociedad, en la medida en que dicho crecimiento lleva aparejado el debilitamiento de nuestro interés ilustrado en la sujeción a las normas de justicia. En efecto, a pesar de que la naturaleza nos inclina a satisfacer nuestros intereses más próximos, todos los hombres tienen un interés ilustrado en el cumplimiento de las normas de justicia. Posteriormente, algunos –muchos si la sociedad está bien ordenada, y el proceso de socialización es exitoso– desarrollan sobre esa base la virtud moral de la justicia. Cuando la sociedad se hace muy grande, sin embargo, el interés ilustrado se hace menos perceptible, y tienden a multiplicarse los casos de trasgresión de las normas. Ante la perspectiva de que ese comportamiento se generalice por imitación, y mientras todavía tienen presentes las ventajas de la vida social, los hombres consienten en someterse a un gobierno que garantice coactivamente si es preciso el cumplimiento de esas normas.

Ahora bien, llegados a este punto, naturalmente, la cuestión es cómo lograr que el gobierno efectivamente cumpla esa misión. Hume, sin duda, da a entender que hay unas personas que tienen un interés inmediato y natural en cumplir y hacer cumplir las normas de justicia. Se trata de dos aspectos que, como ha señalado Harrison, Hume no distingue suficientemente: una cosa es que los gobernantes estén interesados en gobernar, y otra que estén interesados en cumplir ellos mismos las normas de justicia. En teoría uno podría estar interesado en lo primero y no estarlo en lo segundo. Por eso –interpreta Harrison– Hume no se limita a decir que los magistrados “están satisfechos con su situación presente” –lo que tal vez justificaría su interés en gobernar–, sino también, que “carecen de intereses específicos”, que les puedan motivar a quebrantar las leyes³⁶.

Annette Baier sugiere que el dar con personas así es, en gran medida, cuestión

³⁶ Vid. Harrison (1981, p. 177).

de “suerte moral”, “moral luck”: por los avatares de la fortuna, una serie de personas habrían quedado libres del contagio del comportamiento parasitario del *sensible knave*, y retendrían su integridad moral, libre de costes, constituyéndose en punto de referencia para los demás, y ayudándoles a mantener su integridad, si bien esta vez con algún coste³⁷. Esta postura, sin embargo, equivale a admitir la existencia de una cierta “aristocracia natural”, personas que, por especial bendición de la fortuna, o bien nacen con una naturaleza inclinada a la integridad moral y, por tanto, habilitadas para gobernar al resto, o bien han sido socializadas de tal modo que sintonizan rápidamente con las normas de justicia. Ahora bien, si bien esta hipótesis puede resultar plausible para justificar los comienzos del gobierno, resulta poco plausible como única causa capaz de explicar su continuidad³⁸, y, por otra parte, parece poco compatible con el propósito Humeano, de proporcionar un remedio institucional a la debilidad de nuestra naturaleza.

A este respecto, me parece más afín al planteamiento de Hume reformular el problema en los mismos términos que lo viene planteando, es decir, en términos de diferencia entre intereses próximos y remotos, y sugerir que, para que el gobierno desempeñe eficazmente su misión de hacer cumplir las reglas de justicia, y no se deje llevar, a su vez, por intereses de otro tipo, se debe poner a los gobernantes en situación de que tengan un interés inmediato en el cumplimiento de las normas. Esta solución me parece más en sintonía con el pensamiento que el propio Hume expresa en ensayos como “Que la política puede ser reducida a ciencia”³⁹, “De la república perfecta” o “El equilibrio de poderes”.

En una palabra, más que sus cualidades personales, es su posición en un entra-

³⁷ “Hume gives us too few indications of exactly how circumstances have managed to turn up a few persons whose nearest interests already lies in the observance of the laws of justice, persons who have escaped the general contagion of sensible knavery, which ‘pushes me forward in this way by imitation, and also affords me a new reason for any breach of equity, by shewing me, that I should be the cully of my integrity, if I alone shou’d impose on myself a severe restraint amidst the licentiousness of others’ (T. 535). By some lucky turn of events, a few persons retain their integrity without either needing to impose severe constraints on themselves, or risking becoming cullies. These fortunate persons, with their cost-free integrity, are to push the rest of us forward to imitate their integrity, but they do it by imposing costs for rule-breaking. Integrity will now pay, or at least it will if all goes well, if the magistrates retain their own integrity and continue to find it in their interest to ‘inforce the dictates of equity thro’ the whole society’. The interested passion is correcting its own heedlessness by a fine and subtle turn onto itself”. Baier (1991, pp. 259-60).

³⁸ No parece probable, por lo demás, que la integridad de los gobernantes se “contagie” a los gobernados, de modo similar a como se contagia el comportamiento del sensible knave. La propia Baier hace notar la dificultad de admitir esta tesis sin admitir, también, que se puede contagiar “el uso de la fuerza” con el que los gobernantes reprimen el crimen. Cf. Baier (1991, p.261).

³⁹ La forma de la constitución es más determinante del gobierno que el humor o temperamento de los gobernantes. Ciertamente, esta misma afirmación admite matices. Así, escribe Hume: “Los gobiernos absolutos dependen grandemente de la administración, y éste es uno de los más graves inconvenientes del sistema. Pero un gobierno republicano y libre sería un absurdo si los frenos y controles previs-

mado inteligente, lo que puede garantizar que los gobernantes cumplan su misión. Leída en esta clave, aparece aquí la idea recurrente en el pensamiento político ilustrado, a la que Kant daría después una formulación famosa: un estado que funcione incluso aunque sus miembros fueran demonios⁴⁰. Pues es el equilibrio de intereses próximos y remotos, repartidos entre distintos grupos sociales, lo que permite la vida social:

Las diferentes posiciones sociales influyen en la estructura total de la vida, externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, por hacerlo uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, ni asociarse sin gobierno (T. 2.3.1; SBN, 402).

3. El orden social, resultado del equilibrio de intereses

A estas alturas de nuestra lectura de Hume, se advierte ya con toda claridad hasta qué punto Hume pone su ciencia empírica de la naturaleza al servicio de un diseño institucional que habría de garantizar la convivencia social, con relativa independencia de la moralidad de sus miembros, aunque, al mismo tiempo, dejando espacio para que sus miembros desarrollen realmente un carácter virtuoso.

Duncan Forbes ha hecho notar de qué modo esta visión de la política contrastaba con una serie de tesis sostenidas por los pensadores políticos británicos del siglo XVIII, más en sintonía con lo que Pocock ha llamado “humanismo cívico”: que sin virtud no puede haber libertad política, que la ciencia política se refiere primariamente a los modos y carácter de una nación, y que el poder sigue a la propiedad⁴¹.

A pesar de conocer bien esta rica tradición, tal y como deja traslucir especialmente en los Ensayos⁴², se puede decir que Hume inclina la balanza en la otra direc-

tos en la constitución no tuvieran verdadera influencia, y no hiciesen conveniente, incluso para los malvados, mirar por el bien público. Tal es la intención de estas formas de gobierno, y tales sus efectos reales cuando se hallan sabiamente constituidas; mientras que son fuente de todo desorden, y aun de los más negros crímenes, si en su concepción y trazo originales faltan capacidad u honestidad”. Que la política puede ser reducida a ciencia, en Ensayos políticos, p. 9. Nótese, por lo demás, la última referencia a la honestidad: aunque la constitución debe garantizar el gobierno incluso aunque gobiernen malvados, en el diseño original de la constitución, debe haber honestidad. Entiendo que esto avala el punto de vista de Duncan Forbes, cuando afirma que, para Hume, la forma del gobierno es una causa moral. Cf. Forbes (1975, p. 226).

⁴⁰ Kant (1998, p. 38; Akk VIII, p. 366).

⁴¹ Forbes (1975, p. 229).

⁴² La conexión de Hume con esta tradición humanista, y especialmente con Maquiavelo ha sido objeto de estudio por Frederick G. Whelan (2004), en su monografía *Hume and Machiavelli. Political Realism and Liberal Thought*, Lexington Books, Lanham. Sin embargo, Whelan toma a Maquiavelo principalmente como representante del realismo político, y no tanto del humanismo cívico en el sentido de Pocock. En este sentido, los puntos de contacto con Hume son ciertamente más obvios.

ción. Para él, el destino de las naciones depende más fundamentalmente del tipo de constitución que las modela que del carácter de sus gobernantes; por tanto, sin olvidar las numerosas reservas a las que nos obliga el conocimiento de la historia⁴³, la ciencia política consistirá sobre todo en explicar, por principios generales, qué clase de disposiciones institucionales equilibran mejor el poder; en lo cual, por lo demás, va implícito que el poder no siempre sigue a la propiedad; eso dependerá del tipo de arreglo institucional introducido en un principio⁴⁴.

Ciertamente, la máquina del estado, por sí sola, nunca garantiza del todo la justicia. Buen conocedor de la historia, Hume no ignora la posibilidad de corrupción del poder político –tan destacada entre sus contemporáneos– y, en atención a esto, recogerá la idea iusnaturalista de un derecho a la resistencia civil en casos excepcionales⁴⁵. Pero ante todo su primer objetivo es sentar la idea de que el cumplimiento de las normas de justicia debe quedar asegurado institucionalmente, mediante arreglos que garanticen un necesario equilibrio de intereses.

Ahora bien, el cumplimiento de las normas de justicia, en el que todos tenemos un interés remoto, requiere que haya unas personas –los gobernantes– con un interés *inmediato* en su cumplimiento. ¿De dónde salen personas así? ¿Cómo garantizar la continuidad de ese interés? Hume mismo no da muchas indicaciones al respecto. Como hemos apuntado, Annette Baier sugiere que la respuesta a la primera pregunta puede consistir, simplemente, en cuestión de “suerte moral”, “moral luck”: dado que no podemos hablar de una inclinación natural a la justicia, tendría que ser a causa de un afortunado proceso de socialización por lo que algunas personas habrían desarrollado una especial afinidad por esta virtud, hasta el punto de querer positivamente que también los demás se sometieran a las reglas de justicia.

Sin embargo, como hemos señalado en el epígrafe anterior, aunque un grado de

⁴³ Véase por ejemplo, el Ensayo “Sobre algunas costumbres curiosas”, en el que Hume da cuenta de algunas prácticas de gobiernos famosos, que a primera vista parecen contradecir la buena lógica, abnando la conclusión de que “en política los principios generales sólo pueden establecerse con muchas reservas, y que se descubren en el mundo moral fenómenos tan irregulares y extraordinarios como en el mundo físico. Quizá los primeros se puedan explicar mejor, una vez que han ocurrido, por los principios y fuentes de donde proceden de las cuales se puede tener por observaciones obvias un perfecto conocimiento. Sin embargo, es completamente imposible para la prudencia humana predecirlos y prever cuándo han de ocurrir”. Hume (198, p. 189).

⁴⁴ Así –escribe Forbes, resumiendo el pensamiento de Hume en “Principios del Gobierno”–, “if the original constitution allows any share of power, however small, to a n order of men who possess a large share of the property it is easy for them to gradually extend their authority and bring the balance of power to coincide with that of property. This was the case with the House of Commons in England. But an order of men who had no original share of power would never be able to usurp any; the public being commonly much attached to their ancient form of government, would not stand for it. Opinion therefore and the form of the constitution are more fundamental than the balance of property”. Forbes (1975, p. 230).

⁴⁵ De ello tratará en la sección 9 de esta parte del *Treatise*.

virtud de parte de los magistrados siempre será imprescindible, el argumento de Hume no parece discurrir en esa dirección. Por el contrario, parece más bien que le interesa dar unas claves de un diseño institucional capaz de garantizar un orden justo, con relativa independencia de la virtud de sus miembros, no tanto por que considere superflua la virtud, sino porque considera que, por lo general, ésta depende más del desarrollo de buenas instituciones que lo contrario⁴⁶; por esa razón enfoca el diseño institucional como si fuera un reflejo de una estructura motivacional no perfeccionada por la virtud.

Se puede discutir el realismo de esta propuesta⁴⁷, pero, una vez que la asumimos, tiene todo el sentido preguntarse, según hacíamos anteriormente: ¿cómo garantizar que los gobernantes, tal vez escogidos en un inicio en atención a su integridad, o carisma, seguirán teniendo un interés inmediato en cumplir y hacer cumplir las reglas de justicia? Si excluimos la virtud, la respuesta a esta pregunta no puede ser otra que honor y dinero: es preciso asociar incentivos económicos y sociales al desempeño de cargos públicos.

Tomado en este sentido, el planteamiento de Hume contiene un indicio poderoso de la progresiva profesionalización de la política en la edad moderna, si bien de un indicio paradójico. En efecto, en el mundo clásico, el gobierno —entendido como actividad encaminada al bien común— tenía a su cargo introducir orden en las actividades encaminadas a fines más particulares. En cambio, Hume ya no entiende la actividad de gobierno como una actividad positivamente encaminada al bien común, sino, negativamente, como una actividad no definida por un interés particular; como veíamos antes, la primera característica de los cargos enumerados por Hume —magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores— es que carecen de intereses específicos. Esto constituye, para Hume, una cierta garantía de que no están tentados a faltar ellos mismos a la justicia —esto es, a transgredir las normas, a causa de algún beneficio más inmediato. A su vez, el hecho de que estas personas no estén positivamente interesadas en cometer injusticia queda reforzado por el hecho de que se encuentran satisfechas con su condición presente y su puesto en la sociedad.

Tal y como señalábamos hace un momento, la satisfacción presente de estas

⁴⁶ Hume considera que la virtud es necesaria para la felicidad, pero tiende a subrayar más la génesis de la virtud en la educación y las instituciones que lo contrario: “La prevalencia de la virtud y las buenas costumbres en un estado, tan necesaria para la felicidad, nunca puede ser obra de los preceptos filosóficos, aun los más excelentes, ni siquiera de las admoniciones de la religión, sino exclusivamente de la educación virtuosa de la juventud, hija de unas leyes e instituciones sabias”. Hume (1994, p. 43).

⁴⁷ Hume mismo concede que en la práctica las cosas no son necesariamente así: “Es por tanto, una acertada máxima política la de que todo hombre ha de ser tenido por un bribón, aunque, a la vez, no deja de parecer extraño que pueda ser verdadera en política una máxima que es falsa en la realidad”. Hume (1994, p. 30-31).

personas –los gobernantes– sólo puede garantizarse en la medida en que el desempeño de sus cargos va asociado a ciertos incentivos. Que la virtud es en última instancia inexcusable se advierte fácilmente por el hecho de que los mismos incentivos pueden tener también un efecto contraproducente, en la medida en que suscitan en los gobernantes un desmedido interés por mantener el puesto a toda costa –es decir, a costa de injusticias⁴⁸. La conclusión se impone: por mucho que perfeccionemos el mecanismo, una medida de virtud se hace inexcusable; sin una voluntad positiva de justicia que, como punto final, descarte toda parcialidad en el ejercicio del cargo, un puro equilibrio de intereses no sería por sí solo efectivo.

Ya hemos reiterado que, a pesar de su insistencia en el aspecto institucional, Hume no desconoce la necesidad de la virtud. No hay que olvidar que Hume es, ante todo, un filósofo moral; lejos de contentarse con la “obligación natural” de justicia, no da por concluido su argumento hasta que ha justificado la existencia de una “obligación moral de justicia”, la cual, según explica, se desarrolla en el curso del proceso de socialización, como interiorización por simpatía de los beneficios sociales asociados al cumplimiento de las normas de justicia. Sin embargo, una cosa es advertir la necesidad de la virtud y otra muy distinta cifrar en la virtud heroica la estabilidad de un sistema. Por eso, a la hora de hacer ciencia política, Hume pone la virtud en un segundo plano, y concentra su atención en los criterios que han de guiar el diseño de las instituciones, a fin de garantizar el cumplimiento regular de las normas de justicia –y con ellas la prosperidad social– incluso sin suponer un alto grado de virtud entre los gobernantes.

En este sentido, Hume considera que sólo consiguiendo un grupo de personas directamente interesadas en el cumplimiento de las normas de justicia puede lograrse la estabilidad social, y que, para ello, es preciso neutralizar toda clase de intereses particulares que pudieran tener previamente, a fin de que puedan sustraerse a la tentación de transgredir las normas. Sólo entonces puede abrirse paso el gobierno civil y la sociedad civilizada, pues esas personas “no sólo se ven inducidas a seguir esas reglas en su propia conducta, sino que *constrañen* también a los demás a una regularidad similar, e inculcan los dictados de la equidad en la sociedad toda. Y si es necesario pueden interesar también de un modo más inmediato a otras personas en la ejecución de la justicia, creando así un cuerpo de funcionarios civiles y militares que les ayuden en la función de gobierno” (T. 3.2.7; SBN, 537).

La idea de un cuerpo de funcionarios, que asistan al gobierno en su misión, es también parte de este modo de concebir la garantía del orden social. El artificio inspirado por el interés ilustrado puede desarrollarse lo necesario para tal fin, siempre, claro está, que el cuerpo de funcionarios no sea tan numeroso que garantizar su

⁴⁸ Este último aspecto posiblemente adquiere mayor relevancia entre nosotros, en la medida en que los políticos han de conquistar periódicamente el favor de los electores.

inmediato interés en las normas de justicia sea prácticamente inviable.

Este cuerpo de gobernantes y funcionarios no se ocupa solamente de ejecutar la justicia sino también de dirimir en las controversias sobre la justicia y equidad, porque esa misma posición, que les preserva de todo interés exceptuando el de cumplir y hacer cumplir las leyes, les habilita para enjuiciar imparcialmente en las controversias en torno a esas leyes, “y como son indiferentes para con la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo de lo que cada uno haría en su propio caso” (T.3.2.7; SBN, 538).

La referencia a la equidad en este contexto ha llamado, con razón, la atención de Annette Baier⁴⁹, pues Hume en otros lugares menciona a la equidad entre las virtudes naturales⁵⁰. Según esto, ¿en qué sentido hemos de entender la operación de la equidad? ¿consiste únicamente en una redoblada voluntad de aplicar la ley a todos por igual? ¿Tiene tal vez una función correctora de la ley, en el plano de la aplicación? Recordamos, en efecto, que para Aristóteles, la equidad o *epieikeia* venía a corregir los defectos derivados de aplicar una ley en sí misma recta a un determinado caso. ¿Cumple el mismo papel en Hume? ¿En virtud de qué puede una virtud semejante guiar el juicio de los magistrados, en su aplicación de la ley general? ¿No habíamos quedado en que las leyes de justicia deben aplicarse inflexiblemente? Son interrogantes que han de quedar abiertos; todo lo que afirma Hume en este lugar es que los magistrados pueden desempeñar esta función judicial en la medida en que son *indiferentes* para con la mayor parte de la sociedad.

La indiferencia o desinterés respecto a lo particular constituye para Hume una protección frente a la parcialidad del juicio. Como hemos señalado, no es claro si esa indiferencia es un rasgo natural o un rasgo moral, fruto de una connaturalidad con el interés remoto, resultante de una perfecta internalización de las normas de justicia. Sea como fuere, lo cierto es que el orden social requiere que haya unas personas que, en virtud de esa indiferencia hacia lo particular, se encuentren en disposición de velar por el interés general; a su vez, para actualizar tal disposición, estas personas han de desarrollar un interés inmediato en cumplir y hacer cumplir las normas de justicia. Esto se logra articulando un adecuado sistema de incentivos.

En todo caso, el optimismo ilustrado, del que hace gala Hume, en lo referente a las posibilidades de crear una sociedad ordenada, jugando con los intereses próximos y remotos de las partes que la componen, no puede ocultar un cierto derrotismo en las posibilidades del hombre desasistido por el artificio:

Los hombres son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad de alma que les lleva a preferir lo presente a lo remoto. Y como tampoco pueden cambiar su propia naturaleza, todo lo que pueden hacer es cambiar su situación, haciendo de la observancia de la justicia el interés inmediato de algunas per-

⁴⁹ Vid. Baier (1991, p. 260).

⁵⁰ T. 578.

sonas y de su violación el más remoto (T. 3.2.7; SBN, 537).

Hume califica de mezquina la actitud del hombre que en todo se deja llevar por el interés inmediato, en lugar de atender al interés remoto. Pero entiende que ésa es, por lo general, la condición humana, al menos la mayor parte de las veces. Ahí se sitúa también el Hume “realista”, dispuesto a plegarse a la experiencia histórica. Es precisamente este realismo el que le lleva a tomar las precauciones institucionales necesarias, para garantizar el buen gobierno, del que depende el progreso social.

4. El gobierno como factor civilizador

En efecto, aunque el gobierno aparece en un primer momento para garantizar el cumplimiento de las normas de justicia, y dirimir controversias respecto a ellas, de manera mediata es también el responsable de los frutos civilizadores que se derivan de esta nueva situación, pues, introducidas aquellas dos funciones, los hombres “se ven asegurados contra la debilidad y la pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua” (T. 3.2.7; SBN, 538).

No es difícil señalar las líneas generales por las que discurre este proceso civilizatorio. Los artificios institucionales, al encauzar las pasiones propias y ajenas, las moderan, y hacen posible que prosperen los placeres de la vida social. Hasta cierto punto éstos se encuentran ya prefigurados en la experiencia de la sociabilidad que precede a la institución de la convención social básica. Sin embargo, aquel gusto por la compañía y la conversación, que los hombres comienzan a saborear en el contexto familiar, se eleva ahora a una nueva dimensión, a causa de la disciplina de los afectos, impuesta por las virtudes artificiales. Sólo entonces tienen oportunidad de florecer los placeres específicamente sociales, los placeres de la conversación inteligente, que se nos aparecen estrechamente vinculados a las normas de cortesía⁵¹, y al discernimiento propio de mujeres sensatas⁵².

Ahora bien, aunque todo ello comienza en cierto modo con los primeros artifi-

⁵¹ “The elegant part of mankind, who are not immers’d in the animal life, but employ themselves in the operations of the mind, may be divided into the learned and convertible. The learned are such as have chosen for their portion the higher and more difficult operations of the mind, which require leisure and solitude, and cannot be brought to perfection, without long preparation and severe labour. The convertible World join to a sociable disposition, and a taste of pleasure, an inclination to the easier and more gentle exercise of the understanding, to obvious reflections on human affairs, and the duties of common life, and to the observation of the blemishes or perfections of the particular objects, that surround them. Such subjects of thought furnish not sufficient employment in solitude, but require the company and conversation of our fellow-creatures, to render them a proper exercise for the mind: and this brings mankind together in society, where every one displays his thoughts and observation in the best manner he is able, and mutually gives and receives information, as well as pleasure”. Hume (1964, p. 367).

⁵² “I am the opinion, that Women, that is Women of sense and education (for to such alone I address

cios institucionales –las tres leyes naturales– el proceso experimenta un aceleramiento a partir de la institución de un gobierno. En efecto, como leíamos en el epígrafe anterior, las personas que componen el gobierno “no sólo se ven inducidas a seguir esas reglas en su propia conducta, sino que *constrañen* también a los demás a una regularidad similar, e inculcan los dictados de la equidad en la sociedad toda”. La actividad constrictiva del gobierno, por la que nos vemos obligados a cumplir las normas de justicia, de las que depende una cooperación social efectiva, disciplina nuestras inclinaciones, obligándonos a preterir la satisfacción de los intereses más inmediatos. Sin esta ascesis fomentada institucionalmente, no habría posibilidad de que se desarrollara el comercio, ni tampoco podrían florecer las artes y las ciencias, a cuyo cultivo se debe en buena parte la adquisición de esa “delicadeza del gusto”, con la que, según Hume, podemos contrarrestar la molesta “delicadeza de la pasión”, dependiente del temperamento⁵³, y aquilatar incluso nuestros juicios morales.

Todos estos aspectos en los que se entrecruzan reflexiones estéticas y sociológicas, que apenas vemos apuntados en el *Treatise* o el *Enquiry*⁵⁴, son tratados luego profusamente por Hume en sus *Ensayos*. En especial, su *Ensayo sobre el lujo*, con-

myself) are much better judges of all polite writing than men of the same degree of Understanding... My fair readers may be assur'd, that all men of sense, who know the world, have a great deference for their judgment of such books as ly within the compass of their knowledge, and repose more confidence in the delicacy of their taste, tho' unguided by rules, than in all the dull labours of pedants and commentators. In a neighbouring nation, equally famous for good taste, and for gallantry, the ladies are, in a manner, the sovereigns of the learned world, as well as of the conversible; and no polite writer pretends to venture upon the public, without the approbation of some celebrated judges of that sex". Hume (1964, p. 369-70). Sobre la visión de las mujeres como factores de civilización en el siglo XVIII, vid. Runge (2001).

⁵³ “Cualquiera que sea la conexión originaria entre estas dos especies de delicadeza, estoy persuadido de que nada es tan apropiado para curarnos de esta delicadeza de pasión, que cultivar ese gusto más elevado y refinado que nos hace capaces de juzgar los caracteres de los hombres, las obras de genio y las producciones de las artes más nobles... un gusto refinado equivale, en alguna medida, al buen sentido, o al menos depende tanto de él que son inseparables... Quizá haya ido demasiado lejos al decir que un gusto cultivado para las bellas artes extingue las pasiones y nos deja indiferentes ante aquellos objetos que tan perseguidos son por el resto de la humanidad. Tras posteriores reflexiones, creo que más bien mejora nuestra sensibilidad para todas las pasiones delicadas y agradables, al mismo tiempo que deja a la mente incapaz de emociones más rudas y turbulentas”. Hume (1980, pp. 24-5).

⁵⁴ Hay un pasaje del *Enquiry* especialmente significativo: “Cuanto más conversemos con los hombres y cuantas más relaciones sociales mantengamos, más nos familiarizaremos con esas distinciones y preferencias generales sin las que nuestra conversación y nuestro discurso apenas podrían hacerse inteligibles a los demás. El interés de cada hombre únicamente le pertenece a él, y no puede suponerse que las aversiones y deseos que resultan del mismo afecten a los otros en una medida similar. Por lo tanto, al estar formado en el lenguaje general para el uso general, tiene que moldearse sobre puntos de vista más generales y tiene que conceder a los epítetos de alabanza y censura en conformidad con sentimientos que surgen de los intereses generales de la comunidad... nos resulta necesario en nuestros discursos y en nuestros juicios no apasionados sobre los caracteres de los hombres pasar por alto todas estas diferencias y convertir nuestros sentimientos en más públicos y sociales... Por lo tanto, el intercambio de

tiene observaciones muy sugerentes de la conexión entre progreso y sociabilidad⁵⁵, que deberán examinarse en otro lugar⁵⁶. Si lo mencionamos aquí es sólo porque permite destacar en qué medida la institución del gobierno, al favorecer el desarrollo del comercio y de las artes, contribuye indirectamente al refinamiento de las maneras y del gusto, y, en definitiva, a la “civilización”: “La ilustración en el arte de gobernar –escribe Hume– lleva naturalmente a la dulzura y la moderación, instruyendo a los hombres acerca de las ventajas de los principios humanitarios sobre los del rigor y la severidad... Cuando el espíritu de los hombres se dulcifica tanto como su razón se perfecciona, es cuando la humanidad aparece de modo más propio; y es esta la señal característica que distingue un siglo civilizado de los tiempos de barbarie e ignorancia”⁵⁷.

El refinamiento de las maneras, vinculado directamente a una serie de convenciones sociales menores, acompaña según Hume al desarrollo de la vida social, que el gobierno, mediante su actividad aseguradora de la justicia, hace en última instancia posible. Explicar por qué esto es así nos llevaría muy lejos. En este contexto basta señalar que la extensión del placer de la conversación y la vida social más allá del estrecho círculo de la familia y, en definitiva, la ampliación de los círculos de simpatía más allá del estrecho marco de los íntimos hasta abarcar a los inicialmente más extraños, con los que inicialmente se tiene comercio social en razón del juego cooperativo del mercado, requiere la introducción de una serie de normas de trato, las normas de cortesía. El gobierno, en la medida en que viene a asegurar el cumplimiento de las normas de justicia y hacer posible el juego cooperativo del mercado refuerza también esas normas que facilitan el trato social.

Así pues, la actividad constrictiva del gobierno está en la base del progreso del comercio, de las artes y las ciencias, así como el refinamiento de los sentimientos y

opiniones en la sociedad y en la conversación nos hace formar un criterio general e inalterable, mediante el que podemos aprobar o desaprobamos caracteres y conductas”. E. Sección 5, Parte 2, pp. 228, 229.

⁵⁵ “Cuanto mayores son los progresos hechos por las artes, tanto más sociable se vuelve el hombre y es imposible que a personas que tienen el espíritu iluminado por la luz de la ciencia y que poseen un fondo de sociabilidad, les agrade la soledad o vivan con sus convecinos en ese alejamiento, que es propio de las naciones ignorantes y bárbaras. Tienen asambleas en las ciudades en donde habitan. Les gusta recibir y comunicar sus conocimientos, que brille su ingenio y su educación, el buen gusto en la conversación y en los modales, en el vestir y en los adornos. La curiosidad seduce al ingenioso, la vanidad al tonto; el placer a los dos. Por todas partes surgen círculos y sociedades. Los dos sexos se relacionan de manera fácil y honesta y los hombres prudentes y de buena conducta sirven de ejemplo a los demás. Si a esto se agrega las ventajas que reciben cultivándose en las ciencias y en las artes, es imposible que no experimenten un sentimiento de mayor humanidad incrementado por el trato continuo con los demás y que no contribuyan a su recíproco placer y entretenimiento. La industria, la ciencia y la humanidad están unidas con un nudo indisoluble y la experiencia, de acuerdo con la razón, hacen ver que estas tres cosas son patrimonio exclusivo de los siglos más cultos y más dados al lujo”. Hume (1982, pp. 36-7).

⁵⁶ Acerca de la diferente valoración del lujo en el crecimiento de la economía, por parte de Smith y de Hume vid. Davis (2003). Vid también Berry (1994).

⁵⁷ Hume (1982, pp. 40-1).

las maneras que todo esto lleva consigo. De todos modos, Hume hace notar una diferencia significativa entre la influencia del gobierno en el progreso del comercio, por un lado, y su influencia en el progreso de las artes y las ciencias, por otro. Así, mientras que en su Ensayo “Sobre el comercio”, afirma con carácter general la relación recíproca entre la grandeza de un Estado y el desarrollo del comercio⁵⁸, en su Ensayo “Del origen y progreso de las artes y las ciencias” se entretiene en explicar por qué, en este caso, la relación no es tan directa e inmediata:

Es más fácil explicar el origen y progreso del comercio en un reino que el del saber; y el país que se aplique a fomentar aquél tendrá mayor seguridad de lograrlo que el que cultive éste. La avaricia o afán de lucro es pasión universal que opera en todo tiempo y lugar y sobre todo género de personas, en tanto que la curiosidad o amor al saber tiene influencia muy limitada, y requiere juventud, ocio, educación, genio y ejemplo para que llegue a gobernar a una persona. Nunca faltarán libreros mientras haya quienes compren libros, pero muchas veces veremos lectores en donde no hay autores... Debemos, por tanto, concluir que no hay tema en el que hayamos de proceder con mayor cautela que en la historia de las artes y las ciencias, para no atribuirles causas que nunca existieron o reducir lo meramente contingente a principios firmes y universales. Quienes cultivan la ciencia en un estado son siempre pocos; la pasión que los gobierna, limitada; su gusto y su juicio, delicado y fácil de pervertir, y su aplicación, capaz de verse turbada 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.⁵⁹

Guiado por su afán de señalar conexiones causales, o, más bien, analogías significativas, entre el desarrollo del gobierno y el progreso de la civilización, Hume advierte una diferencia entre el progreso del comercio y el progreso de las artes: mientras que la institución de un gobierno se traduce casi inmediatamente en el progreso del comercio, no ocurre lo mismo con el del arte y la ciencia. Hume atribuye esta diferencia al diverso alcance de la pasión que subyace a una y otra actividad; por ser menos universal, el desarrollo de la pasión por el conocimiento está sujeto a más contingencias que la más universal pasión por adquirir. De ahí que sea más difícil descubrir leyes generales en esta materia, y, por tanto, que sea también más fluctuante la relación entre grandeza de un gobierno y desarrollo de su cultura⁶⁰ que la relación entre grandeza del gobierno y desarrollo de su comercio⁶¹.

⁵⁸ “La grandeza de un Estado y la felicidad de sus súbditos pueden considerarse en algunos casos independientes una de otra; sin embargo, generalmente se las considera inseparables con relación al comercio. De la misma manera que el particular obtiene la mayor seguridad en la posesión de su comercio y riquezas merced al poder público, de la misma manera las instituciones públicas obtienen su poder en proporción a las riquezas y a la extensión del comercio de los particulares”. Hume (1982, pp. 4-5).

⁵⁹ Hume (1994, pp. 75-6).

⁶⁰ Un penetrante análisis de las implicaciones de este descubrimiento para la teoría humeana de la historia se encuentra en Noogle (2004).



Aunque Hume no deja de trazar una conexión significativa entre el progreso de las artes y la existencia de gobiernos libres, que garanticen el derecho⁶², sin duda la actividad que más directamente se beneficia de la existencia del gobierno es el comercio, no tanto porque el gobierno se inmiscuya en el comercio, sino porque garantiza el cumplimiento de las normas de las que depende este último. Además, el gobierno contribuye de otro modo, a saber, cumpliendo una función de coordinación de fines, que hace posible la construcción de obras de gran alcance y magnitud⁶³, que afectan a la utilidad de la mayoría, y que serían imposibles si quedarán en manos de los individuos tomados aisladamente. Ya en otro lugar había adelantado la benéfica influencia del gobierno, atribuyendo a su actividad ordenadora una multitud de progresos sociales:

El gobierno establece la diferencia en la propiedad, ordenando así las diferentes clases de hombres, lo que a su vez ocasiona la industria, el comercio, las manufacturas, el derecho, la guerra, las ligas y alianzas, los viajes, la navegación, las ciudades, los barcos, los puertos y todas las demás acciones y objetos que producen una tal diversidad y, al mismo tiempo mantienen una tal uniformidad en la vida humana (T. 2.3.1; SBN, 402)

Este tipo de actividades, por lo general promoción de infraestructuras, de las que depende el progreso, resultan posibles, piensa Hume, porque los gobernantes gozan de una visión privilegiada del conjunto de la sociedad, y, al mismo tiempo, carecen de intereses inmediatos en aspectos particulares de la vida social⁶⁴. Hume avanza aquí una visión del gobierno marcada por dos notas: la neutralidad, y la

⁶¹ Desde luego, también en este último caso pueden darse excepciones, sobre todo en lo que se refiere a la influencia de la riqueza de los particulares sobre el poder público: "Puede haber circunstancias en las que el comercio, la riqueza y el lujo de los particulares, lejos de aumentar el poder público, no sirvan más que para disminuir sus fuerzas y debilitar su autoridad ante las naciones vecinas". Hume (1982, p. 5).

⁶² Por bárbara que sea una república, necesariamente, por un mecanismo infalible, dará vida al derecho, aun antes de que la humanidad haya logrado avances importantes en otras ciencias. De la ley nace la seguridad; de la seguridad la curiosidad, y de la curiosidad el saber. Los pasos posteriores en este progreso pueden ser más accidentales, pero los primeros son totalmente necesarios. Una república sin leyes nunca puede durar. Por el contrario, en un régimen monárquico, el derecho no surge necesariamente de la práctica del gobierno. La monarquía, cuando es absoluta, tiene algo en sí que repugna al derecho, y sólo mediante la sabiduría y la reflexión pueden llegar a conciliarse. Pero tal grado de sabiduría nunca puede alcanzarse sino a través de un gran refinamiento de la razón humana, y este proceso de mejora necesita curiosidad, seguridad y un marco de derecho. Por tanto, el primer brote de las artes y las ciencias nunca puede esperarse bajo gobierno despóticos". Hume (1994, p. 80).

⁶³ "El gobierno lleva más lejos su influencia benéfica y, no contento con proteger a los hombres mediante las convenciones que ellos mismos han establecido para su mutuo interés, les obliga a menudo a establecer tales convenciones, y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común". T. 3.2.7; SBN, 538.

⁶⁴ "Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus



capacidad coordinadora. Por lo primero, el gobierno debería estar en situación de enjuiciar imparcialmente qué obras son necesarias para el interés común; por lo segundo, debería estar en posición de llevarlas a cabo.

Como hemos indicado en otro lugar, se puede discutir que la simple neutralidad –y no un positivo amor a la justicia– sea suficiente para no dejarse llevar por intereses particulares; además, sería preciso examinar con qué medios cuenta el gobierno para efectuar su labor coordinadora. En este punto, sería preciso hablar de los impuestos, la deuda pública, y del modo en que la riqueza particular puede servir al fortalecimiento del estado. Pero estos aspectos, que Hume aborda en sus ensayos de economía política, deben quedar también para otra ocasión.

En todo caso, escribe Hume, “de este modo se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del gobierno, que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas” (T. 3.2.7; SBN, 539).

Como esas palabras sugieren, el estado, o Leviatán, en el que de manera inteligente se han equilibrado y compensado intereses en beneficio del conjunto, está libre de las flaquezas de sus miembros tomados individualmente, y al servicio del progreso individual de todos ellos.

5. Conclusiones

El análisis del argumento del *Treatise* en el que Hume justifica la existencia del gobierno constituye un lugar privilegiado para advertir, por un lado, de qué modo interpreta él mismo el proyecto general de “introducir el método experimental en materias morales”, y, por otro, advertir el rendimiento teórico de esta aproximación en el ámbito de las ciencias sociales. Este rendimiento se aprecia de manera inmediata y explícita, en lo que se refiere a la génesis de la ciencia política moderna, así como a la justificación teórica de la economía de mercado, pero tiene un alcance más general, relativo al desarrollo de planteamientos funcionalistas en ciencias sociales, de los que no están ausentes consideraciones morales relativas al potencial civilizador de las instituciones.

Por lo que se refiere al primer aspecto, es claro que la aplicación del método experimental a asuntos morales se traduce, en el caso del propio Hume, en una limitación calculada a los aspectos psicológicos y sociales del comportamiento, suscep-

súbditos. No necesitan consultar sino consigo mismos para formarse un plan que promueva ese interés. Y como el fallo de cualquier miembro en la ejecución está conectado, aunque no inmediatamente, con un fallo en el conjunto, los gobernantes evitan tal cosa, dado que ellos no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto”. T. 3.2.7; SBN, 539.

tibles de generalización. Por una parte, esto le lleva a centrar la reflexión ética en el carácter más que en las acciones, puesto que el carácter ya formado supone mayor predictibilidad del comportamiento; por otra, le lleva a una categorización del comportamiento psico-social en términos de espacio y tiempo: de ahí el intento de explicar la conducta en términos de intereses a corto y largo plazo, así como lo que he calificado de planteamiento “óptico” de la *akrasia*. Precisamente en el tratamiento de este asunto se pone de manifiesto el pesimismo antropológico de Hume en lo que se refiere a las posibilidades de auto-dominio del individuo aislado y dotado de una naturaleza inculta, así como su optimismo relativo a la posible compensación de esta carencia por medio de la introducción de artificios sociales oportunos: lo que he llamado “remedio institucional de la *akrasia*”.

El rendimiento teórico de esta aproximación es claro cuando pensamos en la génesis de la ciencia política moderna, por cuanto ésta surge precisamente del intento de determinar los mecanismos institucionales necesarios para garantizar un desempeño justo del gobierno, retrasando en lo posible el recurso a la virtud moral como elemento clave en dicho funcionamiento. Sobre la base de un análisis del comportamiento humano centrado en la discrepancia de intereses a corto y medio plazo, Hume tratará de articular un orden social en el que haya un grupo de personas —el gobierno— interesados a corto plazo en el mantenimiento de las normas de justicia que sirven a los intereses a largo plazo de los gobernados. Lo que entre tanto queda claro es que el gobierno viene a asegurar unas normas de justicia que le preceden, precisamente las normas que hacen posible un esquema de comportamiento cooperativo sin el cual no puede tener lugar el libre comercio.

Más en general, el análisis de Hume pone de manifiesto su convicción de que la presencia de una institución como el gobierno viene a cumplir una función específica, al servicio de una sociedad que, en el curso de su desarrollo, ha alcanzado cierto tamaño y complejidad, de tal forma que la conexión entre la limitación del interés presente y el avance del interés remoto empieza a no resultar perceptible para los agentes individuales, que de este modo ven debilitada su vinculación natural con la sociedad, y amenazada la coordinación espontánea del comportamiento. Puesto que la vinculación moral individuo–sociedad no es tampoco suficientemente fuerte o, por lo menos, no suficientemente general, y para evitar la progresiva imitación de comportamientos parasitarios, los hombres acuerdan instituir el gobierno, con un fin bien específico: asegurar el cumplimiento de las normas que se dieron a sí mismos de forma casi natural. En todo caso, la institución del gobierno es solidaria con la presencia de otras instituciones y con cierto desarrollo social. Cada institución tiene su función propia dentro de la sociedad y todas juntas sirven al fin único de la subsistencia del todo social. Este engranaje explica que, para Hume, haya cierta afinidad entre las instituciones propias de un determinado momento histórico. Con esto último precisamente se relaciona el potencial civiliza-

dor del gobierno, al que aludíamos en el último epígrafe: no es casual que los pueblos dotados de un gobierno estable progresen en su actividad comercial, ni tampoco lo es, según Hume, el desarrollo conjunto de cultura y libertad.

Bibliografía

- BAIER, A. (1991), *A progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- BELL, D. (1987), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid. (1ª ed. Inglés, 1976).
- BERRY, C. J. (1994), *The idea of luxury. A conceptual and historical investigation*, Cambridge University Press.
- BRICKE, J. (1995), "Hume's conception of character", en Tweyman, S., *David Hume. Critical Assessments*, vol. VI, Routledge, London, New York. Reprinted 2002, pp. 248-254.
- CAPALDI, N. (1995), "Hume as a social scientist", en Tweyman, S. (ed.), *David Hume. Critical Assessments*, vol. VI, Routledge, London, New York. Reprinted 2002, pp. 3-23.
- CHARRON, W. C. (1995), "Convention, Games of Strategy, and Hume's Philosophy of Law and Government", in Tweyman, S., *David Hume. Critical Assessments*, vol. VI, Routledge, London and New York. Reprinted 2002, pp. 171-185.
- COHON, R. (2001), (ed.) *Moral and Political Philosophy*, Ashgate, Dartmouth.
- DAVIS, G. F. (2003), "Philosophical Psychology and Economic Psychology in David Hume and Adam Smith", en *History of Political Economy*, 2003, 35, 269-304.
- FORBES, D. (1975), *Hume's philosophical Politics*, Cambridge University Press.
- HAAKONSSON, K. (1993), "The Structure of Hume's Political Theory", en Norton, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, pp. 182-221.
- HARRISON, J. (1981), *Hume's theory of justice*, Oxford University Press.
- HUME, D. (1978), *A Treatise of Human Nature. Analytical Index* by L. A. Selby-Bigge, 2nd Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditich, Oxford, Clarendon Press. Edición en castellano preparada por Felix Duque, 4ª edición, Tecnos, Madrid 2005.
- HUME, D. (1975), *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 3rd Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditich, Oxford University Press. Edición en castellano preparada por Jaime de Salas, y traducción de Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.
- HUME, D. (1964), "Of Essay Writing", en *David Hume, The Philosophical Works*,

- ed. By Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, vol. 4, *Essays Moral, Political, and Literary*, vol. II, Scientia Verlag Aalen, pp. 367-370.
- HUME, D. (1994), "De la independencia del parlamento", en *Ensayos Políticos*, tr. César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 2  ed., pp. 30-36.
- HUME, D. (1994), "De los partidos en general", en *Ensayos Políticos*, tr. César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 2  ed., 43-50.
- HUME, D. (1982), "Sobre algunas costumbres curiosas", en *Ensayos Políticos*, tr. Enrique Tierno Galván, 2  ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 189-204.
- HUME, D. (1980), "Sobre la delicadeza del gusto y de la pasión", en *La norma del gusto y otros ensayos*, tr. M  Teresa Beguiristain, Cuadernos Teorema, Valencia, pp. 23-26.
- HUME, D. (1982), "Sobre el comercio", en *Ensayos Políticos*, tr. De Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp.1-30.
- HUME, D. (1982), "Sobre el lujo", en *Ensayos Políticos*, tr. Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, 2  ed. pp. 31-54.
- HUME, D. (1994), "Del origen y progreso de las artes y las ciencias", en *Ensayos Políticos*, tr. César Armando Gómez, Tecnos, Madrid, 2  ed., pp. 74-96.
- KANT, I. (1998), *Sobre la paz perpetua*, tr. Joaquín Abellán, Tecnos, 6  ed., Madrid, p. 38
- KLIEMT, H. (1986), *Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*, Ed. Alfa, Barcelona. (1  ed. Alemán, 1985).
- LIVINGSTON & KING (eds) *Hume. A Revaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.
- MILLER, D. (1981), *Hume's Political Thought*, Oxford University Press.
- NOOGLE, J. (2004), "Literary taste and counter-enlightenment in Hume's History of England", en *Studies in English Literatura 1500-1900*, vol. 44, 3, pp. 617-638.
- RUNGE, L. L. (2001), "Beauty and Gallantry. A model of polite conversation revisited", en *Eighteenth-Century Life*, 25, 43-63.
- STROUD, B. (1977), *Hume*, Routledge, London, New York.
- WHELAN, F. G. (2004), *Hume and Machiavelli. Political Realism and Liberal Thought*, Lexington Books, Lanham.

Ana Marta González
 Departamento de Filosof a
 Universidad de Navarra
 Pamplona 31080
 agonzalez@unav.es